

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**FEIRA KRAHÔ DE SEMENTES TRADICIONAIS:
Cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar**

Júlio César Borges

**Brasília-DF
Fevereiro de 2014**

Júlio César Borges

**FEIRA KRAHÔ DE SEMENTES TRADICIONAIS:
Cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar**

Tese apresentada, no dia 28 de fevereiro de 2014, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB) como requisito parcial para obtenção do título de doutor

Orientador: Prof. Dr. José Pimenta

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Pimenta (Presidente), DAN/UnB

Prof. Dr. Julio Cezar Melatti, DAN/UnB

Prof^a Dr^a. Marcela Coelho de Souza, DAN/UnB

Prof. Dr. Adalberto Rizzo de Oliveira, UFMA

Dr. Jaime Garcia Siqueira Jr., UEMA

Prof^a Dr^a. Mônica Nogueira, CDS/UnB (suplente)

Este trabalho é dedicado aos *Mêhĩ*, por terem me despertado para o valor da alegria ante as agruras da vida.

À minha mãe, Maria Beatriz, que sempre acreditou em mim.

Aos meus filhos (Maria Luz, Benjamim e Manuela), pelo muito que suportaram de ausência materializada nas páginas que se seguem.

À minha esposa, Heliane, pela espera em compasso de confiança.
Amore, esta tese também é sua!

E à memória do meu amigo Thiago Ávila.
Que *Pahpãm* o tenha em bom lugar!

AGRADECIMENTOS

“A gratidão é a memória do coração.” (Antístenes)

Como e a quem expressar tanta gratidão contida em meu peito após uma jornada tão longa quanto tortuosa? Muitas foram as mãos e palavras que me suportaram, apontaram caminhos, animaram, iluminaram searas nos momentos obscuros e ... me ajudaram a chegar até aqui! Amigos presentes, ausentes, de perto, de longe, parentes, parceiros intelectuais, professores e mestres, companheiros de causa, instituições. Meus mais sinceros agradecimentos:

Ao Departamento de Antropologia da UnB e ao seu PPGAS, em especial a Rosa Cordeiro por sua solicitude e competência e aos professores que direta ou indiretamente contribuíram com meu aprendizado. A Luis Cayón e Alcida Rita Ramos, sou grato pelas contribuições feitas durante a banca de qualificação e em outros momentos menos formais. Ao professor Paul Little, por apontar e orientar os primeiros passos na seara da ecologia política. Ao professor Julio Cezar Melatti, agradeço pela inabalável disponibilidade em colaborar, cedendo “seu” material, compartilhando textos de difícil acesso e sempre ensinando.

Ao Departamento de Avaliação da SAGI/MDS, em especial à sua diretora, minha amiga Júnia Quiroga, e aos coordenadores, meus amigos Alexandro Rodrigues Pinto, Renata Bichir e Marco Natalino. E aos colegas de trabalho e amigos Marina Pereira Novo, Jomar Álace, Elizabete Bonavigo, Pedro Bavaresco, Cecília Lariu, Marta Battaglia, Rovane Ritzzi, Cris Pereira, Fernando Chagas, Magna Roza, Liliane, Diego Cruz, Brunos Barreto e Cabral, Juliana Varella, Francisca Lucena, Marcelo Gonçalves, Waldivino Pereira Jr., Rodrigo Capeans, Danilo Vieira, Marcel Taga, Silvia Voci, Luciana Sardinha, Alba Figueroa e Pedro Pires. À querida Alba, agradeço pelas palavras de estímulo, hospedagem e pelo guaraná sateré-mawê que me sustentou as forças e a inspiração nas derradeiras noites de escrita. Ao Pedro, pela leitura atenciosa de capítulos da tese. Às consultoras Ana Maria Segall Corrêa e Anne Kepple, pelo que aprendi acerca da segurança alimentar. Anne, obrigado também pelo *abstract*. A todos/as: obrigado, muito obrigado pela compreensão, estímulo e confiança.

Aos amigos que fiz em Brasília graças ao PPGAS e à Katakumba, em especial ao Markim Garcia (pela leitura preciosa do texto, pelas trocas de ideias acerca da “música” e pelos valiosos *insights*). E também ao Cloude Correia, Ney Maciel, Lu Ramos, Carlos Alexandre Barbosa Plínio dos Santos, Elena Nava, Sandro Almeida Santos, Júlia Brussi, Marcus Cardoso, Martina Alert, Yoko Nitahara, Josué Tomasini, Alessandro Roberto de Oliveira, Bruno Reinhardt, Leticia Cesarino, Karenina Vieira Andrade, Luís Cayón, Leonardo Schiocchet, Homero Moro Martins, Gonzalo Croveto, Lívia Vitenti, dentre outros/as. Ao amigo João Guilherme Nunes Cruz terei gratidão eterna pelo suporte que deu à família Carvalho Borges após nossa saída de campo na virada do ano de 2007 para 2008.

Ao meu orientador, José Pimenta, pelas arestas que, na medida do possível, ajudou a aparar no texto, pelos caminhos analíticos apontados, pela compreensão nos momentos delicados, pela confiança e paciência. Esta tese não ficaria pronta sem sua orientação.

Aos membros da banca, os professores Julio Cezar Melatti, Marcela Coelho de Souza, Adalberto Rizzo de Oliveira e Jaime Siqueira, sou muitíssimo grato por terem aceitado o convite.

Aos amigos da Rede Ipantu, em especial a Fernando Schiavinni e Terezinha Dias, porque o exemplo de vocês é inspirador. E ao Bruno Garajau, Emerson Guerra, Verônica Aldé, Tharson Lopes e Betânia, Vitor Aratanha (especialmente pelo apoio ao trabalho de campo no ano de 2012 e pela disposição incondicional em colaborar), Ulysses Monteiro (pela companhia e apoio constantes em 2007 e pela amizade que perdura), Gedem, Ana Amorim, Fernando Niemeyer (pela parceria intelectual da qual nasceram muitas ideias contidas neste trabalho), Maxwell Miranda (pelo apoio na tradução dos cantos e outros aspectos linguísticos da tese), Ubiratan Piovezan e aos demais.

Ao Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) que, através do Projeto Florelos (4ª Chamada – “Universidades e Comunidades do Cerrado”), patrocinou minha pesquisa de campo no mês de abril de 2012.

Ao Centro de Trabalho Indígena e à associação Wyty-Cati pela autorização para publicação do *Mapa de Impactos do Entorno da Terra Indígena Kraolândia*.

Aos *Mēhĩ*, na pessoa do meu *keti* Secundo Tohtot, que me deu um nome e, com ele, novos parentes nos idos de 2004. Sou grato pelo muito que me ensinou. Rosinha (*iprõ*, que cuidou da minha coluna), professor Dodanin (meu *ikra*), Osmar Cuhkõ, Domingos Kajré, Milton Krôkrôc, Marcos Pykaj, Renato Yahe, Ismael Aprac, Hujnõ, Pascoal Hapor, professor Edivaldo Paaty, professor Feliciano Tejapôc, Zé Miguel Cök, Amazonas Jajé, os falecidos Zacarias e Luís Baú, minhas parentas *hõcrepoj* Rosinha, Mara, Celina; e tantos outros/as. Ao Getúlio Kroakaj sou agradecido por ter compartilhado parte da sua sabedoria, que parece alcançar o pé-do-céu. Sinceramente, espero que nossa amizade alcance o infinito! Este trabalho é uma humilde tentativa de compreensão de vosso pensamento e modo de vida.

Aos meus pais, que, com muito esforço, fé e dignidade, perseveraram na minha educação. À minha mãe, devoto eterna gratidão por sempre ter sido o esteio que me sustenta nas horas mais difíceis. Ao meu irmão, o artista plástico R. Godá, por ter o traço singelo porém complexo que mais de uma vez conduziu minhas reflexões às alturas do indizível.

À minha esposa e meus filhos, porque, mesmo diante de inúmeras dificuldades, nunca deixaram de acreditar em mim. Tanta ausência, tanto sacrifício, tanta luta e vocês sempre ao meu lado, compreendendo e esperando. Esta tese é testemunha do meu amor por vocês!

RESUMO

Este trabalho aborda a importância da festa (*amjikin*) nos processos recentes de resistência étnica dos índios Krahô (*Mêhĩ*), povo Timbira, falante de uma língua jê e habitante de uma reserva no norte do Tocantins. Parto dos seguintes pressupostos: a) os conhecimentos rituais têm uma origem externa, de onde então são apreendidos, “roubados” ou “furtados”; b) os conhecimentos se fundamentam na experiência direta, isto é, nas percepções captadas pelos sentidos, sejam eles olfativos, visuais, auditivos; c) entre os Timbira e, em particular, entre os *Mêhĩ* – “nós, mesmo corpo/carne” - o ouvir recebe ênfase social enquanto faculdade moral e cognitiva associada ao conhecer-compreender. Como fato social total, a festa permite inúmeras entradas analíticas, dentre as quais trilharei pela cosmologia, história, relações interétnicas e sistema ritual com o intuito de demonstrar como ela (a festa) mantém vivos seu modo de vida e agencialidade frente ao cerco colonial. Veremos que a apropriação (“furto”) e domínio do jogo de linguagem dos “projetos” é uma das principais estratégias atualmente utilizadas pelos *Mêhĩ* para (re)produção de suas festas. Meu caso etnográfico é a festa dos Peixes e das Lontras (*Tep mē Têre*), realizada no contexto da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, no ano de 2007, com patrocínio da Petrobrás Cultural. A feira faz parte de um projeto de segurança alimentar encabeçado pela associação indígena Kapey, em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Como fenômeno próprio do campo intercultural, a Feira de Sementes se comporta como objeto privilegiado para análise de paradoxos, dilemas e contradições presentes nas iniciativas de “desenvolvimento local” e, por outro lado, revela o equilíbrio instável da unidade étnica dos *Mêhĩ*. Equilíbrio instável que requer, justamente, a produção de festas para fortalecimento dos liames que a sustentam frente a outros coletivos que povoam o Cosmos. Esta é a tese que defendo.

Palavras-chave: Krahô, cosmologia, ritual, história, relações interétnicas

ABSTRACT

This thesis discusses the importance of celebrations (*amj̄kin*) in the recent processes of ethnic resistance of the Krahô Indians (*Mêhĩ*), the Timbira people, speakers of a Ge language and inhabitants of a reservation in northern Tocantins. I begin with the premise that: a) the rituals knowledge has an external source, from which it is apprehended or "stolen"; b) knowledge is based on direct experience, i.e. perceptions captured by the senses, whether olfactory, visual, auditory; c) among the Timbira, and especially among the *Mêhĩ* ("We, even body/flesh"), listening/hearing is emphasized as a moral and cognitive faculty associated with knowing/understanding. As a total social fact, celebrations can be approached from many different analytical angles. They are analyzed here through the lenses of cosmology, history, interethnic relations and ritual systems with the aim of showing how celebrations keep alive their lifestyle and agency against colonial encroachment. Their appropriation ("stolen") and mastery of the "projects" language game is revealed to be one of the main strategies currently used by *Mêhĩ* to (re) produce their celebrations. My ethnographic case is the celebration of Fish and Otters (*Tep mē Têre*) held in the context of the Krahô VII Traditional Seeds Fair, in 2007, sponsored by the Petrobras Cultural Program. The fair is part of a food security project spearheaded by the indigenous association Kapey, in partnership with the Brazilian Agricultural Research Corporation (EMBRAPA) and the National Indian Foundation (FUNAI). As a phenomenon pertaining to the intercultural field, the Seed Fair serves as a privileged object for the analysis of paradoxes, dilemmas and contradictions of "local development" initiatives and also reveals the unstable balance of ethnic unity of the *Mêhĩ*. This unstable balance requires precisely the production of celebrations to strengthen the bonds that sustain it against other collectives that populate the Cosmos. This is the thesis I defend.

Keywords: Krahô, cosmology, ritual, history, interethnic relations

LISTA DE SIGLAS

ABIN – Agência Brasileira de Inteligência
 AER – Administração Executiva Regional da FUNAI
 BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Social
 BID - Banco Interamericano de Desenvolvimento
 CDB – Convenção sobre a Diversidade Biológica
 CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
 CIMI - Conselho Indigenista Missionário
 CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
 CONSEA – Conselho Nacional de Segurança Alimentar
 CTI – Centro de Trabalho Indigenista
 CTL – Coordenação Técnica Local (da FUNAI)
 DNPEA - Departamento Nacional de Pesquisa e Experimentação
 EIA-RIMA - Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto sobre o Meio-Ambiente
 EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
 FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura
 FUNAI – Fundação Nacional do Índio
 IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente
 IMBRAPI - Instituto Brasileiro de Propriedade Intelectual Indígena
 IPA - *International Phonetic Association*
 IPCC - Painel Intergovernamental de Mudança Climática (fórum de cientistas ligado à ONU)
 IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
 INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais
 ISA – Instituto Socioambiental
 MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
 MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
 MMA - Ministério do Meio Ambiente
 NATURATINS - Instituto Natureza do Estado do Tocantins
 PBBI - Programa Biodiversidade Brasil – Itália
 PND – Plano Nacional de Desenvolvimento
 PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas
 PPM – Agência de cooperação alemã Pão para o Mundo
 ONG – Organização não-governamental
 OIT – Organização Internacional do Trabalho
 ONU – Organização das Nações Unidas
 SAN – Segurança alimentar e nutricional
 SIL - *Summer Institute of Linguistics*
 SINPAF - Sindicato Nacional dos Trabalhadores de Pesquisa e Desenvolvimento Agropecuário
 SPI – Serviço de Proteção aos Índios
 TIRFAA - Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura (no âmbito da FAO)
 UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo

NOTAS ORTOGRÁFICAS E GRAMÁTICAS¹

A ortografia da língua atualmente adotada pelos Krahô nas escolas foi elaborada pelos missionários do SIL (*Summer Institute of Linguistics*) na década de 60. Na tabela abaixo, indico as letras (grafemas) e seus correspondentes fonéticos para facilitar a leitura dos termos do *mêhĩ jarkwa* (língua krahô) utilizados neste trabalho². Os sinais diacríticos <´>, <^>, <`> indicam o grau de abertura das vogais e não a sílaba mais forte (tônica), como em português. A sílaba tônica ou acentuada, geralmente, recai sobre a última sílaba, exceto nos casos que envolvem duas ou mais palavras para formar novos vocábulos na língua. O diacrítico <~>, por sua vez, indica que a vogal é nasal.

FONEMA	LETRA	CARACTERÍSTICAS FONÉTICO-ARTICULATÓRIAS
/a/	<a>	vogal central aberta como a vogal da palavra <i>pá</i> ;
/ə/	<à>	vogal central média, como na palavra <i>up</i> do inglês
/ɛ/	<e>	vogal anterior média aberta, como a vogal da palavra <i>pé</i> ;
/e/	<ê>	vogal anterior média fechada, como a vogal da segunda sílaba da palavra <i>ipê</i> do português;
/i/	<i>	vogal anterior alta, como na primeira sílaba da palavra <i>litro</i> ;
/ɨ/	<y>	vogal central alta, como a primeira sílaba da palavra alemã <i>müller</i> , mas sem o arredondamento dos lábios;
/ɔ/	<o>	vogal posterior média, como na palavra <i>pó</i> ;
/o/	<ô>	vogal posterior alta, como a da primeira sílaba da palavra <i>olho</i> ;
/u/	<u>	vogal posterior alta como na palavra <i>lua</i> ;

A realização fonética das consoantes em *mêhĩ jarkwa* assemelha-se às consoantes do português (/p/:<p>, /t/:<t>, /m/:<m>, /n/:<n>, /r/:<r>). As exceções são a consoante oclusiva velar surda [k], consoante nasal velar sonora [ŋ], consoante oclusiva glotal [ʔ], consoante africada alveolar [ts]. A primeira pode realizar-se com uma leve aspiração e é grafada com a letra <k> e sem aspiração com as letras <c> e <qu>; já a segunda é grafada

¹ Elaboradas a partir de MIRANDA, Maxwell. *As nominalizações na sintaxe da língua Krahô (Jê)*. Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas. Programa de Pós-Graduação em Linguística (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília, 2010. Agradeço a colaboração pessoal do professor Maxwell na finalização destas notas e do glossário (em anexo).

² Conforme a *International Phonetic Association* - IPA, os símbolos entre barras indicam o fonema e os que são colocados entre colchetes representam seus correspondentes fonéticos. Já os símbolos entre < > indicam seus respectivos grafemas (letras) adotados pela ortografia corrente da língua. Nas citações ao longo do texto, mantive a grafia originalmente utilizada pelos autores.

com a letra <g>. A consoante oclusiva glotal [ʔ] ocorre somente em final de sílaba e é grafada com a letra <h>; esta, entretanto, em início de sílaba, tem a realização fonética do “r” forte do português, como na palavra *carro*. Finalmente, grafa-se a consoante africada alveolar [ts] com a letra <x>.

Em relação às características gramaticais recorrentes nos termos usados no presente trabalho, têm-se os morfemas {-ti} e {-re} que expressam, respectivamente, intensificação e atenuação³, os quais ocorrem presos a temas nominais e, portanto, não são separados. Além desses morfemas, há ainda a palavra *cati* para expressar intensificação.

O morfema proclítico *mê*, por sua vez, associa-se a nomes derivados a partir de temas verbais que, em geral, relaciona-se semanticamente a atividades/eventos desempenhados por seres humanos. Já o morfema enclítico *catê* é utilizado em nomes derivados de verbos para designar o agente.

Julguei relevante, na medida em que meu conhecimento da língua krahô permitiu, indicar o significado literal de alguns termos e/ou expressões, como é o caso da palavra *mêhĩ*, autodenominação usada pelos Krahô e outros grupos Timbira, que pode ser decomposta em *mê* ‘gente’ e *hĩ* ‘carne’, significando ‘gente do mesmo corpo/mesma carne’, e por extensão ‘povo’, segundo a acepção de coletividade (cf. Nimuendajú, 1946; Azanha, 1984).

Os termos aqui adotados em *mêhĩ jarkwa* refletem, em sua maioria, o universo sociológico, cosmológico e cosmogônico que perpassa a vida ritual e, em especial, a festa objeto de estudo e análise do presente trabalho. Assim, busquei me manter fiel não apenas às características formais da língua com respeito às suas palavras e seus sons, mas também aos significados e seus nuances semióticos que são veiculados por meio do sistema linguístico. No que se refere à transcrição dos cantos, devo admitir que - não possuindo instrumentos metodológicos e conceituais necessário à compreensão da dinâmica relação palavra-prosódia, presentes nas estruturas musicais dos Krahô - apresento os textos das letras isentos de escalas e apartados de fraseados. Meus poucos conhecimentos de música não permitirão abordar a trama texto/melodia/ritmo. Ainda assim, admito o risco de apresentar a tradução linguística de letras de um conjunto de cantigas entoadas durante a festa da Feira de Sementes.

³ O uso dos conceitos *intensificação* e *atenuação* captam melhor esse contraste semântico ao invés de *aumentativo* e *diminutivo*, tendo em vista que expressam outras propriedades semânticas além de dimensão física.



SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO	6
ABSTRACT	7
LISTA DE SIGLAS	8
NOTAS ORTOGRÁFICAS E GRAMATICAIS	9
ÍNDICE DE FIGURAS, QUADROS E MAPAS	14
INTRODUÇÃO	15
Os Krahô: população, localização e vida sociocerimonial	21
Arcabouço teórico	33
O trabalho de campo	36
Sinopse dos capítulos	53
CAPÍTULO UM	
<i>COSMOLOGIA DA FESTA</i>	58
1. Epopeia de Hartât e o conhecimento ritual capturado no exterior	61
2. Dualismo concêntrico I: a abertura para alteridade cosmológica	72
3. Dualismo concêntrico II: a origem externa da organização social	88
4. A alteridade sociológica e não-propriedade circulante	101
CAPÍTULO DOIS	
<i>FESTA COMO HISTÓRIA: DO CERCO COLONIAL AOS DIAS ATUAIS</i>	108
1. Guerra de conquista: cerco colonial, violência e expropriação	110
2. <i>Awkê</i> : a dupla face do <i>cupê</i> e a gênese do povo “Krahô”	116
3. Sedentarização, escassez de caça e perda das sementes tradicionais	123
4. Origem do movimento indígena krahô: situando a Kapey	140
5. A história recomeça com Hartât: a Feira de Sementes como projeto de segurança alimentar e autonomia étnica	149

CAPÍTULO TRÊS

<i>FEIRA KRAHÔ DE SEMENTES TRADICIONAIS: UM PALCO INTERÉTNICO</i>	162
1. Agricultura krahô: encontros e desencontros entre parceiros da conservação <i>on farm</i>	164
2. Premiação da agrobiodiversidade como drama social: dilemas e contradições num projeto de segurança alimentar	183
3. A FUNAI e as clivagens étnicas dos Krahô: atuação indigenista e a desunião das aldeias	201

CAPÍTULO QUATRO

<i>TEP MÊ TÊRE: UMA FESTA PARA UNIR AS ALDEIAS KRAHÔS</i>	211
1. Corrida de toras: carregando a alegria dos peixes nos ombros	215
2. O movimento teatral da festa e a circulação de conhecimentos no Kapey	221
3. <i>Côhkrit</i> : a alteridade cosmológica sob máscaras de buriti	250

CAPÍTULO CINCO

<i>A CANTORIA E O SENTIDO DE COMUNIDADE</i>	260
1. Objetos dos Outros: sensibilidade corporal e a origem dos cantos	263
2. Cantoria como pulsação da vida e circulação de conhecimento	274
3. Cantos: não-propriedades feitas para circular	296

CONSIDERAÇÕES FINAIS	308
-----------------------------	------------

ANEXO I	
<i>MITO DE HARTÃT</i>	318

ANEXO II	
<i>TERMINOLOGIA DE PARENTESCO</i>	324

GLOSSÁRIO	325
------------------	------------

CRÉDITOS DAS IMAGENS	329
-----------------------------	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	330
-----------------------------------	------------

ÍNDICE DE FIGURAS, QUADROS E MAPAS

Quadro 1. Síntese histórica dos dados demográficos da população Krahô	22
Mapa 1. Localização da Terra Indígena, suas aldeias e ameaças do entorno⁴	23
Figura 1. Ciclo cerimonial do <i>Wacmejê</i> e <i>Katamjê</i>	48
Figura 2. Croqui da ocupação do complexo-sede da Kapey durante a VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais	51
Figura 3. Percursos dos heróis civilizadores entre domínios cósmicos	82
Figura 4. As metades sazonais e seus quadros cósmicos de referência	95
Mapa 2. Movimentação histórica dos grupos formadores dos Krahô	121
Figura 5. Composição étnica dos Krahô e relações entre suas associações indígenas	148
Figura 6. Relação de espécies agrícolas expostas pelas aldeias	170
Figura 7. Esquema da transformação socioespacial do Kapey em mundo aquático	220
Figura 8. Localização dos personagens rituais	228
Figura 9. Localização do cantor e cantoras no pátio	291

⁴ *Mapa de Impactos do Entorno da Terra Indígena Kraolândia*. Elaboração: Clóvis Intep Krahô, Simão Cajcàr Krahô, Guime Krahô, Eduardo Cryt Krahô, Sidnei Pôhypj Krahô, Juarez Crawkré Krahô, Miguelito de Souza Krahô, Itamar Pereira de Souza Kacryhy Krahô (Pesquisadores Krahô do Projeto Mentwajê Ambiental). Edição final: Centro de Trabalho Indigenista e Associação Wyty Cate das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins. In: Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira. Brasília: CTI e Wyty-Cati, 2012.

INTRODUÇÃO



Pra não acabar a história e a festa, tem que estar sempre fazendo, porque vai passando para os outros mais novos aprender a realizar. Para não acabar a festa. Porque essa história, desde não sei quantos mil anos atrás, faz parte dos Krahô. Através dessa festa é que mostramos que somos Mēhĩ⁵ – temos outras cantigas, outra forma de nos organizar. Isso tudo é que chama Mēhĩ, Krahô. A festa movimenta as músicas, as danças, as crenças. Por isso é que Mēhĩ tem isso. Porque se não tiver isso, não é Mēhĩ. Isso que mostra nossa identidade. É tudo isso. É a festa que faz fortalecer, tanto nas músicas [cantos] quanto no esporte [corrida de toras]. Pratica esporte durante as festas: no peso, na velocidade, na voz. Tudo! Então Pahpãm [“nosso pai”]: Pyt: Sol] fez essas coisas pra nós. Tem nas histórias que as naturezas ensinaram e hoje não ensina mais. Mas não acabou. É isso que é importante saber. A festa é pra fortalecer, ficar mais forte, vivo. Pra sempre. De geração em geração. Porque sem a cultura, sem a língua, sem histórias, nós não somos mais índios Krahô. Sempre ouço: ‘Por que índio gosta de festa, de cantar?’ Aí digo sempre que é nossa crença. A música conta histórias da natureza. Quando tem festa, aí todo mundo vai estar falando dessa história. E os velhos contam para os mais novos durante aquele período em que vai estar sendo realizada a festa. Por isso é importante preservar, porque, digamos assim, essas coisas mostram a nossa cara.

O trecho acima reflete o esforço de um eminente professor krahô, Dodanin Piken, em ensinar a este antropólogo algo sobre um aspecto central da vida sociocultural do seu povo. Sua lição é simples e direta: as festas diferenciam os *Mēhĩ*! Elas lhes foram transmitidas pelas “naturezas” (animais, plantas, insetos) não se sabe há quantos mil anos atrás e desde então são praticadas para fortalecê-los, com as corridas de toras e os cantos. “A festa é pra fortalecer, ficar mais forte, vivo”, enfatiza, apontando alguns caminhos (*pry*) que procuro trilhar rumo a uma interpretação da festa como elemento central da resistência étnica do povo indígena Krahô.

Em um trabalho anterior, demonstrei que as festas estruturam e dão sentido à noção de tempo krahô, conformando um conjunto de práticas dominantes que são particularmente valorizadas e em torno das quais é agregada uma multiplicidade de outras práticas sociais (Borges, 2004). A análise antropológica da temporalidade krahô revela o lugar proeminente das festas como instâncias que dão ritmo e dinâmica à vida social,

⁵ Os Krahô se autodenominam *Mēhĩ* (“nós, mesmo corpo/carne”, onde *mē*: coletivo; *hĩ*: carne, corpo).

concorrem para construção da pessoa e atualizam sua “forma Timbira”: consumo ritual de carne, corridas de toras, visão dualista do mundo, danças e cantos executados em aldeias circulares com pátio central (Azanha, 1984).

O argumento que ora exponho é o de que as festas são produzidas, atualmente, como estratégia de resistência étnica. Elas são o espaço-tempo responsável pela manutenção de aspectos centrais da sua cosmologia, organização social e solidariedade política frente aos desafios impostos pela sociedade nacional. Defendo a tese de que as festas vêm garantindo a reprodução sociocultural dos *Mêhĩ* porque lhes asseguram a condição de agentes protagonistas na interação com outras categorias de seres. Ocorre aqui o que Coelho de Souza registra como constitutivo dos povos Jê: “[o] processo de diferenciação (recriação contínua da identidade humana) depende de uma constante incorporação de elementos que é preciso ir buscar no ‘exterior’ – um exterior que se vê sempre redefinido nesse processo de diferenciação” (2002: 230). No caso dos *Mêhĩ*, defendo que as festas são o espaço-tempo que abre a sociedade para o exterior e, na apropriação da alteridade, assegura sua continuidade frente aos múltiplos coletivos que povoam o *Pjê Cunã*, “Nossa Terra”.

A produção das festas – e através delas a recriação da sociedade humana – demanda a obtenção de conhecimentos de origem externa. Para abordar esta problemática, parto de pressupostos amplamente difundidos na literatura⁶: a) os conhecimentos que viabilizam a vida sociocultural foram apreendidos, roubados ou furtados junto aos Outros (os Jê são particularmente conhecidos por isso); b) os conhecimentos se fundamentam na experiência direta, isto é, nas percepções captadas pelos sentidos, sejam eles olfativos, gustativos, visuais, auditivos; c) entre os Timbira e, em particular entre os *Mêhĩ*, o *ouvir* recebe ênfase social enquanto faculdade moral e cognitiva associada ao conhecer-compreender. A valorização da audição aponta para a centralidade dos cantos, tanto como pilares da noção de beleza quanto como prática ritual que circunscreve e define o lugar dos *Mêhĩ* frente ao concerto de outras agencialidades humanas e não-humanas, pois a festa é animada pelos cantos “porque sem isso não é *Mêhĩ*”, afirmou Dodanin. A reprodução dos cantos nos seus diversos contextos cerimoniais faz ressaltar sua condição de agentes apropriadores: as cantigas que os alegrem em dias de festa foram originariamente apreendidos junto a animais e plantas.

⁶ Cf., p. ex., Seeger (1980, 1981, 1987, 1993); Coelho de Souza (2002, 2005, 2012); Melatti (1970, 1978, 1982); Azanha (1984, 2005); Crocker e Crocker (2009); Gordon (2006).

Trazendo para dentro da aldeia as vozes da alteridade plural, suas letras descrevem as coisas belas do mundo em nuances de detalhes e sob diferentes perspectivas. Os cantos fazem circular uma forma sutil de conhecimento acerca das diferenças morfológicas e comportamentais entre os seres. Ou como disse o professor indígena: “as músicas contam histórias da natureza”.

Nesse sentido, assumo o risco de me enveredar por narrativas que tecem redes cujos fluxos partem da origem externa dos conhecimentos rituais e conduzem os cantos e os códigos epistemológicos subjacentes para o centro da sociedade *mêhĩ*. Assim, os *Mêhĩ* apre(e)nderam a Festa da Batata (*Jât jō pĩ*) com a gente-abóbora, gente-amendoim, gente-croá em suas roças. O ritual de iniciação masculino, *Pempcahâc*, foi transmitido pelo Grande Gavião e seu séquito de urubus a um índio que subiu aos Céus. O *Ketwajê*, outro ritual de iniciação masculino, foi tomado dos espíritos dos mortos. E se hoje os krahôs cantam em todos seus rituais, é porque eles aprenderam sobre a capacidade de adquirir estes conhecimentos (saber-compreender) com *Hartât* e o Machado-Cantor durante uma expedição ancestral ao pé-do-céu em que ouviram e “pegaram” as cantigas do tamanduá, arara, jatobá dentre outros⁷. Se os saberes sobre o uso do fogo, o preparo dos alimentos e as técnicas da agricultura vieram de fora, ocorre o mesmo com “inúmeros ritos e cantos, que foram aprendidos com animais, vegetais e outros seres não-humanos”, pois “a sociedade Krahô se mantém com elementos que vêm da natureza”, observa Melatti (1976: 42). Os cantos e os rituais, assim, são vistos como tão essenciais à vida humana como o manejo do fogo, a culinária e a agricultura. Seu aprendizado também demandou que os *Mêhĩ* se lançassem para fora da sociedade a fim estabelecer uma relação com outros seres, outras agências do mundo, “donos” dos saberes rituais. Os *Mêhĩ* - como outros Jê Setentrionais - realizam o que Coelho de Souza (2005: 08) chama de “apropriação de potências exteriores”: processos de aquisição de elementos materiais e imateriais que veiculam propriedades e atributos apre(e)ndidos fora do domínio humano e que são, aí, ressignificados. Assim se dá o processo de aquisição das festas e dos cantos.

Sua reprodução, hoje em dia, faz cada vez mais premente a apropriação e domínio do jogo de linguagem dos “projetos”. É a etnografia de uma festa formatada como projeto que pretendo apresentar aqui: a festa dos Peixes e das Lontras (*Tep mē Têre*), realizada

⁷ O pé-do-céu, *kôikwa krat*, na língua indígena, é o ponto de contato entre os três níveis do universo. Abordarei em detalhes esta região cósmica, na qual animais e plantas cantavam, no primeiro capítulo.

como “atividade cultural” durante a VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais (*Ampo Hy Per Xà 7º*), no ano de 2007.

A feira é fruto da “parceria” entre a Kapey (associação indígena fundada, em 1993, para representar a União das Aldeias Krahô) e a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA. Sua sétima edição contou com o apoio financeiro da Petrobrás e, como as edições anteriores, buscou fomentar a conservação *on farm* da agrobiodiversidade indígena através da troca de sementes⁸. Minha etnografia sugere que o interesse dos Krahô pela troca de cultivares conviveu com a atenção dirigida à festa que eles apre(e)nderam, no tempo mítico, junto aos peixes no fundo de um rio e cuja realização no contexto da Feira atualizou o pressuposto da “apropriação de potências exteriores”.

Novamente, o professor Dodanin é quem ensina.

Todas as músicas krahôs vêm da natureza - das árvores, dos bichos, das plantas. Nossos mitos dão conta de que, no passado, vez por outra um índio sumia no meio do mato e depois conseguia voltar para a aldeia. Voltava e trazia uma festa e vários cantos e danças. Assim é com o Tep mẽ Teré – ele foi levado para os Krahô pelo mẽhĩ que conheceu o fundo de um rio após ser engolido e vomitado por uma sucuri.

Na festa de *Tep mẽ Teré*, os índios encenam sua apropriação original.

Era tempo de chuva. Um “portador” (*mẽ cunã hũjarẽn catê*: “aquele que conta/diz [hũjarẽn] a todos sobre a festa”) saiu de sua aldeia em direção a outra. Deveria levar o convite de uma festa que sua aldeia daria, mas, no caminho, se deparou com uma cheia. Tentou atravessar o rio sobre um pedaço de pau, mas foi engolido por uma enorme sucuri e levado para baixo, para o fundo das águas. Depois de um tempo, a sucuri vomitou o índio já podre, despedaçado e as partes do seu corpo ficaram espalhadas por todo lado. O

⁸ Conservação *on farm* e *in situ* costumam ser usadas como sinônimas. Mas é preciso fazer uma distinção importante para compreender o trabalho da EMBRAPA entre os Krahô. Enquanto a conservação *in situ* pode ser definida como “a conservação de ecossistemas e *habitats* naturais e a manutenção e recuperação de populações viáveis de espécies em seu meio natural e, no caso de espécies domesticadas ou cultivadas, no meio em que desenvolveram suas propriedades distintas” (FAO, 1996), a conservação *on farm* ocorre com os recursos genéticos em uso (nas roças ou campos cultivados) e decorre dos interesses dos próprios agricultores locais. Assim, o primeiro conceito seria mais adequado para manutenção de espécies silvestres em ambientes protegidos da ação humana e o segundo, para situações em que a proteção das espécies se dá mediante o manejo (Morales e Valois, 1996a: 13). Assim, “agrobiodiversidade” deve ser entendida como a variedade de plantas importantes para a alimentação e agricultura resultante da interação entre o ambiente, recursos genéticos e práticas culturais integrantes dos sistemas de manejo (FAO, 1996: 5).

wajacá (xamã) da aldeia teve uma visão sobre o ocorrido, foi até a margem do rio e conversou com o cará – o xamã dos peixes. Logo o boto (chefe de todos os peixes) chegou ao local, ficou bravo com o ocorrido e ordenou que os peixes procurassem todos os pedaços do índio. Os peixes procuraram: os pequenos foram à cata dos pedaços pequenos (olhos, nariz, unha, dedos) e os grandes procuraram braços, pernas, cabeça. Após um tempo embaixo d’água, o *mêhĩ* foi recuperado pelos peixes, que o alimentaram. Depois de comer a comida dos peixes, o índio ficou pronto, refeito e forte. O boto então lhe pediu para ficar mais um pouco porque tinham uma festa pra mostrar; que era pra ele voltar e ensinar para seu povo. Os peixes então ensinaram seu jeito de dançar e transmitiram suas músicas. Fizeram a festa, que só não foi completa porque as lontras, convidadas, apareceram e quiseram comer todos os peixes. A garça também foi convidada; queria comer peixe, mas as lontras estavam acabando com tudo. A garça então matou o chefe das lontras. As demais foram embora e a garça voou. Nesse instante, dois seres *Côhkrit* andavam debaixo d’água e o jaú contou para o *mêhĩ*. Ele gravou tudo na sua cabeça e, escoltado pelos peixes, subiu de volta à superfície. Na sua aldeia, contou para o povo como é a alegria dos peixes e, por isso, até hoje os índios Krahô fazem a festa de *Tep mē Têre*.

A aldeia ancestral dos *Mêhĩ* localizava-se nas proximidades de um dos pés-do-céu (*kôikwa krat*). O *kôikwa krat* é uma dimensão no espaço-tempo onde o patamar celestial (*kôikwa*) toca a terra (*pjê*) e a terra toca o mundo subterrâneo (*krowkôti*). A localização do pé-do-céu é a leste, ponto reconhecido como fonte da energia vital, a origem do movimento e o conhecimento do Cosmos. A região do pé-do-céu era povoada por sujeitos não-humanos "donos" de saberes expressos numa linguagem tal que passaram a ser muito apreciados pelos *Mêhĩ*. Nesse espaço-tempo, todas as plantas e animais sabiam cantar; mas eles não eram os únicos – havia também um Machado-Cantor (*Kajré*), que estabeleceu o modelo de humanidade associado à arte de cantar. Sob a condução do herói Hartât, os *Mêhĩ* foram até o pé-do-céu onde viviam o *Kajré*, os animais e as plantas que lhes ensinaram festas e cantigas.

O postulado geral do pensamento krahô, a ser explorado nesta tese, é que as festas e os cantos pertenciam a agentes não-humanos – ao Machado-Cantor, aos animais, aos insetos, às plantas – que, sendo seus verdadeiros “donos”, habitavam domínios exteriores aos da sociedade *mêhĩ*. Seus conhecimentos foram acessados pelos heróis ancestrais que souberam reconhecer as nuances de linguagem desta infinidade de agentes externos; reconheceram e valoraram, tanto que trouxeram tais conhecimentos para a coletividade

mêhĩ. A concepção de que os saberes rituais e os cantos foram apre(e)ndidos junto a agencialidades externas é extensamente difundida nas narrativas krahôs. Nelas veremos como os conhecimentos foram tomados, roubados, heroicamente adquiridos ou simplesmente ensinados pelos Outros. As festas vinculam os *Mêhĩ* com o espaço-tempo do pé-do-céu e trazem, assim, as vozes de diferentes agencialidades não-humanas para o centro da aldeia. É assim que apre(e)nderam seus *amjĩkin* (festa, rituais), cuja realização é o que mais os mobiliza e alegra. No caso da Feira de Sementes, os *Mêhĩ* fizeram uma festa incorporada ao seu patrimônio imaterial após a interação com os peixes no fundo de um rio.

Os Krahô: população, localização e vida sociocerimonial

Os Krahô têm uma população de cerca de dois mil e quinhentas pessoas (IBGE, 2012) espalhadas em vinte e oito aldeias numa reserva que contém a maior área de Cerrado contínuo do Brasil. A Terra Indígena Kraolândia, situada no nordeste do estado do Tocantins, tem extensão de 3.200 km² compreendidos entre os municípios de Itacajá, Santa Maria, Recursolândia e Goiatins. Este território foi demarcado pelo Estado, em 1944, após o massacre perpetrado por fazendeiros incomodados com a presença indígena e os constantes roubos de gado cuja carne era consumida nas festas (Melatti, 2009 [1967]). Em contato com a sociedade nacional desde a primeira metade do século XIX, os Krahô se viram forçados a deslocar suas aldeias do Maranhão, onde então viviam com uma população de cerca de 4000 pessoas, rumo ao sul ante o avanço das frentes de colonização; por fim, fixaram-se na região interfluvial dos rios Manoel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno, onde hoje se encontram. Nos primeiros cem anos de contato, sua população foi reduzida em cerca de 90%, vindo a se recuperar apenas em meados do século XX como resultado da política indigenista federal, que demarcou uma reserva e passou a assisti-los com ações de saúde e segurança alimentar⁹ (vide quadro abaixo).

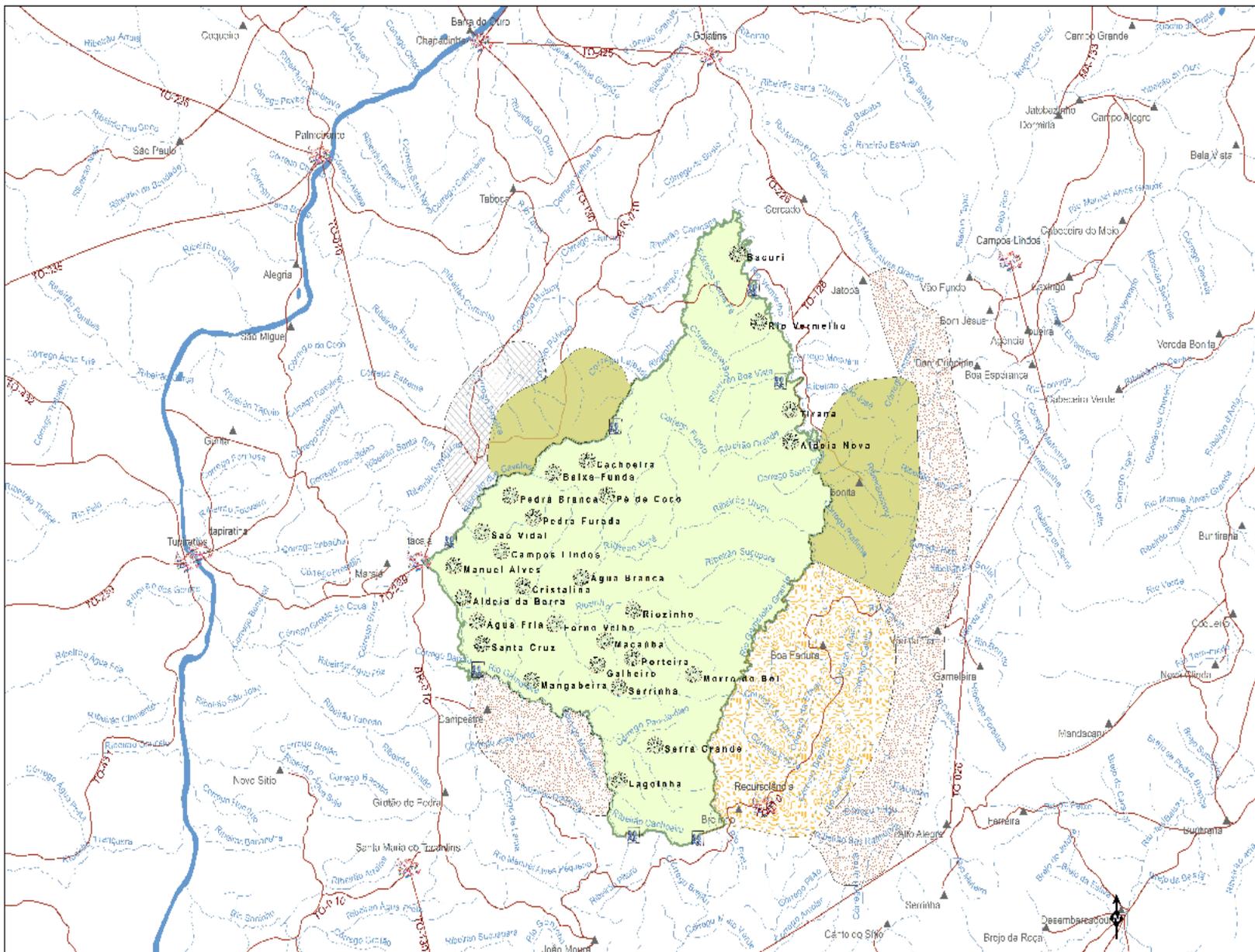
⁹ O conceito de *segurança alimentar* nasceu atrelado à preocupação com a segurança nacional. Isso foi após a Primeira Guerra Mundial, quando mais da metade da Europa estava devastada, sem condições de produção alimentar e os países constataram que uns poderiam dominar os outros a partir do controle do fornecimento de alimentos. Esse significado da segurança alimentar como recurso estratégico para a paz e a preservação dos interesses nacionais voltou à tona na década de 1940 ante os resultados da Segunda Guerra Mundial. Até a década de 1980, a noção de segurança alimentar como uma questão de *produção de*

Quadro 1. Síntese histórica dos dados demográficos do Povo Indígena Krahô

Ano	População (indivíduos)	Fonte
1815	4000	Ribeiro (1841)
1819	3000	Pohl (1951 [1837])
1852	620	Taggia (1898)
1930	400	Nimuendajú (1946)
1948	500	Schultz (1950)
1962	520	Melatti (1967)
1971	579	Melatti (1978)
1980	741	FUNAI (1980)
1985	894	CIMI (1985)
1987	1160	Freitas (1987)
1996	1362	FUNAI (1996)
2007	1999	SIASI/MS (2008)
2010	2555	Censo/IBGE (2012)

alimentos emanava dos organismos de cooperação internacional, como a FAO (Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação), penetrava as políticas públicas nacionais e chegava a populações locais mundo afora, como os Krahô, na forma de esforços voltados à instalação de grandes roçados (ver Tavares e Leal, 2012; e Costa, 2011). Voltarei ao tema da segurança alimentar no segundo e terceiro capítulos.

Mapa 1. Localização da Terra Indígena, suas aldeias e ameaças do entorno



Mapa de Impactos do Entorno da Terra Indígena Krahôlandia

Legenda

- ▲ Localidades
- Hidrografia
- Rodovias
- Massa D'Água
- Limite TI Krahôlandia
- ▲ Cidades
- ▲ Aldeia Timbira

Ameaças

- Estrada
- Canção
- Desmatamento
- Eucalipto
- Soja
- Invasão

Scale: 1:100,000
 Datum: S-D 99
 Projection: UTM
 Zone: 18N
 Spheroid: WGS 84
 Datum: WGS 84
 Units: Meter



Logos of CTI (Comissão de Terras Indígenas), ISPN (Instituto Socioambiental), and FLORES (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso).

Os Krahô falam uma variante da língua Jê, tronco Macro-Jê e são classificados pela etnologia como Timbira Oriental, por se situarem na margem direita do rio Tocantins¹⁰. Sob a “forma Timbira” (cf. Azanha, 1984) estão aglutinadas sociedades que compartilham a organização social em vários pares de metade, corridas de toras, residência uxorilocal, aldeia circular com pátio central e uma visão dualista do mundo.

Eles se autodenominam *Mêhĩ* - "pessoa(s)" ou “nós, mesmo corpo/carne”. A partícula *mê* (*mê*: nós; *hĩ*: corpo, carne) é um coletivizador disseminado nas línguas jê setentrionais, utilizado, no caso timbira, para delimitar “os seres animados em geral, os seres humanos mais especificamente e mais especificamente ainda os índios” (Popjes e Popjes, 1986: 177). Ao contrário dos Canela, os Krahô e os Apinajé aplicavam a categoria *mêhĩ* não apenas aos Timbira mas também a outros povos jê setentrionais como os Kayapó, mas excluía grupos tupi como os Guajajara. A partir dos anos de 1970, os Canela também passaram a incluir os Kayapó (Coelho de Souza, 2002: 91). Hoje em dia, o termo “*mêhĩ*” é utilizado contextualmente para designar qualquer povo indígena que, originário como eles, resiste à dominação da sociedade nacional. Foi o que presenciei na Feira de Sementes, no ano de 2007, na qual os indígenas krahô se referiam aos guatós, desanas, kayapós, guaranis, javaés ali presentes como *mêhĩ* em oposição aos *cupê* (brancos) de várias procedências. O termo “Krahô” é uma denominação externa, podendo significar “cabelo de paca” (*kra*: paca; *hô*: pêlo), provavelmente uma alcunha zombeteira dada por outros grupos timbiras. Já a palavra “Timbira”, de acordo com Nimuendajú (1946: 8), poderia ser traduzida por “os vinculados” (*the bound ones*), onde *tĩ* funcionaria como verbo “vincular”, “ligar” e *pi’ra* seria o agente da passiva. Este tese pretende demonstrar que as festas são o espaço-tempo que vincula os *Mêhĩ* entre si e, numa dinâmica de oposição complementar, com as demais categorias de seres que povoam o Cosmos.

Festa é *amjĩkin*. Com este termo, os *Mêhĩ* recortam atividades sociais que se aproximam daquelas que os antropólogos denominam “ritual”. Sabemos que cada sociedade possui termos próprios com os quais nomeiam e recortam "*performances* e festividades que pode-se identificar como exemplos típicos ou focais de eventos 'rituais'" (Tambiah, 1985: 126). O *amjĩkin* que presenciei na Feira de Sementes - como tantas outras entre os Krahô e alhures - tem um aspecto ritual “dado que é também cerimônia,

¹⁰ Assim como os Canela-Ramkokamekra, Canela-Apãnjekra, Krikati, Pykobjê e Gaviões. Na margem esquerda do rio Tocantins, vivem os Apinajé - os únicos timbiras ocidentais.

solenidade, ação formalizada, comportando regras de comportamento e expressões performáticas precisas e, no mais das vezes, rigorosas” (Perez, 2012: 25; cf. Van Genep, 1978; Turner, 1974). Por esse caminho, somos conduzidos à ordem cultural *mêhĩ* subjacente à noção de festa: uma sequência de atos que giram em torno das corridas de toras, preparação e consumo de alimentos (em especial o paparuto, bolo cerimonial), troca de presentes, encenação de papéis rituais, danças e cantos das metades cerimoniais. E o *amjĩkin* é mais do que disso. É também abertura aos encontros inesperados que (re)produzem vínculos anti-estruturais – aqueles de caráter existencial, diretos. A festa é o espaço-tempo da sociabilidade espontânea que gira em torno dos momentos fugidios levados pela cantoria do pátio, com maracá, e de outros espaços da aldeia. É fruição individual e coletiva da beleza e respiração do Cosmo. O *amjĩkin* é o estado “alegre, feliz” do universo, que requer a atuação protagonista dos *Mêhĩ* através da festa. “Festa” e “alegria” são sinônimos (Melatti, 1978: 14).

Idealmente, *amjĩkin* deve ser o estado permanente da sociedade e do mundo e o fluir dos dias, para tanto, preenchido com festas. Os Krahô são a mais vívida expressão etnográfica da afirmação de Roger Caillois de que "os homens vivem na recordação de uma festa e na expectativa de uma outra" (1988: 97). As festas são o "tempo dominante" dos Krahô porque em torno delas se articulam os tempos sociais da pessoa, das famílias e das atividades econômicas com o tempo dos grupos cerimoniais e a vida pública do pátio.

Em minha dissertação de mestrado (Borges, 2004), demonstrei que os tempos cotidiano e sazonal são marcados e produzidos pelos rituais, principalmente através da voz humana entoando cânticos¹¹. Por outro lado, demonstrei que o que homens e mulheres fazem ou deixam de fazer durante o dia está estreitamente relacionado aos rituais agendados e nos quais participa uma ou outra das metades nas quais se dividem os Krahô e que envolvem praticamente toda comunidade. Cantos e danças ocorrem não somente na alternância dia e noite, mas também nos momentos em que alternam entre si estação seca e estação chuvosa, dois períodos diferenciados cerimonialmente e que configuram a noção de ano dos Timbira orientais. Cada período é construído, em datas socialmente instituídas, por rituais de abertura (“arrumação”) e encerramento (“terminação”),

¹¹ Naquela oportunidade, parti das etnografias clássicas de Nimuendajú (1946) e Melatti (1978) para enfatizar que os cantos são entoados no nascente (*pyt japôj xà*) e no poente (*pyt cjêj xà*) como forma de produção do tempo cotidiano. Esses autores já haviam notado que a primeira e a última voz que se ouve na aldeia é a do cantor: ele é que convoca a todos para se levantar e só vão dormir ao término da cantoria.

conforme observam Carneiro da Cunha (1986: 37; 42) e Melatti (1978: 154-196). Cada estação possui uma qualidade própria, oriunda não somente do clima e das condições materiais de existência, mas também e principalmente pelo tipo de toras com as quais se corre e pelos cantos entoados. Suas duas estações são, assim, estações cerimoniais porque preenchidas por várias festas: em qualquer período do ano, uma aldeia estará preparando uma festa, executando outra ou aguardando as condições materiais para finalizar uma outra. Por isso, a festa é uma instituição que mobiliza um conjunto de atores e prerrogativas rituais responsáveis pela sua reprodução.

As pessoas ingressam no sistema cerimonial através dos nomes pessoais. Nas relações de caráter ritual, os indivíduos figuram como *personagens* que atuam em grupos sociais opostos e complementares permeados pelo simbolismo da alternância: nascente-poente, dia-noite, seca-chuva, terra-céu, terra-água. Através do nome pessoal, o indivíduo herda certas prerrogativas rituais e passa a pertencer a uma rede de relações sociais e cerimoniais mais vasta: o nome veste o indivíduo com a roupa social da pessoa. Ao receber um nome, homens e mulheres passam a fazer parte da complexa trama de relações sociais e cerimoniais que constituem a sociedade krahô. Com nome, vem o direito de homens e mulheres pertencerem às metades *Wacmeje* e *Katamje*, e apenas aos homens o de integrar um dos oito grupos da praça divididos nas metades *Khöirumpekëtxë* e *Harãrumpekëtxë*. Com o nome, ele herda também certos papéis rituais, como aqueles que vemos em ação em alguns ritos do ciclo anual. Neste sentido, há, por exemplo, nomes próprios para os atiradores e rebatedores de petecas de palha de milho, no rito de *Põhyjökrow*, os que escolhem os homens que devem quebrar a casa de maribondos no rito *Pempcahàc*, os atiradores de batatas na festa de *Jât jō pĩ*, os que aparam os cabelos dos que cantam, os que recolhem os presentes nas festas (Melatti, 1976: 141-2; cf. também Nimuendajú, 1946: 137; 158).

Além das metades cerimoniais, a produção do sofisticado modo de vida festivo mobiliza um conjunto de atores. Há os “portadores” (*mě cunã hũjarên catê*) responsáveis por portar e transmitir o convite da festa para outras aldeias, o “mandador”/“animador” (*hapôr catê*) que, com suas declamações monotônicas, estimula a participação na cantoria e os palhaços (*hoxwa*), que provocam risos na plateia com expressões jocosas. Desde Melatti (1982) e Setti (1994/5), sabemos que os cantores (*increr*) e cantoras (*hõcrepoj*) gozam de prestígio social diferenciado no seio dos personagens rituais krahô¹², que os

¹² "A música krahô é antes de tudo vocal" (Melatti, 1982).

cantos são uma prática ritual que ocorre em momentos e lugares específicos e que eles - os cantos - são uma linguagem que articula o jogo semiótico entre animalidade e socialidade, natureza e cultura. Cada aldeia tem pelo menos um cantor para garantir um mínimo de autonomia na produção de suas festas. Alguns cantores, com o avançar da idade, se destacam como diretores dos ritos e são denominados *padré*, termo adaptado da palavra portuguesa "padre". Antigamente, aquele que tinha o conhecimento das canções e da forma dos rituais era conhecido pelo termo *mekrãhkaireretxó*, ou então *increr cati* – “o grande cantor/sabedor”. O *padré* também acumula encargos de guia espiritual, líder político e conselheiro, sendo também conhecidos como *mẽ hacre catê* (“conselheiros”). *Increr* e *hõcrepoj* são os grandes guardiões das tradições Krahô, pois conhecem as canções e os rituais, sendo peças-chave na engrenagem do sistema cerimonial (Melatti, 1978: 80; Setti, *idem*: 192).

A literatura registra indícios de que os cantos têm como tema os seres daquilo a que nós chamaríamos de “natureza”. Nimuendajú observou algo nesse sentido entre os parentes timbiras dos Krahô, os Canela-Ramkokamekrá: “Tanto quanto eu sou capaz de interpretá-los, os breves textos das canções, que são repetidas por quatro ou mais vezes, referem-se sem exceção a animais e seus modos de vida, especialmente sua alimentação” (1946: 115, §2). Sobre as canções do *Pàrcahàc*, rito de final de luto krahô, Manuela Carneiro da Cunha observa que: “Os cantos são longos, em estilo alusivo, (...) e são entremeados com versos comuns em todas as canções que descrevem um detalhe de comportamento ou da aparência de um animal” (1978: 66). Hoje sabemos que o repertório das canções é praticamente infinito, já que os Krahô cantam sobre tudo o que existe no mundo. Segundo os próprios indígenas, seus cantores podem cantar o dia todo e a noite toda várias vezes seguidas acompanhando o giro do mundo, o movimento alterando do Sol e da Lua. Como veremos nesta tese, as letras das canções falam sobre detalhes dos distintos aspectos do real; elas são uma forma de linguagem que faz circular informações e conhecimentos acerca dos seres e das agências que povoam o Cosmos (cf. Azanha, 2004; Borges e Niemeyer, 2012; Aldé, 2013).

Foi isso o que também constatou o projeto *Arquivo Musical Timbira*. Trata-se de uma iniciativa conduzida pela associação indígena Wyty-Cati (que representa os povos Timbira), em parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e patrocínio do Programa Petrobrás Música. Iniciado em 1996, o projeto consiste na criação e manutenção de arquivo musical participativo do repertório Timbira, através da coleta e

catalogação realizada por pesquisadores indígenas com colaboração de agentes do CTI¹³. Por meio desse processo, a recolha e a organização do material sonoro seguem critérios estabelecidos em conjunto com os Timbira, a quem, principalmente, o acervo se destina. Deste projeto resultou o CD *Amjëkin – Música dos Povos Timbira*, gravado, em fevereiro de 2004, durante uma grande festa que reuniu cantores de todos os povos Timbira e cujo encarte traz um texto assinado pelo antropólogo Gilberto Azanha (2004: 2), em que ele assinala que “[a]s palavras da música Timbira ‘cantam’ (descrevem) o mundo, ou melhor, todas as coisas belas e inusitadas dos seres que povoam esta terra e que são dignas de serem eternizadas na única maneira humana em que o seriam: a música”.

O comportamento, as cores, as formas, os sons e as vozes dos animais, plantas e insetos são captados, em nuances, como elementos semióticos que transmitem mensagens sobre a relação dos Krahô entre si e com as demais categorias de seres com os quais compartilham o mundo. Na base significativa da cosmologia construída a partir da percepção acústica do mundo (Menezes Bastos, 1999), encontraremos uma manifestação ética e estética de conhecimentos que expressam uma verdadeira "ciência do concreto" (Lévi-Strauss, 2002). Veremos que os cantos são uma forma de conhecimento cuja não-propriedade circulante se deixa ser vista nos momentos vívidos da experiência ritual.

Esse sistema cerimonial se reproduz na (através da) Feira de Sementes. Os atos rituais da festa do *Tep mē Têre*, tal como eu presenciei nesse evento, podem ser agrupados em quatro momentos distintos e crescentes. 1.) Após divisão *ad hoc*, os homens se subdividem nas metades *Tep* (Peixes) e *Têre* (Lontras) no mato, diante das toras de buriti, de onde partem em corrida rumo ao pátio. 2.) negociações para escolha das “rainhas” do *Tep*, *Têre*, *Xewxêtre* (Arraia) e *Apàn* (Piranha) e os *Cô jomprô* (dois meninos em iniciação). 3.) Os Peixes saem de sua toca (leste) a cantar, vão para o pátio e lá dançam e cantam em torno da Garça. Eis então que, de oeste, aparecem as Lontras cantando, que

¹³ O projeto foi estruturado no âmbito do *Programa Educação e Referência Cultural*, então coordenado pela compositora, etnomusicóloga e antropóloga Kilza Setti. Este programa vem desenvolvendo cursos de formação para professores timbiras nos quais a música é uma das disciplinas ministradas através de seminários e oficinas, no intervalo das quais os alunos são estimulados a praticar a coleta e catalogação de material sonoro. Também deve ser mencionado o *Programa Cultura Viva Timbira*, através do qual o CTI apoia a realização de rituais nas aldeias, o aprimoramento, junto aos jovens timbiras, de procedimentos de registro sonoro e visual e a classificação desses materiais para armazená-los e disponibilizá-los no *Acervo Cultural Timbira*, localizado no *Centro de Ensino e Pesquisa Timbira Pënxyj Hëmpejxà*, em Carolina/MA, ponto de cultura indígena que também recebe apoio da instituição. Segundo informação colhida no site do CTI, o *Acervo Cultural Timbira* reúne atualmente mais de 600 horas de gravação e 20.000 fotogramas disponíveis, principalmente, para o público indígena. Cf. <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/programa-timbira-aco-es-cultura-viva>>, acesso em 10 de dezembro de 2013.

passam a rodear os Peixes enquanto estes giram em torno da Garça, que está sobre uma tora de buriti no centro do pátio. Os Peixes são protegidos pelas Arraias, Piranha e Abotoado. As Lontras, assim, não perseguem os Peixes, que logo se dispersam. 3.) As Lontras perseguem os Peixes na tentativa de apanhar o *pôh*, alimento embrulhado em folhas de buriti sob a forma de peixes. Mesmo com atuação das Arraias, Piranha e Cuiucuiu, as Lontras caçam, capturam e consomem muitos peixes. 4.) A festa termina quando a Garça mata o cacique das Lontras, os meninos “espuma d’água” (*Cô jomprô*) são levados ao pátio e os seres *Côhkrit*, a alteridade máxima oculta sob “roupas” com forma de máscaras de buriti, irrompem no centro da vida social - o pátio - e satisfazem o desejo de alegria do povo. A paisagem sonora foi produzida pelos cantos dos Peixes e da Lontra, mas também pelos cantos entoados no centro do pátio e em outros espaços da aldeia sede da associação.

O evento fomenta a resistência étnica porque se interpõe na cadeia que liga os Krahô ao espaço-tempo do pé-do-céu. Tais vínculos foram atualizados na festa e tecidos pela *performance* dos cantores, que contavam com ouvidos anônimos na sua plateia para “furtar” suas cantigas e, com isso, dar continuidade ao modo de vida festivo que depende da vinculação com os Outros. É isso que garante a reprodução do sistema sociocerimonial e a circulação dos cantos entre os povos timbiras: a interação entre cantores e público de diferentes aldeias, entre os quais há intensa rede de reciprocidades na qual circulam ritos e os respectivos repertórios musicais associados. A Feira levou para o Kapey cantores krahôs, krikatis, apaniekrás, apanijés a fim de manter a circulação das cantigas que, ao final das contas, pertencem a agencialidades não-humanas. Não se canta nas aldeias krahôs nenhuma cantiga dos Xerente, nação indígena Jê da qual foram incorporados muitos indivíduos. Em compensação, os cantos dos Pykopjê e Kricati são altamente valorizados tanto entre os Krahô como entre os Apãnjêkra. Os Krahô, além disso, realizam modalidades dos ritos Ketwajê e do Pempcahàc que são tidas como de origem “Canela”. Portanto, como veremos, só é “incorporado” pela sociedade aquilo que é compatível com a “forma Timbira” – aquilo que a reforça e afirma (Azanha, 1984).

A festa realizada na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais foi promovida pela associação indígena Kapey, que pretendia representar a “União das Aldeias Krahô”¹⁴. Ocorreram, contudo, momentos de conflito velado entre as aldeias durante a

¹⁴ O uso do verbo no passado se deve à impossibilidade legal de a Kapey executar projetos, desde o ano de 2008, em virtude de falhas na prestação de contas de iniciativas como a da Feira de Sementes. Voltarei a esta questão no terceiro capítulo.

feira porque sua “união” tem uma instabilidade historicamente provocada por um processo político dual de cisão e fusão. Como veremos, o projeto desenvolvido pela EMBRAPA junto aos Krahô, através da Kapey, teve de lidar com diferentes coletivos *mêhĩ*. Isso porque o etnônimo “Krahô” aglutina coletividades subdivididas em grupos locais autônomos, com uma história comum de alianças e guerras. Como sublinha Ávila (2004: 34), “a centralização não fazia parte do sistema político tradicional desse povo que valoriza a autonomia de cada aldeia”. A autonomia política das aldeias acompanha a fluidez das identidades tribais, de modo que o dualismo político de cisão e fusão reflete a etnohistória do povo Krahô: ou seja, a junção de dois grupos - Mãcamekra (Mâkrare) e Põrecamekra – por força do cerco colonial. Ante as tensões e rivalidades entre os lados põrecamekra e mãcamekra, a Kapey tentava manter a coesão dos Krahô através da promoção de festas no âmbito da Feira de Sementes.

A unidade do povo Krahô vem sendo construída através do *amjĩkin*. Apesar da hostilidade e do conflito latentes, os lados mãkraré e põrecamekra atualizam seus vínculos cerimoniais no pátio da Kapey e, com isso, amenizam as rivalidades. É essa rede de aldeias que a associação mobiliza e dinamiza durante a Feira de Sementes. Disso decorre o empenho da Kapey em transformar a feira de troca de sementes numa grande festa.

Minha tese é a de que projetos que chegam às aldeias em decorrência de suas parcerias com diversos atores do indigenismo (organizações não-governamentais, FUNAI, etc.) são apropriados para reprodução do sistema sociocerimonial. Tomarei como exemplo etnográfico a Feira Krahô de Sementes Tradicionais para demonstrar que os projetos são transformados em festas porque elas são reconhecidas como instâncias que vinculam os *Mêhĩ* entre si e com diferentes formas de alteridade. Se a sociedade reproduz sua “forma Timbira” num movimento de fusão e separação, identidade e transformação, as festas são o que dinamizam o sistema: o mundo (das aldeias) sem festas não teria movimento.

Para garantir o movimento, os *Mêhĩ* empreendem sua capacidade agentiva na apropriação dos projetos como fonte de financiamento das suas festas. A linguagem dos projetos também vem sendo “furtada” dos brancos para produção ritual: o dinheiro de projetos é canalizado para a aquisição de alimentos (a comensalidade produz a alegria festiva), aquisição de objetos industrializados, pagamento de cantores e cantoras e transporte das pessoas entre as aldeias nos dias de festa. Assim, os projetos ajudam a refazer as relações entre aldeias, reproduzir a sociedade e atualizar as categorias cognitivas dos seus sistemas de conhecimento. Pretendo explorar este argumento a partir

da festa de *Tep mē Teré*, realizada na edição de 2007 da Feira de Sementes – à qual estive presente. Através das suas alianças interétnicas, os índios captaram recursos para realização da feira e fizeram dela uma grande festa em que celebraram sua agencialidade como apropriadores de conhecimentos que, justamente na festa, são postos a circular.

Há muito tempo, os Krahô não realizavam o *Tep mē Têre*. Com apoio das instituições parceiras, o projeto da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais tornou possível a execução da festa, não apenas como “atividade cultural” destinada ao público não-indígena mas, principalmente, para os próprios *Mēhĩ*. A União das Aldeias Krahô levou para o pátio da Kapey cantores (*increr*) e cantoras (*hõcrepoj*) que conheciam o ritual, a divisão dos partidos (*Tep* e *Têre*) e personagens (*Apàn*, *Xewxêtre*, *Japtorti*, etc.), os papéis associados, seu gestual e cânticos. Com os recursos captados, os organizadores da Feira encomendaram duas máscaras *Côhkrit-hô* a artesãos da aldeia Cachoeira. Dessa forma, fizeram a festa, correram com toras de buriti, comeram, dançaram e cantaram.

Os Krahô, assim, se apropriam de projetos como o da Feira de Sementes como forma de “indigenização da modernidade” (Sahlins, 1997). O caso etnográfico da festa dos Peixes e das Lontras revela a habilidade destes indígenas em dar seu próprio sentido às coisas tomadas dos outros com vistas à manutenção daquilo que consideram “boa vida”: a movimentação das pessoas entre uma festa e outra. Através de projetos como o da Feira de Sementes, os Krahô têm manipulado conscientemente sua “cultura” em face ao colonialismo da sociedade nacional; não apenas marcando sua identidade, mas se esforçando para retomar o controle do seu próprio destino. Como sugere Terence Turner, os povos indígenas veem a afirmação de suas culturas e a manutenção de ritos e instituições sociais tradicionais como parte integral de sua resistência política à perda de terras, recursos e condições de autodeterminação (1993: 44). Adiante, veremos que o projeto da Feira de Sementes foi elaborado como parte de uma ação política voltada para o fortalecimento da cultura tida como “tradicional” e, portanto, composta por elementos tomados junto à “natureza”, dentre os quais as festas alçadas a diacríticos na situação de fricção interétnica. Os recursos financeiros captados pelos projetos propiciam o encontro de grande número de krahôs para vivenciar sua historicidade em conexão com os heróis civilizadores, que constituíram seu modo de vida cerimonial com festas apropriadas no exterior da sociedade. Por isso, os *Mēhĩ* se valem da Feira de Sementes para alimentar seu jeito próprio de ser através das festas e, com isso, para afirmar sua identidade étnica.

A Feira de Sementes exemplifica, sob a fórmula do associativismo, como o apoio de aliados não-indígenas pode ser convertido para manutenção do seu patrimônio

imaterial e fortalecimento cultural. O projeto da troca de sementes resulta da capacidade performativa dos *Mêhĩ* que, historicamente, vêm se esforçando para lidar com os *cupẽ* em diferentes contextos permeados por ambiguidades, manipulações e contradições (Azanha, 1984; Siqueira Jr., 2007). A Feira de Sementes é o *locus*, no interior do território indígena, de encontros e trocas entre atores situados em diferentes posições do campo interétnico. Em 2007, o evento levou para dentro da reserva palestras, oficinas, cursos sobre temas relacionados à conservação de sementes, qualidade da água, sistemas agroflorestais, promoveu reuniões técnicas sobre políticas públicas para povos indígenas (Carteira Indígena, Luz para Todos, Prêmio Culturas Indígenas). Jovens e velhos, homens e mulheres krahôs acorreram às atividades programadas pelos organizadores e previstas no projeto, mas sua adesão era visivelmente superior aos atos rituais da festa de *Tep mẽ Têre*, às corridas de toras, aos cantos e danças. Ocorre aqui algo que é disseminado no associativismo timbira:

Entre os Timbira, os amji'kin [festa] ocorrem muitas vezes durante as próprias reuniões, que são frequentemente interrompidas para a realização de determinadas etapas rituais e para as corridas de tora. Não importa o tema ou a importância da discussão, os amji'kin invariavelmente sempre despertam maior interesse dos participantes da assembléia. E os pa'hi [caciques], por sua vez, ficam muito mais atentos às agendas de realização dos amji'kin, que são discutidas informalmente durante as assembléias, do que aos encaminhamentos formais deliberados nessas reuniões. (Siqueira Jr. 2007: 139)

A Feira de Sementes é apropriada pelos Krahô para manutenção do seu modo de vida cerimonial. A partir do exemplo etnográfico do *Tep mẽ Teré*, veremos como os recursos dos projetos são utilizados para produção de festas e, com isso, transformados em estratégia de resistência étnica. No contexto dos projetos, as festas atualizam sua visão de mundo, reproduzem sua organização social em pares de metade e garantem a circulação de conhecimentos através dos mitos e dos cantos. Na sétima edição da feira, os *Mêhĩ* se dividiram nas metades cerimoniais *Tep* (Peixes) e *Teré* (Lontras), correram com suas toras de buriti e entoaram suas cantigas. A plateia pôde apreciar a paisagem sonora produzida pelos cantos de animais e plantas que, pelas gargantas dos cantores e cantoras, foram postos a circular numa cadeia que interliga o presente da Feira ao tempo mítico da apropriação original. A alteridade máxima dos seres *Côhkrit* também apareceu

sob a forma de máscaras de palha de buriti para brincar com os presentes. Através da festa viabilizada como projeto, os *Mêhĩ* demonstraram os atributos sociocosmológicos que os diferenciam dos peixes, lontras e outros seres “naturais”, tanto quanto dos brancos, que ora se apresentam como ameaça, ora como aliados.

A Feira de Sementes mantém o movimento do mundo com a alegria e beleza da vida ritual, que coloca os Krahô em conexão com os heróis civilizadores, tal como Hartât, aquele que conduziu os Krahô até o pé-do-mundo, e o *mêhĩ* anônimo que conheceu a festa de *Tep mẽ Têre* junto aos peixes no fundo de um rio. A produção das festas, no contexto contemporâneo dos projetos, se presta à afirmação da humanidade dos *Mêhĩ* frente ao concerto de coletivos que anima o Cosmos.

O *amjĩkin* produz (e diferencia) os *Mêhĩ*.

Arcabouço teórico

O conceito de “evento” (Sahlins, 2003) me guiará pelo desenho enredado de caminhos (*pry*) que convergiram para a Feira de Sementes no ano de 2007. Na definição de Sahlins, evento é a relação entre um acontecimento e a estrutura (ou estruturas), podendo ser tomado como objeto de investigação pois é o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo. O evento surge como encontro intercultural no qual subjaz a “estrutura da conjunta” - a síntese situacional entre o acontecimento e a estrutura num contexto histórico específico, em que as categorias culturais são praticadas pelos sujeitos. Nesse sentido, o evento abre-se a múltiplas interpretações, pois “a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas” (*Idem*: 7). A festa de *Tep mẽ Têre* é o contexto pragmático a partir do qual interpreto os sentidos atribuídos pelos Krahô e seus “parceiros” ao projeto da Feira de Sementes. Tal como sugere Sahlins, empreendo aqui uma microssociologia da interação dos atores presentes no evento da Feira de Sementes, que reuniu, na sede da Kapey, índios de várias aldeias krahôs, de outros povos indígenas, representantes do Estado brasileiro e pesquisadores. Com isso, participaram da reprodução da estrutura performativa da sociedade Krahô.

Sahlins propõe dois conceitos tipo-ideais para lidar com o tema da transformação das ordens culturais - “estruturas prescritivas” e “estruturas performativas”. As primeiras pressupõem a imposição das formas sociais sobre as práticas a elas associadas e apenas nessa direção: o comportamento dos grupos envolvidos derivaria de uma relação preexistente. O relacionamento prescreve normativamente um modo apropriado de interação. Por outro lado, temos estruturas nas quais a ação é que cria a relação adequada performaticamente. Na Feira de Sementes, a morfologia social foi produzida pela ação prática da troca de sementes, das corridas de toras e da cantoria. Nesse evento, os vínculos foram recriados através da *performance* ritual.

Para lidar com a reprodução do modo de vida festivo dos Krahô, no contexto da Feira de Sementes, abordarei o ritual como "sistema culturalmente construído de comunicação simbólica" cujas sequências estruturadas de gestos e palavras têm uma estrutura interna - *inner frame* - na qual os conteúdos semânticos são articulados entre si - e uma estrutura externa - *outer frame* - através da qual o ritual como um todo se vê ligado a outras instituições da sociedade da qual os atores do ritual fazem parte (Tambiah, 1985: 35). Este último aspecto põe em relevo o fato de que os rituais, como "atos de sociedade" (Cf. Peirano, 2001), funcionam, outrossim, como um ambiente semiótico que realça estruturas e relações sociais operantes em outros domínios da vida social que não o ritual *strito sensu*. O *outer frame* conduz a observação e análise para o domínio da história, política e organização social. Além de entrada privilegiada para se refletir acerca dos padrões vigentes na vida cotidiana dos sujeitos, os rituais são uma via de acesso à cosmologia porque são um dos seus pilares: sem o ritual, todo edifício cósmico se desmoronaria. O caso etnográfico da Feira é uma afirmação de que o viver e o pensar são instâncias inseparáveis da experiência humana no mundo (Turner, 1972, 1974, 1975). Assim, na festa de *Tep mẽ Têre* veremos como os Krahô concebem e vivenciam a totalidade da sua “forma Timbira”.

Por essa via, pretendo analisar a festa realizada na Feira de Sementes como um fato social total. Com este conceito, Mauss (1974) propôs o estudo de “fatos de funcionamento geral” que põem em movimento o conjunto da sociedade ou uma grande parte das suas instituições. A festa, na perspectiva maussiana, é o aspecto morfológico do fato social total: é a instância em que “percebemos multidões de homens, de forças móveis, flutuando em seu meio e em seus sentimentos”. Nas festas, “é possível perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidio em que a sociedade e os homens tomam consciência sentimental deles mesmos e de sua situação face a

outrem”. As festas são vias de acesso à observação do “comportamento de seres totais”, seus sentimentos e interpretações (*Ib.idem*: 180-1). Sob a ótica de Mauss, as festas produzem ligações, são mecanismos que geram vinculações: é aí que alianças são construídas ou refeitas na lógica do dar, receber e retribuir. Por conta delas, os grupos sociais realizam visitas recíprocas, comem juntos, trocam presentes. As festas fazem a socialidade humana na base da reciprocidade. A festa é o momento supremo de encontro e fusão com os outros; é a celebração dos elos. Ou como diria Duvignaud: as festas integram o “homem na circulação geral dos seres”, já que nelas vemos como “a empatia ou a proximidade constituem os suportes de uma experiência que acentua intensamente as relações emocionais e os contatos afetivos, que multiplica ao infinito as comunicações e realiza momentaneamente uma abertura recíproca das consciências entre si” (Duvignaud, 1983: 68). As festas são o espaço-tempo do imaginário, do desejo, do imprevisível, da interioridade, da embriaguez mística, do excesso e do gozo. A congregação promovida pelas festas dinamiza e integra a moralidade, cosmologia, economia e estética.

Como observa Lévi-Strauss, o “fato social total” é formado por vários planos distintos e justapostos. Eles se manifestam na experiência, em ocasiões bem determinadas quando se põe em ação a totalidade da sociedade e de suas instituições. Meu argumento é de que as festas krahôs tecem as “inter-relações funcionais entre todos estes planos”, podendo ser vistas como totalidades vividas, segundo a teoria da dádiva, como instância geradora de vínculos (Lévi-Strauss, 1975 [1960]: 211; Mauss, 1974). O *amjkin* é o fato social total que abarca a Feira de Sementes. Trata-se de uma dimensão no espaço-tempo em que se manifestam, ao mesmo tempo e de uma só vez, fenômenos de distintas ordens. Sua produção mobiliza um sofisticado sistema social norteado pela nomenclatura, metades cerimoniais e personagens rituais. As festas abrem fendas no espaço-tempo para a comunhão com heróis civilizadores que outrora se apropriaram de coisas belas junto a agencialidades não-humanas e as fizeram circular desde então. As exigências da sua reprodução contemporânea colocam os *Mêhĩ* em interação com os brancos e nos remetem à história do contato interétnico e da formação do povo Krahô. Financiadas como projetos, as festas dão margem ao divertimento em torno da partilha do sentimento comum, das trocas que diferenciam os *Mêhĩ* frente a uma cadeia de seres que se encontram no instante fugidio da efervescência coletiva. As festas promovem os *Mêhĩ* à condição de sujeitos numa extensa rede de coletividades na qual circulam conhecimentos - através dos repertórios sonoro-epistêmicos dos cantos - tidos como belos ou capazes de

produzir beleza e, por conseguinte, alegria. O espaço-tempo da festa religa os *Mêhĩ* à lógica da dádiva e restitui o princípio da reciprocidade como propulsor das interações sociais. O mecanismo festivo tem uma força revigorante que promove o “renascimento periódico” dos Krahô. Ademais, é por isso que as festas se prestam à resistência étnica.

A noção maussiana de fato social total é uma ferramenta importante porque abre caminho para a apreensão dos móveis concretos da ação humana. Aqui, as festas ocupam lugar de destaque como *locus* do encontro e da reciprocidade. A atividade festiva abarca e dinamiza os distintos planos da vida, sendo capaz de conduzir o observador à captura do movimento dinâmico em que as trocas são vividas como memória, moralidade, transação econômica e fruição estética. Para tanto, é necessário “observar o que é dado”, as situações concretas em que as pessoas e os grupos interagem, compartilham e confrontam interpretações. O “estudo do concreto” proposto por Mauss (*Idem*: 181) deve ser conduzido com aplicação do método etnográfico: “contra o teórico, o observador deve ter sempre a última palavra; e, contra o observador, o indígena” (Lévi-Strauss, 1975 [1960]: 211). A etnografia da festa, aqui proposta, procura “perceber o grupo inteiro e seu comportamento global”, em seu espaço geográfico concreto e frente ao devir histórico (Mauss, *idem*: 181).

O caso concreto que analiso é o de uma festa realizada no âmbito de um projeto fruto da parceria da Kapey com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA visando ao aumento da variabilidade de espécies agrícolas nos roçados indígenas através das trocas de sementes entre famílias de distintas aldeias. A partir do caso etnográfico da sua sétima edição, veremos que a noção de festa abarca e suplanta a concepção da feira como espaço de troca de sementes, podendo, pois, ser vista como instância da ação social em que os Krahô lutam para abarcar o que lhes acontece segundo suas próprias perspectivas e interesses.

O trabalho de campo

Cheguei à sétima edição da Feira Krahô de Sementes Tradicionais após ter passado por várias aldeias, circulando de festa em festa. Desembarquei na Terra Indígena Kraolândia, no início do ano de 2007, com o objetivo de verificar em que medida o cerimonialismo ainda mantinham-se vivo entre os Krahô. Havia uma afirmação

peremptória do professor Julio Cezar Melatti que me incomodava e, ao mesmo tempo, instigava minha investigação: “A situação em que vivem os Krahô atualmente nos leva a prever o fim próximo dessa rica vida ritual” (Melatti, 1978: 346).

Meu interesse por este povo indígena começou na graduação, quando então li, pela primeira vez, o livro *Ritos de uma Tribo Timbira* (Melatti, 1978). Dessa leitura, me impressionou muito a quantidade de ritos (festas) que ainda eram feitas apesar de mais de um século de contato ininterrupto com a sociedade nacional. Minha aventura pelo seu universo festivo ganhou intensidade e minha passagem pelo mestrado em Antropologia na UnB rendeu uma dissertação na qual procurei demonstrar que a temporalidade krahô está estruturada em torno do "tempo social dominante" das festas (Sue, 1995). Nesse percurso também percebi que as festas krahôs - como sistemas estruturados de signos – fazem circular conhecimentos ecológicos estreitamente relacionados ao que eu passei a chamar de estética *mêhĩ* do existir, inspirado em Kilza Setti, ou seja, a vida vivida num *continuum* musical que amarra dias e noites num interminável laço de sons, que os preenche com beleza e sabedoria. Daí, meu interesse pelas festas ter permanecido durante o doutorado e serem elas o objeto da minha pesquisa etnográfica.

Se a literatura Jê me apontava para vocalidade como a capacidade tanto de *emitir mensagens* quanto de *agir sobre o mundo*, queria ver/ouvir em campo as palavras e ações que, *signos no contexto da festa*, veiculam conhecimentos e produzem as pessoas, a sociedade e o Cosmos. Logo após as primeiras semanas vivendo entre os Krahô, percebi a necessidade de desviar um pouco o caminho para tentar captar as estratégias que os índios vinham utilizando para reprodução do seu sistema ritual. Ou seja, o que esses indígenas vinham fazendo para contrariar a perspectiva pessimista de Melatti e, assim, evitar que sua rica vida ritual chegasse ao fim? Após observação participante de mais de dez festas, constatei uma variedade de soluções para o problema do seu financiamento, dentre elas o dinheiro dos projetos. É nisso que reside a "especificidade complexa" (Geertz, 1989) da Festa dos Peixes e das Lontras da Feira de Sementes.

Desembarquei com minha família (esposa e dois filhos) em Itacajá no dia 16 de março de 2007. Alugamos uma casa na cidade e aí residimos até novembro. Nesse período, me afastei da terra indígena no mês de julho para acompanhar um grupo de krahôs (um cantor e algumas cantoras) no Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, realizado na cidade de São Jorge, Goiás. No total, foram cerca de oito meses de residência em Itacajá, dos quais cinco de trabalho de campo no interior da Terra Indígena e três na cidade. Raros foram os dias que transcorreram sem que recebesse algum

indígena na nossa casa em Itacajá, oriundos principalmente da aldeia Manoel Alves, onde realizei a maior parte do meu trabalho de campo.

É nesta aldeia que vive meu *keti*, Secundo Tohtot, aquele me deu o nome “Tohtot” e assim me inseriu na rede de reciprocidades da sociedade indígena desde o ano de 2004, quando pisei pela primeira vez na reserva. Portanto, foi entre os Põrecamekra (aldeia Manoel Alves) em que “nasci” e no qual tinha parentes para me receber. Meu principal interlocutor foi meu próprio *keti*, que já havia sido informante de Melatti nos anos de 1960/70. Secundo Tohtot, pai do professor Dodanin, é fundador e ex-cacique da aldeia e *mekore* (velho) que atua, nos rituais, como *hapôr catê* (“animador”). Passei a maior do meu tempo na aldeia Manoel Alves na sua companhia, residindo em sua casa, ouvindo relatos históricos sobre a demarcação da reserva, as relações com a sociedade local, mitos sobre as origens das festas e dos repertórios das cantigas. Foi com Secundo que adquiri um conteúdo mínimo sobre as regras de sociabilidade e etiqueta krahô. Sua esposa e filhas, pela nomeação, se tornaram “minha” esposa e “minhas” filhas: sob sua condução, tateei os labirintos da arte do *hõcrepoj* (canto coral feminino). O filho mais velho de Secundo, Dodanin Piken é, além de cacique da aldeia Manoel Alves, professor indígena formado em Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal de Goiás. Dodanin foi criado por um pastor protestante na cidade de Itacajá, que lhe deu o nome e ensinou a ler e escrever; já ocupou o cargo de diretor da escola da sua aldeia e o de chefe de posto da FUNAI. Com domínio do português escrito, já foi demandado por várias instituições, dentre as quais a EMBRAPA, para produção de cartilhas bilíngues. Ante minhas limitações linguísticas, foi ele quem me auxiliou na tradução dos cantos e na compreensão de certos aspectos conceituais e gramaticais do *mêhĩ jarkwa* (língua nativa). Os cantores da aldeia Manoel Alves, Joci Roré, Osmar Cuhkõ e Domingos Kajré, abriram meus ouvidos para alguns segredos da “profissão” de cantor e os significados das suas letras.

Também nesta aldeia convivi com Getúlio Kroakaj, ex-coordenador e sempre líder da União das Aldeias Krahô - Kapey. De ascendência Canela-Apãnjekra, ele nasceu na aldeia Pedra Branca, como gosta de dizer, debaixo de um pé-de-sambaíba (“a sambaíba foi minha parteira”), em 1930, no tempo do *caku*, verão. O nome de *cupẽ*, “Getúlio”, veio de um antigo chefe de posto e “Kroakaj”, nome krahô pelo qual é amplamente conhecido entre os indígenas, do *keti* que lhe empenou no ritual do Ketwajê - Luiz Kroakaj, que viveu e morreu, em 1975, na aldeia Pedra Branca. Desde o final dos anos de 1990, vive na aldeia Manoel Alves devido ao matrimônio.

Líder visionário, Getúlio já rodou “meio mundo”. Em 1958, fez sua primeira viagem a Brasília, “no tempo do Juscelino”, depois passou um tempo na aldeia de Porquinhos, onde contraiu seu primeiro casamento, seguiu então para São Luís do Maranhão, Fortaleza e Recife, onde “pegou” sua primeira alfabetização num orfanato católico em Águas Compridas do Capiberibe. Um pássaro o salvou da conversão ao cristianismo: “A roupa de batina já estava pronta; rezava toda manhã: ‘Ave-Maria, cheia de graça ...’ Essa não é minha cantiga, não. O ‘coam’ (*côhcó*) foi que me lembrou do meu povo e das minhas cantigas; se não fosse por ele eu não tinha voltado não. Não teria saído do meio dos *cupê*”. Depois do Recife, andou por São Paulo, Goiás, até chegar novamente em Itacajá.

Ele é protagonista central na história recente de resistência étnica dos Krahô. Conhece bem o trabalho dos antropólogos: acompanhou os trabalhos de campo de Harald Schultz, Vilma Chiara, Julio Cezar Melatti, Gilberto Azanha, Thiago Ávila e o meu mesmo. Como membro da Guarda Rural Indígena, conheceu os projetos de segurança alimentar financiados pelo *Comité Français pour la Campagne Mondiale contre la Faim*, nos anos de 1960 e 70, pioneiros no Brasil. Da geração de Messias *Hawôt*, Zé Cadete *Hahôcré*, Mariano Pajhôt, Alcedim Pirká, Antônio Moraes Wakapi, Antônio Marcos Kôtetet, Domingos Kraté, Zé Miguel Kôc, teve em Pedro Penõ o seu grande mestre. Como gosta de enfatizar, foi com Penõ que aprendeu a lutar pela autonomia do seu povo: “você são portugueses? Então procura seu lugar de volta, onde seu bisavô nasceu antes de invadir o Brasil. Ah, volta pra lá porque agora nós estamos preparados. Com os portugueses, nós somos escravos, é tutelado, é selvagem”. Sob a liderança de Penõ, Getúlio participou da negociação pela volta do machado *Kajré* junto ao Museu Paulista, da Universidade de São Paulo. Junto com Penõ (e outros líderes, como Aleixo Pahi), esteve à frente do movimento sociopolítico que criou a União das Aldeias Krahô – Kapey, a associação pan-krahô que estabeleceu convênio com a EMBRAPA. Tão logo soube da existência o milho indígena nas câmaras frias da estatal, ele instigou seu povo a busca-lo na capital federal. Esteve à frente da histórica comitiva que interpelou os cientistas naturais, questionou o colecionismo ocidental e conseguiu a devolução das sementes para os roçados krahôs. É sua a assinatura do primeiro contrato formal firmado entre um povo indígena e o Estado brasileiro para acesso a conhecimentos tradicionais associados à (agro)biodiversidade, resultante de um processo de diálogo intercultural que, baseado na Convenção n. 169, respeitou os princípios do consentimento prévio informado e da

repartição de benefícios antes mesmo da regulamentação do assunto pelo Medida Provisória n. 2186-16, de 23 de agosto de 2001.

Como coordenador da Kapey, estive à frente do convênio com o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), que estruturou o complexo-sede da Kapey em torno do Programa Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Povo Krahô. Foi uma das vozes indígenas ouvidas na solução do imbróglio judicial decorrente do projeto de etnofarmacologia concebido pela Universidade Federal do Estado de São Paulo – UNIFESP, que tinha finalidade de bioprospecção e buscava a descoberta de novos princípios bioquímicos com atuação sobre o sistema nervoso central a partir do acesso a conhecimentos dos *wajacá* (xamãs), entre os anos de 1999 e 2001. Em representação diplomática do seu povo, realizou diversas viagens para vários estados do Brasil e o exterior. Em suas mãos foi entregue, em São Paulo, no ano de 1998, o prêmio máximo do Programa Gestão Pública e Cidadania da Fundação Getúlio Vargas, em reconhecimento ao projeto *Recuperação da agricultura tradicional indígena e seus valores culturais*. Cinco anos mais tarde, ele viajou para Nápoles, Itália, para receber o prêmio *Slow Food em defesa da agrobiodiversidade*, da Fundação Slow Food. É convidado cativo dos encontros de “culturas tradicionais” realizados, desde meados dos anos 2000, na cidade de São Jorge, Goiás. Não há interlocução política entre os Krahô e as instâncias de poder municipal, estadual e federal sem sua participação, seja como negociador ou conselheiro do povo.

Getúlio Kroakaj ajudou a recuperar o milho *põhypej*. No percurso de suas sementes, trouxe projetos e articulou parceiros que - em prol da conservação local dos recursos genéticos da agrobiodiversidade krahô - têm nas feiras “do Kapey” o seu ponto de encontro periódico. Realizei entrevistas com ele, mantive conversas informais, observei sua atuação política e ritual em diferentes contextos, viajamos juntos dentro e fora da reserva, participamos de festas e feiras de sementes, seminários e encontros de sabedores. Ninguém melhor do que ele para me transmitir ensinamentos valiosos sobre a cosmologia e o pensamento krahô e sua aplicação na solução dos problemas políticos enfrentados contemporaneamente pelo seu povo. Foi Getúlio quem acolheu e aprovou meu projeto de pesquisa sobre os Krahô, nos idos de 2004, e, desde então, tem sido meu interlocutor privilegiado.

Mas ... foi um incidente na tentativa de participar de uma festa na aldeia Manoel Alves que me chamou a atenção para o lugar da alteridade na circulação dos conhecimentos. No dia 21 de abril de 2007, saí cedo de casa, em meu próprio carro, rumo

a esta aldeia, distante nove quilômetros de Itacajá, para acompanhar a Festa da Batata (*Jãt jõ pĩ*). No caminho, dentro da Terra Indígena, atolei o carro num brejo e, no esforço para retirá-lo do atoleiro, lesionei seriamente minha coluna cervical, o que só viria a sentir mais tarde quando o sangue esfriou e a dor se intensou. No dia seguinte, fui submetido a algumas seções de tratamento com uma *mẽ cujtê catê* (“massagista”), categoria de especialistas no cuidado de lesões musculares ou “mestre de passar mão no corpo”. Foi Rosinha Kuràkwij, esposa de Secundo Tohtot, da aldeia Manoel Alves, que tratou das minhas dores. Soube, depois, que ela era conhecida como *mẽ cujtê catê* para além dos limites da sua aldeia. A ela recorrem pessoas com todo tipo de dores musculares (na coluna, no braço, pescoço, etc.), mas os corredores de toras formam sua clientela principal. O diagnóstico foi feito com o toque das pontas dos dedos das mãos: Rosinha me disse que a carne do local estava quebrada e fora do lugar; a temperatura da região lesionada estava mais quente, “com febre”. “Os *mẽ cujtê catê* parecem *wajacá* [xamãs] mas não são”, me disseram Feliciano e Capri (no Galheiro, em 15 de fevereiro de 2008). De acordo com Secundo, a *mẽ cujtê catê* recebe em sonho a visita de um espírito (*carõ*), que lhe adentra o corpo e, a partir daí, “já pode cuidar de machucado por dentro. Só de passar a mão ela já sente onde está doente (carne quebrada) e logo já está curado. Não usa nada, não usa casca de pau. Só com a mão”. Todo massagista aprende com a alteridade representada pelos espíritos dos mortos (cf. Carneiro da Cunha, 1978). A própria Rosinha me relatou (em *mẽhĩ jarkwa*, com tradução e adaptação de Secundo) a visita do *carõ* de um parente, em sonho:

Pra ser mestre de passar mão no corpo, tem um irmão, tio que morreu, vem carõ pra ensinar a ser igual: saber passar a mão em qualquer dor, qualquer carne machucada. É carõ. Acorda, pronto. Finado meu tio me ensinou, quem machucar a carne por dentro, é só passar a mão e pronto. Tem uma coisa que fica na mão. Guarda o feitiço na mão, mas ninguém vê. Fica na mão. Ou é vermelho, ou preto, ou branco. Pra sustentar Rosinha, pra ela aguentar. Porque se ela não tive coisa, uma doença pega Rosinha e mata na hora. Mas como tem o veneno do mẽ carõ, colocou na mão e ninguém vê. [Agora doença não mata]. Rosinha estava dormindo e o carõ do tio apareceu pra ensinar. Mẽ carõ vira qualquer bicho: cobra, sucuri, qualquer um. Veio em Rosinha porque o sangue é bom, o sangue é limpo, por isso o mẽ carõ gostou. Quer botar o enfeite dele. O tio deu o presente pra ela e aí, pronto. Já passa a mão e cura. No sonho, o mẽ carõ vem como mẽhĩ e conversa com Rosinha: ‘agora você trabalha nisso, vai

mexer com isso aí, vou dar tudo meu pra você poder passar a mão, pra ficar no meu lugar, isso eu tô dando, vai ficar no meu lugar pra mexer com carne quebrada, osso quebrado’. Passa tudo e depois vai embora. Passa tudinho, tudinho. Conta assim: wii e vira mẽ carõ. Pensa assim: ‘ele morreu mas já tô vendo ele assim, bom, bom, bom demais, bom demais, não tem defeito’. Rosinha não ficou com medo. Conversa direitinho, parece que é gente mesmo.

No caso de Rosinha, foi a alma de Vicentão Hãe Hã, pai de sua mãe, quem transmitiu seus saberes fisioterápicos. Tais conhecimentos especializados seriam, como propôs Ávila, “propriedade da relação estabelecida entre um curador e o *carõ* que lhe dá os poderes de visão e cura das doenças” (2007: 129). Com a ponta dos dedos numa suave massagem, ela juntou a “carne quebrada” e logo senti sensível alívio das dores. Em retribuição, dei a Rosinha uma rede de dormir e um corte de pano (*cupêxê*). Após esse tratamento, meu trabalho de campo foi uma coleção de pistas sobre a importância da relação com os Outros não-humanos para construção do modo de vida cerimonial.

Também no lado põrecamekra passei um período de três semanas, especificamente na aldeia Pedra Branca, com a qual Manoel Alves tem vínculos históricos e sociológicos tecidos em torno do parentesco e das festas. Há um trânsito intenso de cantores e cantoras entre uma aldeia e outra, seus moradores trocam visitas para participar dos ritos e das cantorias, os parentes hospedam-se mutuamente. Nessa aldeia, fiquei hospedado na casa do cacique Pascoal Hapor e travei diálogo privilegiado com os cantores Zé Miguel Cõk e Amazonas Jajé.

Meu trabalho de campo também transcorreu no lado mãkrare, onde visitei as aldeias da Barra, Forno Velho, Morro do Boi, Galheiro e Serra Grande. Nessas aldeias, também tive a oportunidade de conviver com grandes mestres da ritualística krahô: Ismael Aprac (Forno Velho), Anselmo Kraté (Serra Grande) e o saudoso cantor apinajé radicado entre os Krahô, conhecido como “Baú” (Serra Grande). Participei de caçadas, fui às roças, acompanhei-os na cidade, mas, principalmente, tomei parte nas festas porque, logo percebi, elas põem em movimento a tríade produção/consumo/circulação, que garante a reprodução sociocultural (cf. Borges e Niemeyer, 2012).

Também percebi que o cenário interétnico local era adverso para os Krahô. Como já mencionei, a reserva em que vivem atualmente foi demarcada, em 1944, após um massacre armado por dois fazendeiros da região de Itacajá. A empreitada teve intenção

de extermínio étnico motivado pelos furtos de gado que os índios praticavam para alimentar a produção das suas festas, frente à diminuição da caça justamente devido ao avanço da fronteira pastoril. O ataque dos fazendeiros ganhou repercussão nacional, uma porção de terras foi reservada aos Krahô e desde então as relações interétnicas locais, embora menos violentas, permanecem em estado de conflito velado. Na região há muitos que ainda acreditam na necessidade de assimilar os índios na sociedade brasileira, mediante o arrendamento de parcelas da terra indígena para que os brancos criem gado em regime de “meia”. Em 2007, a fronteira agrícola das *commodities* já tinha alcançado os Krahô e era fonte de apreensão: ouvi relatos de invasão de fazendas de soja em vários pontos dos limites da reserva indígena. Uma fazenda de eucaliptos também pairava no horizonte das preocupações de algumas lideranças dada sua proximidade. Além disso, registrei vários relatos de invasão de pescadores brancos que adentravam a reserva pelos rios Manoel Alves e Riozinho (ver o Mapa 1, pg. 23, supra). A predisposição dos brancos da cidade se revelava sem muito embaraço para os que se identificavam como aqueles que “trabalham com índios”. O dono do principal hotel de Itacajá tinha a opinião sólida de que os índios “são todos pilantras, todos”, cachaceiros, traiçoeiros, violentos, atrasados e preguiçosos (“eles têm tempo pra reunião, pra banho, pra festa, pra cantoria, mas não têm pra trabalhar, nem pra projeto”). Esse mesmo hotel tem seus leitos ocupados, em boa quantidade, por pessoas que trabalham com os Krahô, aos quais o proprietário etnocêntrico deve parte do seu lucro. A imagem dos índios como atrasados ficou mais forte com a recusa das suas organizações a dois projetos de “desenvolvimento” - a Usina Hidroelétrica do Estreito e o afastamento da BR 010.

Essas duas obras eram assuntos recorrentes no pátio das aldeias. A própria Kapey promoveu reuniões para discuti-los dada a iminência dos impactos vislumbrados. A rodovia BR 010 fazia parte da estratégia do governo federal em financiar obras de infraestrutura conhecidas como “corredores do desenvolvimento”, destinadas ao escoamento de produtos primários, dentre eles a soja. Sua execução estava a cargo do governo do Tocantins, que intentava pavimentar o trecho entre Santa Maria do Tocantins e Goiatins, passando por Itacajá, perfazendo 306 km¹⁵. A estrada ligaria o sul do

15 Detalhes sobre o empreendimento - que teve o Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto sobre o Meio-Ambiente (EIA-RIMA) realizado e concluído em agosto de 2001 - podem ser consultados em Las Casas e Vilarino (2002). Sobre o processo de consulta prévia aos Krahô, os autores registram que: “Em 5 de abril de 2002, os senhores Fernando Schiavinni de Castro (técnico indigenista da FUNAI) e Getúlio Orlando Pinto Krahô (Coordenador da Kapey – União das Aldeias Krahô) estiveram no Naturatins com o objetivo de arguir sobre a inexistência de visita técnica do empreendedor quanto à elaboração do EIA-RIMA da BR 010 na Terra Indígena do Povo Krahô” (*Idem*: 5).

Maranhão a Palmas, sendo que parte do trecho já se encontrava em funcionamento, porém sem afastamento e outros trechos seriam abertos. A estrada tangencia a terra indígena em vários pontos: em alguns, dista duzentos metros dos limites e noutros, vinte quilômetros. Ninguém sabia ao certo a que distância a estrada passaria da margem da terra indígena porque não houve qualquer esforço dos empreendedores em esclarecer previamente aos indígenas, nem sequer a FUNAI foi procurada para intermediar a relação com a Kapey e outras organizações representativas. Para além do receio com a qualidade da água que abastece a reserva, havia o temor com atropelamentos, principalmente das crianças que acompanham seus pais quando vão até Itacajá.

Já a Usina Hidroelétrica (UHE) do Estreito tinha seu barramento central localizado no médio rio Tocantins, entre os estados do Maranhão e Tocantins, a pouco mais de cem quilômetros dos limites da Terra Indígena Kraolândia. Os impactos sobre ela foram classificados como indiretos pelo EIA-RIMA, apesar do temor dos indígenas de que a implantação e operação da usina pudessem reduzir a ictiofauna nos afluentes do rio Tocantins¹⁶. Organizações de apoio como o CTI, FUNAI e associações indígenas participaram de vários encontros nas cidades de Araguaína, Carolina e Palmas para discutir ações mitigadoras, dentre as quais foram sugeridas o monitoramento da qualidade da água e do estoque pesqueiro do rio Tocantins e nos afluentes, o repovoamento com espécies locais e apoio a projetos de criação de peixes pelos índios. A resistência indígena não conseguiu impedir a construção da usina, mas protelou o asfaltamento da rodovia.

Outro assunto onipresente no pátio das aldeias era o financiamento das festas. Além da aquisição de itens industrializados, tais como linhas, tecidos, miçangas, tesouras, panelas, pratos, espingardas, a produção das festas requer grande quantidade de alimentos para a aldeia anfitriã e as convidadas. No início do cerco colonial, a alternativa encontrada foram as incursões guerreiras nas fazendas circunvizinhas onde furtavam gado para obtenção de carne; o complemento vinha da coleta e dos roçados indígenas. Depois, houve um período em que o Estado brasileiro provia as aldeias com os bens indispensáveis que eram postos a circular ou consumidos nas festas. Quando estive em

¹⁶ O EIA-RIMA foi elaborado pelo Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores – CNEC, ligado ao grupo Camargo Correia. A região inundada abrange sítios arqueológicos do município de Carolina, Maranhão, um território outrora ocupado por grupos Timbira no qual ainda se encontram resquícios de antigas aldeias, artefatos líticos e registros rupestres (Andrade, 2006: 122-124). A usina conseguiu a licença prévia em maio de 2005. Nesse ano, a associação Wyty-Cati emitiu uma carta em que manifestou a preocupação dos povos Krahô e Apinajé com relação aos impactos da UHE Estreito sobre seus territórios, destacando a ictiofauna e os rituais associados aos peixes, como o *Tep mē Teré* (Wyty-Cati, 4 de fevereiro de 2005).

campo, a FUNAI já não financiava as festas. Uma das opções empregadas era o patrocínio, nem sempre certo, dos brancos a quem os Krahô transferem seus nomes pessoais na expectativa de prendê-los a compromissos próprios da esfera cerimonial – entre os quais a doação de dinheiro para aquisição de carne. Eu mesmo financeiei algumas festas na “minha aldeia”. Outra alternativa encontrada pelos Krahô era a formação de uma espécie de fundo cerimonial para o qual os empregados indígenas contribuem com parte do seus salários, os velhos com suas aposentadorias e as famílias com dinheiro do Bolsa Família. Os projetos também estavam na pauta das discussões como estratégia para viabilização das festas e exigiam dos Krahô certo esforço sociopolítico e cognitivo para apreensão da sua linguagem e das fórmulas burocráticas do associativismo.

Em minha passagem pelas aldeias, no ano de 2007, presenciei um fenômeno argutamente descrito por Ávila (2004). A novidade dos projetos se inseria em processos tradicionais do sistema político krahô, como a autonomia política das aldeias e o dinamismo dual de fusão e separação. Convivendo com uma organização pan-krahô representada pela Kapey, as aldeias mãkreres também estavam coligadas a uma associação própria (a Intxê-Cati: “Grande Mãe”) e, por outro lado, as lideranças (*pahi*) e comunidades locais esperam a implementação de projetos em suas próprias aldeias e para tanto constituíam associações de abrangência bem mais restrita. Assim, a aldeia Pedra Branca buscava apoio para o projeto de um museu indígena na sede da sua associação, a Manoel Alves queria um “ponto de cultura” nos seus próprios domínios e o Galheiro desejava um projeto de geração de renda “sustentável” para suas famílias. Com raras exceções (ex. associação Kuyré da aldeia Pedra Branca), as associações locais não estavam regularizadas, não tinham CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica) e, portanto, legalmente não poderiam receber recursos financeiros para execução de projetos. As novas associações estavam presas a um círculo vicioso: sem a regularização, não recebiam apoio para projetos e sem uma carteira mínima de projetos executados, não conseguiam acessar recursos. Dificuldades de várias ordens limitavam o acúmulo do dinheiro suficiente para regularização do Cadastro junto à Receita Federal: no ano de 2007, eram necessários cerca de R\$ 500,00 para tanto. O problema do CNPJ inviabilizava a inserção dos coletivos indígenas às redes globais de financiadores que poderiam financiar suas festas imiscuídas em iniciativas de desenvolvimento local (cf. Siqueira Jr., 2007). As poucas associações que tinham situação jurídica regularizada não conseguiam acessar o circuito de projetos por falta de assessoria técnica. A Kapey era um caso

excepcional dado o reconhecimento regional e nacional de que gozava por conta da recuperação do milho *põhypej* e da realização das feiras de trocas de sementes¹⁷.

Os projetos permeavam as relações entre índios e brancos e eram vistos como saída para ausência de recursos monetários para financiamento das festas nas aldeias.

Antes, mēhĩ fazia amj̄ikin por conta própria; cada casa, cada família tinha sua roça. Todo mundo saía pra caçar e ajuntava carne. Agora tem que ficar esperando poré [dinheiro]. O boi tá caro. Como é que faz? Tem que fazer projeto pra conseguir apoio. (Valdeci Yahé, aldeia Manoel Alves, 2007)

A FUNAI dava tudo, ajudava pra fazer paparuto, fazer amj̄ikin: comprava vaca, as coisas, coisas pra comer - cukren [comida]. E agora, FUNAI não faz isso mais não: agora você tem que fazer um projeto. Se o projeto for aprovado, aí você vai fazer aquela festa. Se não fizer isso, não vai ter poré [dinheiro]. (Pascoal Hapor, aldeia Pedra Branca, 2007)

Minha própria identidade se viu diluída no contexto dos projetos. Saber “mexer com projetos” foi a moeda de troca para a realização do meu “projeto de pesquisa” antropológico¹⁸. Nas aldeias onde eu permaneceria mais tempo, a negociação no pátio da aldeia condicionou meu trabalho de campo à assessoria para a abertura da associação comunitária ou a elaboração de projetos.

Foi assim com a aldeia Manuel Alves¹⁹. Como disse acima, cheguei a essa aldeia em meados do mês de março de 2007, mas já era conhecido como “Tohtot”, pois ali mesmo fora batizado pelo velho Secundo no ano de 2004. Ainda assim, como de praxe, a comunidade local me convocou para uma reunião no pátio a fim de ouvir explicações sobre o porquê da minha presença e os objetivos da minha estadia. Apresentei minha proposta geral de estudar as festas e logo fui interpelado sobre a disponibilidade para auxiliar a aldeia na elaboração de projetos. Foram estes os termos da negociação: eu poderia ficar na aldeia para pesquisar mas deveria auxiliar a associação local. Vi-me

¹⁷ O milho *põhypej* (literalmente: “milho bom”) é tradicionalmente utilizado em resguardos tanto para o bom rendimento da colheita quanto para o crescimento sadio dos filhos. Devido ao cerco colonial e às políticas assistencialistas, ele desapareceu dos roçados e veio a ser recuperado pelos Krahô, no início dos anos de 1990, nas câmaras frias da EMBRAPA. Foi a recuperação do *põhypej* que deu origem à parceria Krahô-EMBRAPA e às feiras de trocas de sementes. Abordarei este assunto no segundo capítulo.

¹⁸ Entre os anos de 2005 e 2007 trabalhei para uma organização não-governamental que prestava assessoria para execução de projetos junto a vários povos indígenas.

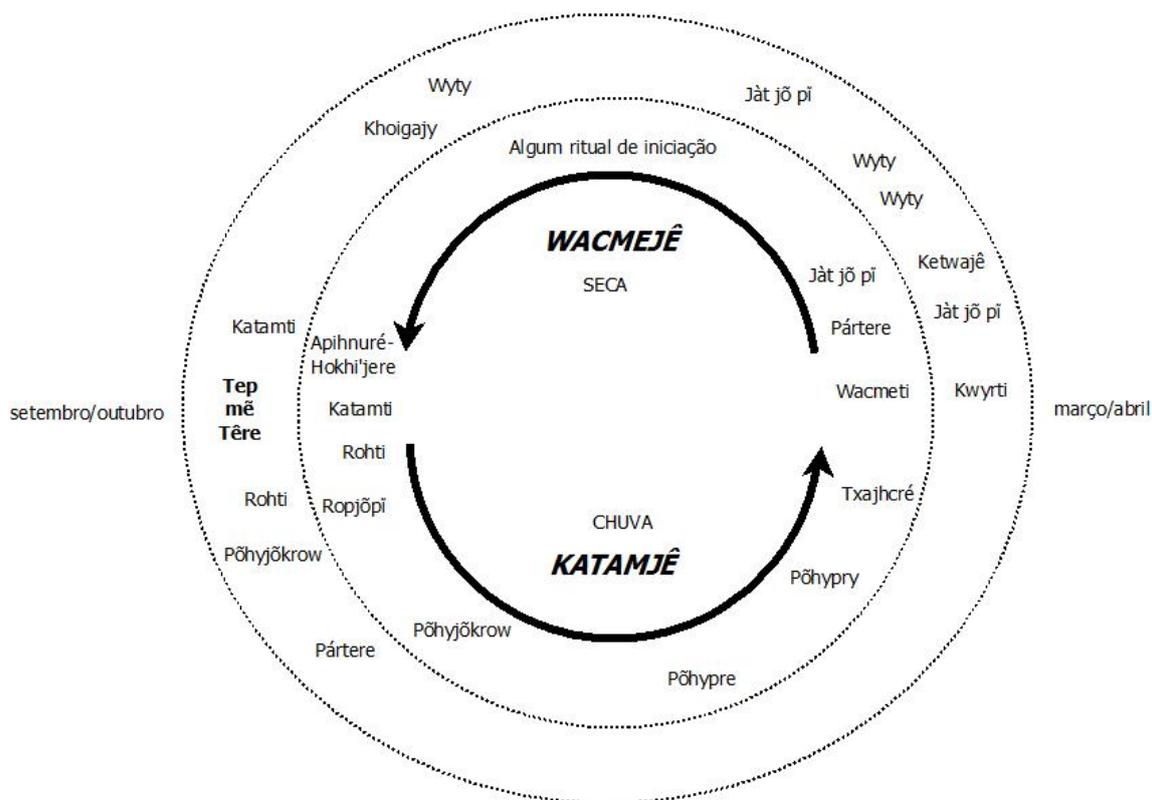
¹⁹ Também assessorei as aldeias do Galheiro e Pedra Branca na elaboração de projetos.

obrigado a aceitar a empreitada porque veio da aldeia na qual tenho *keti*, recebi nome e parentes; era onde passaria a maior parte do meu tempo em campo com os Krahô. Além de pesquisador, tornei-me também assessor da comunidade. Entre os meses de março e maio, fizemos reuniões para discutir e escrever uma proposta de projeto relacionado à revitalização da educação tradicional das crianças e jovens e da “cultura” - necessariamente, através de uma festa²⁰. Assim, meu trabalho de campo antropológico foi transformado em oportunidade para o financiamento da atividade ritual.

Dadas as dificuldades de acesso a editais, fontes de financiamento e assessoria, as aldeias não estavam totalmente a mercê dos projetos para produção das festas. O período que passei em campo compreendeu a estação seca (março a novembro de 2007), durante a qual estive em treze festas, patrocinadas com recursos oriundos das mais diversas fontes (aposentadorias, Bolsa Família, aliados não-indígenas – ver supra). Em ordem cronológica, foram elas: *Kwyrty* (Aldeia Manoel Alves), *Jât jô pĩ* (Manoel Alves e Pedra Branca), *Ketwajê* (Pedra Branca), terminação e investidura do *Wyty* (Manoel Alves), *Jât jô pĩ* (Forno Velho), terminação do *Wyty* (Serra Grande), *Khoigayu* (Serra Grande), *Katamti* (Pedra Branca), *Tep mẽ Têre* (Feira de Sementes), *Rohti* (Pedra Branca), *Põhyjõkrow* (Pedra Branca) e *Pàrtere* (Manoel Alves). Melatti (1978) observa que os rituais do ciclo anual se concentram na estação chuvosa, enquanto a estação seca é reservada para a realização de um dos rituais ligados à iniciação. No esquema abaixo (Figura 1), o círculo exterior contempla essas festas; no círculo interior, vemos o modelo elaborado por Melatti (*Idem*: 355).

²⁰ A festa escolhida foi o Ketwayê, na qual ocorre o rito de iniciação masculino. Após três meses de elaboração, o projeto “*Ketwajê*: reviver o ritual para revitalizar a ‘escola’ para a vida” foi enviado ao Prêmio Culturas Indígenas 2007 (edição Xicão Xucuru), do Ministério da Cultura, porém não foi selecionado.

Figura 1. Ciclo cerimonial do *Wacmejê* e *Katamjê*



No ano de 2007, a Feira de Sementes interpôs o *Tep mẽ Têre* entre as festas do calendário krahô. Trata-se de um dos rituais de iniciação que conformariam um ciclo, todavia, impossível de reconstituir hoje em dia porque os Krahô deixaram de fazer muitos desses rituais (cf. Melatti, 1978: 203-344). Para não “perder” também o *Tep mẽ Têre*, que não era realizado há muitos anos, os índios aproveitaram um projeto – através da Kapey - para tornar possível a produção da festa. O *Tep mẽ Têre* foi o melhor exemplo que testemunhei de projeto transformado em festa. E, por isso, resolvi escrever esta tese sobre a feira de sementes.

A festa de *Tep mẽ Têre* foi realizada no contexto da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, na sede da União das Aldeias Krahô – Kapey, em 2007. As feiras de sementes são eventos nos quais índios Krahô de várias aldeias se encontram, interagem entre si, com indígenas de outras nações e *cupẽ* de várias procedências. A edição de 2007 contou com a participação de centenas de pessoas, entre indígenas krahôs, representantes de outras etnias e pessoas não-indígenas de governo, organizações não-governamentais,

pesquisadores ou pessoas simplesmente interessadas em conhecer as culturas indígenas. A presença de participantes não-indígenas fez da Feira de Sementes um acontecimento turístico, que possibilitou a exposição e venda de artesanato, a convivência com a “natureza” e o contato com culturas exóticas (Mendes de Oliveira, 2006). Com os indígenas, conviveram *cupê* representantes do Prêmio Culturas Indígenas (Ministério da Cultura), do programa Luz para Todos (Ministério de Minas e Energia), do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, jornalistas e cinegrafistas, pesquisadores da EMBRAPA, indigenistas e funcionários da então Administração Regional da FUNAI – extinta AER Araguaína, assessores da Kapey, dois agentes da Agência Brasileira de Inteligência - ABIN, duas estudantes de antropologia da UFRJ, fotógrafos e artistas, dentre as quais uma estudante argentina que aí esteve “em busca de autoconhecimento”, além de indígenas Krikati, Javaé, Apinajé, Xerente, Kaiowá, Guató, Macuxi, Desana e Karajá. Para os “parentes” indígenas, a participação na Feira também era vista como uma estratégia para continuarem resistindo como povos culturalmente diferenciados. Múltiplos atores, múltiplas interações, sentidos diversos no espaço do Kapey.

Localizada no interior da Terra Indígena, o Kapey conta com uma infraestrutura (armazém e cozinha comunitários e a Escola Agroambiental) construída com recursos não-reembolsáveis obtidos junto ao BNDES, que também financiou a construção de três pontes de concreto dentro da reserva indígena como parte do Projeto de Desenvolvimento Integrado Sustentável do Povo Krahô - PDISK (cf. Andrade, 2006). Em 2007, a cozinha e o armazém do Kapey estavam abandonados e só foram efetivamente ocupados e utilizados durante a Feira, reforçando a estreita identificação que os Krahô fazem entre ela e a associação indígena (Ávila, 2004). Durante a semana da Feira de Sementes, suas construções foram utilizadas como abrigo, cantina ou local de reuniões, oficinas e palestras²¹.

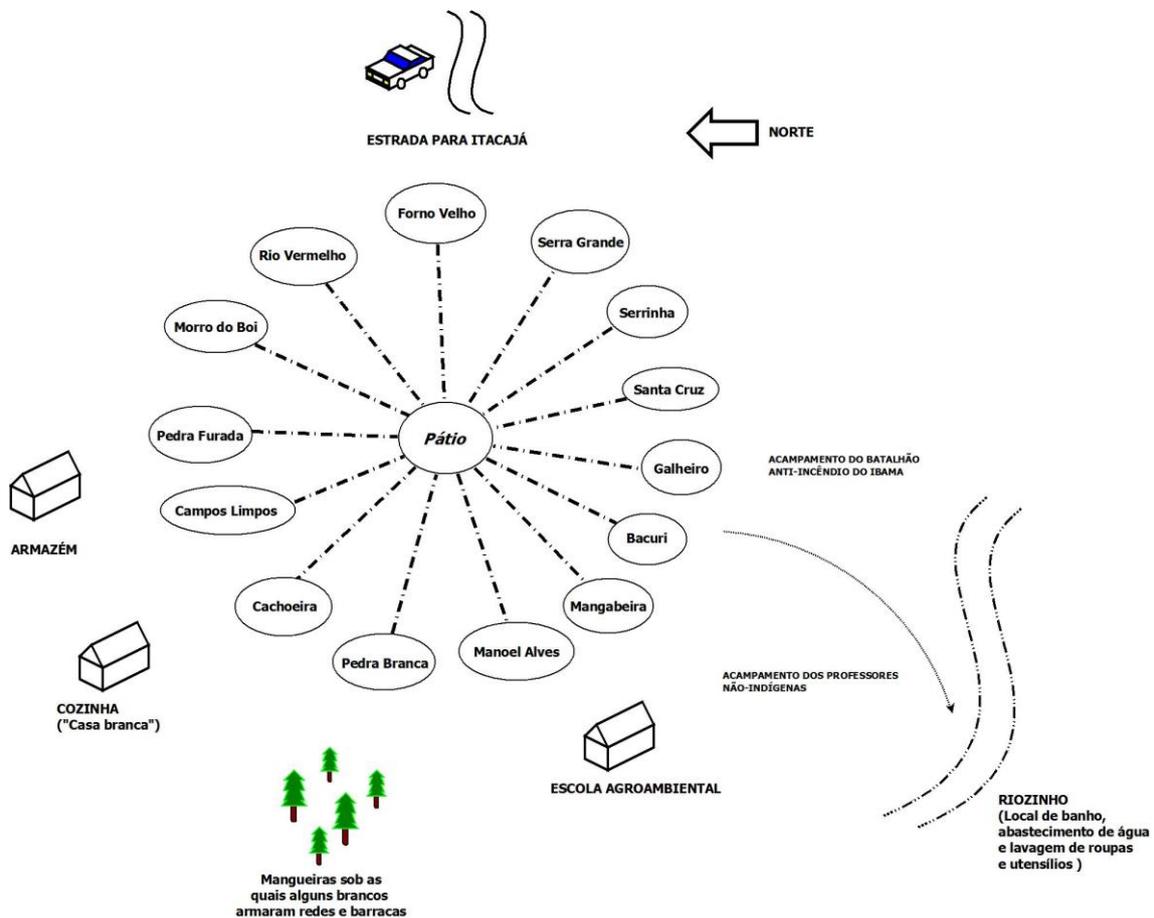
Durante a feira, a sede da associação foi transformada numa aldeia krahô. A cozinha comunitária, na Feira de Sementes, funcionou como uma Casa de *Wyty*, espaço que expressa os valores da comensalidade festiva, generosidade e acolhimento dos

²¹ Os três moradores do Kapey (Miguelito, Abílio Ahtorkrã e Roberto Carlos Xórxó) cuidaram da preparação do complexo-sede da associação para receber a Feira sob condução de Osmar Cuhkô, da aldeia Cachoeira, chamado por todos de “prefeito do Kapey”, que também atua como cantor. O trabalho de organização do espaço da Feira envolveu a troca dos postes de iluminação, retirada dos escombros do forno de pequi que havia pegado fogo, capina e limpeza do terreno atrás da cozinha comunitária para deixar pronto o acampamento dos *cupê*, retirada do lixo que estava acumulado em grande quantidade por toda área, apoio para construção das casas e cozinhas das aldeias krahôs e dos índios de outras etnias, confecção de cestos para servir de lixeiras, conserto da estrutura da caixa d'água e de boa parte da instalação hidráulica.

estrangeiros (Melatti, 1978: 302 ss). De acordo com um morador da aldeia Manoel Alves, a Casa de *Wyty* é como uma "pensão". As outras etnias convidadas – os “parentes” - ficaram acampadas sob uma tenda localizada atrás da cozinha comunitária, que também serviu de hospedaria para os brancos, muitos dos quais – como eu - ficaram acampados em barracas e redes sob as mangueiras da associação. As aldeias krahôs ergueram suas casas, semanas antes do evento, ao longo do círculo periférico da aldeia²². O pátio foi animado pelas danças e cantos das metades cerimoniais, pela cantoria com maracá, pelas discussões das lideranças e a troca de sementes. O croqui abaixo reproduz a configuração socioespacial da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais.

²² Acorreram à feira de 2007 pessoas das aldeias krahô de Bacuri, Pedra Branca, Campos Limpos, Pedra Furada, Serrinha, Galheiro, Manoel Alves, Serra Grande, Forno Velho, Cachoeira, Rio Vermelho, Santa Cruz, Mangabeira e Morro do Boi. Para construção de suas casas, elas utilizaram esteios de madeira e folhas de palmeiras na cobertura.

Figura 2. Croqui da ocupação do complexo-sede da Kapey durante a VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais



A realização da sétima edição Feira de Sementes (2007) só foi possível graças à conjugação de esforços de uma teia de parceiros. A água potável foi obtida junto à Companhia de Saneamento do Tocantins e à Fundação Nacional de Saúde; alimentos (arroz, feijão, macarrão, farinha, carne de sol) que foram preparados e distribuídos aos participantes foram obtidos junto à Companhia Nacional de Abastecimento - CONAB e ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. A participação dos indígenas de outras etnias também foi viabilizada com recursos da rede de parceiros: o MDS financiou passagens e diárias dos Desana, Kaiowá, Guató e Macuxi; a FUNAI, as dos representantes dos povos Karajá, Krikati, Javaé, Apinajé; o Instituto Natureza do Tocantins – NATURATINS apoiou a participação dos Xerente. Um conjunto de convidados foi transportado de Palmas para Itacajá, e vice-versa, em um micro-ônibus

cedido pela NATURATINS. Transporte de pessoas e objetos, entre a reserva indígena e Itacajá, se deu graças aos veículos cedidos pela NATURATINS, FUNAI e EMBRAPA (Unidades *Cerrado* e *Recursos Genéticos*). A estrada que conduz da cidade de Itacajá à sede da Kapey foi reformada com apoio da prefeitura local, que disponibilizou maquinário; ela também cedeu painéis, fogão e cadeiras. A carne distribuída aos Krahô e consumida durante a Feira foi adquirida com recursos da FUNAI. Os bois que seriam entregues como “premiação da agrobiodiversidade” também eram compromissos do órgão indigenista. Houve ainda plantão médico oferecido pela Secretária Estadual de Saúde e plantão ambiental do IBAMA e Batalhão Ambiental da Polícia Militar-TO.

A programação oficial da Feira de Sementes evidencia sua formatação como projeto voltado à promoção da agrobiodiversidade indígena e ao fortalecimento político do povo Krahô. Foram realizadas palestras sobre o processo histórico de recuperação das sementes tradicionais e formas de conservá-las, reuniões técnicas sobre programas governamentais de apoio a projetos indígenas (Carteira Indígena e Prêmio Culturas Indígenas), exposições fotográficas sobre a Kapey, mostras de vídeos sobre os Krahô e o Cerrado, além de oficinas sobre agrofloresta, artesanato e comidas tradicionais²³.

Em 2007, comemoravam-se dez anos de realização da primeira feira. Ela surgiu porque os caciques - unidos pela Kapey - resolveram fazer um grande encontro para que as aldeias pudessem expor e trocar as sementes “de antigamente”. O retorno do milho das câmaras frias da EMBRAPA fortaleceu os vínculos internos que ligam parentes e aldeias entre si, pois a realização da Feira trouxe a oportunidade de reencontro e produção de rituais que não vinham mais sendo realizados. Os índios denominam o evento não como “feira”, e sim como “*festa* de sementes” porque ela produz o estado de *amjikin* – o estar-juntos para, alegres, comer, dançar e cantar. Desde o primeiro evento, em 1997, a feira tem proporcionado a realização de uma grande festa.

Naquele ano de 2007, os Krahô foram à Feira para trocar sementes, mas o fizeram no contexto de uma grande festa não relacionada ao ciclo agrícola, como é o caso do *Tep mẽ Têre*. Como estratégia para englobar a troca de sementes e o encontro intercultural propiciado pela Feira nos seus propósitos de resistência étnica, eles correram com toras, fizeram reuniões no pátio, dançaram e cantaram. Os cantos, como venho enfatizando, tiveram lugar central na Feira de Sementes, os quais foram registrados com gravador digital e posteriormente traduzidos com meus interlocutores da aldeia Manoel Alves. Para

²³ A edição de 2007 promoveu as seguintes oficinas: farinha de batata-doce, artesanato em capim dourado, pintura em tecido, qualidade da água e agrofloresta.

concluir a tradução de suas letras, retornei à reserva indígena no mês de abril de 2012 para um trabalho de quinze dias com Dodanin Piken, Osmar Cuhkõ, Secundo Tohtot e Domingos Kajré²⁴. Como veremos, os significados dos cantos entoados no *Tep mẽ Têre* sugerem que a festa reconecta o patamar habitado pela sociedade *mêhĩ* com outras dimensões do Cosmos, valorizando sua agencialidade frente à alteridade plural. O evento que vi desenrolar-se à minha frente tinha feição de um fato social total: cosmologia, organização social e formas sutis de sociabilidade e reciprocidade, que conformam o liame que mantém viva esta sociedade indígena.

Sinopse dos capítulos

A incumbência – de fazer festa para entoar seus cânticos - herdada dos heróis civilizadores impõe, hoje em dia, a adoção de estratégias sociopolíticas para garantir a realização das festas no contexto contemporâneo do cerco colonial. A presente etnografia demonstra que uma das opções mais frutíferas para financiar sua intensa vida ritual são os “projetos”.

O primeiro capítulo refaz o percurso de Hartât até o pé-do-céu com o fito de analisar o lugar o *amjkin* como elemento universal entre todos os seres do Cosmos. Com este herói, adentraremos a cosmologia da festa e veremos como a relação com o exterior é constitutiva da ordem sociocultural e da diferenciação dos *Mêhĩ* frente à alteridade plural. A apropriação de elementos exteriores para construção da sua cultura festiva conduz ao Machado-Cantor e aos temas do dualismo diametral e concêntrico. Ainda neste capítulo, pretendo demonstrar que o perspectivismo *mêhĩ* pressupõe a festa como capacidade dada de todos os agentes cujos corpos são produzidos para receber e transmitir

²⁴ Esse retorno foi possível graças a uma bolsa do Programa Universidades e Comunidades do Cerrado – UNICOM, 4ª Chamada – concedida pelo Instituto Sociedade, População, Natureza – ISPN. Nesse período, também acompanhei parte do ritual funerário denominado Pãrahac, feito em homenagem ao velho Pokrok, irmão de Secundo, e a Majôj, neta de Getúlio Kroakaj. É importante mencionar que retornei outras vezes aos Krahô depois de 2007. No primeiro semestre de 2008, compus uma equipe multidisciplinar, organizada pela EMBRAPA, que realizou levantamentos etnobiológicos na região da aldeia Galheiro. No mês de outubro de 2010, participei da VIII Feira Krahô de Sementes Tradicionais como funcionário do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Entre os dias 11 e 14 de maio de 2011, me encontrei com lideranças krahôs e outros pesquisadores durante o seminário “Pesquisando com os Krahô: 10 anos de parceria”, organizado pela FUNAI/TO e EMBRAPA, na cidade de Palmas.

os sons na forma de cânticos. Festas como a de *Tep mē Têre* trazem para o *socius mēhĩ* as vozes de animais e seres subaquáticos, seus saberes e seu modo de ser – que também é festivo.

No segundo capítulo, analiso a história do cerco colonial e da relação com a alteridade máxima representada pelos brancos (*cupê*). Nessa história de resistência étnica, veremos como a formação do povo “Krahô” a partir do amálgama entre Mâkrare e Põrecamekra ocorre em paralelo à instauração e ao agravamento de um quadro de insegurança alimentar que culminou com o projeto com EMBRAPA, sendo atualizada na criação da Kapey e manifesta em projetos como o da Feira de Sementes. A feira é realizada numa aldeia circular criada para continuidade da vida cerimonial através da qual os conflitos são dirimidos em torno da noção de “pátio bom”, que une a todos em torno do Machado-Cantor - símbolo do modo de vida festivo e da “União das Aldeias Krahô”. A partir do conceito de *situação colonial* (Balandier, 1996; Oliveira, 1988, 1993), deslindo o processo de expansão da sociedade nacional sobre a região ocupada pelos índios Krahô, um povo coletor-caçador que, ante uma aguda escassez de alimentos, se viu diante da contingente necessidade de apoio do órgão indigenista oficial e de uma empresa de pesquisa agropecuária para formulação de projetos no contexto dos quais algumas de festas vêm sendo realizadas.

O terceiro capítulo toma o evento da feira como palco de múltiplas interpretações. A Feira Krahô de Sementes Tradicionais foi concebida para disseminar as sementes recuperadas nas câmaras frias da EMBRAPA. Do ponto de vista institucional, tais feiras de trocas de sementes tradicionais, no interior da reserva indígena, buscam o desenvolvimento local com a conservação *on farm* dos recursos da agrobiodiversidade. A Feira de Sementes catalisa e dinamiza a aliança dos Krahô com a FUNAI e a EMBRAPA, tecida pelas mãos de sujeitos (individuais e coletivos) que ajudaram a revitalizar os roçados krahôs e, com isso, amenizaram a insegurança alimentar e fortaleceram a organização política do povo indígena Krahô. A Feira ajudou a recuperar as sementes que alimentam a produção de corpos bonitos e saudáveis, com “sangue limpo” que faz possível a comunicação com Outras agencialidades. Por outro lado, a etnografia da festa revela alguns mal-entendidos interculturais (próprios da interação de perspectivas e práticas culturais distintas) como inusitados elementos de análise das relações interétnicas contemporâneas dos Krahô com os agentes de Estado “parceiros” (FUNAI e EMBRAPA). Veremos como a tensão subjacente à União das Aldeias Krahô (conflito Mâkrare vs. Põrecamekra) se manifesta concretamente no projeto e como os

parceiros lidam com ele. A microssociologia da Feira sugere que a unidade dos Krahô está na produção cerimonial, que os transformam numa coletividade distinta de outras que povoam o mundo.

Por esse caminho, voltamos, no quarto capítulo, à ordem cultural *mêhĩ* subjacente à noção de festa. O objeto aqui são os atos rituais formais da festa realizada na Feira de Sementes: a divisão dos participantes nas metades cerimoniais *Tep* e *Teré*, corrida de toras, cantos e danças das metades cerimoniais e o aparecimento das máscaras *Côhkrit-hô*. A mitologia assegura que todos os seres do Cosmos - incluindo os animais, insetos e peixes - têm suas festas e que elas, tempos atrás, foram cedidas aos Krahô. Através das suas festas, os Krahô atualizam sua vinculação e diferenciação frente aos demais agentes que povoam o Planeta, levando para dentro da aldeia sua existência na forma de danças e cânticos. Veremos que a festa abarca e suplanta a Feira: ela promove a introjeção da alteridade: papéis rituais, insígnias, honras e sensibilidades constroem a pessoa *mêhĩ*, por meio do corpo, na interação com o exterior. A festa é uma sequência pré-determinada de atividades socioculturais que contribuem para a reprodução da identidade *mêhĩ*. O dualismo Peixes e Lontras é encenado como afirmativa festiva de um mundo estruturado pela, e para a circulação de coisas materiais e imateriais, em especial o conhecimento ecológico contido nos cantos e danças. O argumento que exponho neste capítulo quatro é que as festas colocam os Krahô no centro das interações dinâmicas com seres dos quais obtêm conhecimentos que tornam possível a boa vida, repleta de beleza e prazer. A vivência prática do que lhes ensinaram os peixes exige a transformação do cotidiano e a construção do corpo para teatralização do episódio mítico em que os peixes, anfitriões, receberam as lontras para a demonstração original da festa.

A cantoria que animou o Kapey é o foco da discussão, no quinto e último capítulo, sobre a noção de *não-propriedade circulante*. Retomo o tema da “apropriação de potências exteriores” para abordar os cantos executados no pátio, com maracá, e aqueles que ecoaram da Casa do *Wyty* e do caminho circular. Pretendo demonstrar que eles funcionaram como mecanismos operadores de ligações da vida coletiva com “o mundo sem estrutura e sem código” das andanças pelo espaço exterior da aldeia. Na festa, conhecimentos que foram apropriados de outros seres são corporificados nas pessoas dos cantores e cantoras, cuja cantoria – com dizem os *mêhĩ* – “segura” a beleza e o movimento do mundo. Os cantos são a não-propriedade que perfaz a riqueza dessa sociedade e a mantém em constante afluência. Eles levam pra dentro da aldeia os conhecimentos de um amplo conjunto de seres que, nos tempos imemoriais, transmitiram-nos para os *Mêhĩ*. A

festa produz o senso de *communitas*, ou seja, estabelece vínculos igualitários, diretos, existenciais. A circulação dos cantos gera relacionamentos imediatos (não mediados por normas) entre as pessoas e lhes dá uma visão global do seu lugar no Cosmos frente a outras classes de entidades visíveis e invisíveis (Turner, 1987). A festa opera uma abertura no espaço-tempo em que os cantos costuram trocas e múltiplos vínculos de reciprocidade. Cantigas são feitas para circular, como circula o vento desde o pé-do-céu mantendo-nos a todos vivos. Veremos que esses objetos imateriais configuram-se como sistemas de conhecimento que têm regras próprias de disseminação e reprodução orientadas pela lógica da dádiva gratuita, que, como salientam Godbout e Caillé (1999: 205), circula numa cadeia circular ou sem fim. A ordem cultural atualizada pelas festas é aquela da reabertura periódica do espaço-tempo que leva os *Mêhĩ* ao reencontro com as forças criadoras do seu modo de vida.

Com isso, espero demonstrar porque as festas sustentam sua resistência étnica.

CAPÍTULO UM

COSMOLOGIA DA FESTA

A VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais aconteceu de 22 a 27 de outubro de 2007 na sede da associação indígena Kapey. A Feira de Sementes é uma das atividades do Projeto de Etnobiologia, executado pela EMBRAPA em parceria com a associação e interveniência da FUNAI²⁵. Ela é vista como uma estratégia para “disseminar mais rápido, através da troca entre as famílias e aldeias Krahô, as sementes tradicionais, cujo processo de resgate havia se iniciado em 1995” (EMBRAPA, 2002). A assessoria de um indigenista da FUNAI foi fundamental para que os Krahô tomassem conhecimento das sementes do milho *pôhypej* que, embora coletadas em aldeia xavante, foram (re)apropriadas pelos *Mêhĩ* como estratégia de fortalecimento político no palco das negociações interétnicas com a sociedade nacional (cf. Ávila, 2004). Foi a recuperação e conservação do *pôhypej* que fomentou a concepção e realização da Feira Krahô de Sementes Tradicionais, vista pelos parceiros não-indígenas como estratégia propícia para o “desenvolvimento local” aliado à conservação *on farm* de recursos genéticos da agricultura. Do ponto vista dos Krahô, a troca de sementes vem ocorrendo na sede circular da Kapey como parte de uma festa.

Os *Mêhĩ* mantêm a morfologia espacial de suas aldeias como forma de resistência, pois sua “forma Timbira” não se realizaria sem ela. Em seu modelo circular, cada casa (*ikre*) é ligada ao pátio (*cà*) por um caminho radial denominado *pry carãm*; diante das casas passa um caminho circular (*krĩ cape*) no qual são realizadas as corridas de toras e certos atos rituais. Os índios dizem que as aldeias seriam o próprio reflexo de Sol na espacialidade vivida sob a temporalidade festiva: “esse caminho que vai para o pátio significa os braços do *Pyt* [Sol]. Como *Pyt* tem os braços, que são os caminhos, por isso o povo está sempre andando. Vai para o pátio, começa a cantar, comemora com o *Pyt*” (Getúlio Kroakaj, aldeia Manoel Alves, abril de 2012). O pátio é o centro da aldeia: ele é associado ao leste, sol, ao dia, aos vivos, à estação seca, ao domínio masculino, aos *wacmẽje*. A periferia, conformada pelas casas, é o domínio feminino, estando ligada ao oeste, à lua, à noite, aos mortos, à estação chuvosa, aos *katamje*. A periferia é a esfera das relações de parentesco: nela, as pessoas são ligadas umas às outras através do corpo. Em

²⁵ Embora Ávila (2004: 79) afirme que a Feira Krahô de Sementes Tradicionais é uma “iniciativa do indigenista-assessor”, acho mais prudente situá-la no contexto do referido projeto dada a sua preocupação principal ser a conservação *on farm* da agrobiodiversidade. Voltarei a esta questão no próximo capítulo.

contraponto, o pátio é o tablado onde as relações de natureza cerimonial são encenadas: nele, o que liga as pessoas são seus nomes pessoais. Com isso, é possível incorporar a troca de sementes no seu regime sociocosmológico: a feira como festa!

Localizada a cerca de doze quilômetros acima da aldeia Manoel Alves e a seis abaixo da Santa Cruz, a sede da associação é um espaço dentro da reserva indígena orientado espacialmente à maneira de uma aldeia timbira. “O Kapey”, como dizem os índios²⁶, tem um pátio central circular (*cà*), local público por excelência onde ocorrem as trocas de sementes, reuniões, cantorias e os atos rituais. Durante as feiras, as aldeias krahôs erguem suas casas ao longo do círculo periférico (*krĩ cape*), no qual também estão construídos a cozinha e o armazém comunitários e a Escola Agroambiental Katxekwyj. Essa disposição espacial reflete a cosmologia dualista dos Krahô e, com isso, expressa a concepção *mêhĩ* acerca da produção, apropriação e circulação de sujeitos individuais e coletivos - e seus bens - entre os caminhos percorridos na vida cotidiana e ritual. Nessa espacialidade timbira, a festa de *Tep mẽ Têre* foi encenada. As metades cerimoniais e os personagens rituais desempenharam seus papéis e os cânticos foram entoados.

A mitologia krahô é rica em narrativas que descrevem como essa e outras festas foram apropriadas de outros seres num espaço-tempo originário. Aquele em que os índios andavam pelo Cerrado sob a condução de personagens aos quais me refiro como “heróis civilizadores”. Trata-se de índios que saíram da aldeia (para caçar, pescar ou para convidar outra aldeia para uma festa) e no mato aprenderam coisas novas com as quais enriqueceram a coletividade: o xamanismo, a organização em metades, as festas e os cantos. A constituição da sociedade *mêhĩ* é obra desses heróis poderosos, que se apropriaram de elementos exteriores para construção da vida social e ritual e são acionados pela consciência mítica para distinguir o presente do passado. Como observa Azanha (1984: 34), os “heróis” Timbira são sempre personagens que, aventurando-se no exterior (no mundo subterrâneo, no céu, na água), conseguem retornar à aldeia com um bem cultural novo. Esse é o caso do *Tep mẽ Têre*, uma das festas que garantem o movimento do Cosmos em conexão com os heróis civilizadores, cujas andanças ancestrais no espaço habitado por agencialidades não-humanas permitiram a apropriação

²⁶ Para me manter fiel à maneira pela qual os índios se referem ao complexo-sede da associação indígena, utilizarei o prefixo masculino antes do substantivo “Kapey” sempre que me referir à sua infra-estrutura física na forma de uma aldeia Timbira (“o Kapey”), localizada no interior da Terra Indígena, e o prefixo feminino quando se tratar da associação como entidade política (“a Kapey”).

de saberes ecológicos que são expressos (nas festas) sob a forma de filigranas epistêmicas na sonoridade dos cantos.

O argumento deste capítulo é o de que projetos como o da Feira de Sementes são apropriados pelos Krahô para realização de seus *amjkin* porque eles sustentam sua historicidade em conexão com os heróis civilizadores. Trazendo de fora os elementos que produzem a sociedade, esses personagens mitológicos põem em relevo um aspecto estruturante do dualismo ameríndio – a abertura para o exterior (Lévi-Strauss, 1993; Viveiros de Castro, 2002b; Coelho de Souza, 2002). Argumento que o empenho dos *Mêhĩ* em fazer da troca de sementes uma grande festa resulta da conexão que ela (a festa) proporciona com a fonte da energia cósmica localizada fora da sociedade: o pé-do-céu situado a leste, de onde irradia o conhecimento, a força vital do Sol, o movimento, a água corrente e o vento, que dissemina a beleza dos cantos pela garganta dos cantores e cantoras²⁷. Algo semelhante ocorre com os Kayapó. De acordo com a interpretação de Posey, os rituais – com suas danças e cantos – vinculam aquela sociedade jê a uma energia dinâmica que, tida como eterna e onipresente, “alimenta tudo o que é vivo: o que já foi, o que é agora e o que está por ser” (Posey, 1982: 90). Através dos rituais, os Kayapó acessam o “macro-tempo” que produz essa energia e a conduzem aos domínios ecológicos e sociais, garantindo assim sua existência cíclica. A importância que, segundo este autor, os Kayapó atribuem às suas cerimônias encontra paralelo entre os Krahô. Por isso, o centro do Kapey é o palco onde os *Mêhĩ* resistem como uma sociedade voltada para uma vida cerimonial e festiva. No pátio, o cantor e as cantoras produzem a respiração e o movimento do mundo porque acessam o “macro-tempo” da energia vital.

Por esse caminho, discuto a cosmologia desse povo timbira nos termos propostos por Tambiah (1985), ou seja, como arcabouço de conceitos que concebe o universo como um sistema ordenado. Nesse sentido, descrevo suas dimensões de espaço, tempo, matéria, movimento, em termos da conexão entre humanos, animais e espíritos – a energia vital está encapsulada nos diferentes corpos vivos que possuem *carõ* (alma). A cosmologia pressupõe a criação da ordem existente dos fenômenos como um arranjo inicial situado

²⁷ Leste (*kôikwa krat*, pé-do-céu, nascente) e oeste (*aparmã*, "direção do sem pé", poente) são os dois pontos cardeais segundo o pensamento krahô. O norte e sul não recebem denominação especial, são "lados": o norte é assimilado ao oeste e o sul ao leste. Existe um mito que narra a saga de um herói que salvou seu povo da grande escuridão, conduzindo-o para o *kôikwa krat*, descrito como um lugar de muita claridade onde "ninguém morre mais" (cf. Schultz, 1950: 159). Melatti (1978: 357) lembra que os rios do território Krahô têm suas cabeceiras localizadas na direção sul, que é identificado com o Leste. Suas águas são vistas, assim, como vindo do pé-do-céu e correndo para o oeste, a "direção do sem pé". A água corrente se comunica com o vento para fazer o movimento do mundo. “A água é nosso sangue”, me disse Getúlio Kroakaj.

fora da cadeia diária de eventos e, por outro lado, motiva e estrutura as práticas socioculturais do tempo presente.

Antes de descrever e analisar a festa de *Tep mē Têre* realizada na Feira de Sementes, portanto, é necessário compreender o papel desses heróis civilizadores na construção do modo de vida festivo dos Krahô. De início, acompanhemos a saga de Hartât tal como ela me foi narrada pelo velho Anselmo Kraté, palhaço (*hoxwa*), chamador/animador (*hapôr catê*) e ancião-conselheiro (*mē cumã hapac cre catê*) da aldeia Serra Grande, e depois comentada pelos professores indígenas Dodanin Piken, Feliciano Tejapôc e pelos anciãos-conselheiros Zé Miguel Cök e Getúlio Kroakaj durante a VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais.

1. Epopeia de Hartât e o conhecimento ritual capturado no exterior

22 de outubro de 2007. Quase todas as aldeias já haviam chegado e armado seus acampamentos ao longo do caminho circular do Kapey. Na primeira noite da sétima edição da Feira de Sementes não houve cantoria em torno da fogueira acesa no centro do pátio. Velhos conselheiros e caciques discutiam ali questões práticas da programação do evento, como a repartição da comida entre as aldeias presentes na feira, quando então perguntei em voz baixa ao velho Anselmo Kraté como os *Mêhĩ* aprenderam a fazer festa com cantoria. Kraté é um dos principais conhecedores das tradições do seu povo. Além de *hoxwa* (palhaço que atua na Festa da Batata), ele também faz o papel de *cà xwỳn* - o “chamador”²⁸ que, com palavras de ordem, incita as pessoas a manterem o ânimo disposto para que, junto com os cantores e cantoras, façam a alegria irradiar do pátio para o Cosmos. O *cà xwỳn* também conhece os roteiros dos rituais, os papéis associados aos nomes pessoais, as letras e as melodias das cantigas e as origens míticas da vida ritual. Face à minha indagação, ele perguntou se tinha tempo para ouvir. Respondi que sim e então ele em contou a seguinte história.

Hartât veio de uma aldeia distante. Naquele tempo, os mêhĩ mais novos iam pra caçada, mas voltavam sem nada. Só matavam bicho pequeno: peba, tatu, quati. Não chegavam com carne. De onde veio Hartât tinha carne. Tinha caititu, tinha porco, tinha

²⁸ O termo *cà xwỳn*, sinônimo de *hapôr catê*, é comumente traduzido por “mestre do pátio” ou “chamador”, “animador”.

toda caça e era fácil de a gente matar. Um dos rapazes que havia saído para uma caçada no mato se desgarrou dos mentuajê [jovens caçadores] e lá pelas tantas ouviu uma cantiga de Hartât ... ao longe. Ele pensou: “será que é verdade?”. Mas não fez nada, ouviu tudo de longe; ele escutava, mas não respondia. Dizem que ele era wajacá. Um dia resolveu procurar aquele que cantava, depois de tanto sua aldeia acusá-lo de feitiçaria e de mentiroso. Foi até onde estava Hartât e falou com ele. Hartât escutou e depois reuniu todo seu povo. Rapidamente os mentuajê se ajuntaram para ouvir a voz de Hartât. Ele falou: “o wajacá quer saber dos lugares que eu canto, que eu conheço”. Logo, um grande grupo de mentuajê se prontificou a ir. Saíram a caminhar pelo Cerrado rumo ao pé-do-céu. Andaram por um longo caminho entremeado por paradas de Hartât para ensinar seus cantos e mostrar os lugares, os bichos e as plantas que conhecia. Foi revelando como cantar e como coletar mel das abelhas e caçar: paca, porco, rato, morcego. Hartât ensinava demonstrando as diferenças entre os seres, seu comportamento e pensamento. O caminho de ida também reservou muitos perigos. Árvores que expelem fogo e que matam, pântanos alagadiços, fortes ventanias e enormes jacarés. Mas o wajacá, se transformando em animal, conseguia ver o modo de superá-los e foi seguindo Hartât e seus mentuajê. Hartât então disse que já estavam chegando ao kôikwa krat, o pé-do-céu. Andaram e arrancharam num lugar. De tarde, jatobá cantou. Era de tardezinha e o jatobá cantou sua cantiga. Os mentuajê acharam que era gente e começaram a comentar um com o outro. Hartât os advertiu: “Calma aí. Silêncio! Agora nós entramos na terra em que todos os bichos e até os paus cantam. Não é mēhĩ, não. É o jatobá que está lá cantando”. Alguns ainda comentavam baixinho e Hartât os advertiu novamente: “Silêncio! Quando bicho ou pau canta assim, vocês não respondam; fica só ouvindo direito pra saber cantar quando a gente voltar. Vocês têm que escutar o que o bicho tá cantando”. E ouviram a cantiga de novo. Escutaram, pegaram a cantiga do jatobá e foram caminhando. Aí, o mambira cantou. Um dos rapazes falou assim: “Que bicho é esse aí?” Hartât: “Ora, você não está escutando? É mambira, tá dizendo que está andando, que já saiu do buraco e já está procurando formiga, cupim ou abelha pra comer”. E veio então uma arara preta, pousou lá no pau e também cantou. Já estava escurecendo. Hartât ensinou/traduziu o que a arara preta cantava: “Ela canta sobre medo que sentiu durante o dia de algum bicho lhe pegar. Agora anoiteceu e ela já está bem tranqüila. Não estão escutando direitinho, não?” Todos os bichos cantaram. “Agora, nós vamos lá no Kajre”. Hartât: “Agora nós vamos lá pra ponta onde tem o Kajre – o Machado-Cantor. Foram, caminharam. Arrancharam perto de onde ficava o Kajre. Anoiteceu. Kajre começou a cantar e cantou até de manhã. Cantava cantiga muito bonita. “Agora vocês vão ficar. Vou lá saber do dono do Kajre. Se ele me der um a gente leva; se

não arrumar, também não tem problema. Vocês escutaram. Kajre é muito respeitado. Ele canta desse jeito”. O povo ficou esperando. Ele chegou lá e o dono do Kajre estava em pé. Dizem, os antigos, que então Kajre falou: “Por onde você andou sumido? Mas você lembrou de mim, e então cá você chegou. Aqui eu te esperava”. E Hartât: “eu cheguei aqui, onde está você, que é pra você me arrumar um Kajre”. O dono do Kajre ficou a pensar e depois falou: “posso te arrumar, mas não vou te dar agora não; só amanhã de manhã que vou te dar, ainda vou cantar até de manhã. Mas quando você voltar pra sua aldeia, o Kajre não pode ficar só guardado, dependurado”. Aí, anoiteceu e ele começou a cantar de novo. Cantou até de manhã. Aí, ele foi. “Tá bom. Você quer, então vou te dar um”. Jogou um bem no peito dele e ele pegou. “Olha, é o seguinte: quem for usar, pode até ser uma mulher, não pode por a mão em gordura, não pode por a mão em mel, nem em semente ou caça - não pode ter a mão breada. Tem que ser uma pessoa da mão asseada e que não seja ciumenta. Tem que saber ouvir, não pode maldizer nem brigar. Tem que dormir pouco”. Hartât ouviu, voltou e mostrou o Machado para os mentuajê, que se admiraram: “é bonito, muito bonito; é, é bonito”. Disseram, “agora vamos embora”. Hartât: “Não vamos embora hoje não. Vamos passar o dia e a noite aqui. Se ele falar alguma coisa, a gente devolve. Se não, ele mata a gente, a gente morre. Qualquer coisa, a gente devolve”. Passaram o dia lá; anoiteceu. Hartât foi falar com o dono do Kajre. “Ele só falou que já estava com saudades, mas que não tinha problema nenhum, que podemos sim levar o Kajre”. Foi o que povo ouviu de Hartât. Pegaram os cantos do Kajre e aí, viajaram, viajaram, viajaram e anoiteceu. Um deles falou: “eu, que escutei direitinho, já vou começar”. Hartât disse: “Não, não faz isso não”. O rapaz falou: “por que não, se já trouxemos? Eu vou começar”. “Não faz isso, não. Não foi assim que ele nos ensinou. Espera chegar porque aí um de vocês vai ficar com ele”. “Não, vou fazer só duas cantigas”. Pegou o Kajre e começou a cantar com ele. Naquele instante, o guariba respondeu lá do mato: “você não sabe de nada; primeiro deve aprender as cantigas”. O guariba enfrentou o rapaz porque este não sabia de nada. Hartât, então, disse: “eu falei. Quando a gente chegar, vocês podem cantar, mas desde que seja do jeito que escutaram; bem direitinho. Mas aqui, não. Aqui não pode. Aqui, é só pra escutar”. A rapaziada se calou nesse mesmo instante. Na volta, tinha o Kajre mas não o que comer. Todo mundo ficou com fome. Chegaram num lugar que parecia uma capoeira. “Me escutem bem. Não vão mexer nesse inhame aqui. Vou caçar o inhame mesmo, o que a gente come. Nesse aí não pode mexer; não é esse aí não”. Dois rapazes não acataram o que disse Hartât, foram lá e arrancaram o inhame, moquearam, comeram e viajaram. Hartât disse que iam cortar caminho por dentro pra chegar mais rápido. Viajaram e, após muita privação no caminho de volta, chegaram à aldeia com o Kajre e seus cantos. Os dois rapazes

*que comeram o inhame errado viraram mulheres e, quando chegaram na aldeia, foram para as casas de suas mães e não as de suas esposas*²⁹.

A epopeia de Hartât, narrada por Kraté logo no primeiro dia da Feira de Sementes, contém muitas mensagens acerca da cosmologia krahô e sua relação com as práticas rituais. A saga desse herói com o povo originário contém elementos de um esquema de significação que concorre para construção *mêhĩ* da história. Recontá-la é reviver o impulso original que moveu os *Mêhĩ* até o pé-do-céu, o “sem fundo” onde o Céu toca a Terra e a Terra o mundo subterrâneo. Hartât conecta o presente da Feira de Sementes à criação do mundo por Sol e Lua, nos confins do Oriente habitado por diferentes categorias de seres cuja vocalidade era o atributo da intercomunicabilidade. Fundamentalmente, Hartât ensina a importância da audição para construção da sua vida cerimonial: como canal sensorio privilegiado a partir do qual os *conhecimentos dos Outros são apropriados*. A saga narrada pelo velho Kraté, na Feira de Sementes, aponta para a função inclusiva da alteridade na visão de mundo dos Krahô, ou seja, o exterior como imanente ao interior da sua sociedade. Aqui, como nas cosmologias indígenas em geral, a diferença é o aspecto constitutivo da identidade: “A subsunção do interior pelo exterior própria do processo cosmológico amazônico especifica uma estrutura em que o interior é um modo do exterior, e como tal só pode se constituir ao se por *fora dele*” (Viveiros de Castro, 2002b: 429; grifo do autor). O herói do mito faz essa operação: conduz o povo para fora da sociedade e - na exterioridade máxima do pé-do-céu - lhes ensina a capturar uma multidão de vozes levadas para o interior do seu sistema ritual. Para seguir os passos de Hartât na seara aberta pelo velho Kraté é necessário recuar ao tempo em que Sol e Lua andaram pelo mundo.

No início dos tempos, a Terra não estava pronta para ser habitada porque estava crua (*Pjê tam*. *Pjê*: Terra; *tam*: crua, encharcada). Um evento repentino a fez apropriada para receber os demiurgos que criariam os seres humanos: ela pegou fogo e tornou-se *Pjê pôc* (Terra ardente). Foi a própria terra que incendiou e não o que estava em cima dela, como se de crua passasse a cozida (ver Chiara, 1979: 31). Então Sol e Lua, dois *hōpin*

²⁹ Resumo da versão transcrita e editada com auxílio do professor Dodanin Piken, da aldeia Manoel Alves. Esta versão do mito de Hartât, narrada por Anselmo Kraté, é a mesma que Melatti - com diferenças sutis - registrou junto a Pedro Penõ no ano de 1963 (cf. Borges, 2004). O mito completo que me foi narrado por Anselmo Kraté, na Feira de Sementes, encontra-se no Anexo I.

(compadres), desceram do céu a um mundo já criado, porém inabitado por seres humanos. Logo se cansaram porque o julgaram monótono. Então, formaram duas metades, Sol de um lado e Lua de outro, e realizaram as primeiras corridas de toras antes mesmo da criação da humanidade. Também caçaram e coletaram, cantaram, construíram suas casas em círculo com um pátio central e, assim, fundaram a aldeia que receberia seus filhos – os *Mēhĩ*.

De cabaças foram feitas as primeiras mulheres do mundo. Na volta de uma caçada com Lua, Sol apanhou duas delas e foi até o rio que passava próximo à sua aldeia. Lá, as encheu de água e, em seguida, as colocou no barranco, ordenando que se transformassem em mulheres. Apenas os quatro viviam na aldeia até que Sol e Lua resolveram entre si, no pátio, que iriam procriar. Dormiram então com suas respectivas mulheres-cabaças, que, no dia seguinte, pariram os primeiros *Mēhĩ*³⁰. Como Sol teve filhos e Lua filhas, resolveram casá-los. A aldeia aumentou, ficou grande e acabou por perpetuar-se. O mundo só não ficou superpovoado porque, antes de ter suas mulheres, Lua havia provocado a morte definitiva, contrariando a vontade de Sol, que era a do renascimento após a morte. Sol ficou com o dia para si e deixou a noite para Lua. Assim, fundaram a alternância no tempo cotidiano por entre os quais a vida transcorre com os momentos de transição (dia/noite: alvorecer/crepúsculo) assinalados pelas corridas de toras e os cantos (Borges, 2004). Instauraram a dualidade no mundo e na sociedade e voltaram para o espaço cósmico.

A aldeia ancestral dos *Mēhĩ* localizava-se nas proximidades de um dos pés-do-céu (*kôikwa krat*), situado no leste. O *kôikwa krat* é o ponto de contato dos três níveis do universo: uma dimensão no espaço-tempo onde o patamar celestial (*kôikwa*) toca a terra (*pjê*) e a terra toca o mundo subterrâneo (*krowkôti*)³¹. “O firmamento tem seis pés: dois a leste, dois a oeste, um ao norte e um ao sul. Os dois pés do leste são mais grossos” (Melatti, 1978: 96). O leste também aparece na cosmologia de outros povos como uma

³⁰ Há uma versão segundo a qual os *Mēhĩ* teriam nascido diretamente das cabaças. Sol teria lançado algumas cabaças nas águas de um rio, que corria próximo à sua aldeia e pronunciado: “se se transformarem em gente, faz a aldeia de vocês dessa forma”. Sol e Lua voltaram para o céu, as cabaças tornaram-se gente e “... na mesma noite fizeram um anel de *krĩ* (aldeia)” (Zé Miguel Cõk, Aldeia Pé de Cõco, 2012, *apud*. Aldé, 2013: 36).

³¹ A cosmografia krahô concebe o Universo dividido em três níveis. O plano celestial, de onde desceram Sol e Lua, é uma cúpula habitada pelas estrelas e constelações, como a de *Mãiti* (“Grande Ema”: Cruzeiro do Sul). De lá veio a agricultura e o ritual de iniciação masculino *Pempcahac*. O patamar intermediário é feito de terras e águas, morada dos seres *Côhkrit* e onde aprenderam a festa dos peixes. O submundo é dominado pelos temíveis porcos-queixada que alcançam o mundo intermediário por um buraco numa serra situada no interior da reserva indígena (Schultz, 1950; Chiara, 1961-2; Melatti, 1978).

região de poder. Entre os Guarani, trata-se do lugar onde os xamãs vão buscar seus cantos: “Eu vou um pouco até acima, até o Leste, e ali há uma casa bonita com duas portas iguais. Ao chegar a este lugar chamado por nós *ñe’ëng-güery*, País dos Mortos, ali foi onde aprendi minha oração”, foi o que contou o xamã Ava Ñembiara a Miguel Bartolomé (*apud.* Montardo, 2002: 161). Na direção de leste é onde está situada a Terra sem Males (*Yvy Mara’ey*) e para lá se dirigem as orações feitas nas casas de reza. Para os Araweté, o trajeto leste-oeste é percorrido pelo xamã na sua escalada até o céu; por ele descem os deuses e almas divinizadas à terra para passear e participar dos banquetes cerimoniais. O eixo do sol (*kirepe*) é a principal via no cosmos: “o *kirepe* é concebido como um caminho largo, penumbroso e perfumado, que se estende do zênite até o leste; ou alternativamente da aldeia awareté aqui na terra até um ponto indefinido no céu, a leste” (Viveiros de Castro, 1986: 191). Na cosmologia *mêhĩ*, a peculiaridade do leste – onde estava assentada a aldeia criada por Sol e Lua - é a presença de um Pica-pau (*Cupẽ Xàj*) que, segundo os velhos krahôs, possuía um cocar de fogo e dominava a arte dos cantos porque manejava um grande machado de pedra (*Kajre*) que entoava belas canções. O Machado-Cantor habitava a extremidade da região do pé-do-céu, cercado por animais e plantas descomunais que também cantavam.

Foi Hartât quem conduziu os *Mêhĩ* até o pé-do-céu. Graças a esse herói, eles “furtaram” as cantigas de animais e plantas e chegaram até o *Kajre*, o machado que estabeleceu o modelo de humanidade associado à arte de cantar.

*A casa do Kajre é no Khoikwakhrat, o pé-do-céu, isto é, nas alturas do oriente. (...) Os Krahó chegam ao pé da montanha conduzidos pelo herói Hartât e, seduzidos pelo canto que ouvem, pedem um de seus filhos; ele [o Pica-Pau] lhes dá seu filho homem, um machado em forma de meia-lua³², e fica com a mulher. O machado ensinará seus cantos aos índios, mas aquele que o possuir deverá ser o modelo das virtudes Krahó: não deve fazer barulho, deve escutar mais do que falar, não deve brigar, nem se divorciar, dever dormir pouco, não maldizer e esperar que todos tenham sido servidos para comer (Chiara *apud.* Carneiro da Cunha, 1986: 38).*

³² Trata-se de um machado semi-lunar hoje usado pelos principais cantores.

Hartãt fez do pé-do-céu uma zona aberta a trãnsitos e apropriações porque atravessou o “muro” que o separava “do lado de cá, do Brasil”. Segundo exegese que ouvi de Zé Miguel Cõk [26 de abril de 2012]:

Pahpãm [Sol] nos criou pra viver nessa terra. O pé-do-céu ficou pra lá. Deixou todo nosso direito de viver e foi embora. Todas as peças de caça ficaram pelo lado do pé-do-céu, que não era grande, era um pequeno pé-do-céu. Tinha um muro separando o pé-do-céu do lá de cá, do Brasil. Tinha como sair pra cá. Hartãt era um rapaz novo que saiu por esse buraco. (...) Veio pra cá e ficou morando naquela aldeia, bem à vontade, seguindo aqueles costumes. Sempre contava como foi a vinda, o que viu, contava sobre as caças, muito ... cada lugar tinha uma caça diferente. Cada lugar até o pé-do-céu. (...) E a gente ficou vendo aquelas peças de carne no pé-do-céu; ficamos lá sempre vendo. Nessa época, quando Pahpãm criou caças e todas as coisas, a fala era uma só. Caça falava, todos bichos, insetos, pé-de-pau falavam. Jatobá tinha sua vivência e podia falar pra você; perguntar, pedir informação.

Hartãt ensinou aos *Mêhĩ* que “caça falava, todos os bichos, insetos, pé-de-pau falava” porque “a fala era uma só”. Sua saga põe em relevo a audição enquanto capacidade corpórea indispensável para aquisição de saberes de uso cotidiano e necessários à segurança alimentar – a coleta, a caça - tanto quanto daqueles relativos à esfera cerimonial – o aprendizado dos cantos. Descreve, em sua estrutura, o *modus operandi* ideal da transmissão de tais saberes que outrora se realizava em expedições de caça e coleta inseridas em grandes rituais tais como o *Tep mẽ Têre* (Melatti, 1978). Descreve, também, as diferenças significativas nos ciclos das estações: a fartura de alimentos da seca e a escassez da estação chuvosa (Carneiro da Cunha, 1986: 39). Todo o percurso se presta a aquisição de saberes sob a condução de Hartãt, aquele que sabia cantar e aconselhar. Aos *Mêhĩ*, ele ensina as artes e os saberes necessários não apenas à “sobrevivência” no Cerrado, mas sobretudo ao bem-viver: a coleta, a caça, a agricultura, os cantos e sua integração. Por isso, ensina também a atitude cognitiva a partir da qual se adquire conhecimentos. É o “ouvir” que opera a abertura epistemológica na interação com os Outros: os homens mais velhos, os bichos, as plantas, os pássaros. O mito de Hartãt evidencia a centralidade da audição tanto para o conhecer/compreender, quanto para a própria estética *mêhĩ* do existir. Hartãt ensina, portanto, a *saber conhecer*.

Esse herói civilizador era, ele mesmo, um grande *increr* (cantor) que procedeu pelo exemplo – ficou a ouvir o canto do *Kajre*. O jovem que os acompanhava, displicente, foi advertido pelo guariba-cantor: “você não sabe de nada; primeiro deve aprender as cantigas”. Hartât arrematou: “Quando a gente chegar, vocês podem cantar, mas desde que seja do jeito que escutaram; bem direitinho. Mas aqui, não. Aqui não pode. Aqui, é só pra escutar”. Desde esse tempo, o valor moral da audição é inscrito no corpo das pessoas. Os indivíduos do sexo masculino usavam furar os lóbulos auriculares para inserção de batoques circulares (*kuj*) que principiavam com pedaços de canajuba e depois eram substituídos pelos de madeira, cada vez mais largos (Melatti, 1978: 68-9). O *kuj* ajudava a marcar a transição de *kraire* (menino) para *mentuajê* (rapaz), etapa na qual participam mais intensamente da vida ritual da aldeia – o que inclui saídas para expedição de caça, participação nas festas e audição de cantos e palavras dos mais velhos em torno da fogueira. Como sugere Seeger (1981: 230), a alteração física das orelhas através dos botoques pode ser vista como ênfase social no “ouvir” enquanto faculdade moral e cognitiva associada ao compreender-conhecer.

Como bom *mẽ hacre catê*, Hartât aconselhou os mais novos. *Mẽ hacre catê* (ou *mẽ cumã hapac cre catê*) designa os homens experientes e sabedores que conformam o que, na literatura Timbira, ficou conhecido como o “Conselho dos Sábios” (Crocker e Crocker, 2009). *Mẽ hacre catê* significa “aqueles que abrem os ouvidos do outro”.

Vejo o ritual [Canela] de furar as orelhas masculinas como uma abertura simbólica para esses garotos mais velhos receberem informações dos seus anciãos e se tornarem obedientes a eles. (...) A informação (conselho) entra na cabeça pelos buracos das orelhas; que buracos bons da orelha, grandes e bem abertos conduzem à construção de conhecimento e à obediência; e que buracos de orelha não abertos (os virgens) levam à estupidez e à falta de obediência (Crocker e Crocker, 2009: 106).

Esta interpretação sobre os Canela se aplica aos Krahô, muito embora hoje em dia raramente sejam vistos homens usando botoques auriculares, em que pese muitos deles, principalmente os mais velhos, terem os lóbulos alargados³³. O que quero ressaltar aqui

³³ Além dos Krahô e dos Canela, encontramos exemplos do ouvir enquanto capacidade sensorial associada ao aconselhamento e ao compreender/conhecer entre outros Jê do Norte, por exemplo, os Suyá (Seeger, 1980, 1981, 1983) e os Xikrin (Cohn, 2000).

é que aquele que canta é aquele que ensina e aconselha. É o que registra Melatti sobre Antônio Pereira, saudoso *increr* da aldeia Pedra Branca. “Antônio Pereira dirigiu-se à casa de Aloísio para consolá-lo pois estava triste por conta da morte de seu filho. Aconselhou-o a voltar a participar da vida pública: seu filho morrerá, mas esta ‘estrada’ é a mesma pra todos” (1978: 79). À parte Hartât relacionar a audição ao conhecer-compreender, sua saga corrobora a teoria *mêhĩ* acerca do processo de produção do conhecimento ritual por meio da apropriação (“furto”) que tem por fim a circulação de tais saberes.

Ela revela um *modus operandi*, a propósito, que não é restrito aos Krahô, mas é vivenciado em outras sociedades Jê. Em Seeger (1993), encontramos nos Suyá (que se autodenominam *Kĩsêdjê*) um exemplo etnográfico elucidativo do que estou defendendo acerca dos *Mêhĩ*.

A história da sociedade suyá, como eles a constroem em seus mitos, é caracterizada pela aquisição de coisas desejáveis, tomadas de seres que são sempre virtualmente uma mistura de humanos e animais. Em seus mitos, a sociedade suyá é estabelecida através das ações de indivíduos (que descobrem alguma coisa) e de grupos de homens que obtêm algo de uma fonte menos – que – humana. A sociedade é construída tomando-se coisas de seres poderosos, muitas vezes animais ou semelhantes a animais.

O autor desenvolve sua argumentação em torno de um episódio ocorrido durante a visita de Karl von den Stein ao Xingu, onde esteve com os suyás entre os dias 03 e 06 de setembro de 1884. “Os suyás furtaram-nos em grande escala”, queixou-se o naturalista no curto relato que fez da sua visita a estes índios Jê do Xingu (Stein, 1940 *apud*. Seeger, 1993: 435-6). O que poderia ser tomado como estereótipo banal, é para Seeger a pista que conduz à compreensão do sentido suyá da história. Os mitos dão conta de que foi furtando que os Suyá obtiveram o fogo junto à onça; com o rato, pegaram o milho; os nomes pessoais foram furtados de índios inimigos parecidos com eles, mas que eram canibais; as canções foram apreendidas por suyás em vias de metamorfose em veado ou queixada.

Deixando de ver os mitos do ponto de vista suyá, e tomando a ótica das onças, ratos e outros semelhantes, essas histórias seriam diferentes. Elas contariam como os animais encontraram um membro particular da sociedade suyá, como o trataram bem e deram comida, e como perderam posses valiosas para um grupo de homens. Em outras palavras, dessa perspectiva, a sociedade suyá foi contruída através do roubo (Seeger, 1993: 439)

Acerca dos Xikrin (*Mebêngôkre*), Gordon observa que os *nêkrêjx* (bens e prerrogativas rituais) são concebidos como “importações do exterior”. Ou seja, “foram roubados, conquistados ou adquiridos, no passado mitológico e no recente, de outros sujeitos não-*mebêngôkre* – coletivos humanos ou seres da natureza” (2006: 95). O autor também percebeu a recorrência do tema das apropriações de capacidades externas entre este povo Jê Setentrional, tanto nas suas narrativas históricas quanto na mitologia. Tal como ocorre com os Krahô, e diferentemente de outros regimes sociocosmológicos (ver Fausto, 2001), o caminho da incorporação não é pela ingestão do inimigo, decapitação ou domesticação de sua alma. “Trata-se menos de capturar o corpo (ou partes do corpo) e o espírito do inimigo do que sua *cultura* (imaterial e material), ou sua *riqueza*, sua *beleza*, enfim suas *propriedades* não imediatamente corpóreas, mas relacionadas ao corpo” (Gordon, *idem*: 97-8; grifos do autor). Adornos, nomes, cantos são objeto de roubo porquanto expressões técnicas e estéticas dos Outros. Gordon relembra que os inimigos (em geral do sexo feminino) eram trazidos vivos para o cativeiro para ensinar seus cantos, danças e até cerimônias inteiras que, assim, eram incorporadas ao patrimônio pessoal de conhecimentos (*kukràdjà*) e posteriormente transmitidas a netos e sobrinhos. Na linha do que venho argumentando, Gordon ressalta a importância analítica “daquilo que fenomenologicamente aparece como ‘roubo’” e sentencia: “o signo da apropriação *mebêngôkre* não é o canibalismo - o signo é uma espécie de captura” (*Ib.idem*: 99; grifos do autor).

Nesse sentido, o postulado *mêhĩ* é que um conjunto importante de cantos e festas pertenciam a agencialidades não-humanas – ao Machado-Cantor, aos pássaros, aos bichos, às plantas – que, sendo seus verdadeiros “donos”, habitavam domínios exteriores aos da sociedade *Mêhĩ*. Desde Hartât, seus conhecimentos vêm sendo acessados pelos heróis ancestrais que souberam reconhecer as nuances de linguagem desta infinidade de agentes externos; reconheceram e valoraram, tanto que trouxeram tais conhecimentos para a coletividade humana. Tal concepção - de que os saberes rituais e os cantos foram

apre(e)ndidos junto a agencialidades externas - é extensamente difundido nas narrativas krahôs. Nelas vemos como os conhecimentos foram tomados, roubados, heroicamente adquiridos ou foram simplesmente ensinados por outros entes ou povos, fossem eles humanos ou não. Sua forma de apropriação do conhecimento é do tipo heroica. É assim que apre(enderam a fazer seus rituais, cuja realização é o que mais os mobiliza e alegra: o *Ketwaje*, rito de iniciação dos garotos, foi apr(e)endido pelo menino que ouviu as canções dos espíritos dos mortos (*mẽ carõ*) numa aldeia abandonada; o *Jât jõ pĩ* (Festa da Batata) foi trazida pelo *mẽhĩ* que foi à roça e surpreendeu as plantas cultivadas fazendo sua festa; o *Pembcahac* (outro ritual de iniciação masculino), pelo *mẽhĩ* que foi ao céu e viu a festa que faziam os gaviões e os urubus e assim por diante. Ao voltar para a aldeia, esses vários *mẽhĩ* ensinaram seu povo sobre como fazer *amjĩkin*, os papéis rituais e os cantos de cada um deles. O mesmo se aplica às cantigas de *Cupẽti*, *Cupẽkrãjkrõre* e as do *increr pahãm nõre* que serão exploradas no último capítulo³⁴.

Com o *Tep mẽ Têre* não é diferente. Ela foi apanhada pelo índio que foi engolido por uma sucuri e depois cuspido embaixo d'água, onde observou como peixes, lontras e outros animais faziam sua festa. Mas diferentemente do que ocorre com os Suyá, não há sensação de perda sob a noção krahô de “furto”: aqui, bichos e plantas transmitiram voluntariamente seus saberes rituais para que os *Mẽhĩ* os ajudem a manter o movimento do mundo e a circulação de coisas materiais e imateriais consideradas *impej* (boas/bonitas) através das festas.

Assim, a Feira de Sementes de 2007 pode ser vista como evento que reconduz a agencialidade *mẽhĩ* para o centro do processo de construção cultural da sua própria história. Os elementos principais que compõem seu modo de viver (*ite mẽ amjĩ ton xà*: “o que é feito por nós mesmos”, “cultura”) foram astutamente apropriados junto a potências exteriores. Os saberes medicinais, o uso do fogo, o preparo dos alimentos e as técnicas da agricultura vieram de fora, assim como “inúmeros ritos e cantos, que foram aprendidos com animais, vegetais e outros seres não-humanos”, pois “a sociedade Krahô se mantém

³⁴ Desde já é importante sublinhar que nem todas as cantigas e cerimônias atualmente executadas pelos Krahô foram tomadas dos seres da natureza. Muitas delas foram apre(enderadas junto a outros povos indígenas do complexo Timbira, em especial os *Apãnjekra* (Canela) e os *Pykobiê* (Gaviões). Em todo caso, também têm uma origem externa (ver capítulo cinco). Fenômeno análogo ocorre com os Suyá, para os quais as canções foram introduzidas de três diferentes modos. “Algumas canções eles consideram muito velhas e sua origem está descrita nos mitos com referência aos tempos primordiais. Algumas canções - novas numa dada cerimônia - eram entoadas por homens chamados “sem espírito” que, de certa maneira, se assemelhavam ao que nós chamaríamos ‘compositores’. Outras canções foram introduzidas a partir do aprendizado com estrangeiros. *Como grupo, todas as canções são tidas como vindas de fora da sociedade Suyá*” (Seeger, 1987: 52; grifos meus).

com elementos que vêm da natureza", observa Melatti (1976: 42). Os cantos e os rituais são vistos pelos Krahô como tão essenciais à vida humana como os remédios “do mato”, o manejo do fogo, a culinária e a agricultura. Seu aprendizado também demandou que os *mêhĩ* se lançassem para fora da sociedade a fim estabelecer uma relação com outros seres, outros agentes "donos" do saber-cantar. Os *Mêhĩ* - como outros Jê Setentrionais - realizam o que Coelho de Souza (2005, 2013) chama de "apropriação de potências exteriores": processos de aquisição de elementos materiais e imateriais que veiculam propriedades e atributos apre(e)ndidos fora do domínio humano e que servem para constituir e diferenciar entidades e identidades. A relação com a alteridade é estruturante da vida sociocultural: as festas krahôs foram apropriadas pelos ancestrais que andavam pelo Cerrado e voltavam com os saberes rituais pertencentes a seres não-humanos. As festas vinculam os *Mêhĩ* com o espaço-tempo do “pé-do-céu”. Ao fazer isso, elas trazem as vozes de diferentes agencialidades não-humanas para o centro da aldeia e remetem ao tema do dualismo ameríndio.

2. Dualismo concêntrico I: a abertura para alteridade cosmológica

Os povos Jê vêm sendo vistos, desde Lévi-Strauss, como exemplos típicos de organizações dualistas na América do Sul. Instigado pela etnográfica pioneira de Nimuendajú e seus desdobramentos teóricos, o antropólogo francês se debruçou sobre as sociedades centro-brasileiras a fim de compreender seu aparente paradoxo: terminologia, regras de casamento e estruturas de grupos que resultariam em códigos contraditórios. Nos textos em que primeiramente tratou do assunto, a ênfase do conceito de organizações dualistas recaía sobre os sistemas de trocas matrimoniais restritas, ou seja, sobre a oposição entre grupos sociais - metades - fundamentada na dicotomia entre primos cruzados e primos paralelos (Lévi-Strauss, 1982 [1949]; 1970 [1952]). Nas *Estruturas Elementares do Parentesco*, o autor ressalta que o caráter fundamental do casamento como forma de troca aparece de maneira particularmente clara no caso das organizações dualistas. Por outro lado, esta mesma obra antecipa a noção de dualismo como princípio de organização capaz de receber aplicações diversas: “A dualidade é destinada a desempenhar papéis muito diferentes conforme os casos. Às vezes, regula os casamentos, as trocas econômicas e os rituais, outras vezes somente uma dessas atividades” (Lévi-

Strauss, 1982 [1949]: 113-4). Posteriormente, no primeiro volume de *Antropologia Estrutural* (1971 [1956]), Lévi-Strauss continuará fazendo um uso mais ampliado do conceito de organização dualista, nele incluindo a oposição entre aspectos dos mundos físico e metafísico para além daquela entre grupos sociais. É nesta obra que define as organizações dualistas como arranjos complexos nos quais dicotomias simétricas coexistem com dicotomias assimétricas; as primeiras exprimem um dualismo de tipo “diametral” que pressupõe um equilíbrio estático entre grupos sociais (metades), aspectos do mundo físico e atributos morais ou metafísicos, ao passo que as segundas dicotomias conformam um dualismo “concêntrico” em que os termos são relacionados numa oposição dinâmica. O autor evoca os Timbira Orientais como exemplo de sociedades nas quais “as estruturas diametrais podem ser concebidas sob a forma concêntrica e inversamente” (*Idem*: 163). Para ilustrar a justaposição das estruturas concêntricas sobre as diametrais, características das organizações dualistas, Lévi-Strauss apresenta o croqui feito por Nimuendajú de uma aldeia circular dos Canela-Ramkocamekrá.

As aldeias circulares são o substrato espacial da identidade étnica timbira. O conceito de “forma Timbira”, cunhado por Azanha (1984), aponta para a persistência dos mesmos elementos estruturais elencados por Nimuendajú como definidores de tais coletividades frente a outras: botoques auriculares, corrida de toras e aldeia circular. Apesar de inúmeras dificuldades e em graus variados, notou este autor, as sociedades timbiras resistem ao cerco colonial vivendo em aldeias circulares necessárias a um sofisticado calendário cerimonial, à reprodução da organização social em pares de metades e à *performance* de corridas de toras, danças e cantos. Como sugere Coelho de Souza (2001: 72), os *Mêhĩ* distinguem-se, de um lado, dos *mê carõ* (mortos), e, do outro, dos *cupẽ* (“estranhos”, dentre os quais os brancos) e dos *pryre* (animais) devido aos corpos e ao modo de vida que, eu acrescento, não se realizariam sem a forma tradicional das aldeias: sua configuração circular reflete a oposição complementar entre os elementos que constituem o universo dualista (Melatti, 1974b; Maybury-Lewis, 1979). O dualismo é projetado no espaço das aldeias como ordenação consciente da relação entre a sociedade e o Cosmos, necessária a um regime sociocosmológico aberto à alteridade.

A viagem de Hartât ao pé-do-céu é ilustrativa. Com o povo original, o herói partiu de uma aldeia circular e para lá retornou com os segredos dos cantos e das festas tomados dos Outros. A “forma Timbira” depende dessa estrutura espacial circular para se reproduzir porque ela dá concretude à introjeção da exterioridade no espaço vivido pelas pessoas. As festas são aqui o exemplo focal dessa interiorização da diferença: elas trazem

as vozes de agencialidades não-humanas para o centro da aldeia. Nesse sentido, segundo a formulação clássica de Lévi-Strauss (1971 [1953]; 1993), as festas podem ser vistas como instâncias que operam a justaposição de dicotomias concêntricas (dentro-fora, nós-outros) sobre estruturas diametrais (pares de metades). Nas organizações dualistas como as das sociedades Timbira, o dualismo concêntrico convive com o diametral, sendo este derivado daquele. Contudo, enquanto o dualismo diametral é estático, pois as metades definem-se uma por oposição à outra, criando a ilusão de um sistema fechado, o dualismo concêntrico é dinâmico: “é um sistema que não basta a si mesmo e que deve referir-se sempre ao meio que o circunda” (Lévi-Strauss, 1971 [1956]: 169). No livro *História de Lince*, o antropólogo francês postula que o concentristo funciona como uma ponte que abre as organizações dualistas para a alteridade (Lévi-Strauss, 1993: 14). O exterior é um traço constitutivo da figura concêntrica, fazendo do centro o *locus* da diferenciação que constitui a identidade dos sujeitos³⁵. Como observa Viveiros de Castro, o modelo concêntrico pressupõe o centro como convergência de uma infinidade de círculos existentes à sua volta. Como no mito tupinambá que inspirou a análise levi-straussiana, a saga de Hartât também é feita por um “caminhar de fora para dentro” (cf. Viveiros de Castro, 2002b: 436). Visto sob o prisma do dualismo concêntrico, o pátio é alimentado por elementos buscados num exterior habitado por diferentes categorias de pessoas.

A exterioridade do pé-do-céu circunscrevia um campo intersubjetivo humano-animal/plantas configurado pela capacidade comum de cantar. Essa pressuposição do pensamento krahô é recorrente entre os ameríndios: “natureza” e “cultura” não são províncias ontológicas separadas (Descola, 1992, 1996, 2000; Hvalkof e Escobar, 2001; Viveiros de Castro, 1996, 2002a; Cayón, 2010). Ao invés de dimensões descontínuas, os mundos biofísico, humano e espiritual são interligados por um rico repertório de práticas socioculturais. Processos discursivos e performativos atribuem intencionalidade e

³⁵ O desenvolvimento conceitual do tema do dualismo ameríndio veio com o Projeto Havard Brasil Central (Maybury-Lewis, 1979). O Projeto Havard Brasil Central (HCBP) teve como foco os arranjos institucionais dos Jê-Bororo e ajudou a desenvolver um repertório de problemas e conceitos próprios que capturaram as sociocosmologias ameríndias: substituiu a descendência e aliança por outros princípios de codificação da estrutura social, como a uxorilocalidade, onomástica e relações cerimoniais. Desde então, as sociedades Jê passaram a ser vistas como estruturadas em níveis que demarcam campos simbólicos e de práticas sociais relacionados e hierárquicos: público-privado, político/cerimonial-doméstico. A coletânea de ensaios organizada por David Maybury-Lewis também demonstrou que o centro e a periferia da aldeia são domínios articulados de um modelo de reprodução social em que a corporalidade é o elemento central para a construção da pessoa. Cf. Coelho de Souza (2002: 95 ss) para detalhes deste desenvolvimento teórico baseado na justaposição de dicotomias simétricas e assimétricas. Como assinala a autora, é a esta estratégia do HCBP e a sua crítica que devemos grande parte do que de mais instigante (e frustrante) se escreveu sobre os Jê.

consciência diferenciadas às entidades que povoam o Cosmos, fazendo com que a "cultura", o domínio do espírito, seja a forma do universal e a "natureza", o domínio dos corpos, a forma do particular (Viveiros de Castro, 1996: 116). Os *Mêhĩ* ("pessoas com mesmo corpo") se diferenciam das demais categorias de pessoas pela forma como fabricam seus corpos: pelo corte do cabelo, uso de botoques auriculares, corridas de toras e o cerimonialismo vivido na espacialidade circular da aldeia. Com Hartãt, os *Mêhĩ* aprenderam a marcar sua agencialidade - pela audição que produz o conhecer/compreender - num universo povoado por "seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos em um contexto comum de intercomunicabilidade" (Viveiros de Castro, 2002a: 354).

Hartãt falava: 'E agora estamos numa terra que tem muito bicho. Aqui tem que quietar desde cedo e prestar muita atenção. Vocês vão ouvir muita música de vários animais, cantando. Quem prestar atenção vai voltar aprendendo'. Perguntavam quando escutavam alguma música: 'Tio, que bicho era aquele que canta daquele jeito?' E aí ele conta, diz o nome. Outro já pergunta: 'Que animal é aquele que canta bonito daquele jeito?' Aí já diz o nome. E foram, passaram três ou quatro dias nesse mato (Dodanin Piken, aldeia Manoel Alves, abril de 2012).

O pé-do-céu deve ser visto, assim, como um contexto relacional que conforma a unidade transespecífica do espírito; um espaço-tempo da "sobrenatureza" onde o Outro se apresenta como sujeito. Aqui a humanidade (como ideal moral) é assumida como forma originária de virtualmente tudo, fazendo com que animais e plantas tenham personitude e ocupem pontos de vistas que são expressos através da voz entoando cânticos (cf. Viveiros de Castro, *idem*: 397; 467). Após comparar as concepções sobre a origem e a natureza da música em três diferentes sociedades (Suyá, Kaluli e Grécia antiga), Seeger conclui que a ordem não-humana fornece o modelo fundamental e que as canções são resultado de um relacionamento tão estreito entre humanos e o resto do universo que produz uma fusão dos estados dos seres [*merging of states of being*] num "único estado combinado do ser [*single combined state of being*] expresso através da música. Quando humanos, pássaros, animais e outros aspectos do universo estão coligados [*conjoined*] o resultado é a canção" (1987: 62). Tal era a condição dos seres no pé-do-céu.

No pensamento krahô, os não-humanos também possuem as capacidades de intencionalidade consciente e de agência porque têm *carõ* ("espírito", "alma"). É o *carõ*

que anima o corpo mantendo-o vivo, sendo sua ausência contínua a causa da morte³⁶. O *carõ* é o princípio vital que habita o corpo sem com ele confundir-se, pois pode do corpo se ausentar (sonhos ou doença), assumir uma forma diferente dele, e a ele está destinado a sobreviver (Carneiro da Cunha, 1978: 10-12). É no *carõ* que está concentrada a agencialidade comum. O “espírito” é o princípio vital no qual residem as capacidades de intencionalidade, consciência e agência que vinculam animais e plantas aos coletivos humanos num regime de comunicação cujo liame sociocosmológico é o vento. O que mantém o *carõ* preso ao corpo é a respiração. Para os Krahô, "respirar é por excelência o ato vital. O vento (*khwôk*) invade a garganta, chega ao coração (*itotok*) e torna a sair: este sopro vital é comandado pelo coração, que controla todos os movimentos, os sentidos e o pensamento" (Carneiro da Cunha, 1978: 10). Assim, Hartât conduziu os Krahô até o pé-do-céu situado a leste porque de lá vem o vento, alimento primeiro da vida e da circulação dos cantos. O *carõ* faculta aos agentes não-humanos a condição enunciativa de sujeitos cuja forma mais acabada são justamente as ondas sonoras da música vocal: nos cantos, estes agentes (tendo *carõ*) falam sobre si mesmos, seu jeito de ser e viver. O jatobá canta sobre o cheiro de suas folhas, que caem com o calor. A anta entoia cantigas que falam do seu rastro. O mambira cantarola sobre seus hábitos alimentares. Através da sua música, a arara faz saber do medo que sente de ser devorada, enquanto ela mesma procura por alimento nas árvores da floresta. E assim por diante, os não-humanos se constituem como sujeitos pela perspectiva que expressam nos seus cantos.

A lição do velho Kraté com o mito de Hartât, logo no primeiro dia da Feira de Sementes de 2007, é a de que devemos ver o cerimonialismo krahô como prática que vincula os Humanos com outros seres dotados de personitude. A andança de Hartât na região do pé-do-céu nos levam à perspectiva *mêhĩ* segundo a qual sua história cultural é indissociável da comunicação com animais e plantas, dos quais “furtaram” seu repertório de festas e cantigas – incluso as dos Peixes e da Lontra. Foi no encontro com os Outros

³⁶ A pessoa morre (deixa de habitar entre os vivos) porque seu *carõ* vai viver na aldeia dos mortos, situada a oeste da aldeia, ou fica vagando pelo mundo. Em qualquer um dos casos, os *mê carõ* (“mortos”) podem sair ao encontro dos vivos para seduzi-los com alimentos ou com relações sexuais. Partilhar alimentos ou fluídos corporais com os mortos é, portanto, aceitar fazer parte do seu mundo; é aceitar morrer. Não é por outra razão que Manuela Carneiro da Cunha observa que os mortos são vistos, pelos Krahô, como uma alteridade que ameaça os seres humanos com a desintegração da sua ordem social e moral e com o aniquilamento da integridade física de cada um. A palavra *carõ* também é aplicada à fotografia, a todo reflexo, sombra ou “imagem do corpo”, o que leva Carneiro da Cunha (1978: 10) a sugerir o termo “duplo” como sua tradução mais apropriada. Mas importante reter que mesmo os espíritos dos mortos são agentes dos quais se obtêm conhecimentos, tais como aqueles aplicados pelos/as massagistas na cura de “carnes quebradas” (ver Introdução). Assim, a distância ontológica dos *mê carõ* é sempre relativa: com os mortos também se apr(e)ende.

não-humanos, no pé-do-céu, que os *Mêhĩ* se apropriaram dos elementos distintivos da humanidade para constituir seu próprio modo de vida cerimonial. A cultura como condição geral do sujeito é construída em torno das festas e dos cantos: esta é “a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza” (Viveiros de Castro, 2002a: 374). A região do pé-do-céu era povoada por agencialidades não-humanas “donas” de um saber e de uma linguagem que passaram a ser muito apreciados pelos *Mêhĩ*. O circuito cósmico tem como amálgama os vínculos de continuidade tecidos por certas instâncias vistas como universais e que, por isso, estabelecem trocas entre os diferentes seres que animam o Cosmos. No espaço-tempo em que animais, insetos e plantas respondiam “como gente” foi que os *Mêhĩ* aprenderam os cantos que animam suas festas atualmente.

Krahô aprendeu música com os bichos, quando falavam, no outro mundo. Igual Hartât, quando andava. Quando Hartât andou com a turma pra buscar Kajre na serra; não sei onde era, não sei qual lugar – tem muito anos já. Quando Hartât levou o povo, porque disse que era de lá. Ninguém morreu. Chega num lugar, tava com fome, acampava depois de andar um tanto. Os caçadores saíam pra caçar; veado, tatu, coati. O que fosse. Mambira tava num buraco de tatu, e era difícil de rastejar. O bicho perguntava: ‘ei, o que você tá procurando?’ O caçador: ‘estou procurando mambira’. ‘Eu sou mambira, estou aqui, pode vir me matar’. Matava mambira, levava, moqueava e comiam. Chegava noutra lugar, dava fome de outro bicho. Caçava outro bicho, outro bicho conversava com ele. E aí ia parando pra ouvir as músicas dos bichos, nesse caminho em que iam buscar Kajre. Por isso aprenderam cantiga de ropti [onça], cucryt [anta], pohiti [veado], todo pryre [qualquer caça]. Por isso quando mata cucryt, tem sua cantiga; quando vem para o krĩ ou onde está arranchado. Se mata ropti, não tem outra música; só música dela. Foi nessa caminhada em que buscaram Kajre, nessa viagem de Hartât. É por isso que apareceram esse tanto de amjĩkin, tanto de música. Cada bicho tem sua cantiga. Foi nessa caminhada pra buscar Kajre que surgiram tantas músicas, tantas festas. É na andança. (Feliciano Tejapôc, Feira de Sementes de 2007)

As festas podem ser vistas como esquemas de socialização da “natureza”. Elas fornecem as pistas que devemos seguir rumo ao papel que plantas, animais e outros seres desempenham no interior dos sistemas de significações que perfazem o pensamento *mêhĩ* (cf. Lévi-Strauss, 2002: 70; Borges, 2004). Na sua caminhada com os ancestrais dos

Krahô até o pé-do-céu, Hartât os ensinou a ouvir as vozes das árvores e animais com expressão estética dos saberes ligados à sua forma de existência. Na volta para a aldeia, caminharam o dia todo e, na "boca da noite", um dos rapazes começou a cantar. “Naquele instante, o guariba respondeu lá do mato: ‘você não sabe de nada; primeiro deve aprender as cantigas’”. De acordo com a versão de Kraté (acima), “o guariba enfrentou o rapaz porque este não sabia de nada”. Hartât vendo isso completou, dizendo: “eu falei. Quando a gente chegar, vocês podem cantar desde que do jeito que escutaram; bem direitinho. Mas aqui, não. Aqui não pode. Aqui, é só pra escutar. O lugar aqui é outro. Todos os bichos respondem como gente mesmo”. Kraté aponta para a noção *mêhĩ* de que plantas, insetos, animais são "donos" de um saber e de uma linguagem que expressam sua experiência de vida. Eles “sabem escutar”, "respondem como gente" e, por isso, cantam. Enquanto o mito de Hartât opera uma disjunção espacial entre Humanos e não-humanos, as festas constroem a junção comunicativa como atualização da instância comum da humanidade partilhada.

Assim, somos reconduzidos ao dualismo concêntrico pelos passos de Hartât. A abertura do sistema sociocosmológico à exterioridade se dá na correspondência entre as oposições pátio–periferia, aldeia-mata, dentro–fora. “Na aldeia circular, o pátio é o leste e as casas são oeste, como se a periferia se abrisse, como sugeriu Lévi-Strauss (1958 [1956]), em um segmento de reta”, observa Carneiro da Cunha (1978: 39). Sob esse simbolismo antitético, está oculta uma concepção que atribui valores desiguais a estabilidade e mudança, ser e devir, estado e processo, identidade e transformação (cf. Lévi-Strauss, 1971 [1956]: 170-1). O pensamento e a prática *mêhĩ* dão mais peso ao segundo dos dois termos de base: é fora onde buscam os elementos que permitem sua *transformação* em agentes. Como observa Coelho de Souza (2002: 230), “a afirmação da identidade do grupo depende sempre da captura e apropriação de elementos ou partes da identidade de outros, e portanto de uma redefinição constante dessas identidades e das fronteiras entre interno e externo”. O cerimonialismo configura o espaço-tempo da transformação.

Tyrkrê e a transformação pelo corpo

Vimos que a apropriação de festas e cantigas foi possível no tempo em que os Krahô percorreram o pé-do-céu. Naquele espaço-tempo, plantas, insetos, animais tinham a capacidade de se comunicar com os seres humanos e estes podiam ouvir sua voz, “gravar”

suas músicas no *krã* (cabeça/memória) e levá-las para a aldeia. As festas restauram esse espaço-tempo fazendo-o irromper no cotidiano, transformando as relações sociais pela introdução do jeito de ser de uma gama de agentes não-humanos. Pela atividade ritual, o pátio é transformado em palco onde a alteridade (animais, plantas, espíritos) se manifesta no corpo dos atuais Krahô, pelo consumo de alimentos, corridas de toras e a execução de danças e cantos. Como sugere Coelho de Souza (2002: 248), o efeito da introjeção da alteridade é uma alteração: o agente da introjeção (a comunidade) deixa de ser igual a si mesmo, difere e, ao diferir, reproduz-se. O efeito é a reprodução da identidade krahô. A *performance* ritual, com isso, contém algo de xamânico pois demanda a captura de “informações” junto a agencialidades que habitam fora do domínio humano. Os Krahô enfatizam que, atualmente, apenas os *wajacás* (xamãs) têm o poder da comunicação com seres não-humanos. Nisto reside um paralelo que pretendo explorar abaixo entre o *saber conhecer* - isto é, ouvir e furtar festas e cantigas, guardando no *krã* o que se escuta, seguindo as lições de Hartât - e o *poder saber*, que abre uma via subjetiva de diálogo com outras agencialidades para se tornar um *wajacá*. O próprio herói Hartât tinha "o conhecimento e o poder de se transformar em todos os animais da mata"³⁷.

De início, é necessário dirigir nossa atenção para Tyrkrê - um outro herói civilizador. Foi ele quem subiu aos céus onde pegou os conhecimentos xamânicos junto ao Grande Gavião e seu séquito de Urubus: a cura, a faculdade de ver além e a de entrar em contato com múltiplos *carõ* (espíritos dos mortos ou os *duplos* de algum ente do universo que tenha movimento, tais como animais de caça, plantas, aves, abelhas, peixes). No céu, ele “furtou” e trouxe para a aldeia uma prática que exige poderes extra-cotidianos e a capacidade de trânsito entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, entre os *Mêhĩ* e os *pryre* (animais).

A experiência de Tyrkrê se inicia quando ele adormece em sua roça e uma formiga lhe entra na orelha, que começa a inchar. É com a *orelha inchada* que o herói passa a adquirir uma série de conhecimentos. A versão que ouvi de Getúlio Kroakaj (aldeia Manoel Alves, 2007) pode ser assim resumida: a mulher de Tyrkrê o abandonou doente e mudou-se para o outro lado do ribeirão com sua aldeia. Doente e sozinho, Tyrkrê foi visitado por diversas aves que lhe tiraram do ouvido inchado uma formiga, causadora do seu mal-estar. Depois da cura, transportaram-no para o céu. Os urubus lhe levaram

³⁷ Depoimento de Pedro Penõ, falecido cacique da aldeia Pedra Branca, uma das mais expressivas lideranças da história recente desse povo Timbira (SENAC, 1996).

excrementos humanos para comer, mas ele não aceitou. O gavião, grande *wajacá*, trouxe um papagaio, depenou, mastigou a carne e espalhou-a com o sangue pelo corpo de Tyrkrê para que ele pudesse comer carne crua também, sem ter dor de barriga. O gavião aplicou um feitiço em Tyrkrê para que enxergasse tão bem quanto ele próprio. Deram muita caça para ele comer e fizeram a festa do *Pempcahàc*. Depois da festa, Tyrkrê cantou como uma lontra, transformando-se nesse animal para descobrir e comer peixes que os pássaros haviam escondido para verificar se tinha adquirido a visão de um curador. Depois dessa demonstração, Tyrkrê resolveu ir embora. Virou folha seca e caiu do céu. Chegando à terra, ensinou a festa do *Pembcahàc* ao seu povo. Na volta para aldeia, como primeiro *wajacá*, Tyrkrê passou então a testar, com sucesso, seus poderes.

O problema do aprendizado dos *wajacá* envolve o reviver do mito de Tyrkrê. Trata-se de “uma via de acesso subjetiva estruturada” que promove a transformação de um indivíduo em xamã (Melatti, 1970:72-3). Tal processo consiste numa experiência solitária e individual (no sentido de que nenhum outro índio participa do processo), onde o *mêhĩ* estabelece definitivamente uma relação com algum *carõ* específico³⁸. Tal como já aponteí, o primeiro contato acontece sempre quando o *mêhĩ* está doente ou quando está sozinho pelo Cerrado, normalmente uma combinação das duas coisas. Este ente introduz uma substância mágica (*hurã*) no corpo do futuro *wajacá*, que deve aceitá-la para que se efetive a transformação. É através do *hurã* que ele “passa a *ver o invisível, escutar o inaudível* e dialogar com *mê carõ* que, por essa via, podem lhe indicar plantas com eficácia para a cura de determinadas moléstias” (Azanha, 2005; grifo meu). Para que o *hurã* tenha efeito, é necessário que o *wajacá* mantenha um conjunto de interdições alimentares para manter seu “sangue limpo”, pois somente assim será capaz de fazer seu trabalho. Assim, o xamã krahô opera o processo de transmutação de perspectivas: como “interlocutores ativos no diálogo cósmico”, os *wajacás* cruzam as barreiras corporais e adotam a perspectiva de subjetividades não-humanas” (Viveiros de Castro, 2002c).

Os *wajacás* são aqueles que trazem para a aldeia – na mediação com agentes não-humanos – certos conhecimentos que são aí usados positivamente em benefício da coletividade. Dentre seus poderes de cura, podemos incluir *tirar feitiço*, já que o feitiço é frequentemente associado à causa de uma série de males. Por conseguinte, os xamãs também podem, potencialmente, usar seus poderes negativamente, como feiticeiro (*kái*), isto é, para *botar feitiço* - quando os aplica para causar danos e a morte. O *kái* também

³⁸ Donos-mestres dos conhecimentos de cura, tais agencialidades externas são sempre consultadas quando se necessita de aprender novos remédios (cf. Fausto, 2008).

sabe pegar conhecimentos no mato, mas ele os utiliza em interesse próprio para causar malefícios aos outros³⁹. Com o feiticeiro não há troca possível; se ele recebe algo em retribuição ao acúmulo de atos praticados contra as pessoas e a sociedade, é sua própria morte (Melatti, 1970; Schultz, 1976b). À diferença do *kái*, o curador ajuda a manter os vínculos de reciprocidade e faz circular a não-propriedade de seus conhecimentos, no momento em que os aplica.

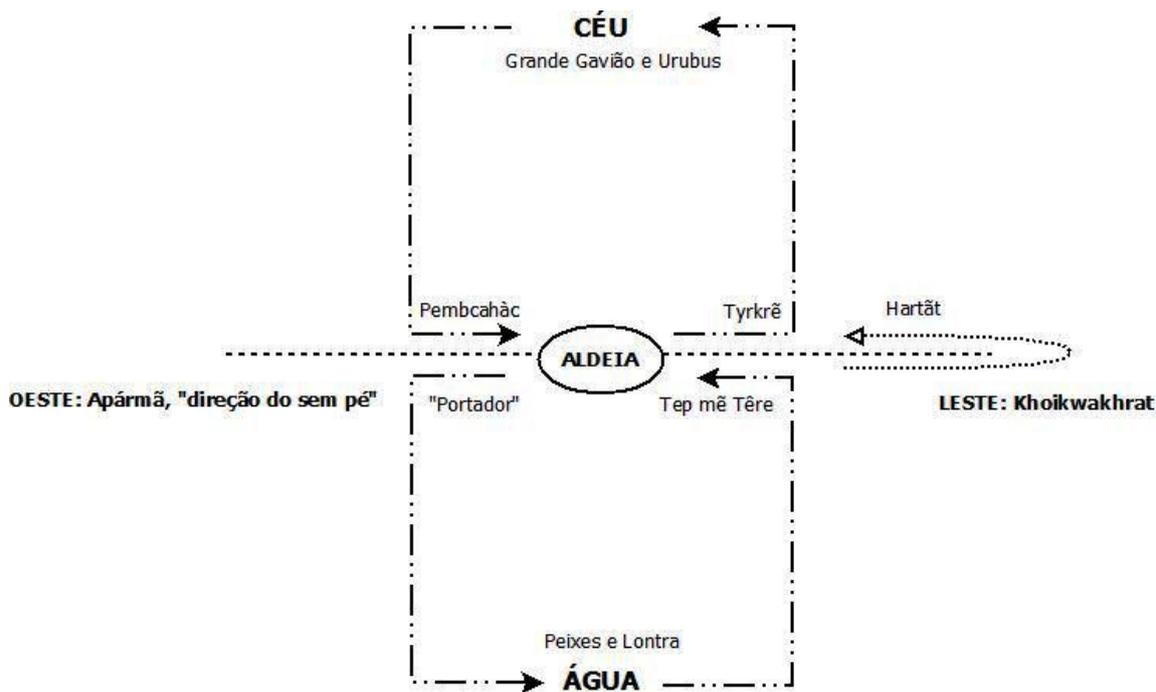
A capacidade do *wajacá* em realizar curas bem-sucedidas reside no estado liminar de identificação e diferenciação ante o concerto de coletivos que habitam o Cosmos. Assim como em outras partes das Terras Baixas, o *xamã krahô* é um decifrador que, ao transitar entre mundos disjuntos e alternativos, é capaz de “interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas” (Carneiro da Cunha, 1998: 12). Como modelo de pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre o mundo, o *wajacá* opera a mediação com os verdadeiros donos dos saberes terapêuticos (bichos, plantas, espíritos dos mortos) e a coletividade à qual pertence e pela qual trabalha – a dos *Mêhĩ*. Como mostrou Azanha (2005: 5), “o que alguém ‘domina’ (conhecimento), enquanto habilidade, redundando sempre em *benefício* dos outros e o seu prestígio é tanto maior quanto mais estes outros se satisfazem com suas habilidades”. Benefícios que extrapolam as curas de moléstias e espraiam a alegria da vida ritual – como no caso do *wajacá* que foi ao fundo das águas e trouxe o *Tep mẽ Têre*.

A intersecção entre a origem mitológica da vida cerimonial e o xamanismo *krahô* está na intermediação do *saber conhecer* e o *poder saber*. A produção ritual também tem sua origem em substâncias (imateriais) que são introduzidas no corpo de alguém após uma interação com não-humanos no exterior da aldeia. Ou seja, para obter o saber conhecer próprio da esfera cerimonial é necessário passar pelo processo intempestivo e solitário de transformação por agentes externos. Como no regime de conhecimento xamânico instaurado por *Tyrkrê*, a transformação resulta de uma relação que impõe uma série de constrangimentos físicos suportados em benefício da coletividade. A substância

³⁹ O *wajacá* e *kái* não são os únicos que se utilizam de plantas como remédio. A maioria dos *krahôs* adultos tem conhecimento sobre o uso de plantas com finalidades terapêuticas. É um tipo de conhecimento notadamente distinto daquele dos *wajacá*, e os indivíduos que se destacam neste ramo são conhecidos como “entendidos de remédios”. Conforme analogia nativa “[...] os entendidos em remédios só conhecem os remédios, não conseguem ver as doenças. É como o farmacêutico e o médico, o *wajacá* é o médico, e o entendido, o farmacêutico” (Rodrigues, 2001 *apud*. Ávila, 2004: 23). Ao contrário do *wajacá*, os conhecimentos de um ‘entendido’ se constroem através de um processo contínuo de experimentação direta e/ou são transmitidos de um entendido para um aprendiz. Bons ‘entendidos’ também têm seus saberes consideravelmente valorizados e, como tudo na sociedade *krahô*, um tratamento com um deles também exige seu pagamento, mas os valores não são tão altos como o dos *wajacás* (ver também Melatti, 1970; Schultz, 1976a, 1976b; Borges e Niemeyer, 2012).

que gera a vida cerimonial são os saberes transmitidos pelos não-humanos: ela fundamenta a partilha aberta, a reciprocidade ampla que se exercita no pátio⁴⁰. Como no mito do *Tep mē Têre*, o *wajacá* é imagem icônica da comunicação dos *Mēhĩ* com os Outros na transição entre domínios cósmicos: céu-terra, terra-água, oeste-leste.

Figura 3. Percursos dos heróis civilizadores entre domínios cósmicos



A festa realizada na Feira de Sementes passou a fazer parte do patrimônio cultural dos Krahô após a interação de um índio anônimo com outras categorias de seres que habitavam o fundo de um rio. Isso se deu graças à transformação do corpo desse indígena, tal como aparece nas versões do mito que colhi na reserva indígena. Recordemos que era tempo de chuva, quando então ele saiu para convidar outra aldeia para uma festa. Diante de um rio cheio, tentou atravessá-lo sobre um pedaço de pau, mas foi engolido por uma enorme sucuri e levado para baixo, para o fundo das águas. Depois de um tempo, a sucuri

⁴⁰ Mas as semelhanças têm limites: à diferença do cantor, quando o *wajacá* aplica seu conhecimento, ele não é passível de ser transmitido, apreendido ou furtado. Isso representaria uma traição, uma “quebra do contrato estabelecido com o *carõ* no momento da entrega do *hurã*” (Azanha: *ib.idem*). O conhecimento xamânico, por outro lado, não se transmite pessoa-pessoa pois se trata, antes, de um *poder saber*. Como propôs Ávila, tais conhecimentos são “propriedade da relação estabelecida entre um curador e o *carõ* que lhe dá os poderes de visão e cura das doenças” (2007: 129).

vomitou o índio já podre e as partes do seu corpo ficaram espalhadas por todo lado. O *wajacá* da aldeia teve uma visão sobre o ocorrido, foi até a margem do rio e conversou com o cará – o xamã dos peixes. Logo o boto (chefe de todos os peixes) chegou ao local, ficou bravo com o ocorrido e ordenou que os peixes procurassem todos os pedaços do índio. Os peixes procuraram e logo localizaram os pedaços engolidos e vomitados pela sucuri; curaram o corpo do *mêhĩ* e ele, então, renasceu no fundo do rio.

Embaixo d'água, o *mêhĩ* recuperou-se porque comeu a comida dos peixes. Depois disso, ele ficou pronto, refeito e de posse do *saber conhecer*. Essa transformação do herói anônimo, que trouxe o *Tep mē Têre* após um período liminar no fundo das águas, aponta para a centralidade do corpo como idioma simbólico. Como sugerem Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979: 3), “a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades”. Nesse sentido, com base na etnografia *wari'*, Vilaça (2000) observa que a essência da atividade dos xamãs consiste na “transformação de corpos”. Naquela sociedade de língua txapakura da Amazônia meridional, os xamãs (*ko tuku ninim*) são capazes de transmutações entre o mundo dos humanos (*wari'*) e os animais (*karawa*), que são equivalentes a inimigos (*wijam*). A transformação da pessoa em xamã ocorre quando ela adoece gravemente como resultado da agressão de uma determinada espécie animal, que leve seu espírito para a casa em que habita. Quando o espírito do doente chega a essa casa, adota o ponto de vista dos animais daquela espécie e já pode vê-los como humanos. Entre os animais, o futuro xamã *wari'* recebe dos animais o urucum e o óleo de babaçu, substâncias mágicas por excelência que contêm o poder da cura. Mas é o ato de partilhar o alimento com o Outro que consolida sua transformação:

a comensalidade é fundamental na definição do xamã como membro de determinada espécie, de modo que um xamã pode “trocar” de espécie se passar a acompanhar outros animais, o que significa que, além de andar ao lado desses animais, vai comer como eles e junto com eles (Vilaça, idem: 63).

Após comer com os peixes aquele *mêhĩ* foi capaz de vê-los e ouvi-los. O boto então lhe pediu para ficar mais um pouco porque tinham uma festa pra mostrar; que era

pra ele voltar e ensinar para seu povo. “Aí, boto não liberou quando ele acordou como *mêhĩ* novamente e como pajé. Ficou lá com eles, com os peixes, porque o boto falou que precisava ficar um pouco porque iam fazer uma festa para ele; que era para ele assistir pra levar e fazer na sua aldeia” (versão de Edson Txytyc, aldeia Pedra Branca, 2012). Os peixes passaram a tratá-lo como *keti*, termo que denota uma relação formal de reciprocidade própria da esfera cerimonial. Ao *keti* humano, os peixes mostraram seu modo de ser, suas pinturas corporais, cantaram suas cantigas, transmitiram sua festa. Ele gravou tudo na sua cabeça e, escoltado pelos peixes, subiu de volta à superfície; na sua aldeia, contou para o povo como é a alegria dos peixes. Na interação comunicativa com os peixes, o corpo do “portador” foi refeito e, assim, ele voltou para a aldeia trazendo a novidade do *Tep mē Têre* – a festa realizada na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais.

Assim como o *Tep mē Têre* foi trazido pelo índio (anônimo) do fundo das águas, do mundo dos peixes, a festa do *Pembcahàc* foi apr(e)endida pelo herói Tyrkrê junto aos gaviões, no céu⁴¹. Esses e outros *amjĩkin* vieram de fora após o sofrimento físico de algum *mêhĩ* que, para sair do estado liminar, é curado e instruído pelos bichos. Entre os Krahô, o aprendizado dos saberes rituais se dá após um “estado de abandono” que permite a transformação dos personagens pelo contato, mais ou menos intenso, com o mundo exterior. No contato com outras categorias de seres, o personagem humano acaba por aprender ou ganhar alguma coisa que, no seu retorno à aldeia, será incorporada pela “forma Timbira”. Como sublinha Azanha (1984: 34-5), quando o personagem retorna à aldeia, o preço da sua reintegração é justamente uma “coisa nova” (uma festa, p. ex.) que é acrescentada ao patrimônio cultural.

Nesse sentido, o professor indígena Dodanin Piken esclarece que todas as festas e os cantos foram trazidos do mato por alguém que, a princípio, não necessariamente era xamã. Contudo, ao suportar sofrimentos físicos no espaço exterior da aldeia (“no mato”), a pessoa retorna com os poderes da comunicação com não-humanos “porque lá no mato é duro, tem que aguentar a fome”. A experiência no exterior da aldeia leva o indivíduo à partilha das substâncias de outrem, como o *mêhĩ* que comeu a comida dos peixes e depois aprendeu a festa dos peixes no fundo de um rio. É como assinala Azanha: só se

⁴¹ Há outras aproximações possíveis. Na versão do mito de *Tep mē Têre* obtida por Harald Schultz várias espécies de peixes tentam retirar o homem do ventre da sucuriju, o que, para Melatti, “lembra o da tentativa de vários pássaros para tirar a formiga da orelha de Tyrkrê” (1978: 264). Ademais, na versão do mito de Tyrkrê narrada por Pedro Penõ a Melatti (*Idem*), o cará - peixe *wajacá* do mito do *Tep mē Têre* - participa, junto com os pássaros, das tentativas de tirar a formiga do ouvido do herói. Também é interessante notar que Tyrkrê, no céu, cantou como uma lontra e depois foi à caça de peixes escondidos pelos pássaros.

“transforma” num outro ser (se torna “parecido com ele”) após usufruir as suas propriedades corporais. O pensamento krahô aciona os pajés para explicar a origem do seu modo de vida festivo, pois a “atividade xamânica consiste no estabelecimento de correlações ou traduções entre os mundos respectivos de cada espécie natural, isto é, na busca de homologias e equivalências entre os diferentes pontos de vista em confronto” (Viveiros de Castro, 2002c: 469).

Nada foi inventado. Antigamente, ia para o mato e sumia pra poder trazer as coisas pra aldeia. A maioria era pajé, às vezes não. Mas alguém que sumia sempre voltava já sendo pajé. Esse é o trabalho dos pajés, que tem contato direto com a natureza. Até hoje é assim. De primeiro, pra poder trazer alguma coisa, tinha de ser massacrado, massacrado para o bem. Sumia e era como que ressuscitava; desaparecia e depois aparecia já como pajé. Já virava mestre de alguma coisa: da realização de alguma festa, conhecendo as músicas. Tudo tem sua história. Tep mē Teré começou com a sucuri (Dodanin Piken, aldeia Manoel Alves, abril de 2012).

A autoria original é dos animais e das plantas. Como ouvi do velho Secundo Tohtot, da aldeia Manoel Alves, os *Mêhĩ* pegaram todas as festas e cantigas no mato porque eles mesmos não têm a vivência das araras e outras aves, dos jatobás e demais árvores, das lontras e dos peixes. Para ressaltar a característica da reprodução timbira da vida ritual, o professor Dodanin evoca a relativa autonomia da composição musical dos *cupẽ*: “nós mesmos não sabemos fazer música, como *cupẽ*, que pensa e já vai fazer. É diferente. Quando *cupẽ* quer fazer a letra, ele mesmo que faz: é compositor. Pra *Mêhĩ* ser compositor, tem que ir para o mato e sofrer alguma coisa”. O sofrimento corporal propicia o contato com a alteridade e a incorporação do seu conhecimento na forma de festas e cantos; a transformação captura outros pontos de vista. É pelo corpo que se adquire o *poder saber* que abre a cognição para os aspectos diferenciais do Cosmos expressos pelas perspectivas de outrem (Viveiros de Castro, 2002a). O trecho abaixo é elucidativo da intermediação entre o *saber conhecer* e o *poder conhecer* na produção da vida ritual dos Krahô.

De geração para geração - e até hoje ainda tem. O trabalho do pajé também continua. Só que agora não aprende mais as coisas

como nossos antepassados aprendiam as músicas. Não aprende mais não. Essa época, em que isso acontecia, já ficou pra trás. Há não sei quantos mil anos atrás que temos essas músicas, essas festas. Não inventaram outras mais, não. O cantor de hoje aprende com outros cantores, mekore [velhos]. Todos nós, agora, nesse tempo, ninguém trouxe do mato: só tá preservando aquilo que surgiu naquela época e até hoje é preservado. O que é cantor grava do outro, que passa pra outro e vai passando. Na natureza, tem os bichos que sabem cantar; foram os animais que ensinaram os índios a cantar, nessa época. As histórias contam que, nessa época, os bichos sabiam cantar e falar. Mas não ensinavam direto na aldeia; tinha de tirar alguém pra fora. Igual: no krĩ [aldeia] não vou aprender coisa de cupẽ [branco]. Tenho de sair pra fora, passar um tempo lá fora pra aprender e voltar pra poder ensinar coisas de cupẽ. Naquela época era assim: pra aprender ser mestre, pajé, tem de desaparecer da aldeia. Não era a pessoa que escolhia; parece que era a natureza que puxava alguém que tinha cabeça, inteligência. Porque a natureza conhece quem é capaz. É como quando você, cupẽ, chega na aldeia e pergunta sobre quem é capaz vai te ajudar. ‘É Dodani’. Só os pajés que conseguem falar com os animais, mas só pra cura. Cantos, músicas, já foi a época. Pajé de hoje em dia não consegue trazer mais festa; só cura com remédio, isso continua. Continua falando com os espíritos de todos os animais. Ainda conversa. O pajé que quer curar alguém, ele vai no mato e fala com o chefe dos animais – o espírito [carõ]. Aí, ele ensina como é que tem que curar. Ainda hoje busca a cura assim. Mas o pajé tem que tomar remédio para limpar seu corpo. Cura ainda continua, mas música já passou a época. O trabalho é de ficar passando as músicas no krĩ; ninguém vai mais no mato pra buscar cantiga (Dodanin Piken, aldeia Manoel Alves, abril de 2012).

As festas constroem elos na temporalidade vivida pelos Krahô. Vinculam o presente das gerações atuais ao passado mítico dos heróis ancestrais, que tinham o poder da comunicação com outras agencialidades do Cosmos. No passado remoto do pé-do-céu (não se sabe “a quantos mil anos atrás”), o conhecimento das cantigas foi apropriado “no mato”. Naquele espaço-tempo, as festas foram inventadas e transmitidas por animais e plantas no exterior da aldeia. A transformação ocorria fora da aldeia, ao passo que atualmente ocorre no pátio: a realização das festas permite a introdução das vozes, dos saberes e do jeito de ser dos animais e plantas. Hoje em dia, as cantigas circulam pelas aldeias, de cantor para cantor, enquanto o *wajacá* continua o esforço de tradução para aplicar a terapêutica certa para cada tipo de moléstias. Como observa Carneiro da Cunha,

“o trabalho do xamã, sua esfera de competência, é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações” (1998: 14). Atualmente, esse *poder saber* é restrito aos *wajacás*, tal como expôs o cacique Milton Krokroc que, na trilha do professor Dodanin, também demarcou duas temporalidades. No tempo dos “antigos”, os bichos conversavam com as pessoas para repassar suas festas e saberes rituais, ao passo que “hoje” a comunicação com os bichos somente é possível aos *wajacás*.

Os antigos descobriram que os bichos inventavam de virar gente pra poder fazer demonstração pra aquela pessoa que era mais fácil de chegar, pra poder ensinar. E aí depois ele ia embora e voltava a virar bicho, caça, pássaro, cada um ficou na sua vivência. Como até hoje, eu acredito, porque lagartixa, se ele se interessar no índio pra poder dar sua demonstração, pra aprender ser wajacá, ela vira gente, vira pessoa, conversa com você que é pra você aprender metade da vivência da natureza dele. Que é pra você ter outros conhecimentos de visão. Virar wajacá. É lagartixa, paca, caititu, veado, tatu, tudo, tudo que existe. Peixe também. (Milton Krokroc, aldeia Galheiro, outubro de 2007)

Os conhecimentos rituais e xamânico, assim, são produzidos nas múltiplas interações com entes específicos. Tal como na citação acima, esses entes (caça, pássaro, lagartixa, peixe) escolhem a pessoa mais apta a receber a “demonstração” dos saberes acumulados na sua experiência de vida, nas suas andanças pelo Cerrado. “Vira gente, vira pessoa, conversa com você que é pra você aprender metade da vivência dele na natureza”, enfatiza o cacique do Galheiro. A circulação de conhecimentos através dos cantos e a terapêutica *mêhĩ* resultam da intercomunicação com entes que habitam fora do domínio humano. Em ambos os casos, conhecer requer a interação com outro sujeito do qual se toma o ponto de vista (Viveiros de Castro, 2002a). Assim como o *wajacá* trata as moléstias diagnosticadas com saberes transmitidos por um não-humano, para a produção das festas “ninguém pode tirar uma cantiga da sua própria cabeça. Se você vai querer ser cantor, vai ter que cantar as cantigas de sempre, cantiga bonita que natureza fez” (Milton Krokroc, aldeia Galheiro, outubro de 2007).

A diferença é que a apropriação dos saberes dos animais continua ocorrendo nas curas, embora numa relação velada e circunscrita ao “dono-mestre” e ao xamã, enquanto

a festa atualiza a apropriação original de saberes rituais de uso e desfrute coletivos. Se qualquer krahô pode se tornar um *wajacá*, a transformação efetiva é restrita a poucos pois o “encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia” (Viveiros de Castro, 2002a: 358). Os *wajacás* são reconhecidos como detentores de valiosos conhecimentos que são obtidos, no mato, com os animais que lhes dão a capacidade de visão a partir da sua “vivência na natureza”. Por isso, é o personagem escolhido pelo pensamento mítico como imagem icônica da apropriação de elementos benéficos no exterior da aldeia: “os xãmas são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer” (Viveiros de Castro, *ib.idem*).

As festas levam os Krahô ao reencontro com os heróis civilizadores e aos animais e plantas, que doaram suas cantigas e festas como manifestação do seu viver. As festas reconectam-nos com o espaço-tempo da criação original, produzindo a identidade *Mêhĩ* pela incorporação de elementos capturados no exterior. Pela vida cerimonial, os *Mêhĩ* marcam seu lugar no Cosmos pois, como lembra Azanha (1984), a “novidade” incorporada (ex. danças e cantos de animais e plantas) só é aceita porque, além de não destruir, ela reforça a “forma Timbira”. “Tudo se passa como se a cada perturbação externa, esta forma respondesse com uma afirmação de si própria” (*Idem*: 42). Acredito que nisso reside a ênfase que os Krahô dão aos rituais como produtores da temporalidade: a *performance* ritual, com as danças e cantos, transforma os *Mêhĩ* em agentes apropriadores.

3. Dualismo concêntrico II: a origem externa da organização social

Como vimos acima, o dualismo foi instaurado por Sol e Lua. Desde sua passagem pela Terra, o Sol ficou associado ao leste e a Lua ao oeste. Trata-se, pois, de um dualismo em “perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1993), em que o leste é superior, pois ele faz emanar o claro, o belo, o forte, o vento; o leste é a fonte da vida e do movimento, em contraposição ao oeste, lugar do escuro, do mole, da inércia, onde está assentada a “aldeia dos mortos”. Sol e Lua estabeleceram, assim, o eixo *leste - oeste* como o grande ordenador sociocosmológico: “servindo de linguagem universal, ligando domínios diferentes da realidade, o oriente se opõe ao ocidente como a luz às trevas, o sol à lua, o cima ao baixo, o dentro ao fora, o pátio da aldeia ao círculo das casas, a aldeia ao território que lhe é

exterior, os vivos aos mortos" (Carneiro da Cunha, 1978: 39). Essa visão dualista do universo, que os *Mēhĩ* compartilham com os demais Jê, e segundo a qual é da própria natureza das coisas e dos seres se apresentarem como bipartidos em oposições (Melatti, 1976: 140; Maybury-Lewis, 1979: 12-3), manifesta-se na forma como a sociedade é arranjada, qual seja, num complexo sistema de pares de metades cuja função precípua é antes de tudo cerimonial. Alimentadas pela mitologia, as prerrogativas e reciprocidades oriundas da esfera ritual codificam a socialidade *mēhĩ* num devir entrelaçado por nomes pessoais, animais, plantas, espíritos, astros e momentos do dia ou do ano bipartidos em oposições complementares cuja reciprocidade dinâmica depende dos rituais.

Os pares de metades segmentam a sociedade na reprodução de uma temporalidade festiva e têm origem mítica no exterior da sociedade. De início, é importante lembrar que as metades *Tep* (Peixes) e *Têre* (Lontras), responsáveis pela produção da festa realizada na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, também vieram de fora, do fundo de um rio. A associação a uma ou outra destas metades é livre e só se manifesta durante essa festa. Também é necessário mencionar as metades de classe de idades - *Khoicateje* e *Harãcateje* – que também coordenam as atividades políticas na vida cotidiana e em ocasiões especiais, como no projeto da Feira de Sementes. As metades *Khoicateje* e *Harãcateje* participam como grupos organizados em várias festas (ex. *Hamaho*, *Pàrtere*, *Pàrcahác*, *Ketwaje*), realizam vários ritos cotidianos, como as corridas de toras, nas quais formam os dois times, além de atuar, fora das situações rituais, nos mutirões para ajudar algum membro na sua roça⁴². Em várias reuniões matutinas, como as que presenciei na Feira de Sementes, o "conselho masculino" foi dividido nas metades *Khoicateje* e *Harãcateje*, ficando a primeira na parte leste e a segunda, a oeste no pátio. Dito isto, vemos que uma e outra metade estão ligadas, sob a lógica do "desequilíbrio perpétuo", aos dois pontos cardeais: *Khoi*, o leste, lugar do nascente; *Harã*, o oeste, onde o sol se põe. No ciclo cotidiano, o leste é onde o sol nasce com todo seu vigor, contendo aí maior potencial de "energia vital", que vai se dissipando até atingir o ponto mínimo no poente. Nesse sentido, vários informantes de Melatti (1978: 87) afirmaram que os *Khoicateje*

⁴² Os dois "prefeitos", embora pertençam à mesma metade associada à estação em curso, devem ser sempre um *Khoicateje* e outro *Harãcateje*. O rapaz adquire a condição de pertencimento a uma das metades de classes de idade após ser introduzido numa ou noutra pelo diretor de ritos. As classes de idade já não atuam como grupos distintos e organizados, mas "as metades que as incluem continuam plenamente atuantes na organização social Krahô" (Melatti, 1978: 85-8).

("povo do nascente") têm mais força, são maiores e mais corajosos e que os *Harãcateje* ("povo do poente") são mais fracos, menores e esquivos⁴³.

A seguir, abordarei o par das metades sazonais - *Wacmêje* e *Katamje* - como manifestação da abertura concêntrica na organização social. As metades sazonais *Wacmêje* e *Katamje* realizam as festas do ciclo anual, aqueles que sinalizam as mudanças nas estações e no comando das atividades diárias da aldeia. Foi uma mulher velha que, no "mato", conheceu a linguagem do tempo a partir da qual ensinou aos Krahô que a organização social dos seres humanos deve acompanhar as alternâncias temporais do Cosmos.

Foi antigamente. Aconteceu com o povo quando saiu pra caçar no mato. Passaram dias e noites no mato até que arrancharam num lugar, quando então uma velha saiu pra tirar fita de tucum e se perdeu. Lá mesmo passou o dia. No mato. E a noite desceu e chegou a meia-noite. Lá ouviu algazarra de gente conversando, gritando como quando se corre com tora. Aí ela ficou quieta, escutando. Até que chegou a Noite. E eram muitos: eram homens, mulheres, moças. Chegaram e falaram para ela: "Você está perdida, vovó, mas não vai acontecer nada. Quando nós formos embora ainda vem outro grupo nos empurrando. Não vai lhe acontecer nada, nós já passamos quase todos, ainda falta um restinho. Quando nós acabarmos de passar, aí quando clarear o dia, ainda vem outra turma, que é o Dia. Você está nos vendo: somos a Noite e nós somos Katamje. E vem ainda outro partido, outro grupo, que é o Dia e se chama Wacmêje. Quando você chegar lá na aldeia de novo, você vai explicar para o povo para fazer desse jeito. Pode contar essa história. Todos nós somos conhecidos pela folha verde (folha de buriti mesmo). A nosso tora se chama Katamti e nós fazemos 'chapéu' e pomos palha no pescoço, mas é só com palha madura, que é nosso enfeite. Wacmêje, que vem atrás, é só com olho (olho de buriti, olho verde, novo). Wacmêje vai botar você lá no povo seu". E a Noite foi passando, passando e logo o dia foi amanhecendo.

Quando clareou o dia, chegou Wacmêje. O chefe dos Wacmêje quis saber da velha e perguntou a ela como ficou assim, perdida. Ela respondeu do mesmo jeito que respondeu para a Noite. E o Dia falou com ela: "Pois você não está muito perdida não. Você viu o povo que passou na frente?" "Eu vi". "Eles conversaram com você?" "Conversaram. Eu os vi passando. Conversaram. Aí me disseram que vinha mais um povo atrás deles". "Pois é; somos

⁴³ As outras metades krahô são: *Khoirumpekatxà* e *Harãrumpekatxà* (metades de "grupos de praça"), que atuam nos ritos do *Ketwaye* e do *Pempcahàc*; e as metades *Hàc* e *Krokrok*, responsáveis pelos ritos *Pempcahàc*, *Khoigayu* e *Piegré* (cf. Melatti, 1978). As metades *Katamje* e *Wacmêje* correspondem às metades *Atukmakra* (*Atuk*: "fundo da casa", periferia) e *Kamakra* (*Ka*: pátio) dos Canela-Ramkokamekra (Nimuendajú, 1946: 84) e *Kaikula* e *Kapi* dos Krikati.

nós, você está vendo que nós já chegamos e já estamos passando. E eu fiquei para conversar, para saber como você está. Pois você vai aí direitinho nesse rumo, que seu povo está perto. Você pode ir que você vai chegar lá”. “Tá bom. Eu já sei.” “Eu já contei. Você pode contar na sua aldeia que nós passamos e que nós somos assim desse jeito. E nós somos assim. Katamje já passou. E nós somos Wacmêje que vamos passando. Nós somos Wacmêje. Quando você chegar no seu povo, você pode explicar que nós somos assim, que você viu. No verão, temos a tora que se chama Wacmeti, esse é do nosso partido. Ele é assim: meio curto e é pintado de urucu. E do Katamje, que se chama Katamti, é tintado de carvão. E assim você pode ir. Se quiser passar mais uma hora aqui, você pode ir, que não se perde”. Aí a velha levantou e o Dia foi governando o juízo dela, para ela chegar. Aí a velha foi embora. Foi caminhando, caminhando, assuntando, foi mesmo no rumo direito que lhe ensinaram. Até que chegou no rancho do seu povo. Ela se alimentou e dormiu pra descansar. Quando acordou, estava remoçada e então ensinou o que aprendeu no mato.

"Olhe eu vou contar o caso que eu vi. Eu fui no mato, lá mesmo eu me perdi. Aí fiquei, fiquei, não podia chegar mais aqui, estava sem saber. Aí a noite desceu. Aí disse que era Katamje que passou na frente e Wacmêje ainda vem chegando, chegando, chegando, até que chegaram também. Ensinaram o jeito de fazer dois partidos: Katamje e de Wacmêje. Agora vocês vão fazer assim também, dividir em dois grupos, cortar tora, dar nome pra que cada um – menino e menina - seja de um ou de outro grupo." A velha também ensinou a festa do milho Põhyri⁴⁴.

Precisou que uma velha se perdesse “no mato” para que os Krahô aprendessem a se dividir nas metades ligadas ao movimento alternado do tempo. Os “partidos” *Wacmêje* (nascente, dia, estação seca) e *Katamje* (poente, noite, estação chuvosa) realizam os rituais que dotam de qualidades distintas cada estação do ano. O próprio movimento de ida ao mato e retorno à aldeia é expressão dessa alternância: ela sai velha e, quando chega, rejuvenesce. Pelo corpo dessa mulher, a coletividade passou a promover transformações periódicas no "tempo estrutural" pela conversão simbólica do "tempo ecológico" (Evans-Pritchard, 2002[1940]). Foi na exterioridade que eles “pegaram”, por intermédio de uma *hõcrepoj* (cantora), o conhecimento necessário à bipartição em opostos complementares estruturante da sua organização social. Cada qual dessas metades sazonais está assentada sobre um quadro cósmico de referência: a metade *Wacmêje* está associada ao leste, pátio

⁴⁴ Trata-se de um resumo da versão completa que foi narrada, no dia 02 de janeiro de 1965, por José Aurélio a Julio Cezar Melatti, de quem obtive a autorização para publicar na minha dissertação de mestrado (Borges, 2004).

da aldeia, ao fogo, às listas verticais da pintura corporal, ao vermelho, ao nascente, ao dia, ao sol, aos animais que têm atividade diurna e vivem no cerrado; a metade *Katamje* está ligada ao oeste, à periferia, à água, às listas horizontais da pintura corporal, ao poente, à noite, à lua e aos animais que vivem na mata, em buracos, em ambientes aquáticos ou têm hábitos noturnos. Como se sabe, as metades *Wacmêje* e *Katamje* não regulam o matrimônio, tendo função eminentemente ritual (Melatti, 1973: 01; 1978: 81). É nas festas que os *Mêhĩ* produzem a temporalidade a partir da homologia natureza-sociedade e, com isso, reproduzem-se enquanto grupo social segmentado pela alternância temporal – dia e noite, seca e chuva. São as metades *Wacmêje* e *Katamje* que realizam as festas do ciclo anual, que inauguram e encerram as estações com danças e cânticos específicos.

Em sua monografia sobre os ciclos sazonais dos Eskimó (*Inuit*), Marcel Mauss demonstra que as noções de verão e de inverno são *representações coletivas* associadas a todo um sistema de classificação dos seres e das coisas e a um conjunto de interdições rituais (1968 [1904-05]: 448-9). Naquela sociedade, os regimes jurídicos, a religião, os padrões de habitação e de coesão variam segundo as duas estações do ano. O verão é a época da dispersão, do direito individual e familiar, da habitação em pequenas tendas (*tupik*), da temporalidade profana; já o inverno é a estação da efervescência coletiva, do direito coletivo, da habitação nas casas extensas (*iglu*), de festas nas casas comunais (*tapik*) que configuram o tempo do sagrado. Mauss também destaca o papel dos rituais na delimitação simbólica do tempo, ou dos tempos, já que neste contexto etnográfico temos pelo menos dois tempos: o da dispersão, o tempo profano, em contraposição ao tempo da concentração, do sagrado. Isto porque as festas seriam instâncias responsáveis pela sublimação do sentimento comunal: "o sentimento que a coletividade tem de si mesma, de sua unidade, aí transpira de todas as maneiras" (*Idem*: 445). Como lembra Cardoso de Oliveira, Mauss foi conduzido à categoria de tempo pela análise de fenômenos religiosos. Por esse caminho, ele notou que "o calendário das festas religiosas fornece a noção concreta da duração, em lugar de uma noção abstrata do tempo. O tempo são as festas" (Mauss *apud*. Cardoso de Oliveira, 1983: 138). O princípio dinâmico das variações sazonais repousa sobre as festas, o que pode ser aplicado aos Krahô: aqui também há um conjunto de rituais que ocorrem nos momentos de transição entre as estações. O *amjĩkin* faz o tempo krahô.

Do pé-do-céu partem o dia e a noite, as estações seca e chuvosa se encontram. Essa dinâmica decorre da voracidade do Pica-pau (*Cupê Xàj*), dono do *Kajre*, que tentava derrubar reiteradamente um dos pilares que sustentam o firmamento, o "pé-do-céu" de

leste. O Pica-pau ficava a perfurá-lo; então tinha sede e voava para a água. Quando voltava, o pé-do-céu já estava reconstituído inteiramente, então voltava a picá-lo até o meio (dia), quando novamente tinha sede e todo o processo se repetia (Melatti, 1978: 96). Lembremos que o pé-do-céu é o ponto para o qual convergem duas dimensões básicas do universo, o espaço e o tempo: lá se encontram os três níveis do Cosmos, para lá se dirigem o dia e a noite, a estação seca e a estação chuvosa em direção ao *Kajre*, de onde partem e para onde retornam. O esforço de *Cupẽ Xàj* repete-se, indefinidamente, sancionando o tempo como alternância vivenciada nos fluxos cotidiano e sazonal. O *Kajre* estabeleceu o modelo de humanidade associado aos cantos, como também definiu o cantor como o fazedor do tempo: é a voz do cantor que assinala os momentos de transição entre nascente-poente e seca-chuvas (Carneiro da Cunha, 1986: 37; 41; Borges, 2004: 51-5). Nesse sentido, entre os Krahô, "um período é atribuído aos cantores": o cantor da metade *Wacmẽje* deve cantar durante o dia, pois sua metade é associada ao sol e ao leste; o cantor da metade *Katamje* atua à noite, pois é da metade ligada à lua e ao oeste (Carneiro da Cunha, 1986: 40).

As metades sazonais têm a atribuição de produzir as festas que assinalam a duração das estações. Aqui como entre os demais Timbira, o ano é afetado por um ciclo climático que demarca dois grandes períodos: "seca" (*caku*), que predomina de meados de março a meados de outubro, e "inverno" (*cô*), que dura de meados de outubro a meados de março. Cada um desses períodos é aberto e encerrado com rituais em datas fixadas socialmente. São, assim, qualitativamente diferenciados pelas toras, danças e cantos das metades *Wacmẽje* e *Katamje*, que funcionam como marcadores simbólicos da alternância temporal. De acordo com Carneiro da Cunha (1986: 40-1), suas corridas de toras seriam expressão da duração, ou da "alternância na duração", assim como as danças e cantos seriam os marcadores dos limites temporais. Como ensinou a velha no seu retorno "do mato", a duração das estações é marcada pelas toras *Wacmẽti* (a tora da estação seca) e *Katamti* (a tora da estação chuvosa). A alternância entre os períodos em que se corre com estas toras faz com que os Krahô vivam dois ciclos de atividades sociais e cerimoniais. Como Melatti acentua:

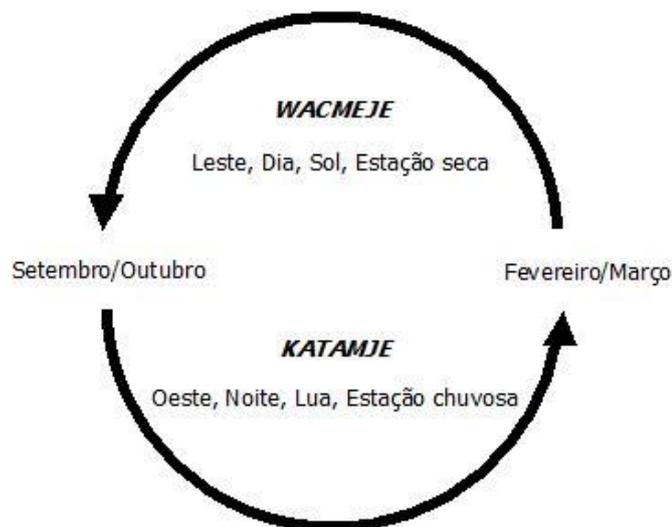
Uns [rituais] marcam a duração de cada estação do ano: tais são as corridas de toras Wakmeti durante a estação seca e Katamti, na estação chuvosa. Sobre esses ritos não podemos dizer nada mais do que isto: cada um marca uma estação do ano. Convém

notar que a existência destes dois ritos é o suficiente para que os craôs vivam continuamente num período ritual, pois basta que terminem as corridas Wakmeti para se iniciarem as de Katamti. Desse modo, todos os outros ritos craôs se fazem por sobreposição a estes. (Melatti, 1970 [2012]: 269)

A estação seca é aberta quando as toras *Wacmēti* são trazidas para dentro da aldeia. Elas também são chamadas “toras grandes”, pois têm o diâmetro maior que o comprimento e, além disso, contêm listras vermelhas no sentido do comprimento. Sobre essas toras, o cantor *wacmēje* entoia cânticos da sua metade acompanhado pelas *hōcrepoj* (cantoras). No começo da estação, as toras são maiores e vão diminuindo até que, no final da estação, correm com as *Wacmeré*, "tora pequena". O tempo altera-se com a chegada da estação das chuvas anunciada pela voz de um cantor *Katamje*, que, com sua voz e gestos, finaliza o tempo dos *Wacmēje* e impõe a descontinuidade no tempo e a inversão dos opostos. Após os cânticos dos *Katamje*, as metades sazonais adentram a aldeia com a primeira tora *Katamti*, fazendo com que o tempo volte a fluir linearmente. Assim, os ciclos de "vida" e "morte" das toras *Wacmēti* e *Katamti* configuram a noção do tempo como uma "sequência de oscilações polares" (Leach, 1974: 195; 206. Cf. Melatti, 1978; Borges, 2004). A mudança nas estações sinalizada pelos ritos que essas metades realizam implica não somente mudança nos ciclos do "tempo ecológico". O que está envolvido aqui, como entre os Nuer, é uma mudança nos relacionamentos entre os dois grupos sociais (Evans-Pritchard, *idem*: 118). Assim, as corridas de toras e os cantos produzem o "tempo estrutural" pela oposição complementar *Wacmēje-Katamje*; uma alternância entre os dois “prefeitos” (*Homrē*) que comandam a aldeia no dia-a-dia, oriundos da metade ligada à estação em curso⁴⁵. O tempo sazonal é a alternância na precedência que um grupo tem à frente da coordenação das atividades cotidianas da aldeia, de maneira que desta alternância deriva a noção de ano para os Krahô.

⁴⁵ No início da estação seca, os homens da metade *Wacmēje* escolhem dois indivíduos do sexo masculino para serem “prefeitos” (*Homrē*) da aldeia durante essa estação. No começo da estação chuvosa, são os homens da metade *Katamje* que escolhem os dois “prefeitos” (Melatti, 1978: 83). Os "prefeitos" têm a função de coordenação: cabe a eles, nas reuniões matutinas do pátio, orientar a todos os outros (sejam *wacmēje* ou *katamje*) quanto aos trabalhos do dia. Os *Homrē* exercem uma “chefia sem autoridade” baseada na boa oratória (Clastres, 1990).

Figura 4. As metades sazonais e seus respectivos quadros cósmicos de referência



A velha e a transformação pelo nome

O mito da velha senhora e a cosmopraxis das metades sazonais lançam um novo olhar sobre o dualismo Jê-Timbira entre “pátio” e “periferia”. Seguindo o argumento de Coelho de Souza (2002: 313ss), é necessário repensar o encadeamento pressuposto desta dicotomia com outras correspondentes, tais como cerimonial/familiar, homens/mulheres. Como propõe essa autora, é a análise temporal que permite abordar o problema dos grupos cerimoniais de um “ponto de vista não-morfológico”, ou seja, é capaz de apreender a constituição desses coletivos como um efeito da atividade ritual. Partamos do dualismo que constitui a noção *mêhĩ* de pessoa.

Na morfologia circular da aldeia, a pessoa é produzida como corpo e personagem. Segundo Melatti (1976), o *mêhĩ* é constituído por um aspecto interno, onde se localizam as substâncias que promovem a reprodução biológica, e por um aspecto externo, uma “pele social” formada pelas relações definidas pelo nome pessoal e pelos papéis cerimoniais a ele associados. Os aspectos interno e externo da pessoa são produzidos nos espaços complementares da aldeia: o círculo das casas e o pátio central, respectivamente.

De um lado, existe uma ligação entre os fluidos internos dos corpos que leva à formação de uma "unidade de substância" - entre o indivíduo gerado, seus genitores e co-gerados – sediada numa casa localizada no círculo periférico da aldeia (Melatti, *idem*: 142). Em contraposição, este indivíduo estabelece uma relação de natureza ritual com aquele que lhe deu o nome e, com isto, o fez “nascer” para a vida cerimonial cujo palco máximo é o pátio. A periferia da aldeia, conformada pelas casas, é ligada à lua, à noite, à estação chuvosa, às relações de substância; pela regra da uxorilocalidade, é o domínio feminino e das relações de parentesco: nela, as pessoas são ligadas umas às outras através do corpo. É onde as mulheres realizam as tarefas domésticas, onde as pessoas nascem e onde, teoricamente, elas devem morrer (Nimuendajú, 1946: 133; Carneiro da Cunha, 1978: 16). O pátio central é associado ao sol, ao dia, à estação seca, às relações de natureza cerimonial tecidas pelos nomes pessoais; é o domínio da política exercida nas reuniões cotidianas dos homens em que se discutem assuntos de interesse da comunidade, como o prosseguimento ou conclusão das festas. Na lógica concêntrica do dualismo timbira, o pátio é a manifestação de Sol, palco central das práticas rituais, do renascimento dos personagens através da nomeação que, assim, garante a continuidade da vida cerimonial. Contudo, sem mulheres e o círculo periférico das casas, elementos ligados à Lua, não haveria atores (corpos) para vestir as fantasias dos personagens rituais.

A periferia deve ser vista como círculo abrangente que engloba o pátio. A afirmação de que a sociedade se faz pelas, e para as, atividades preponderantemente masculinas do cerimonialismo contrasta com o fato de que as mulheres são reconhecidas como parceiras ativas no processo de criação dos seus novos membros. O círculo das casas é o lugar de inclusão vital, sem o qual o palco das práticas rituais perderia todo seu movimento. Nessa espacialidade, o movimento da vida é feito pelos cuidados com o corpo e de afetividades que cercam os núcleos domésticos dada a partilha de substâncias entre genitores gerados - desde a gestação até o momento em que atinge a maturidade. Para os Krahô, tanto o homem quanto a mulher contribuem para a constituição interna do novo organismo através da transferência das suas próprias substâncias: o homem contribui com o sêmen e a mulher com o sangue, mas também com os alimentos que passam para o corpo do feto e, mais tarde, com a amamentação⁴⁶. É no âmbito das casas que são tomadas medidas para garantir o crescimento corporal e o bem-estar físico das pessoas: para que

⁴⁶ Um indivíduo pode ter somente uma genitora, mas pode ter vários genitores, pois aqueles que mantiveram relações sexuais com sua mãe são vistos como tendo contribuído para a formação do seu organismo (Melatti, 1976: 141; 1978: 55).

percurso linear do tempo, no indivíduo, não se interrompa, de maneira que ele possa nascer, crescer forte, belo e saudável e seguir para a velhice. Nas cozinhas localizadas na periferia das aldeias, as mulheres manejam um “fogo criador” (Lévi-Strauss, 1991: 184) que produz alimentos para todo o grupo doméstico, em especial para as pessoas que constituem a unidade de descendência entre as quais são observados os resguardos⁴⁷. Os cuidados mais demorados envolvendo pai(s), filhos e mãe demandam a temporalidade lenta do círculo da periferia - a esfera que faz a intermediação entre “natureza” e “cultura”. Além disso, apesar de o pátio ser o lugar da vida ritual, dos grupos duais e do homem, é uma mulher velha que aparece no mito como sendo a mestra do dualismo temporal corporificado nas metades sazonais cujo código de acesso é dado pela nomação.

Os nomes pessoais são assunto da periferia e das mulheres. Como ensinou a velha que se perdeu no mato, a condição de pertencimento a uma das metades sazonais é dada pela nomação. A cada metade está associado um conjunto de nomes pessoais, sendo que o homem recebe o nome daqueles parentes consangüíneos a que aplica o termo *keti*; a mulher recebe seu nome pessoal daquelas parentas consangüíneas que designa pelo termo *tuj*. O nominador passa a chamar *ipantu* aquele que recebeu seu nome⁴⁸. Os nomes pessoais são “estocados” nos segmentos residenciais, nos quais as mulheres agem como suas “donas” e responsáveis pela sua transmissão. Ladeira (1982: 18) lembra que são elas que protagonizam a trama que envolve as escolhas de nomes pessoais: a relação de nomação é estabelecida desde criança entre dois irmãos de sexo oposto que se comprometem a trocar nomes. O irmão dará seu nome para o filho da irmã, que passa então a ser chamada de *ipantumetxi* (“mãe do meu ipantu”), e a irmã compromete-se a dar seu nome à filha do irmão, seu *ipantuhum* (“pai do meu ipantu”). A relação entre nominador/a e nominado/a é, antes de tudo, ritual. O *keti* costuma dar um arco e flechas ao seu *ipantu*, e a *tuj* dá um cinto (*ipré*) feito de várias voltas de tucum à sua *ipantu*

⁴⁷ Os resguardos (tabus alimentares em sua maioria) que os genitores devem observar em virtude do nascimento de um filho têm por objetivo evitar que alguma doença o afete, deixando-o defeituoso ou mesmo levando-o à morte; mesmo o corpo do genitor pode ser afetado em caso de não observância das proibições. Estas se dão numa gradação inversa ao fluxo linear do desenvolvimento corporal da criança, de maneira que à medida que ela cresce e fica forte, “durinha”, o peso das interdições diminui. Isto tem a ver com os cuidados com a “força vital” presente no sangue, pois, observa Melatti (1978: 56), as restrições somente afrouxam quando a parturiente deixa de sangrar. A displicência com o sangue que ainda pode sair do corpo da mãe pode ter por consequência o enfraquecimento do sangue que começa a circular naquele que ela gerou através do seu próprio fluido vital. O resguardo tem por objetivo, assim, restabelecer as fronteiras do “indivíduo biológico” comprometidas por algum evento que leva o sangue à exterioridade e ao contanto entre os corpos (Carneiro da Cunha, 1978: 104-11).

⁴⁸ O *keti* é definido nas seguintes categorias: Im, Imm, Pm, Ipm, PP, IPP; a *tuj*, entre a iP, fiP, ffiP, mP, imP, mm, imm. Onde: I=irmão, i=irmã, P=pai, m=mãe, F=filho, f=filha. Vide Anexo II para uma relação completa dos termos de parentesco.

quando ela atinge a puberdade, numa afirmação simbólica de que os nominadores/as são os que fazem os indivíduos nominados nascerem para a vida social (Melatti, 1973; 1976). O *keti*, sendo cantor, transmite ao seu *ipantu* os saberes relativos à arte dos cantos: a preparação do corpo para “abrir o ouvido” e a memória, as histórias de apropriação das cantigas e das festas, as variações melódicas e o repertório dos cantos. O mesmo se passa com as cantoras e suas nominadas.

Os nomes pessoais inserem as pessoas em numa teia de relações rituais. A nomeação produz *personagens* que atuam em grupos sociais opostos e complementares permeados do simbolismo do tempo como alternância: nascente–poente, dia-noite, seca-chuva. Através do nome pessoal, o indivíduo herda certas prerrogativas rituais e passa a pertencer a uma rede de relações sociais e cerimoniais mais vasta que a do núcleo doméstico. Por isso, os nomes pessoais servem para perpetuar a sociedade naquilo que ela julga ser sua razão de ser, a vida ritual. Sua continuidade é assegurada pelo sistema de nomeação que veste um conjunto de personagens.

Cada nome pessoal seria como que o nome de um personagem. A sociedade Krahô seria constituída por um conjunto de personagens que, tais como os do teatro, seriam eternos, fadados a repetirem sempre os mesmos atos. Os atos e relações desses personagens seriam somente aqueles transmitidos junto com os nomes pessoas. Embora eternos, tais personagens seriam encarnados por atores diversos, que se sucederiam no tempo (Melatti, 1976: 144; grifos meus).

Os nomes pessoais concorrem para a definição da *persona* do indivíduo e para a perpetuidade da sociedade definida como um repertório de papéis rituais. Vanessa Lea também percebeu que, entre os Kayapó-Mebengokre, "os nomes ajudam a regenerar a sociedade através do processo cíclico de reavivamento perene dos seus personagens" (1992: 130). A existência dos personagens rituais põe em evidência, pois, a roupagem social do corpo que se usa no pátio: o nome dá o direito a homens e mulheres pertencerem às metades *Wacmêje* e *Katamje*, e aos homens garante a entrada nas metades dos "grupos da praça" ou nas metades de classes de idade. Com o nome, a pessoa herda também papéis rituais, acionados nas diversas festas, bem como relações de "amizade formal"

caracterizadas pelo extremo respeito e evitação⁴⁹ (cf. Melatti, 1978: 63-4; Carneiro da Cunha, 1979).

Isso introduz uma nuance no dualismo Timbira. Os nomes pessoais são relacionados ao domínio masculino cuja efetivação se dá no pátio, mas derivam de um saber transmitido pelas mulheres - tal é o que sinaliza o mito das metades sazonais e a relação entre exterior-periferia-pátio.

Para encerrar esta seção, retomemos o tema do dualismo concêntrico sob a perspectiva lévi-straussiana já esboçada acima. As estruturas diametrais das organizações dualistas (leste-oeste, dia-noite, verão-chuvas, masculino-feminino, pátio-periferia) são justapostas por dicotomias concêntricas que abrem a sociedade à exterioridade. Assim, a correspondência entre as oposições pátio-periferia: masculino-feminino: aldeia-mata: dentro-fora gera um “desequilíbrio perpétuo” que faz o movimento do sistema na alternância entre estabilidade e mudança, ser e devir, estado e processo, identidade e transformação (Lévi-Strauss, 1971 [1956]; 1993). Com Melatti (1973, 1976, 1978), aprendemos que nos círculos concêntricos - que irradiam do pátio para o mato passando pela periferia da aldeia - é projetada a relação dialética entre “os de dentro” e “os de fora”, explorada por Carneiro da Cunha (1978) nos termos da diferenciação dos “vivos” frente aos “mortos”. É pela abertura do *socius* que são capturados os elementos que permitem a *transformação* dos *Mêhĩ* em agentes: “a afirmação da identidade do grupo depende sempre da captura e apropriação de elementos ou partes da identidade de outros e, portanto, de uma redefinição constante dessas identidades e das fronteiras entre interno e externo” (Coelho de Souza, 2002: 230). O potencial transformativo mobilizado para a construção da socialidade humana está, pois, assentado na oposição complementar corpo-personagem e na forma circular da aldeia.

A alteridade é incorporada e vivenciada ritualmente no pátio porque passa, antes, pelas casas. No pensamento krahô, o espaço exterior é habitado por agencialidades não-humanas que também possuem cultura, cuja forma de expressão, vimos acima, são os cantos entoados em momentos festivos. O círculo das casas funciona, assim, como espaço intermediário (e não periférico) entre o centro da aldeia e o mundo de fora. Por isso, não há festa sem atuação das mulheres *hõcrepoj* (cantoras) fazendo o coro com o cantor: elas levam a periferia para o centro da aldeia, produzem o tempo com sua voz e remetem à

⁴⁹ O nominado passa a manejar os mesmos termos de parentesco do seu nominador e, com isso, distinguirá entre “consanguíneos” e “afins” e saberá quem são os cônjuges potenciais.

origem da organização social e da vida ritual. E se os cantos vêm de fora, o mesmo se passa com as instituições comunais que mantêm o calendário krahô preenchido por festas: como ensina a velha senhora, os pares de metades também foram capturados no exterior.

Essas instituições [comunais, como as metades sazonais] estão antes e fora da sociedade: estabelecidas "na origem" pelos protagonistas míticos, associadas geralmente à categorização não apenas dos Humanos, mas de animais e vegetais, perpetuando-se muitas vezes no outro mundo (aldeias separadas para membros de metades opostas, por exemplo), elas remetem à esfera daquilo que está dado, das diferenças que, estabelecidas no e a princípio, não precisam ser feitas (Coelho de Souza, 2002: 350).

A esfera dada é a das festas. Como salienta Kilza Setti, a música krahô e sua reprodução nos diferentes contextos rituais estão envoltos em “saberes ancestrais que abrangem alta compreensão do tempo, da era em que tudo começou e em que foram estabelecidos os cosmos, as paisagens, os ciclos da vida, os mitos e os ritos” (1994/1995: 188). A produção das festas, assim, vincula os Krahô aos heróis civilizadores responsáveis pela origem das instituições sociais e que mantêm sua temporalidade preenchida pelo estado de *amj̄kin*. Entre o *Wacm̄eti* e o *Katamti* – as toras que delimitam as estações - vários rituais são realizados. Há aqueles rituais protagonizados pelas metades sazonais que, a exemplo do *Põhyj̄krow* e *Jàt j̄õ pĩ*, obedecem ao ciclo das estações: sua realização acompanha a chegada ou fim das chuvas, o plantio e crescimento de determinados vegetais ou sua colheita, como o milho e a batata-doce. As duas estações do ano krahô também são preenchidas por festas que assinalam momentos críticos na vida dos indivíduos (nascimento do primeiro filho, a iniciação dos jovens, a transmissão de prerrogativas rituais, o fim de resguardos, a morte) ou o caráter diferencial das relações entre parentes afins e consanguíneos. Essas festas são protagonizadas pelas outras metades cerimoniais, dentre as quais as metades *Tep* e *Teré*. Como salienta Azanha (2004), em qualquer momento do ano uma aldeia timbira estará envolvida com a preparação (“arrumação”) ou finalização (“terminação”) de uma ou várias festas, nas quais são sempre esperadas pessoas de fora.

4. A alteridade sociológica e não-propriedade circulante

Como vimos, os *Mêhĩ* distinguem sua humanidade pelo modo de vida festivo assentado na aldeia circular. Esta morfologia espacial reflete a abertura pressuposta pela cosmologia à alteridade não-humana, mas faz com que seus moradores também estejam abertos aos Outros humanos situados dentro e fora de suas aldeias (Coelho de Souza, 2002: 203ss). Com efeito, os segmentos residenciais, que conformam a periferia da aldeia, são a referência básica das relações entre os *mẽ kwà* (“parentes”; “nós, do mesmo pedaço”)⁵⁰. A pessoa denomina *mẽ kwà* ao conjunto de indivíduos que reconhece como parentes consanguíneos, cujo comportamento recíproco é marcado pelo interdito sexual, cooperação econômica e doação de alimentos sem exigência de retribuição. Apesar de o segmento residencial oferecer a circunscrição primária da consanguinidade, “é difícil traçar os limites do grupo de parentes consanguíneos de uma pessoa” (Melatti, 1970 [2012]: 106). *Mẽ kwà* opõe-se a *mẽ kwà nõre* (“não parente”) ou *mẽ cahkrit*, um termo que pode ser aplicado genericamente aos não-parentes, aos afins que habitam o espaço exterior do segmento residencial, mormente no outro lado da aldeia⁵¹.

É importante reter a diferença de significado dos sufixos. *Kwa* implica pertencimento a um grupo, ao passo que *krit* define coisas distintas que “podem coexistir e guardar uma complementaridade preservando cada uma sua autonomia” numa relação simultânea de equivalência e alteridade (Azanha, 1984: 28). Assim, a unidade sociológica dos Krahô consiste no equilíbrio instável das relações entre “humanos” (*Mêhĩ*), que oscilam entre a troca (entre aparentados: *mẽ kwà*) e a hostilidade aberta ou velada (entre diferentes: *mẽ cahkrit*). A fluidez sociológica do parentesco reflete na terminologia contextual: o termo *mẽ kwà* é aplicado para definir contrastes situacionais entre Nós e o(s) Outro(s), podendo ser usado para designar todos os que habitam a mesma aldeia de ego (Melatti, 1979; Coelho de Souza, 2001). *Mẽ cahkrit* também é usado para designar os habitantes de outra aldeia ou povo, estrangeiros, enquanto *mẽ kwà* pode ser aplicado

⁵⁰ As várias famílias elementares que coabitam uma casa são ligadas entre si através das mulheres, já que a residência é uxorilocal. Quando uma casa fica demasiado cheia, outra é construída ao lado. O conjunto de casas contíguas, via de regra entre quatro e sete, forma um segmento residencial, de maneira que entre os Krahô "seus segmentos residenciais quase sempre coincidem com o grupo doméstico" (Ladeira, 1982: 25). O segmento residencial poderia ser equiparado à noção de Casa operante entre os Kayapó (Lea, 2012), muito embora não gozem de prerrogativas rituais, direitos sobre bens nem tampouco estabeleçam relações de hierarquia entre si (Melatti, 1973: 04; Ladeira, *idem*: 19). Sua principal característica é a exogamia e, assim, acabam por formar uma unidade de parentesco construída matrilateralmente.

⁵¹ “Entre meus *ikwa* sinto-me ‘em casa’, o comportamento é ‘familiar’ e livre; frente a meus *icahkrit* devo ter ‘respeito” (Azanha, 1984: 22).

para marcar o pertencimento de ego e seus *icahkrit* (num nível menos inclusivo) ao “mesmo povo”, ou seja, “mesma aldeia”.

Se os inimigos podem estar tanto dentro da aldeia, quanto fora dela, os Krahô, como os demais timbiras, dispõem de um conjunto de instituições para construção dos vínculos inter-aldeão e inter-tribal. Nesse sentido, devem ser mencionados: os casamentos entre afins situados em aldeias diferentes; a nomeação, que transfere ao homônimo “parentes” numa terra estranha; a “chefia honorária”, pela qual uma aldeia aclama como seu representante um morador de outra aldeia que, assim, tem obrigação de receber aqueles que o investiram como “chefe” (*pahi*, se homem; *sadon*, quando mulher); a “amizade formal” que, na leitura de Azanha (1984: 23 ss.), realiza uma “síntese dos contrários” entre não-parentes e, com isso, permite a convivência pacífica, num mesmo território, de comunidades “inimigas”; a Casa de *Wyty*, uma residência na periferia da aldeia que funciona como ponto de reunião e “pensão” que recebe os estranhos não-aparentados. Por fim, e não menos importantes, devem ser mencionados os convites recíprocos entre as aldeias para participação nas festas. Assim, os Krahô devem ser vistos como exemplo de nação timbira constituída como um adensado de relações entre comunidades ligadas pela nomeação, casamentos e trocas rituais⁵².

As festas constroem vínculos entre as aldeias krahô, que constituem grupos locais autônomos. Cada aldeia tem pelo menos um chefe (*pahi*), dois “prefeitos” e um diretor de ritos (*padré*), que compartilham a coordenação das atividades comunitárias a partir da “boa palavra” que aconselha e pacifica. A autonomia é alcançada quando as pessoas dispõem suas casas em círculo, têm alimentação suficiente e podem contar com o cantor e um número mínimo de cantoras para realização das festas do seu calendário anual. Foi o que testemunhei, por exemplo, em 2012, numa conversa com o *pahi* da então recém-fundada aldeia da Barra, oriunda de uma cisão com a aldeia Santa Cruz. Visivelmente orgulhoso, Alcidinho Hajêhi me falou da sua roça e das festas que planejavam fazer porque ali “tem tudo do *mêhi*”: “tem *hõcrepoj* [cantoras, como a sua esposa e cunhadas] e o *increr* está bem aí, é o Gilberto [cantor que nos acompanhava]”. São as festas que produzem a autonomia do grupo local, uma vez que a aldeia “é o grupo que promove os

⁵² Nesse sentido, Coelho de Souza (2002: 205) propõe um contraste entre os Krahô e os Ramkokamekra: enquanto estes seriam um exemplo de identidade entre “uma aldeia” e “uma nação”, aqueles conformariam a nação a partir dos elos cerimoniais e matrimoniais entre grupos dispersos em várias aldeias. Para maiores detalhes sobre as instituições inter-comunitárias mencionadas acima, cf. Melatti (1970; 1978), Ladeira (1982), Azanha (1984), Coelho de Souza (2001, 2002).

ritos” (Melatti, 1978: 74), mas esta autonomia será sempre relativa, já que se faz na interação com outras unidades similares. À frente das demais, uma aldeia será sempre ou anfitriã ou convidada numa festa.

Os convites recíprocos costumam os múltiplos elos que tornam possível a reprodução do seu modo de vida festivo. Elas possibilitam a convivência entre Outros (internos e externos) – os *ihcahkrit* – que compõe “uma rede de reciprocidades interculturais de ritos e respectivos repertórios musicais a estes associados” (Setti, 1994/1995: 188). Se, originalmente, festas e cantos foram tomados junto a agencialidades não-humanas, hoje em dia são apr(e)endidas em outra aldeia ou com cantores de fora que retribuem uma visita. Um exemplo do potencial criativo da convivência com os estranhos é a própria festa que os *Mêhĩ* fizeram, em 2007, na Feira de Sementes: ela tem sua origem mítica nos vínculos cerimoniais entre aldeias diferentes. Conforme versão do professor Dodanin Piken:

De primeiro fazia festa e chamava outras aldeias. Tiraram um “portador” [aquele que leva recado ou convite] pra ir lá naquela outra aldeia pra chamar pra festa, participar da festa. No meio do caminho, o rio estava cheio. ‘E agora?’, pensou. ‘Vou ter que arriscar assim mesmo’. Foi tentar atravessar e foi pego pelo sucuri (Aldeia Manoel Alves, 2007).

Relembremos que o próprio herói Hartât veio de fora para viver numa outra aldeia (aliás, a aldeia original dos *Mêhĩ*). “Hartât veio pra cá e ficou morando naquela aldeia, bem à vontade, seguindo aqueles costumes. Sempre contava como foi a vinda, o que viu, contava sobre as caças, muito ... cada lugar tinha uma caça diferente. Cada lugar até o pé-do-céu” (Zé Miguel Cõk, aldeia Pedra Branca, 2007). Graças a esse estranho, os *Mêhĩ* passaram a conhecer a riqueza dos cantos e das festas dos animais e das plantas.

Os exemplos de Hartât e do índio anônimo que trouxe o *Tep mẽ Tere* ilustram o que denomino *não-propriedade circulante*. Ou seja, se é certo que bens imateriais como cantos e conhecimentos rituais possuem seus donos-mestres num mundo de múltiplos domínios, o *mestre* (um cantador ou um personagem ritual) aparece aí não como proprietário individual de um saber, mas como agente que faz mediações com a alteridade plural (cf. Fausto, 2008). No momento em que externaliza seu conhecimento, como num canto, ele permite-lhe circular, isto é, permite potencialmente sua (re)apropriação por aqueles que o escutam. Sempre que indagados por mim sobre o aprendizado das cantigas,

velhos “conselheiros” e cantores usavam o verbo “furtar” em português para explicar o procedimento de apropriação individual (pelo cantor) de um bem de domínio público de um Outro (por exemplo, os cantos): “Aquele que é de fora, de outra aldeia, fica estudando pra pegar aquilo que se está cantando; ele pega e guarda no *krã* [mente, memória]. Está guardando, *furtando* - assim diz o *mēhĩ*”.

O trecho acima é de uma fala do finado cantor Baú, da aldeia Serra Grande⁵³. Baú, que morou em várias aldeias e cantou em outras tantas, se referia à circulação de cantigas entre os *krĩ* (aldeias) e, mais do que isso, à relação triádica cantor *A* – festa - cantor *B* que garante a própria circulação. O sistema prevê que, idealmente, pelo menos um cantor “de fora” – de outra aldeia – seja convidado e se faça presente no *amjĩkin*. Com o cantor “de fora”, virá um conjunto de cantigas que potencialmente serão “furtadas” e retrabalhadas pelos cantores locais. Mas a recíproca é verdadeira e nos casos em que se viaja para outra aldeia – para visitar parente e/ou fazer festa – aquele que souber prestar atenção e gravar as letras e melodias no *krã* poderá trazer para seu povo novas festas e cantigas, que se incorporarão ao patrimônio comum que o animará nos dias de festa.

Tal como me ensinaram Secundo e outros velhos, os donos-mestres das festas e das cantigas são os bichos e plantas que, no tempo mítico, foram “furtados” por algum *mēhĩ* “no mato”. Lá fora, no espaço exterior, esse índio as memorizou e trouxe para dentro da aldeia. Numa determinada festa, então cantou, outro prestou atenção e “já pegou”, depois cantou noutra situação e outro gravou; este então cantou e outro gravou – numa cadeia infinita que liga o presente ao espaço-tempo da apropriação original. Assim, podemos dizer que as festas e os cantos são um tipo de bem imaterial sobre o qual a “propriedade” é circulante ou, antes, é uma não-propriedade já que a princípio nada se cria, tudo se furta. Aqui, como alhures entre os Jê,

toda ‘produção’ é via de regra uma aquisição, o resultado de uma troca, mais ou menos violenta (‘roubo’), mais ou menos cordata, e de onde está ausente a ideia de uma criação ex nihilo ... Sujeitos (individuais ou coletivos) se constituem como tais por meio da circulação de coisas que ninguém criou (Coelho de Souza, 2005: 8).

⁵³ Registro feito durante meu trabalho de campo realizado, nesta aldeia, no final do mês de agosto de 2007. Nesse período, o finado Baú animou as festas de “terminação” do *Wyty* e de *Khojgaju*, na qual aparecem as metades cerimoniais *Hàc* (Gavião) e *Krokroc* (Irara).

Essa não-propriedade circulante se deixa ser vista nos momentos vívidos da experiência ritual, quando então o cantor executa *performances* cuja eficácia depende de ter apre(e)ndido – como ensinou Hartât - “bem direitinho” as cantigas que, ao final das contas, pertencem aos bichos, às plantas, aos *mẽ carõ* e a tantos Outros. Por outro lado, o cantor sabe que na sua plateia – seja no *Wyty*, no pátio ou no caminho circular da periferia – estará virtualmente presente alguém que, se atento aos conselhos dos velhos, “furtará” suas cantigas e, com isso, garantirá sua circulação. “Furto” aqui não é subtração, já que aquele que foi furtado não perde o que se furtou. É, antes, circulação: essa não-propriedade faz render e perdurar a vida ritual e, com ela, o repertório público de saberes veiculados pelas cantigas.

As festas e a circulação das canções produzem os *Mêhĩ* como um “mesmo corpo” frente às outras categorias de seres que animam o Cosmos. Um corpo coletivo aberto à circulação de elementos imateriais furtados no espaço-tempo do pé-do-céu. As festas são instâncias que trazem para dentro da sociedade krahô as vozes de diferentes seres captadas por ouvidos atentos que, em oportunidades futuras, continuarão fazendo a circulação de conhecimentos apropriados junto à alteridade plural. Conhecimentos que foram trazidos (e traduzidos) para a vida sociocultural dos Krahô na viagem ao pé-do-céu, sob a condução de Hartât e depois do encontro com o *Kajre*. O Machado-Cantor foi acionado pelo velho Kraté porque - na expedição mítica conduzida por Hartât - os Krahô se deram conta de que os animais, plantas e insetos cantam; e que os cantos transmitem conhecimentos que devem estar sempre circulando. O caminho que conduziu até o Machado-Cantor é o mesmo que os inseriu nas redes de comunicação sonora que interliga todos os seres e cujo ponto nodal são as festas. Os encontros propiciados pelas festas dinamizam a conexão com o espaço-tempo em que animais, plantas, insetos falavam e transmitiam informações sobre seu modo de ser. O *amjĩkin* faz dos Krahô sujeitos que captam as perspectivas dos Outros como modo de reprodução sociocultural e diferenciação étnica. Por isso, a Kapey se vale da festa como ambiente performático para recepcionar a troca de sementes: o *amjĩkin* produz o sentimento de unidade entre as aldeias krahô e a identidade da sua “forma Timbira”. Os convites para as festas tecem uma rede que dá sentido de pertencimento a uma coletividade que engloba os vários grupos locais.

Essa é a conclusão parcial a que chego pela interpretação do mito de Hartãt, narrado por Kraté no primeiro dia da Feira de Sementes, e das suas conexões de sentido com outros heróis que ajudaram a construir o modo de vida ritual dos Krahô.

* * * * *

Ocorre que as fronteiras da “nação” Krahô são delimitadas por relações de hostilidade e aliança entre seus grupos locais. A diferença é também interna à sociedade. Observa-se aqui a tendência à cisão em agrupamentos cada vez menores (motivada por acusações de feitiçaria ou fuxico), contrabalanceada pelo movimento oposto de incorporação das aldeias pequenas pelas maiores, geralmente unindo aldeias com origem comum. A incapacidade de fazer festas e, através delas, manter vivo o movimento da aldeia, é que leva grupos pequenos a se fundir com agrupamentos maiores: “os habitantes são poucos para realizarem os ritos, são poucos para correrem com toras e a aldeia fica pouco movimentada”⁵⁴ (Melatti, 1978: 75). Esse processo contínuo de cisão e fusão reflete a etnohistória: as aldeias do “povo” Krahô pertencem aos subgrupos Mãcamekra ou Põrecamekra (e, dentro deste, Kenpocateje ou Põcateje). Abordarei esse assunto no próximo capítulo, onde veremos como o cerco colonial expropriou territórios, provocou escassez de alimentos e alimentou rivalidades entre os Mãcamekra e Põrecamekra. A tensão das suas relações políticas perpassam o associativismo krahô e a atuação da Kapey – a organização responsável pelo resgate das sementes tradicionais, que fomentou a Feira de Sementes como iniciativa de autonomia étnica e segurança alimentar.

⁵⁴ Outros motivos para fusão das aldeias pequenas com aldeias maiores são as chances limitadas ou nulas de se achar cônjuges e a vulnerabilidade ao assalto de inimigos quando em pequenos grupos.

CAPÍTULO DOIS



FESTA COMO HISTÓRIA: DO CERCO COLONIAL AOS DIAS ATUAIS

A compreensão da conjuntura histórica do *amj̄kin* de *Tep m̄ Têre*, realizado na Feira de Sementes de 2007, requer um olhar sobre os macroprocessos socioculturais nos quais se viram imersos os *Mêhĩ* desde os primeiros contatos com os *cupẽ*. O mito de Hartât, narrado por Kraté, remete a uma era de afluência outrora vivida pelos *Mêhĩ* em que a caça e a coleta, sua principal fonte de alimentação, associavam-se à leveza “anti-excedente” (Niemeyer, 2011) de uma agricultura suplementar facilmente transportável. Do Cerrado e dos roçados, obtinham os itens necessários à produção de suas festas e à manutenção de um modo de vida dinâmico que valorizava o movimento. A imagem que a narrativa evoca é a de um período imemorial no qual os *Mêhĩ* viviam em constante deslocamento sobre uma extensa área que alcançava o pé-do-céu. Os índios mais velhos contam que, logo depois de plantar suas roças (uma única vez ao ano, na estação das chuvas), o povo abandonava as aldeias temporariamente para um período de andanças e caçadas; só retornavam quando a colheita se aproximava, na sequência da qual invariavelmente estava programada uma festa. E, para cada festa agendada, eram organizadas expedições de caça a partir das quais conseguiam a carne necessária para o consumo ritual. “Krahô antigamente andava muito. Ia fazer *amj̄kin*, aí combinava uma caçada. ‘Tal dia a gente volta ...’ e saíam a caminhar pelo Cerrado” (Osmar Cuhkõ, aldeia Manoel Alves, 2007). Atualmente, os *Mêhĩ* não conseguem sustentar suas festas autonomamente devido ao crescimento demográfico, à fixação das aldeias numa reserva limitada por fazendas e às alterações no seu sistema produtivo. Ante ao cerco colonial, a primeira estratégia para manter seu modo de vida festivo foi caçar o gado dos vizinhos “brancos” que adentravam seus territórios tradicionais, logo substituída, ante as retaliações violentas, pela proteção assistencialista do Estado brasileiro e, depois, no esforço de recuperar a autonomia, pela aliança com “parceiros”.

A Feira de Sementes, nesse sentido, deve ser vista como produto da agencialidade indígena. Esse evento resulta da capacidade dos *Mêhĩ* em aproveitar a metamorfose da sua imagem étnica frente à sociedade nacional: de caçadores “nômades” sem agricultura à de “guardiões da agrobiodiversidade”. Ao longo do século XX, a região circunvizinha da terra indígena foi extensivamente ocupada por fazendas de grãos, principalmente soja, mas também sorgo e milho, destinados aos mercados nacionais e internacionais de

commodities. Paralelamente, a agricultura adquiriu importância na alimentação krahô com a implantação do posto do SPI que, desde os anos de 1960, impôs o monocultivo de arroz em grandes roças coletivas. Ao longo das décadas de 1970 a 80 a FUNAI continuou implementando uma política assimilacionista que buscou transformar os Krahô em trabalhadores rurais. No entanto, estas iniciativas de Estado se mostraram incompatíveis com a cosmologia e com os modos krahô de viver e produzir alimentos. Uma vez abandonadas, deixaram como resultado a sedentarização, erosão genética⁵⁵, aceleração dos processos de degradação ambiental e a dependência de mercadorias da cidade. O quadro de fome sazonal e apatia apresentou seu auge durante a década de 1980, forçando os Krahô a encontrar alternativas às suas formas tradicionais de aquisição de alimento para consumo cotidiano e ritual. A virada para a década de 1990 marcou a entrada dos Krahô no universo do associativismo: a fundação da organização indígena Kapey, em 1993, está intimamente relacionada à concepção de um projeto de segurança alimentar que aproximou os Krahô da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA. Essa parceria nasceu da recuperação do milho *põhypej* nas câmaras frias da empresa e vem sendo atualizada pelas feiras periódicas de trocas de sementes que, do ponto de vista indígena, são abarcadas pela noção de *amjĩkin* porque ela fomenta a resistência étnica dos Krahô frente a um contexto interétnico desigual e adverso.

Neste capítulo, analiso os momentos-chave dessa história de luta indígena contra a dominação colonial que, como ensina Oliveira (1988), não deve ser vista apenas como um fato externo imposto por forças estranhas ao grupo observado. Assim, deslindo o processo de expansão da sociedade nacional sobre a região ocupada pelos índios, que provocou sua sedentarização e a situação de insegurança alimentar que os levou ao encontro com a EMBRAPA. A primeira seção abordará o caráter violento das frentes expansionistas que cercaram os Timbira para que, na seção seguinte, seja evidenciado como o relacionamento ambíguo com os “brancos” ensejou a gênese do povo “Krahô” como unidade sociopolítica; na terceira seção, o ataque dos fazendeiros às aldeias indígenas, na década de 1940, servirá como pano de fundo para a discussão sobre os fatores explicativos da perda das sementes tradicionais e da escassez de alimentos; na quarta parte do capítulo, veremos como surge o movimento indígena krahô para situar historicamente a emergência da Kapey e do projeto da Feira de Sementes. Nesse ponto,

⁵⁵ Erosão genética, na agricultura, é a perda da diversidade genética dos plantios. A principal causa deste fenômeno é a substituição das variedades locais por espécies “melhoradas” em regimes de cultivo homogêneos que visam ao alto rendimento (Carneiro da Cunha, 2012).

voltaremos, na quinta parte, ao mito de Hartât porque o Machado-Cantor foi eleito símbolo da associação indígena responsável pela Feira de Sementes. Estampado no logotipo da Kapey, ele representa o poder de capturar os cantos de animais e plantas e a união em torno da partilha de conhecimentos trazidos do pé-do-céu. A machadinha semilunar de pedra laminada, obtida na viagem mítica, foi retirada dos Krahô, levada para o Museu Paulista da Universidade de São Paulo, no final da década de 1940, e recuperada, em 1986, após intensa negociação com a direção da USP. A volta do Machado-Cantor - “o coração do índio e o coração do mundo” - deu força nova aos Krahô e serviu de estopim para constituição da Kapey e a produção de festas para manter a “União das Aldeias Krahô”.

1. Guerra de conquista: cerco colonial, violência e expropriação

O cerco colonial aos territórios dos vários grupos timbiras teve início, no final do século XVIII, com a expansão violenta de fazendas de arroz e algodão e de criação de gado. A chegada das primeiras frentes de ocupação regional ao território timbira deve ser entendida, portanto, no contexto da penetração da sociedade nacional sobre os sertões do sul do Piauí e do Maranhão. Essas frentes eram formadas por “segmentos extremos da sociedade brasileira que se internavam em áreas antes não exploradas e apenas ocupadas por indígenas” (Velho, 1981: 13). Desse encontro resultaram zonas de “fricção interétnica” que, como sublinhou Roberto Cardoso de Oliveira (1978: 80), eram casos particulares de um amplo processo de conquista territorial e de sujeição das populações indígenas⁵⁶. As frentes expansionistas foram responsáveis pelo estabelecimento da sociedade colonial numa região outrora marginalizada pelas elites políticas e econômicas: um território habitado por cerca de 80 a 200 mil índios distribuídos em aproximadamente 30 diferentes grupos organizados numa rede feita de alianças, guerras e festas. Esse território, que Nimuendajú (1946) chamou de “país Timbira”, estendia-se da porção central e meridional do Maranhão ao norte do atual estado do Tocantins. Os Timbira ocupavam, ao norte, os cursos dos rios Gurupi, Grajaú e Mearim; a leste, o Itapecuru; ao sul, o rio Balsas e a oeste, o rio Tocantins, entre a região da foz do rio Manoel Alves

⁵⁶ Para maiores detalhes sobre a relação dos Timbira com as frentes expansionistas pastoril e agrícola, consultar Melatti (1967), Azanha (1984) e Oliveira (2002).

Grande e as cercanias da foz do rio Araguaia (Ribeiro, 1841; Darcy Ribeiro, 1970). A interação com as frentes agrícola e pastoril implicou na “contração territorial” (Ladeira, 1989) que, gradativamente, levou à sedentarização e à insegurança alimentar diferentes grupos caçadores-coletores que viviam em constante movimentação sobre extensa área de Cerrado.

O cerco colonial aos grupos timbiras se deu nos termos de uma guerra de conquista. As frentes de ocupação cercaram de hostilidade os grupos timbiras, vistos como um obstáculo à sua expansão. Fazendeiros e agentes do poder colonial buscaram a eliminação dos povos indígenas da região, aniquilando-os ou deslocando-os para longe. “Pode-se mesmo dizer, sem medo de erro ou exagero, que a história do Maranhão de 1759 a 1850 é a própria história do desalojamento, escravidão ou destruição dos grupos Timbira do interior” (Laraia e DaMatta, 1978: 118). Assim, a ocupação dessa porção do interior do país foi marcada por episódios de violência na conformação do campo interétnico. Como assinala Lima (1995: 51), “[a] guerra de conquista é sempre realizada por uma organização militar e controlada pela administração de estados (...) face a povos que lhes são outros, cujo destino (...) pode oscilar entre o aniquilamento ou plena absorção”. Os naturalistas Spix e Martius (1968: 272-3), que visitaram a região de São Pedro de Alcântara (atual Carolina, sul do estado do Maranhão) no início do século XIX, apontaram com acuidade que as guerras - dirigidas aos povos indígenas visando sua aniquilação física e a subtração da sua autonomia etnopolítica a fim de expropriar-lhes os territórios – eram praticadas enquanto política de Estado:

Para esse fim [guerrear contra os índios] são formadas bandeiras de tropas de linha e voluntários, o Estado fornece-lhes armas e munições, e os roceiros armazenam provisões, que para as grandes expedições precisam ser remetidas durante meses. Às vezes, tocam-se boiadas em seguimento à bandeira. As tropas raramente fazem a entrada no intuito de dar combate franco, antes procuram assaltar de surpresa os índios, nos solitários e espalhados núcleos de malocas. Se a expedição é bem-sucedida, obrigam os vencidos a reconhecer a soberania de Portugal e a se estabelecerem, sob a proteção do rei, entre os brasileiros⁵⁷.

⁵⁷ Às perdas pelas armas devem ser acrescidas as inúmeras mortes por epidemias. Spix e Martius (*Ibidem*: 271 ss) relatam, por exemplo, a distribuição de roupas contaminadas com vírus da varíola entre os índios da região como uma das estratégias utilizadas pelos colonos neo-brasileiros para exterminar a população nativa. As doenças trazidas pelos brancos fizeram com que a população timbira, no primeiro século de contato com os *cupê*, fosse reduzida a menos da metade (Azanha, *idem*: 41).

Houve guerras de conquista contra os Timbira durante todo o período que vai dos primeiros contatos aos acordos de paz, isto é, de meados do século XVIII até o início do século XIX. Os constantes ataques e invasões às aldeias indígenas eram impingidas pelas entradas de colonos que, com apoio da Guarda Nacional estacionada nos limites dos territórios autóctones, expandiam suas fazendas. Ao analisar a dominação colonial dos timbiras, Oliveira (2002: 70) conclui que:

Além da sua função econômica - suprir o mercado colonial de mão-de-obra escrava ou servil – as expedições de guerra implicaram numa política de ‘despovoamento’ pela eliminação sistemática de grupos indígenas, ou pelo deslocamento dos grupos que eram gradativamente submetidos; e de ‘repopoamento’, na medida em que possibilitaram a ocupação desses territórios pelos agentes das frentes de expansão e, com isso, a incorporação de novas terras ao empreendimento colonial.

A intenção das “guerras de conquista” era eliminar a população indígena para se apropriar definitivamente de suas terras. A expansão da sociedade brasileira, nessa região do país como em outras, assumiu um caráter espoliativo porque vinculada a interesses político-econômicos regionais, nacionais e internacionais (Nimuendajú, 1946; Melatti, 1967; Laraia e DaMatta, 1978; Ribeiro, 1996). De um lado, houve o avanço da frente agrícola, vinda de norte, com a instalação de fazendas que, sob regime escravocrata, respondiam a condições de anormalidade que prevaleciam no mercado mundial de produtos tropicais, dentre os quais arroz e algodão. Tais condições diziam respeito ao súbito aumento da demanda por algodão - “a matéria-prima do momento” - devido à Revolução Industrial. Os produtores do Maranhão recebiam pedidos do exterior (Inglaterra, principalmente) porque seu algodão era tão bem cotado quanto o da Bahia, Caiena e Suriname; e mais do que o dos EUA e Índia, pois se prestava à confecção de tecidos como as “chitas de cores variadas”⁵⁸. De leste, partiu a frente pastoril que tinha

⁵⁸ De acordo com Spix e Martius (1968: 279), o algodão era um dos principais produtos da balança comercial do Maranhão, no início do século XIX. Esses cronistas relatam que as fazendas produtoras iam de São Luiz sertão afora até a vila de Caxias, impulsionadas pela Cia. de Comércio do Maranhão e Grão-Pará.

Salvador e Recife como centros de referência porque, ao longo dos séculos XVII e XVIII, abrigavam a elite colonial cuja riqueza girava em torno do açúcar. O funcionamento das fazendas de cana-de-açúcar demandava a criação de gado: a carne alimentava os escravos e os bois puxavam a cana para os engenhos, os quais, por sua vez, eram movidos por tração animal (Melatti, 1967). Contudo, as atividades pastoris tinham de ser desenvolvidas longe do litoral, pois se temia que os animais pudessem danificar as plantações. Assim, as fazendas de gado rumaram para o interior e, com a decadência do açúcar brasileiro devido à concorrência antilhana, passaram a alimentar os negros escravizados então transferidos para a mineração, que alcançou Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás. No final do século XVIII, a atividade mineradora também entrou em derrocada, o que não impossibilitou a expansão pecuarista. A produção pastoril bastava a si própria, pois “enquanto havia terras vazias (vazias de civilizados, mas ocupadas por índios) para ocupar, a simples reprodução biológica dos rebanhos e da mão-de-obra aplicada em seus cuidados permitia o estabelecimento de novas fazendas” (Melatti, 1967: 19). Sob essa dinâmica, a frente pastoril alcançou os povos timbiras no início do século XVIII.

Houve uma ação conjunta e simultânea da administração colonial e dos agentes da frente pastoril para devassar e estabelecer fazendas e núcleos populacionais no extenso “país Timbira”. Como esclarece Oliveira (2002: 112), para a ocupação colonial desse território, “os governos, especialmente o da Capitania do Maranhão, ofereceram tropas, armas e definiram uma política de distribuição de terras, através de sesmarias, que garantiram essa ocupação”. Na primeira metade do século XIX, o cerco dos fazendeiros era legitimado pela política indigenista, que tinha a questão das terras ocupadas pelos índios como tópico central de suas preocupações (Carneiro da Cunha, 1992: 133). Com a Carta Régia de 12 de março de 1798, foi ordenado o “descobrimento” dos territórios situados ao longo do rio Tocantins, o que desencadeou a ocupação do “sertão de Pastos Bons”, último refúgio de cerca de quinze grupos timbiras e limite geográfico da fuga dos colonizadores.

O distrito de Pastos Bons era uma região de chapadas e cerrados, entre os rios Parnaíba e Tocantins, que fazia a articulação entre a área agrícola e a pastoril. Foi assim descrita pelo naturalista Johann Emanuel Pohl:

(...) Uma região muito fértil e apropriada para as plantações. Além disso, os grandes e vastos campos são vantajosos para a

criação de gado. As matas fornecem as melhores madeiras, os rios, peixes e, especialmente, tartarugas em abundância e, para as comunicações com o Pará, esta localidade fica vantajosamente situada. (Pohl, 1951 [1837]: 143)

Essa conformação biofísica despertou a cobiça dos fazendeiros e do Estado nacional. Sua ocupação se fez estratégica e, como tal, serviu de base para entrada de inúmeras “bandeiras” organizadas por iniciativa particular dos fazendeiros com apoio governamental. No final do século XVIII, expedições oficiais, “bandeiras” e fazendas de criação de gado avançaram sobre o último refúgio dos Timbira. No início do século XIX, o território do “sertão de Pastos Bons” foi subdividido entre vários distritos que ofereciam apoio administrativo e militar às fazendas e núcleos de povoamento. O distrito de Pastos Bons era o principal deles, tendo sido o núcleo inicial da ocupação pastoril no Maranhão a partir do qual fazendas de criação de gado e povoados avançaram sobre os afluentes dos rios Tocantins e Parnaíba (os rios Manoel Alves Grande, Macapá e Balsas), onde viviam os grupos formadores dos Krahô.

Seus primeiros contatos com a sociedade nacional ocorreram, portanto, com a frente pastoril, no início do século XIX, na região de Pastos Bons. É importante nos atermos às características desta zona de fricção interétnica porque elas nos ajudam a entender o processo de resistência cultural dos índios que, frente aos regionais, lutavam para manter vivo seu modo de vida autóctone.

Vale frisar que a frente pastoril usou a violência como mecanismo de territorialização. Ou seja, as fazendas de gado impuseram seus limites pela força física e, com isso, levaram à sujeição grupos étnicos anteriormente autônomos, obrigando-os a viver numa base territorial fixa e, assim, inserindo-os na situação colonial na condição de “objetos político-administrativos” (Oliveira, 1998). A área ocupada pelas fazendas de gado tinha baixa densidade demográfica: um só indivíduo bastava para cuidar de um grande número de animais, que eram criados à solta e alimentados com vegetação nativa sobre uma imensa área. Assim, a escravização de indígenas era desnecessária na zona pastoril, que utilizava mão-de-obra livre e abria possibilidades de ascensão social dos trabalhadores. A organização do trabalho na área pastoril fazia com que o criador deixasse cada uma de suas fazendas aos cuidados de um ou mais vaqueiros, conforme o número de cabeças de gado. A cada cinco anos, o vaqueiro recebia, como pagamento de seus serviços, a quarta parte das crias. Os vaqueiros e seus ajudantes (“fábricas”) eram

recrutados entre os homens livres: mulatos e pretos forros que existiam em grande número nos sertões da Bahia, Pernambuco e Ceará, sobretudo nas vizinhanças do rio São Francisco. Com o gado que recebia como pagamento, o vaqueiro podia, depois de algum tempo, instalar sua própria fazenda, tornando-se, desse modo, fazendeiro; já os "fábricas" recebiam um treinamento que os habilitava ao ofício de vaqueiro. Assim, as possibilidades de um "fábrica" vir a tornar-se um dia fazendeiro cresciam com a expansão dos rebanhos e o aparecimento de novas fazendas. "As lutas contra os indígenas, bem como as oportunidades de ascensão social, decorriam, por conseguinte, da multiplicação do gado" (Melatti, 2009 [1967]: 17). No entanto, as terras necessárias à instalação de novos pastos tinham de ser tomadas aos índios.

Portanto, havia múltiplos interesses sobre os territórios indígenas. A cobiça vinha tanto dos fazendeiros quanto dos trabalhadores livres, tanto da camada social mais alta quanto da mais baixa na estrutura da sociedade pastoril. Como aponta Oliveira (2002: 107), a frente pastoril incorporou grande número de "vadios" procedentes de outras capitâneas que, tendo ali cometido crimes e ilícitos, encontravam melhores possibilidades de liberdade e ascensão social na criação de gado.

A valorização da atividade pastoril pelos segmentos subalternos da sociedade colonial contrastava com o desprezo pelo tamanho da terra, em tese sempre disponível, o que provocava a fuga de moradores das regiões agrícolas em direção às áreas de criação extensiva. Dessa forma, o sertão pastoril absorvia um grande número de indivíduos, muitas vezes criminosos, mas de um modo geral excluídos da economia agro-exportadora (Oliveira, idem: 105-106).

O "sertão de Pastos Bons" foi ocupado e povoado pela iniciativa particular dos fazendeiros. Ao contrário da zona agrícola, na qual a administração colonial realizava relativo policiamento e, dentro de certos limites, conseguia impor a lei e a ordem, no sertão pastoril vigorava o poder pessoal dos criadores de gado. Como assinala Darcy Ribeiro, as fazendas de gado agiam diante dos índios

(...) movidas essencialmente pela contingência de limpar os campos de seus habitantes humanos para entregá-los ao gado e

evitar que o índio, desprovido de caça, a substitua pelo ataque a seus rebanhos. A interação, nestas circunstâncias, assume com frequência formas de conflito sangrento (...) À custa de tramoias, de ameaças e de chacinas, os criadores de gado espoliaram a maioria deles (...) (Ribeiro, 1996: 58; 63).

A ausência do Estado fez surgir, nessa região, uma sociedade fundamentada no poder pessoal dos fazendeiros, que detinham poderes absolutos sobre seus domínios e organizavam, por conta própria, tropas de combate aos índios (“bandeiras”). Logo, os índios perceberiam que seria impossível anular ou expulsar os brancos, pois a cada investida dos guerreiros timbiras às fazendas e povoados do “sertão de Pastos Bons” os brancos contra-atacavam com mais veemência.

2. Awkê: a dupla face do *cupê* e a gênese do povo “Krahô”

Os “brancos”, então, passaram a ser categorizados a partir do mito de Awkê. Através dessa narrativa, os Timbira procuraram dar sentido à nova realidade apresentada pela sociedade brasileira envolvente.

Uma índia ficou grávida de um pryre (animal), que nasceu por conta própria com o nome de Awkê. Mas sua mãe o rejeitou e o enterrou vivo. A avó materna soube do ocorrido, o desenterrou e passou a amamentá-lo, pois sua mãe não queria criá-lo. Awkê cresceu forte e podia se transformar em qualquer animal, o que assustava o povo da aldeia. Com temor, numa reunião de pátio, os homens decidiram matá-lo e que o tio (irmão da mãe) seria o executor. Então, o tio tentou seguidas vezes eliminar Awkê, mas ele sempre renascia, voltava para a aldeia e continuava a se metamorfosear. Por fim, o tio de Awkê o queimou vivo e enterrou suas cinzas. A aldeia mudou de lugar e, após um tempo, a mãe de Awkê conseguiu permissão para que dois “portadores” fossem até a antiga morada para buscar as cinzas do seu filho. Quando lá chegaram, perceberam que Awkê tinha se transformado em civilizado: tinha uma fazenda, criados negros, televisão, rádio, pratos, sofá, sal, espingarda, e tudo o mais. Awkê disse aos homens que convidassem sua mãe e os outros para virem morar com ele, que lhes daria suas coisas. Os “portadores” levaram o recado, mas as lideranças recusaram o convite de Awkê e desde então os civilizados portam espingardas e vivem em cidades, ao

*passo que os índios têm arco-e-flecha, usam cuia e habitam em aldeias circulares*⁵⁹.

O mito de Awkê define os atributos da categoria *cupê*. Este termo é um substantivo que designa os "estrangeiros" indígenas não-timbiras e os "outros" não-humanos ou, segundo Azanha (1984: 32), aqueles que "da 'Forma Timbira' não apresentam nada de reconhecível". Desde o final do século XIX, o termo *cupê* passou a ser traduzido por "branco" ou "civilizado".

Essa narrativa define o lugar dos brancos no sistema de classificações indígenas como reação à dominação colonial (DaMatta, 1970). De acordo com Lévi-Strauss (1993), Awkê é o branco por excelência: o senhor que possui e distribui riquezas, que tenta convencer os índios a aproveitar seus tesouros e a se aculturar. Na sua interpretação, este mito biparte o mundo entre índios e brancos "sem que entre as partes resultantes (...) surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo, uma é sempre superior à outra" (Lévi-Strauss, *idem*: 65). Entre brancos e índios, há uma dualidade desigual, um desequilíbrio profundo⁶⁰; como há, também, dubiedade nas relações entre esses dois sujeitos. O demiurgo que deu origem aos brancos era um menino que vivia em perene ambiguidade: a cada tentativa de matá-lo, Awkê se metamorfoseava e voltava à presença dos índios; era gente, mas virava bicho; disposto a interagir, assustava; morto, renascia. A esse respeito, DaMatta assinala que o menino Awkê "não cresce dentro da sociedade Timbira, só aparecendo como homem depois da sua 'ressurreição'. Por isso, os poderes que possui e a confusão que produzem *suas transformações podem ser consideradas como uma expressão da ambiguidade da sua natureza* (1973: 34; grifos meus). Vestido de Awké, o *cupê* é uma figura imprevisível que pode cambiar seu caráter de aliado a inimigo e com o qual, portanto, a reciprocidade é sempre marcada pela suspeita. O mito de Awkê estabelece a ambiguidade assimétrica como atitude fundante do contato com o "civilizado".

⁵⁹ Resumo da versão que registrei junto a Getúlio Kroakaj (agosto de 2007, aldeia Manoel Alves). Com ligeiras alterações, ela aparece em diversos outros autores (Crocker, 1967; Melatti, 1972; Carneiro da Cunha, 1986; DaMatta, 1970, 1973; Kowalski, 2008; Panet, 2010).

⁶⁰ Lévi-Strauss, em *História de Lince*, sugere que Awkê é inspirado no mito de Maíra registrado entre os Tupi da costa litorânea desde o século XVI. "Um mito que dava conta da existência dos brancos e de sua superioridade técnica já vigorava quando os Jê se encontraram em situação de ter de inspirar-se nele" (1993: 60). Ele lembra, nesse sentido, que os Jê entraram em contato definitivo com os brancos no século XVIII: duzentos anos após os Tupi.

Essa narrativa também define as normas de convivência com o *cupê* dentro de um novo quadro. “Ele está definitivamente ali, não se pode mais fugir dele nem é possível expulsá-lo” (Azanha, 1984: 44). O *cupê* representa uma fronteira real, o limite insuperável à expansão territorial própria do modo de reprodução da “forma Timbira”. Confinados em territórios exíguos e descontínuos - com o *cupê* entre eles – os Timbira encontraram no mito de Awkê o substrato ideológico da sua existência como sociedades culturalmente diferenciadas frente a uma entidade técnica e belicamente superior.

O que o mito diz, ao nível manifesto da narrativa, é que um menino, com todas as propriedades do cupê, deve ser eliminado porque é impossível conviver com ele. O problema colocado pelo mito, ao nosso ver, parece ser o de uma dupla impossibilidade: a impossibilidade de eliminar o menino e de conviver com ele – e tudo isto para justificar, aos olhos dos próprios Timbira, o que é injustificável do ponto de vista da própria concepção que fazem do cupê: a convivência com ele. (Azanha, 1984: 66).

Embora estabeleça a relação entre índios e brancos como assimétrica, Awkê também pode ser visto como instrumento encontrado pelos Timbira para controlar os fatos do contato. O mito dá sentido à relação entre índios e *cupê* como dominação não do último sobre o primeiro, mas o inverso. A relação com os brancos é construída segundo sua agencialidade histórica: a nova realidade personificada em Awkê concede aos índios a escolha de se transformar em civilizados – e eles escolhem viver com o arco-e-flecha numa aldeia circular. Awkê é aquele que oferece os bens materiais da civilização, sem exigir ou obrigar uma conversão imediata; dá-lhes como presentes. Esse contato com Awkê fez dos índios recebedores de presentes industrializados e dos brancos doadores (Melatti, 1967, 1972; Azanha, 1984; Kowalski, 2008). Por isso, o mito de Awkê é sempre invocado, pelos próprios Timbira, como o discurso da paz, da submissão e da proteção: Awkê é “Jesus”, é “D. Pedro”, é o “Governo”, é o que “protege”, aquele que lhes concede viver sem alterar sua identidade. Por outro lado, em resposta à presença irremovível do *cupê*, eles optaram por uma convivência ambígua como forma de resistência étnica. A capacidade de reprodução do seu sistema sociocultural não é apenas resultado de uma concessão da frente pastoril que, de acordo com Melatti (1967), não utilizou mão-de-obra indígena. A existência dos Krahô como entidade culturalmente diferenciada deriva da

ação indígena ambivalente diante do *cupê*: de um lado, ajudavam os brancos a guerrear e escravizar os grupos indígenas vizinhos, timbiras ou não, tomando-lhes os territórios; por outro, furtavam cabeças de gado das fazendas para realizar as festas do seu calendário ritual. Os postulados de Awkê foram, assim, postos em prática nos primeiros contatos históricos com os “civilizados”.

O surgimento dos Krahô como unidade sociopolítica se deu, justamente, no contexto da ambiguidade violenta do cerco colonial. O povo indígena que vem promovendo a Feira de Sementes em prol da “União das Aldeias Krahô” resulta da fusão entre os Põrecamekra (“filhos do gavião caboré”) e os Mãcamekra (ou Mãkrare: “filhos da ema”). Após muito se deslocar para fugir do cerco colonial, os Mãkrare passaram a conviver com os Põrecamekra nas cercanias de São Pedro de Alcântara (atual cidade de Carolina, no estado do Maranhão), onde eram tolerados pelo *cupê* graças à aliança com os fazendeiros liderada pelos caciques do lado mãkrare.

Os primeiros contatos com a frente pastoril, protagonizado pelos Mãkrare, teve a feição dúbia de Awkê. À base da violência, criadores de gado avançaram sobre seu território tradicional na região do rio Balsas, no sul do Maranhão, deslocando-os rumo ao oeste, na direção do rio Tocantins. Com o intento de retomar suas terras, os Mãkrare (identificados pelos cronistas também como “Krahô”) atacaram e aniquilaram duas fazendas – no início do século XIX - em Ribeira das Balsas. Os *cupê* responderam contra-atacando uma de suas aldeias e aprisionando cerca de setenta indígenas (Nimuendajú, 1946: 03; Melatti, 1967: 34; Azanha, 1984: 46). Após esse revés, a estratégia encontrada pelos Mãkrare foi a de estabelecer um acordo de paz, em 1810, com Francisco José Pinto Magalhães, comerciante fundador do arraial de São Pedro de Alcântara. Esse acordo, firmado oralmente entre o cacique e o fazendeiro perante autoridades locais, definia que os fazendeiros os deixariam em paz desde que não mais atacassem suas propriedades. Para os *cupê*, o acordo com os Mãkrare fazia deles “índios aliados” que representavam não apenas uma barreira contra inimigos indígenas, mas também, e principalmente, facilitavam o acesso aos territórios dos índios derrotados⁶¹. Para os Mãkraré, a aliança com o *cupê* trazia proteção contra outros fazendeiros, dos quais furtavam cabeças de gado atribuindo a culpa a outros povos Timbira, inimigos tradicionais. Material e moralmente

⁶¹ Deve ser mencionada, por exemplo, a Carta Régia de 5 de setembro de 1811, que expressava a dicotomia “índios aliados” *versus* “índios bravos” vigente na ideologia da época (Cf. Ramos, 1998). Os “índios aliados” eram aqueles que aceitavam viver pacificamente em aldeias próximas aos povoamentos dos colonos brasileiros. Os que continuavam a atacar fazendas e povoados eram considerados “bravos” e contra eles eram permitidas as entradas das bandeiras e a escravização.

enfraquecidos, os Mãkrare tiveram de se aliar aos criadores de gado e, através da guerra contra outros grupos indígenas, contribuíram para o esvaziamento da área (Melatti, 1967: 39). Do ponto de vista dos colonos, os Mãkraré auxiliaram-nos em seu propósito de eliminar a resistência indígena ao avanço das suas fazendas. Os Mãkraré, a seu turno, dirigiam a outros grupos timbiras as acusações de roubo de gado (que eles próprios cometiam) e, assim, no jogo das rivalidades intertribais, derrotavam antigos inimigos.

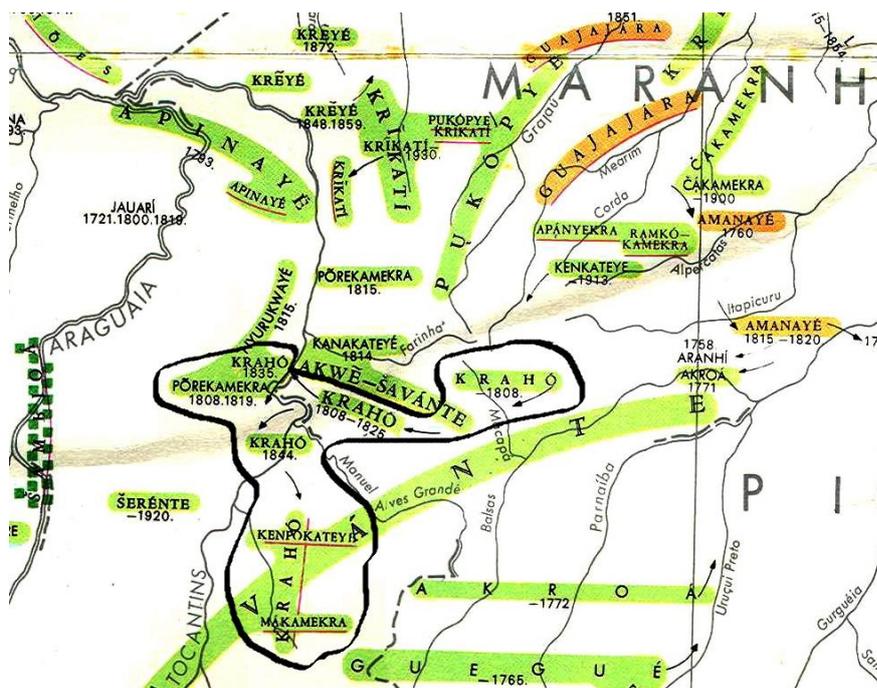
Dada sua relação de aliança com os poderes coloniais, os Mãkrare foram instados a participar de expedições de atração e dominação dos Põrecamekra. Este grupo timbira, subdividido entre os Kenpocatejê e Põcatejê, vivia em duas aldeias instaladas na margem ocidental do Tocantins após receberem proposta de paz feita por Antônio Moreira da Silva⁶². A aproximação inicial foi feita através da troca de mensagens até que os Põrecamekra resolveram se instalar, em 1815, no povoado de São Pedro de Alcântara, em cujas proximidades já viviam os Mãkrare em número de três mil pessoas distribuídas em três aldeias (Pohl, 1951 [1837]: 168). O caráter pacífico não isentou os Põrecamekra de sofrerem violências típicas do cerco colonial. De início, foram alojados num campo arenoso fora de São Pedro de Alcântara, a céu aberto e sem alimentação. Após dois dias de permanência, “os Purekamekran para não morrerem de fome se despediram com muitos protestos de boa amizade e foram-se embora” (Ribeiro, 1841: 318). Eles, ainda assim, acharam vantajoso estabelecer relações pacíficas com os agentes coloniais e, mediante acordo de paz estabelecido com Moreira da Silva, alguns meses depois retornaram com o objetivo de fixar aldeamento nas proximidades de São Pedro de Alcântara. Ao se aproximarem do povoado, foram traídos, seu cacique foi preso e os indígenas maltratados. Alguns põrecamekras fugiram, outros se refugiaram dentre os Mãkrare. Em outra oportunidade, uma bandeira apoiada pelos Mãkrare cercou os Põrecamekra refugiados nas montanhas; com promessas de paz e ofertas de presentes dos “cristãos”, os Põrecamekra foram convencidos a se apresentarem no povoado. Lá chegando, foram vítimas de brutalidades e assassinatos. Alguns sobreviventes foram feitos escravos e vendidos ao Pará; outros, conseguiram fugir e buscaram proteção junto aos seus algozes. Enfraquecidos e cercados, os últimos sobreviventes Põrecamekra

⁶² Trata-se de um alferes morador de São Pedro de Alcântara assim descrito por Pohl: “(...) homem de uns 50 anos, robusto, ativo, violento e corajoso, era o terror dos índios desta região pela sua dureza, rigor e crueldade; esteve em constante luta com os índios, matando centena deles em suas expedições; (...) atacou os índios de ambas as margens do Maranhão [rio Tocantins], realizando entre eles grande mortandade” (1951: 149). Melatti (2009 [1967]) menciona o nome de Antônio Moreira da Silva como “diretor” dos índios Krahô, cargo auto-atribuído em referência ao Diretório aprovado por ordenação real em 17 de agosto de 1758 para servir de regulamento geral para todo Brasil.

passaram a conviver com os Mãkrare, formando uma população de 3000 a 4000 mil pessoas (Pohl, *idem*; Ribeiro, 1841).

No mapa etno-histórico de Nimuendajú (1987), podemos visualizar a movimentação dos grupos formadores dos Krahô, no início do século XIX, quando foram cercados pela frente pastoril.

Mapa 2. Movimentação histórica dos grupos formadores dos Krahô



Fonte: Nimuendajú (1987). Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/autor:curt-nimuendaju>

Essa clivagem étnica acoberta relações históricas de inimizade, entre os dois grupos timbiras, ressignificadas ante a ambiguidade violenta do cerco colonial. Como sugere Coelho de Souza, “é preciso distinguir (a exemplo de tantos outros complexos guerreiros sul-americanos) duas modalidades da inimizade entre os Timbira: de um lado a dos estrangeiros/estranhos (*cupẽ*) e, de outro, a dos inimigos ‘próximos’ – inimigos *mehĩ*, que podem todavia se transformar em aliados” (2001: 73). Mãkrare e Põrecamekra tornaram-se, pois, “inimigos aliados” cujos modos de relacionamentos podem ser diferenciados pelo uso de sufixos que os categorizam reciprocamente. O sufixo *catejê* designa grupos locais a partir do seu domínio sobre certos pontos do território (Kenpocatêjê: “povo que habita/domina a serra”); já *camekra* indica descendência ou

pertencimento (*cam*: originar, nascer de, vir de; *mê*: plural; *kra*: filho, descendente). Enquanto os grupos auto-designados pelo sufixo *catejê* mantêm alianças políticas tecidas por relações de parentesco, trocas cerimoniais e contiguidade territorial, entre os *camekra* há diferenças de origem ontológica que impõem restrições ao intercâmbio e tornam tensas as relações entre os grupos (Azanha, *ibidem*: 12). De uma denominação à outra, os relacionamentos das aldeias oscilam da troca à guerra, da reciprocidade ao distanciamento entre grupos autônomos e fechados sobre si mesmos (Azanha, 1984; Ávila, 2004; cf. Coelho de Souza, 2001). Os Põrecamekra não foram plenamente assimilados pelos Mãkrare, sendo sua unificação marcada pelo afastamento voluntário, tensão e conflito político.

Com base nos relatos dos cronistas, Melatti (1978: 78) sugere que os Mãkrare seriam os “verdadeiros” Krahô, aos quais os outros grupos foram agregados. Do ponto de vista mãkrare, a história do mundo atual começou com eles, remontando ao período do povoamento original feito por Sol e Lua. Conta-se que os índios viviam numa única aldeia muito grande e superpovoada; um dia, um índio matou a ema do outro. O dono da ema zangou-se, reuniu seus parentes e fundou uma nova aldeia à qual deu o nome Mãkrare, “filhos da ema”; depois saíram dali e vieram parar onde hoje se encontram. O lado põrecamekra reconhece a briga da ema como origem do processo que constituiu a coletividade na qual vivem atualmente, junto com os Mãkrare. Porém, como ouvi de Getúlio Kroakaj (uma liderança põrecamekra), os “Kenpokrare [Kenpocatejê/Põrecamekra] são a primeira cria da Terra, a raiz” porque foi deles a criação do maracá, instrumento que produz e faz circular o vento que mantém vivos todos os povos do mundo: “De primeiro não tinha maracá. Através do *mehĩ* - eu não vou falar ‘o Krahô’ – eu vou falar dos próprios Kenpokrare. Todos os povos começaram a usar por causa dos Kenpokrare” (Aldeia Manoel Alves, 2007). Enquanto aqueles que se identificam como Mãkrare se apresentam como os “verdadeiros” Krahô, sempre que indaguei um krahô que não se identificava como Mãkrare ele afirmou ser “krahô”. Embora sempre prontas a eclodir, as tensões internas, em face da estrutura interétnica imposta por Awkê, convivem com o sentimento de pertencimento à “nação” Krahô.

A pertença dilui (não elimina) as rivalidades entre os dois lados e torna possível a convivência dos “inimigos”. A unidade dos Krahô vem sendo tecida pelas instituições da chefia honorária, nominação, casamento e parentesco, além dos convites recíprocos para as festas – tal como aquelas feitas no contexto atual dos projetos. Acrescem os fatores externos que, ao mesmo tempo, contribuíram para formação da coletividade responsável

pela Feira de Sementes e provocaram os fenômenos que justificam este projeto de segurança alimentar: seu deslocamento e sedentarização num espaço demarcado e assistido pelo Estado nacional.

3. Sedentarização, escassez de caça e perda das sementes tradicionais

A permanência dos índios na região de São Pedro de Alcântara foi permitida até o momento em que eles se tornaram empecilho à expansão das fazendas. Em meados do século XIX, foram deslocados para longe dali e obrigados a viver numa *situação de reserva* ao sul do seu território tradicional.

O acordo dos Mãkrare com os brancos não prosperou durante muito tempo. Como observou Melatti (1967: 39), “destruindo os outros grupos, apenas estavam apressando a vinda do momento em que eles próprios, eliminados todos os outros, seriam obrigados a se afastar da área que ocupavam ou sucumbir diante de algum ataque de fazendeiros”. A partir de 1848, deu-se a implementação de um antigo plano de transferência desses índios para longe da zona pastoril. Nesse ano, reconhecidos todos como “Krahô”, Mãkrare e Põrecamekra – com população diminuída para cerca de 600 indivíduos - foram levados pelo missionário capuchinho Frei Rafael de Taggia, representante do governo central, para uma região mais ao sul, na confluência do rio do Sono com o Tocantins, onde foi fundada a cidade de Pedro Afonso (hoje, estado do Tocantins). Afastando-os das fazendas de gado, ao mesmo tempo intentava-se fixá-los nos limites do território *Akwén* para servirem como barreira às incursões dos Xavante. Por outro lado, expropriados das suas terras ancestrais, os Krahô foram alvo de tentativas de conversão religiosa que, em última instância, eram voltadas para aculturação e disciplinarização. Esse primeiro esforço de sedentarização dos Krahô foi logo frustrado. Desde o início, a ação missionária encontrou forte resistência e acabou fracassando, pois os índios “atribuíam ao batismo o poder de lhes abreviar a vida” e consideravam “os remédios dos civilizados como feitiços”⁶³ (Melatti, 1974: 45).

⁶³ Esse período de estadia em Pedro Afonso facilitou a incorporação de indivíduos xerentes ao povo Krahô. Por outro lado, é importante mencionar que, nos anos de 1849 e 1850, ou seja, logo após a transferência para Pedro Afonso, a população indígena foi drasticamente reduzida em virtude de epidemias de sarampo e, em 1852, contavam com apenas 620 indivíduos. Sobre a atuação de outros missionários que também estiveram entre os Krahô, dentre os quais o frei Gil Vilanova, o protestante Willian Azel Cook e os batistas Normando Lang, Apolinário Souza, Joaquim Leão, Zacarias Campêlo e Francisco Colares, ver Melatti (2009 [1967]: 46-47).

Após sua instalação em Pedro Afonso, os Krahô – para se afastar dos missionários - começaram a se deslocar para norte. Por volta de 1860, já habitavam a quatro léguas de Pedro Afonso e, na virada para o século XX, deslocaram suas aldeias até as cabeceiras do rio Manoel Alves Pequeno. Carregando suas sementes em cabaças, estabelecendo aldeias provisórias e pequenos roçados, caçando e coletando no Cerrado, marcharam até chegar ao território onde vivem atualmente. Em 1930, Nimuendajú os encontrou aí distribuídos em quatro localidades: na aldeia do Galheiro viviam os Mãkrare; na aldeia Cachoeira, viviam os Põrecamekra (subgrupo Kenpocatejê) e, nas aldeias Pedra Furada e Pedra Branca, viviam os Põrecamekra (Põcatejê). O lado mãkrare então somava 100 pessoas e o lado põrecamekra, 300 habitantes (Nimuendajú, 1946: 26). Nesse momento histórico, os Krahô faziam algumas viagens a centros urbanos distantes (a capital de Goiás, Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro) e tinham contatos apenas esporádicos com missionários ocasionais.

Seus contatos mais frequentes eram com atores locais, dentre os quais fazendeiros cujo gado era furtado para realização de rituais. Com interesses contrários, entre índios e fazendeiros não perdurou nenhuma paz honesta e verdadeira. Os pastos avançavam gradativamente sobre as áreas de caça, fazendo com que os animais do Cerrado fossem substituídos pelo gado das fazendas na alimentação cotidiana e ritual dos Krahô. As fazendas circunvizinhas às aldeias indígenas tornaram-se uma fonte segura de carne face à diminuição da caça silvestre. Como não há festa krahô sem carne e não há vida krahô sem festa, a escassez dos animais do Cerrado - afugentados pelo avanço dos pastos e pelas caçadas praticadas pelos vaqueiros – foi suprida com o gado das fazendas vizinhas (Melatti, 1967). A observação de Sahlins (2005: 146) sobre os Murgin, do interior da Austrália, pode ser aqui aplicada: “os incentivos à sua industriiosidade incomum estão numa vida cerimonial complexa e exigente”. Desde os primeiros contatos com a frente pastoril, parte da industriiosidade *mêhĩ* foi deslocada para a caça aos bois para manter ativa sua complexa vida cerimonial. Meu *keti*, o velho Secundo Tohtot, ex-cacique da aldeia Manoel Alves, gosta de lembrar que as aldeias já estavam de tal forma cercadas pelas fazendas que o gado, pastando livremente, tornou-se objeto das caçadas e fonte de carne para realização de suas festas.

Caçava o gado dos fazendeiros. Caçava e matava. Não tinha caça pra matar; só procurava gado. Ele vinha encostado na aldeia; não tinha cerca do fazendeiro. Não tinha cerca com arame pra cercar. Né? Naquela época, não tinha cerca. Era aberto. Gado

anda pra todo lugar nesse mundo. É assim. Por isso que chega na aldeia, ou perto da aldeia, aí matava. Era assim naquela época. Fazia amjikin; fez muito amjikin. Por isso, eles atacaram. Mas eu não alcancei não. Só história. Dizem que ia lá, caçava, matava, levava só carne de gado, do cupê. Comendo, só comendo. Foi assim.

Nas primeiras décadas do século XX, os índios já encontravam dificuldades em manter sua soberania alimentar, que tinha como um dos pilares o acesso à carne silvestre para produção de alimentos distribuídos e consumidos nas festas. Vivendo em três aldeias situadas na região do Kapey, os Krahô estavam cercados por cerca de duzentas famílias de pequenos agricultores de subsistência e criadores de gado. As manadas de bois pastavam sobre as roças indígenas e se aproximavam das aldeias. O gado dos sertanejos, como lembra Secundo, “vinha encostado na aldeia; não tinha cerca”. O ambiente onde os Krahô viviam foi modificado de tal maneira pelo avanço das fazendas que as caçadas coletivas já não correspondiam à quantidade de proteína animal suficiente para alimentar devidamente toda aldeia (Melatti, 1978: 346). Com a diminuição das áreas de caça, os índios intensificaram os ataques aos rebanhos dos sertanejos para obtenção de carne para reprodução de suas festas. Como salienta o velho Secundo, era o gado dos fazendeiros que supria a demanda das festas. Durante anos os furtos puderam ser atribuídos a outros grupos indígenas, tradicionais adversários dos Krahô, mas logo os donos do gado passaram a não mais suportar sua presença porque, como reconhece o velho Secundo, eles “faziam muito *amjikin*” com seus animais. Os constantes furtos de gado incomodaram a tal ponto os colonos que os Krahô deixaram de ser aliados para ser um empecilho aos seus antigos “compadres”⁶⁴.

O abate do gado dos fazendeiros motivou um evento que viria a marcar profundamente a relação dos Krahô com a sociedade envolvente, trazendo consigo implicações estruturais para a sua soberania alimentar. Refiro-me ao massacre perpetrado, no ano de 1940, por dois fazendeiros da cidade de Itacajá, um deles membro de uma família que mantinha laços de amizade com os índios. Eles orquestraram um ataque

⁶⁴ Os traços distintivos desta aliança ambígua entre índios e brancos ocultados sob a categoria “compadre” foram magistralmente sintetizados por Nimuendajú (1946: 05): “Tanto quanto ele ainda teme seu vizinho indígena, o colono disfarça sua aversão e repugnância forjando a noção de ‘*compadre*’: com ela, dissimula uma amizade desinteressada (...). Chega-se a um estado em que a tribo está tão enfraquecida [pelas guerras e doenças] e os colonos já os cercaram de tal maneira que eles têm de vestir a máscara de tal amizade. Agora os fazendeiros assumem o papel de senhores de toda região: pela ardileza, ameaças, violência, se não por grandes massacres coletivos, eles tentam se livrar de seus antigos ‘*compadres*’”.

simultâneo a três aldeias krahô com o fito de exterminar sua população. Os moradores de uma das aldeias, Pedra Branca, desconfiaram do ataque e fugiram para o mato. Homens e mulheres de outra aldeia haviam saído para uma expedição de caça e coleta; só os cachorros haviam ficado, quando então os fazendeiros entraram, os mataram e atearam fogo em todas as casas. Na outra, conhecida como Cabeceira Grossa, houve efetivamente um massacre. Os fazendeiros deram bois para que se reunissem para uma festa e, depois que as pessoas estavam exaustas de tanto dançar e cantar, já na madrugada, invadiram a aldeia a cavalo e fizeram uma chacina. Vejamos como Secundo descreve esse cruel episódio, recorrendo à memória do que lhe contou Zé Nogueira Krowcyt, um dos sobreviventes.

O massacre foi feito por duas pessoas. Esses dois atacaram aldeia krahô. Deram gado pra Krahô fazer amjĩkin. Foi na Cachoeira. Bisavô contava assim: 'eh, tão chamando pra festa lá, pra ajuntar aldeia, pra terminar amjĩkin. Tem um vaqueiro: Vicente Tiago. É vaqueiro mesmo. Deu um 'boizim'. E tudo mundo foi pra roça do cacique, pra brocar e derrubar pau. Ele chegou mais tarde. Era três da tarde, quando trouxeram um 'boizim'. Trouxeram. Amarram. Falaram assim: 'olha, deram esse boi aí pra tu comer na festa. Já tá tudo combinado. Era só pra entregar esse gado pra fazer paparuto'. Aí, ele chegou da roça, o cacique Vicentão. Todo mundo correu, matou o gado que o vaqueiro deixou lá. 'Quem é que veio deixar esse gado aqui?'. Todo mundo falava: 'não contou nada, não. Veio só pra entregar esse gado e foi embora na mesma da hora. Não disse quem é.' Matou era coisa de cinco horas, dividiu, deu carne pra mulherzada fazer paparuto [bolo de mandioca recheado de carne] para o amjĩkin. Tudo! Aí, já veio cupẽ. Vem bem devagarinho pra aldeia. Demorando, demorando. Até quando é de noite, na boca da noite. [O povo da aldeia:] Cantando, cantado, cantado. Até que deu sono e foram dormir pra levantar na madrugada, perto das cinco horas, pra de novo cantar. Aí, cantou, cantou, cantou. Acalmou. Encerrou cantiga pra dormir. Aí, dizem que naquela hora o povo tá com preguiça, não tem alegria, não tá animado. Já cupẽ veio pra esconder por detrás da casa. E cachorro que sentiu a catinga do cupẽ... auauauauauauauauau. Cachorro não dormia, não. Latia pra catinga do cupẽ. É certeza mesmo: cachorro quando sente alguma coisa diferente não vai dormir, não. Aí, foi indo até que cinco horas, já tava clareando, já. Aí mulher foi mijar por detrás da casa. Você sabe que mēhĩ não tem banheiro; vai fazer é fora. Cupẽ não acertou o tiro na mulher ... paaaaaaaaaaaauuu. Todo mundo escutou o tiro. Aí pronto. É tiro mesmo, arrouchou mesmo. 'Índio vai morrer é tudo agora',

gritava para o mēhĩ. Pa paupauapauaupu pau pau pau. Tinha uns que atirava era pra cima, tinha uns cupẽ que tem pena de matar mēhĩ. Atirava era pra cima. Não era pra baixo. Mas outros já abaixava pra acertar. Meu irmão mais velho, Zé Nogueira Krowcut, já tava claro, ele se levantou, acordou mulher e falou. 'Vamo correr'. Pegou no braço da mulher e foram, correram porque mulher era corredora [de tora] também. Não levaram nada. Deixou tudo. Paparuto. Ninguém carregou nada, nada não. Tinha um cara atirando pra o rumo, mas não acertou não. Todo mundo correu.

A ausência de representantes do órgão indigenista na região facilitava a pressão dos fazendeiros sobre os territórios indígenas. Os índios, com isso, eram alvo fácil de ataques motivados pela alegação, nem sempre procedente, de roubo de gado. Importante mencionar que, nas décadas iniciais do século XX, ocorreram outras tentativas de eliminação étnica dos grupos timbiras por agentes vinculados aos interesses pastoris nos sertões maranhense e goiano: em 1913, contra os Kencatejê⁶⁵; em 1927, contra os Krikati; em 1963, contra os Ramkokamekra-Canela. Um aspecto comum a todas estas situações de massacre étnico era o envio prévio de telegramas a autoridades federais “denunciando” a pretensa situação de “terror” vigente nas fazendas de criação localizadas próximas às aldeias timbiras, descritas como “ameaça iminente”. A estratégia dos regionais era a inversão ideológica de posições e intenções. No caso dos Krahô, dias antes do ataque, autoridades policiais da cidade Pedro Afonso - localizada próxima à região em que índios e fazendeiros viviam em conflito - enviaram telegramas inverídicos ao chefe da polícia de Goiás comunicando que “os fazendeiros estavam cercados por índios revoltados” com o fito de preparar a opinião pública e justificar o massacre (Oliveira, 2011: 123-134).

O primeiro julgamento dos acusados pelo massacre dos Krahô, que fez vinte e três vítimas, foi feito na cidade de Pedro Afonso após articulação de políticos locais com o governador do Estado de Goiás (Melatti, 2009 [1967]: 27). Como resultado desse

⁶⁵ Os sobreviventes dos Kencatejê, massacrados no sul do Maranhão, se refugiaram entre os Krahô. Dentre eles, Luis Balbino, chefe de uma das aldeias krahô atacadas pelos fazendeiros de Itacajá em 1940, que morreu assassinado traiçoeiramente quando parlamentava com o fazendeiro atacante (Melatti, 1972: 43-4; 2009: 150). A cena desta traição é assim evocada por Secundo: “O cacique foi no pátio pra chamar o *cupẽ*. ‘Ei, como é, vem aqui para gente combinar.’ Já tinha matado muito. Foi para o pátio pra chamar o *cupẽ* pra acalmar. Veio o que manda, mas não sei o nome dele. Conversou com o cacique da aldeia, conversou e acalmou. Pegou no braço, pra não ter briga mais ... acalmou. Um nego escondeu por detrás, escondeu do chefe. ‘eu não vi aqui pra perder viagem, não’. Atirou no meio do pátio e matou o cacique. Já tinha combinado, outro já tinha escutado. Mas esse nego quebrou a força daquele combinado” (Secundo Tohtot, aldeia Manoel Alves, 2007).

juízo, cujo juiz era sogro de um dos fazendeiros, todos os acusados foram absolvidos. O massacre dos fazendeiros teria ficado impune se um missionário batista, Francisco Colares, não tivesse telegrafado para o Rio de Janeiro para denunciá-lo ao governo federal. Assim, após o promotor recorrer aos tribunais de Goiânia, os dois principais acusados foram condenados a sete anos de prisão.

Esse desfecho trágico do relacionamento dúbio com o *cupê* é o marco histórico da sedentarização dos Krahô. Trata-se de um acontecimento que lança luz sobre o quadro de insegurança alimentar vivenciado pelo grupo, nas décadas subsequentes, como resultado da expropriação violenta dos *cupê* regionais e da intervenção do Estado nacional. Um acontecimento que assinala a passagem de um período de soberania alimentar - em que as famílias, segmentos domésticos e metades cerimoniais obtinham suficiente quantidade de alimentos através da caça, da coleta e de uma agricultura de suporte - para uma situação de dependência e tutela exercidas por agentes externos à sociedade indígena.

O massacre de 1940 sinaliza a transição entre dois momentos distintos da histórica recente deste povo indígena - dos esforços (através do furto de gado) para manter seu modo de vida autônomo para uma situação colonial de reserva. O conceito de situação colonial remete a uma conjuntura particular na qual ocorre a “dominação imposta por uma minoria estrangeira, racial e culturalmente diferenciada, em nome da superioridade racial (ou étnica) e dogmaticamente afirmada, a uma minoria autóctone materialmente inferior” (Balandier, 1996: 107). A relação entre as sociedades coloniais e as colonizadas se constrói em termos de exploração econômica e dominação política, com recurso ao uso da força e da ideologia. A situação colonial deve ser vista como uma totalidade integrada pelos grupos étnicos da sociedade colonizada e a sociedade colonial, que vivenciam relações de conflito e antagonismos, sendo aberta a atualizações (Oliveira, 1988). O ataque que vitimou dezenas de krahôs evidenciou os limites para a reprodução do modo de vida festivo do povo Krahô, pois deixou claras as sérias restrições impostas pelo cerco colonial à obtenção de carne para consumo ritual. Os vaqueiros competiam com os índios: também faziam caçadas nas matas-de-galeria e cerrados e, assim, contribuíram para a escassez de animais silvestres de grande porte (*pryre cati*), tais como anta, ema, caititu, porco-queixada. Por outro lado, os Krahô não mais insistiriam no abate de bois das fazendas circunvizinhas, uma vez evidenciada a atroz capacidade de reação dos regionais. Não seria mais possível, ademais, fazer grandes perambulações de caça e coleta sobre um território agora reivindicado pelos regionais. Desde então, ficou saliente para os índios a distinção entre os brancos de perto (como aqueles dispostos a atacá-los) e os brancos de

longe (aqueles que vêm ajuda-los). A produção de suas festas, a partir daí, passou a depender de brasileiros que apareceram em cena como Awkê: para assisti-los e administrá-los nos limites de um território fixo, demarcado (ver Kowalski, 2008). Como resultado do ataque dos fazendeiros, os Krahô passaram à situação de tutelados do Estado brasileiro, através do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, da Fundação Nacional do Índio.

O primeiro ato do SPI, até então ausente da vida sociopolítica dos Krahô, foi entrar em contato com o interventor federal de Goiás. Pressionado pela repercussão do massacre e pelo órgão indigenista, o Estado cedeu uma porção de terras nas proximidades da atual cidade de Itacajá, contrariando a vontade dos índios. Como salienta Lima (1995: 76), reservas indígenas são criadas à revelia das dinâmicas internas de cada grupo étnico com a finalidade de disciplinar o acesso à terra. As lideranças krahô, porém, insistiram na demarcação de um território que abrangesse as cabeceiras do Riozinho (e outras nascentes) até a sua desembocadura no rio Manoel Alves. Eles, que já conheciam a região devido às suas andanças pelo Cerrado, sabiam a localização das nascentes de vários cursos d'água, os animais que frequentavam suas matas e campos, os “remédios do mato” e seus frutos. Após negociação e insistência dos caciques, o SPI demarcou, em 1944, uma área de cerca de 300 mil hectares que incorporou as nascentes mas deixou importantes áreas de caça e coleta, localizadas a leste, fora do perímetro delimitado⁶⁶.

O SPI manteve um Posto Indígena e duas fazendas entre os Krahô. O Posto Indígena representava o governo federal e seus encarregados eram responsáveis pela vigilância territorial. Após sua instalação, no entanto, a reserva ainda esteve ocupada por cerca de duzentas famílias de agricultores de subsistência e criadores de gado, que disputavam com os índios os recursos da área. Durante os primeiros anos, o SPI cobrou uma taxa desses moradores não-indígenas, a extinta “renda indígena” que era convertida aos caciques de aldeia na forma de bois, produtos da roça ou ferramentas. Em 1952, o pastor Dodanin, chefe do Posto Indígena, resolveu expulsar os civilizados do território indígena como tentativa de garantir o usufruto exclusivo da reserva recém-demarcada. De acordo com o velho Secundo, foi o SPI que conseguiu impor militarmente as fronteiras

⁶⁶ A reserva demarcada contém zonas de transição com o Bioma Amazônico na sua porção norte, de modo que florestas ripárias sempre verdes convivem com exemplares de todas as fitofisionomias do Cerrado brasileiro - cerrado *stricto sensu*, campos limpos, campo sujo e cerradão. Esse território, contudo, tem um solo arenoso (acima de 90% de areia) que restringe as áreas agricultáveis às matas de galerias que acompanham os cursos d'água.

da reserva indígena e proteger o território: “No tempo do SPI, era pessoa forte, não era fraco, não. No tempo do SPI, *cupẽ* era forte, valente, com revolver na cintura. Não deixava entrar qualquer pessoa sem autorização” (aldeia Manoel Alves, 2007). A vigilância territorial exercida pelo órgão se prestava à proteção do “patrimônio” indígena e aos propósitos de administração de suas vidas.

A demarcação do território dos índios Krahô ocorreu num período em que o Estado Novo estava empenhado em ocupar o interior do território nacional. Sob a condução de Getúlio Vargas, foi erigido - no início da década de 1940 – um projeto de país economicamente independente, politicamente integrado e socialmente unificado (Garfield, 2000; Lima, 1995). A ideologia da época opunha o litoral ao interior: o primeiro era visto como moderno, avançado, foco de irradiação do progresso; o segundo, como o lugar do tradicional, do atrasado a ser transformado. Para tanto, o SPI foi fortalecido como aparelho de “poder tutelar” para auxiliar na integração das populações indígenas e seus territórios ao mercado. A sedentarização de povos como os Krahô, “mansos” porém “errantes”, pode ser vista como forma de controle da diversidade étnica pelo Estado nacional. O poder tutelar age desse modo para fixá-los e, assim, torná-los visíveis para o controle administrativo (Lima, *idem*: 74). Cercados pelas fazendas e pela violência de seus proprietários, os Krahô experimentaram a ambiguidade dos brasileiros que vieram de longe: os representantes do governo federal eram aqueles que os assistiam e protegiam mas, vendo-os como seres “transitórios”, esperavam assimilá-los à sociedade nacional como camponeses (Azanha, 1984). Administrados pelo Estado, os Krahô foram fixados numa porção de terras com a qual deveriam se relacionar compulsoriamente como criadores de gado e agricultores. Como salienta Niemeyer (2011: 26):

os Krahô perderam muito com a drástica diminuição de seu território de caça e coleta e com a sedentarização que os impediu de buscar livremente seu alimento, distribuído pela dinâmica ecológica. Qual a solução que a sabedoria do branco projeta para o problema do índio? Ora, se agora há pouca caça e estes índios já praticam uma agricultura incipiente e rudimentar, vamos apoiá-los no sentido da criação animal e do desenvolvimento de sua agricultura!

Primeiramente, os agentes do SPI buscaram transformar os Krahô em criadores de gado. Para tanto, as fazendas do Posto Indígena mantinham um rebanho para suprir a carência de carne entre os índios e evitar conflito com os *cupê*; ou seja, para que os Krahô não mais caçassem o gado dos brancos e, assim, não dessem motivo para novos ataques. Ocorre que os índios passaram a caçar o gado mantido pelo Estado e, em pouco tempo, já não tinham essa fonte de carne. Melatti (2009 [1967]) assinala que a redução do número de reses (de 500 para 200 entre 1943 e 1963) é explicada pelo consumo indígena. O rebanho dos Krahô diminuiu progressivamente ao invés de aumentar - como o dos seus vizinhos que, inclusive, resistiam à suas investidas. Do ponto de vista da segurança alimentar, o SPI foi inoperante: a duas fazendas do SPI dentro da reserva não se prestavam ao suprimento regular de carne aos índios, dado o número irrisório de cabeças de gado que mantinham (Melatti, 1999). Os índios abatiam as reses para obter a carne necessária para suas festas, sendo “caçado” inclusive o gado dos sertanejos que insistia em perambular no interior da reserva tanto quanto aquele doado por pesquisadores que faziam trabalho de campo entre eles. A esse respeito, Melatti (1978: 46; 154-5; 2009: 153) menciona que, “face à carência alimentar gerada pela escassez de animais de caça”, a antropóloga Vilma Chiara – com apoio do *Comité Français pour la Campagne Mondiale contre la Faim* - doou centenas de bois às aldeias do Posto (atual Pedra Branca) e Cachoeira, “mas as próprias aldeias proprietárias fizeram um intenso abate” e as outras que não ganharam nenhum animal e ou ganharam a menos “caçaram” o rebanho das vizinhas e logo o gado doado foi reduzido a umas poucas cabeças⁶⁷.

Para o órgão indigenista, restou apostar nos grandes monocultivos comunitários. Harald Schultz, no início da década de 1950, observou que “havia antigamente grande abundância de caça. (...) O extermínio da caça ligado à restrição do território que os índios possuem, os tem induzido a aumentar as suas lavouras (...)” (Schultz, 1950: 50). O Posto Indígena motivou os índios a trocar suas pequenas roças, sob regime familiar e com diversidade de cultivos, pelo plantio de arroz doado pelo governo federal na expectativa de que fosse produzido excedente comercializável. Na década de 1960, o SPI assistia aos

⁶⁷ Além das dificuldades de acesso à alimentação, os Krahô também não recebiam do SPI atendimento escolar e de saúde. Esse estado de total abandono, uma década após o massacre de 1940, é apontado por Melatti (1972; 2009) como um dos motivos que estimularam o aparecimento de um movimento messiânico entre os Krahô em 1952. Outro fato condicionante é o mito de Awkê (ver supra) pois ele prevê a possibilidade de transformação radical das condições de vida dos indígenas em “civilizados”. No messianismo krahô, o profeta José Nogueira impôs uma série de atos propiciatórios: danças de casais ao som do forró; substituição das paredes das casas, de palhas para pau-a-pique; abandono de cestas e esteiras, da produção de bolos de mandioca (paparuto), da pintura corporal, corridas de toras e dos cânticos acompanhados por maracá.

índios para que trabalhassem nas roças comunitárias, que eram controladas pelo Posto Indígena. Como me disse Getúlio Kroakaj, os Krahô “em tudo dependia do branco. Só ia pra roça se ganhasse as coisas”: ferramentas (foice, machado, enxada), botas e sementes. Como registra um relatório do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) sobre esse período, os Krahô somente fazem grandes roçados se o clima político interno for favorável, ou seja, se as lideranças estiverem suficientemente fortes para agenciar, coletivamente, em torno dos grupos rituais, o trabalho despendido por cada família elementar na sua subsistência (disponível no *website* do ISA, 2013). Diante da escassez e do assistencialismo em que se vivia, a política indigenista apenas agravou a situação: o monocultivo de arroz em roças comunitárias geridas pelo Posto provocou a perda das sementes tradicionais e uma grave situação de insegurança alimentar⁶⁸. Quando o SPI se aproximou dos Krahô com o propósito de transformá-los em agricultores encontrou algumas famílias com sementes “de antigamente”, que circulavam pelas redes de unidades domésticas que estruturam e dão sentido a um sistema cuja lógica produtiva é anti-excedente (Niemeyer, 2011). Essas sementes tradicionais foram gradativamente substituídas por aquelas doadas pelo órgão indigenista oficial, que investiu na construção de grandes roçados de arroz branco. Muitas famílias indígenas abandonaram suas pequenas roças familiares e passaram a depender do Posto Indígena para obtenção de gêneros alimentícios, cujo fluxo era irregular e insuficiente. O Posto mantido pelo SPI atraiu para seu entorno muitas famílias em busca de alimentos, tal como ocorreu em outras regiões do país. No entanto, a realidade desses aldeamentos era de fome generalizada.

O padrão de relacionamento do órgão indigenista com os Krahô não mudou muito após a substituição do SPI pela FUNAI, no ano de 1967. Com projetos de “desenvolvimento comunitário” também focados na implantação de roças coletivas, o Estado, através da FUNAI, procurou contornar o problema da insegurança alimentar com

⁶⁸ É importante lembrar que nesse período ainda vivia-se os efeitos da Segunda Guerra Mundial, que reforçou o significado do conceito de segurança alimentar como uma questão de *produção de alimentos*, o qual perdurava desde o fim da Primeira Guerra. Altos níveis de produção foram alcançados mundo afora em decorrência da Revolução Verde: fenômeno ocorrido na agricultura com a introdução de pacotes tecnológicos elaborados nos países ditos desenvolvidos. Nesse pacote estavam incluídos sistemas de irrigação e maquinários modernos, fertilizantes, agrotóxicos e sementes melhoradas (Tavares e Leal, 2012: 25). O alcance da dita “revolução” sobre os Krahô foi limitado às sementes híbridas e fertilizantes, que chegavam em pouca quantidade e de forma intermitente, mas foi o bastante para provocar o abandono dos pequenos roçados familiares. Como observa Carneiro da Cunha a respeito dos custos da Revolução Verde: “a homogeneização de cultivares acarretou uma grave erosão genética, já que grande variedade de cultivares desenvolvidos ao longo de séculos pelas populações locais foi em larga medida apagada pela adoção dos cultivares-padrão de alto rendimento” (2012: 443-4).

o aumento da produção de alimentos⁶⁹. A estratégia do indigenismo estatal brasileiro - inspirado no modelo integracionista do México - era financiar o assistencialismo dos povos indígenas com a “modernização” das suas reservas (Verdum, 2006). Os postos indígenas passaram a ser vistos como unidades de administração da população local e de gestão econômica do “patrimônio” indígena. Isso demandava o envolvimento das famílias indígenas em atividades que proporcionassem “renda”, como a pecuária e a agricultura, para a auto-gestão dos postos. Entre os Krahô, tal “renda” passou a ser obtida a partir de grandes roças coletivas e o Posto Indígena seguiu sendo foco de assistência, atualizando o postulado de Awkê segundo o qual os índios, como “filhos do governo”, são recebedores de coisas. A FUNAI deu continuidade à distribuição de ferramentas, comida para o trabalho na roça e sementes híbridas para as aldeias (Pedra Branca, Pedra Furada, Galheiro, Cachoeira e Santa Cruz). Contudo, não houve aumento da produção agrícola e a dependência do Posto Indígena ficou ainda mais forte.

Isso é explicado, em parte, pela criação da Guarda Rural Indígena (GRIN), em 1969. Trata-se de uma brigada militar formada por cerca de noventa indígenas provenientes de várias etnias brasileiras que, recrutados diretamente nas suas aldeias, receberam treinamento na Polícia Militar de Minas Gerais, em Belo Horizonte, para promover o policiamento ostensivo nas reservas. A missão da GRIN era impedir a invasão dos civilizados, proteger o “patrimônio indígena” e conter a saída de indígenas para as cidades. Para tanto, entre os Krahô, foram recrutados vinte e oito jovens indígenas que se tornaram soldados da GRIN e recebiam salários por não poderem manter suas próprias roças⁷⁰. Para que os guardas tivessem acesso à alimentação e outros itens, o órgão indigenista implantou uma cantina junto ao Posto Indígena. Outros indivíduos, não incluídos nas famílias elementares dos guardas, começaram a usar as regras de parentesco para retirar da cantina gêneros para si em nome dos guardas. “Assim, o salário de cada guarda passou a ser gasto totalmente em alimentação para um grande número de parentes” (Melatti, 1978: 26). Além disso, a GRIN conseguiu conter as viagens dos Krahô para cidades distantes, de onde traziam presentes valiosos (espingardas, facões, tecidos) que

⁶⁹ No início dos anos 1970, o mundo enfrentou uma grave crise de escassez de alimentos que levou a I Conferência Mundial de Alimentação, organizada pela Food and Agriculture Organization (FAO), órgão integrante do sistema da Organização das Nações Unidas (ONU), a reforçar a noção de segurança alimentar como situação unidimensional dependente da *produção agrícola*.

⁷⁰ Os Krahô fizeram parte da primeira turma do curso de formação da Guarda Rural Indígena, que também contou com indígenas pertencentes aos povos Karajá, Xerente, Gavião e Maxacali. Dos vinte e oito recrutados entre os Krahô, quinze eram originários da aldeia do Posto (Pedra Branca) e oito da Cachoeira (Melatti, 1978: 26).

eram trocados por alimentos com os regionais. Para aqueles que não eram da GRIN, a cantina do Posto Indígena também se tornou a opção para obtenção de comida. Assim, a alimentação de um grande número de pessoas passou a depender do salário dos guardas e da disponibilidade de gêneros na cantina e cada vez menos do trabalho nos roçados familiares. Melatti observou que os guardas-rurais da aldeia do Posto - ao utilizar seus salários para comprar alimentos na cantina para si e os parentes - deixaram de plantar e caçar para produzir as festas. A atividade ritual, a seu turno, continuou movimentada com “a multiplicação de ritos menores, aqueles que podem ser realizados em qualquer ocasião, sem data fixa” e cujos participantes eram supridos com os alimentos da cantina. Aos olhos da FUNAI e dos vizinhos não-indígenas, estaria aí, nas festas, a explicação das dificuldades enfrentadas pelos Krahô: “justamente os ritos, que talvez tenham constituído um dos principais motivos para o trabalho no passado, são apontados pelos civilizados da região e pelos funcionários da FUNAI como o principal fator da fraca produção indígena, insuficiente para a própria subsistência” (Melatti, 1978: 346)⁷¹. Sob a gestão da FUNAI, após a criação da GRIN, “os Krahô se tornaram mais dependentes do Posto”, conclui Melatti (*Idem*: 27).

Aqueles que não tinham salário eram ajudados pelo chefe de posto. O velho Pascoal Hapor, ex-cacique das aldeias Pedra Branca e São Vidal, diz conhecer o “jeito da FUNAI” e descreve a atuação do órgão indigenista.

No meu tempo, a FUNAI dava as coisas. Dava as coisas por eles mesmos. Se você precisava de alguma coisa, falava para o chefe de posto que ele dava. Se pedia leite ou maisena para o krare [criança] que nasceu, ele dava. Se pedia alguma coisa, ele dava. Eu alcancei isso, porque eu era cacique nesse tempo, na São Vidal. Andava junto com FUNAI e por isso eu sei tudo sobre o jeito da FUNAI nesse tempo. A FUNAI dava tudo, ajudava para fazer paparuto, fazer amjikin [festa]: comprava vaca, as coisas, coisas pra comer - cukren [comida]. Eu digo: eu sei, porque eu era cacique, eu que recebia as coisas. Quando eu era cacique na São Vidal, recebia as coisas pra dividir, sabia o que é que davam.

⁷¹ Vale mencionar um trecho do referido relatório do CTI que, sobre esse período, assinala: “dezenas de 'chefes' - brancos - que passaram pelo posto não lhes concederam [aos índios] senão discursos sobre 'O trabalho', 'A preguiça', 'O atraso' (...)” e demonstraram “por todos os meios, seu nojo e repugnância aos índios” (ISA, 2013).

A ajuda ia desde comida industrializada para a fome imediata, até a compra de alimentos para os rituais. O ciclo virtuoso da economia timbira, que satisfazia as necessidades alimentares dos grupos domésticos pela produção e circulação dinamizados pelas festas, foi rompido pelo cerco colonial e agravado pela ação estatal. A política indigenista fez com que as festas passassem a depender dessa relação assistencialista para obtenção dos alimentos necessários ao consumo coletivo - a FUNAI “dava de tudo”, me disse o velho cacique. A relação da aldeia com o exterior era mediada pelo cacique, que recebia do chefe de posto os itens industrializados e, no pátio, os distribuía entre os moradores da aldeia. Os caciques recebiam as demandas dos grupos domésticos e as repassava para o chefe de posto, o órgão indigenista comprava e entregava para as aldeias. Os plantios tradicionais em pequenos roçados familiares foram aos poucos abandonados porque houve uma política de disseminação de sementes híbridas, que vieram em grande quantidade para empreendimentos coletivistas. Na maioria das vezes, tais sementes não davam “retorno” porque não eram sequer plantadas já que chegavam fora da época propícia para o plantio. Mas também não houve formação de estoques porque o quadro de escassez de alimentos era muito severo. Como o cacique Pascoal argumenta, as sementes recebidas eram socadas no pilão e viravam comida para alimentar o grupo doméstico.

Quando eu era cacique na São Vidal, davam arroz pra plantar, a FUNAI, né?! Pra plantar ... Quantas tarefas de roça de cada pessoa? Aí, o povo falava: “dá tanto; vinte, cinquenta saco”. Aí, esses vinte ou cinquenta saco não davam resultado de volta pra FUNAI. Sempre aconteceu isso. E com isso, acabou. Você dava alguma coisa para aquelas pessoas e nunca tinha nada de resultado. Você aguenta? Não aguenta, não. Não devolvia a semente para FUNAI. A FUNAI dava a semente pra devolver ou guardar. Mas nunca teve isso. Pisava, fazia mingau ... acabava com tudo [risos]. Mēhĩ é assim! Não planta. Planta no pilão: tac, tac, tac. Acaba de uma vez, aí pronto. Cadê mais? Por isso, eu acho que acabou os projetos. Cupẽ faz os projetos para os mēhĩ, mas não dá resultado para os cupẽ. Semente sempre veio da FUNAI. Sempre (Aldeia Pedra Branca, 2007).

Pascoal Hapor introduz o tema da prodigalidade *mēhĩ* como outro fator explicativo para a perda das sementes. O velho cacique menciona as sementes doadas, mas é razoável

supor que boa parte das sementes “de antigamente” também foram consumidas, como mingau, antes de poder ser plantadas. Com fina ironia, suas palavras intentam definir o modo de vida *mêhĩ*, cuja característica básica é a prodigalidade própria dos povos caçadores. Ou seja, “a propensão a comer todo o alimento existente no acampamento, mesmo durante épocas objetivamente difíceis” (Sahlins, 2004: 137). Quando perguntei a Rodrigo Pajhôt, filho do cacique Milton Krokroc, da aldeia Galheiro, sua opinião sobre a perda das sementes, ele também acionou a prodigalidade *mêhĩ*.

Quando planta, come tudo. Ninguém lembra de semente, não. Depois, FUNAI dá de novo. Antes de plantar, come tudo. E entra novo ano, FUNAI dá de novo. Era assim, a FUNAI fazia isso. Perdemos a sementes dos antigos porque não lembramos de guardar (“vamos guardar pelo menos um pouquinho” – não!). Acho que não lembrou e aí foi acabando, acabando e aí acabou tudinho. Até agora. O cupê sempre lembrou de levar pra guardar um pouquinho. Com meu pai, aprendi a guardar um pouquinho. Aprendi com ele porque ia trabalhar na roça com ele. A gente reservava de um pouquinho. Tem gente que faz assim, reserva alguma coisa pra próxima. Tem gente que faz isso. Mas os Mêhĩ vivem em família, vive junto e as coisas são poucas e acabam. O mêhĩ é assim.

A responsabilidade que é atribuída ao SPI e à FUNAI pela erosão genética merece ser ponderada à luz das tendências socioeconômicas do modo de vida caçador dos Krahô. Diante de um quadro de insegurança alimentar grave, em que falta alimentos até mesmo para as crianças, as poucas sementes de que dispunham eram consumidas – “pisadas no pilão” para virar mingau - porque, com disse o jovem krahô, eles não lembravam de guardar. Não formavam estoques para armazenar suas sementes porque, como escreve Sahlins sobre a maioria dos povos caçadores, “concentram-se singularmente em comer com prazer e digerir com vagar. A orientação cultural não é dionisíaca nem apolínea, mas ‘gástrica’” (*Idem*: 147). A comensalidade, o partilhar das mesmas substâncias, do mesmo fogo que prepara o alimento, do mesmo código culinário produz pessoas da mesma espécie, ressalta Niemeyer (2011: 38 ss.). Lembremos que os Krahô chamam a si mesmos *Mêhĩ* - “nós, mesmo corpo/mesma carne”, isto é, são uma coletividade auto-percebida como possuindo as mesmas substâncias internas. Enquanto os nomes, o pátio, os rituais

fabricam as pessoas, é a consubstancialidade operante nas roças e nas casas que produz os corpos: estes são movimentos complementares do mesmo processo de produção de parentes (Melatti, 1976; Coelho de Souza, 2002). A prodigalidade aqui está associada à noção krahô de consumo: ela inclui a fabricação da *nossa carne* (isto é, *mêhĩ*) pela ingestão compartilhada do que foi produzido. O grupo doméstico “não lembra de guardar” as sementes porque a comensalidade tem precedência sobre a acumulação. Ante a escassez de alimentos, o pouco que é produzido nas roças deve ser todo convertido em alimento e consumido, em rituais diários de comensais, para produzir e reproduzir a si próprio – enquanto corpos, parentes, enquanto *mêhĩ*. A prodigalidade organiza a produção e o consumo porque, entre os *Mêhĩ*, “a generosidade e o compartilhar são enfatizados, inclusive, como características que conferem *status* ao indivíduo” num sistema social em que produção/consumo/circulação são partes complementares da sua reprodução (Niemeyer, 2011: 39; ver Borges e Niemeyer, 2012). Assim, apesar das políticas assistencialistas, o Estado (através do SPI e depois pela FUNAI) não conseguia garantir que as roças coletivas suprissem os índios e sua vida ritual.

O solo árido da reserva também deve ser visto como fator explicativo para a perda das sementes. Os antropólogos do CTI mencionam que os chefes de posto, nas primeiras décadas de assistencialismo, conduziam suas ações vendo os Krahô “como mão-de-obra potencial que ocupa 'improdutivamente' uma terra boa e o que é 'melhor' para o índio é ser branco, reproduzir-se como tal” (ISA, 2013). A implantação das roças comunitárias, sob esse ponto de vista etnocêntrico e colonizador, não obtinha sucesso por conta da suposta preguiça dos índios. Mas, de acordo com o velho Secundo, os problemas de insegurança alimentar decorrem da própria ação indigenista, que demarcou uma reserva com substrato pedológico inadequado para o plantio e forçou a adoção de sementes desenvolvidas longe dali, as quais eram cedidas fora da época de cultivo.

FUNAI também dava sementes, mas o chão era fraco. Perdeu porque o chão era fraco; chão não dava certo pra semente. Morre. Não planta no mês certo. Planta no mês errado, aí o chão fica quente e queima a semente. Por isso, que a semente não nasce. E aí, o cupê diz: 'ei, tem um chão bom pra o Krahô, mas não sabe plantar milho, não sabe plantar nada, quer só comer.' Tem cupê que fala assim. Mas o chão é que não presta pra milho. Não nasce. Ele pode sair um ramo, depois fica amarelinho e morre. Essa terra é fraca. Pode botar trator que não nasce. Perdeu as sementes por causa do chão.

O ataque dos fazendeiros, em 1940, também é lembrado por algumas lideranças indígenas como marco da erosão genética de seus roçados. Nem tanto pela sedentarização associada ao assistencialismo do órgão indigenista após a criação da reserva indígena, mas porque os algozes “civilizados” teriam carregado consigo sementes encontradas nas aldeias das suas vítimas.

Cupê, quando era dia claro, vem catando paparuto e cortando e jogando pra fora. Cupê é cheio de coisa: não quer comer paparuto. Era só cortando paparuto e jogando esteira, tabaco, só cortava toda coisa do mēhĩ. Mas semente ele carregou. Semente carrega, de milho, de arroz, de arroz diferente, milho pōhypej. Por isso, que outro conta assim: ‘perdeu’. Perdeu nada, cupê carregou tudo. Pra mim ... que meu tio dizia assim: ‘cupê carregou tudo’.

A fala acima, de Secundo Tohtot (aldeia Manoel Alves, 2007), sugere uma nuance analítica sobre o processo histórico que provocou a escassez de alimentos. A intenção da eliminação étnica é sublinhada pelo velho Secundo com a imagem do corte das coisas indígenas: com facão em mãos, o *cupê* “cortava toda coisa de *mēhĩ*”. Não bastasse a matança, o invasor quis expurgar a presença dos índios “cortando” objetos associados ao seu modo de vida, dentre os quais o paparuto, o bolo tradicionalmente feito com massa de mandioca e recheio de carne para consumo nos dias de festa. A distância cultural entre índios e brancos é acionada na recusa do *cupê* invasor em comer este bolo, o qual apenas “cortava e jogava fora”. As sementes indígenas, contudo, ele fez questão de apanhar. Assim, de acordo com a memória do que os “antigos” contaram ao velho Secundo, os Krahô deixaram de ter diferentes variedades de sementes porque os fazendeiros as carregaram no contexto de uma ação de grande crueldade. A fala de Secundo retira dos índios a responsabilidade pelo sumiço das sementes e, ao contrário, enfatiza o espólio dos brancos. Foram estes que invadiram as aldeias indígenas, fizeram grande mortandade numa noite de festa e carregaram suas sementes: “perdeu nada, *cupê* carregou tudo”, enfatizou. Isso não quer dizer que esse ato dos atacantes possa ser responsabilizado pela extinção das sementes indígenas, porque ainda restariam aquelas guardadas *in natura* nos

roçados e as das famílias que não foram atacadas com tamanha covardia. A questão é que as famílias krahôs, logo após esse massacre, foram levadas a substituir suas pequenas roças por aquelas implantadas pelo SPI (depois pela FUNAI) e desestimuladas a guardar suas sementes “de antigamente” porque receberiam outras, “melhoradas”, do Estado brasileiro.

As duas primeiras décadas de presença do órgão indigenista oficial entre os Krahô (1950-60) deixaram como saldo a demarcação da reserva indígena. Também testemunharam o esforço do Estado brasileiro para fixá-los ao lado de grandes roças homogêneas, as quais os índios só cuidavam se recebessem ferramentas e sementes híbridas, não adaptadas à região de Cerrado habitada pelos índios que, por sua vez, não formavam estoques para novos plantios. Como não houve o investimento necessário para garantir o fluxo contínuo destes itens para as famílias, logo tais roças foram abandonadas, tampouco o antigo sistema de cultivo foi recuperado. O resultado desse período foi a insegurança alimentar provocada pelo cerco da sociedade nacional, que tomou suas terras, roubou suas sementes e estimulou o monocultivo de arroz no interior da reserva provocando o abandono das pequenas roças familiares. Como consequência, a produção das festas ficou cada vez mais dependente das doações dos “brancos”, principalmente na figura do próprio órgão indigenista que se mostrou incapaz de promover ações que contornassem o problema da fome nas aldeias. A situação de insegurança alimentar - provocada pela diminuição da caça devida ao crescimento demográfico, à sedentarização e à conseqüente pressão sobre o Cerrado, exercida tanto pelos índios quanto pelos fazendeiros do entorno - foi agravada pela perda das sementes tradicionais e a implantação de grandes roçados sob a condução de chefes de postos escolhidos à revelia das aldeias. A escassez de alimentos fez diminuir a intensidade da vida ritual, comprometeu a reprodução sociocultural e a soberania política do povo Krahô.

A reação virá com o “movimento indígena krahô”. Ou seja, o conjunto de associações indígenas dos Krahô que, apesar das diferenças, compartilham uma mesma ideologia de luta por maior igualdade política entre eles e o Estado brasileiro (Ávila, 2004: 40). Ainda que tensionadas pelas forças históricas que aproximam e distanciam as aldeias krahôs, as associações surgiram para buscar soluções para problemas comuns que as afetam e comprometem a continuidade da sua “forma Timbira”.

4. Origem do movimento indígena krahô: situando a Kapey

A administração da FUNAI, durante o regime militar, limitou ainda mais as possibilidades de uma vida autônoma para os Krahô. O quadro político interétnico só começou a mudar quando, em meados de 1970, foram contratados novos funcionários num momento histórico de ativismo contra o “desenvolvimento” promovido pela ditadura.

O Plano Nacional de Desenvolvimento, sob o pretexto do “milagre econômico”, financiou a abertura de inúmeras estradas, ferrovias, hidroelétricas e áreas de mineração que impactaram diversos povos indígenas da Amazônia e do Cerrado. Nesse contexto, o poder indigenista continuava pautado pelo imperativo de transformar os índios em brasileiros, tomando-lhes as terras e forçando sua aculturação. O Estatuto do Índio de 1973 não extinguiu esta vontade assimilacionista e a FUNAI se mostrou incapaz de demolir os velhos esquemas mentais e práticos do SPI; ou seja, ainda prevalecia a visão positivista que definia “a indianidade como forma intermediária do cumprimento de um projeto de extinção dos povos nativos enquanto entidades discretas, dotadas de uma historicidade diferencial e de autodeterminação política” (Lima, 1995: 118). Diante dessa nova fase de expansão colonial, emergiram sujeitos políticos que passaram a resistir à ditadura e a questionar a dominação das minorias étnicas do país. Como reação da sociedade civil, nasceram várias organizações – como a ANAÍ (Associação Nacional de Apoio ao Índio), Comissão Pró-Índio, CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e o CTI (Centro de Trabalho Indigenista) – que deram apoio à causa indígena. O regime militar, pressionado pela opinião pública, contratou um grupo de antropólogos que apresentou diretrizes para reformulação da política indigenista. Dentre as principais medidas apontadas, constava a necessidade de contratação de pessoas escolarizadas que, depois de treinadas para o trato com indígenas, poderiam ocupar as vagas de chefes de posto.

A gestão do general Ismarth Araújo de Oliveira à frente da FUNAI (1974 a 1979) revitalizou os chamados “projetos de desenvolvimento comunitário”, permitindo a participação de antropólogos e missionários na ação indigenista. Como resultado concreto da nova orientação institucional, o órgão selecionou antropólogos para coordenar tais projetos comunitários e realizou concursos públicos para “técnico indigenista” ao longo dos anos de 1970. Diferentemente da postura anterior, a nova forma de conduzir a política indigenista era baseada numa “antropologia da ação” pautada no compromisso com os

interesses indígenas e na possibilidade de aplicar a teoria para provocar mudanças favoráveis às coletividades (Cardoso de Oliveira, 1978). Já os técnicos indigenistas, após capacitação, iam para campo “(...) munidos de informações básicas de antropologia, de um certo idealismo ‘rondoniano’ de defesa intransigente das populações indígenas, aliadas ao sentimento de resistência à ditadura militar” (Schiavinni, 2006: 21). Com isso, os novos projetos comunitários passaram a contar com a participação indígena nos processos de tomada de decisão, fomentando - com as lideranças indígenas - iniciativas de auto-gestão para que as comunidades fossem gradativamente se livrando da condição de dependência da FUNAI.

As associações indígenas krahô surgiram para lidar com um cenário local adverso. Além das restrições impostas pela administração tutelar sob o regime militar, ao longo dos anos de 1970 e início de 1980, grandes fazendeiros plantadores de soja começaram a se instalar na região a partir da aquisição das terras dos pequenos produtores rurais. Embora existisse (e ainda existe) uma atividade pecuária extensiva sem grandes inovações tecnológicas, o norte e nordeste do Tocantins e sul do Maranhão, onde se localizam os territórios Timbira, entraram na fronteira de expansão da soja sob estímulo de programas governamentais tais como POLOCENTRO (Programa de fomento a Polos de Desenvolvimento do Centro-Oeste), POLAMAZÔNIA (Programa de fomento a Polos de Desenvolvimento da Amazônia) e PRODECER (Programa Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento do Cerrado). Tais programas, ancorados no II Plano Nacional de Desenvolvimento (1974-79), concediam créditos a grandes proprietários rurais visando ao aumento da produtividade destinada à exportação (cf. Guerra, 2004: 37-57). Como resultado, foram instalados grandes latifúndios nos municípios circunvizinhos (Pedro Afonso, Santa Maria do Tocantins, Recursolândia), que sofreram profundas alterações: “aumentando o êxodo rural, o inchaço e desemprego nos núcleos urbanos, o desmatamento ambiental e a pressão fundiária, inclusive sobre as Terras Indígenas” (Ávila, 2004: 31). Enquanto isso, no interior da reserva o quadro era de estradas precárias, postos abandonados ou administrados por regionais (nem sempre alinhados com os interesses indígenas), roças coletivas e mecanizadas que não supriam os grupos domésticos, limitação dos espaços para cultivo, caça e coleta por conta de invasões e diminuição do ritmo festivo dada a dependência da FUNAI e escassez de recursos. Não bastasse o quadro de insegurança alimentar e territorial, os Krahô não tinham participação na gestão local e regional do órgão. Os recursos eram concentrados no chefe de posto e eles nem sequer podiam receber convidados brancos (de fora) em suas aldeias sem

autorização central do órgão, em Brasília. Quando as visitas eram concedidas, os visitantes eram acompanhados de perto pela autoridade local. Quando os Krahô precisavam sair da reserva para tratamento médico, um funcionário da FUNAI ia junto. O etnógrafo que fez trabalho de campo entre os Krahô, nos anos de 1960 e 70, resume assim a gradual perda de soberania que desenhou nesse cenário:

Estabelecendo a paz com os civilizados depois de uma grande derrota que sofreram no início do século passado, transformaram-se daí por diante em seus aliados, e pouco a pouco em importunos, até passarem à tutela do SPI depois de 1940. (...) Assim, sua soberania, a faculdade de exercer sem empecilho todos os seus costumes, foi sendo perdida pouco a pouco até chegarem à situação atual, quando vivem sob a autoridade de um chefe civilizado que não escolheram, num território demarcado à sua revelia, precisando pedir licença para se ausentarem do mesmo, compelidos a usarem roupa quando se aproximam dos civilizados, mesmo dentro da área indígena (Melatti, 1978: 345).

Por ironia do destino ou dialética do sistema, foram os novos funcionários do órgão tutelar que introduziram no horizonte das lideranças a noção da autodeterminação face à situação colonial em que viviam, sendo o caso dos Krahô exemplar de um processo cuja reação à tutela culminou com a formação de organizações indígenas. A primeira experiência de autonomia política dos Krahô, na *situação de reserva*, precede o associativismo e revela a importância de dois desses novos interlocutores.

Um deles é o antropólogo Gilberto Azanha. Ele chegou à aldeia krahô do Galheiro, no ano de 1974, a convite de Delvair Montagner (então antropóloga do Departamento Geral de Desenvolvimento Comunitário da FUNAI), para coordenar o projeto de “desenvolvimento comunitário”, financiado pelo *Comité Français pour la Campagne Mondiale contre la Faim* e executado pela FUNAI, que continuava insistindo nas grandes roças comunitárias. Em 1976, foi demitido da FUNAI e mais tarde, no ano de 1979, junto com um grupo de antropólogos, fundou o Centro de Trabalho Indigenista. Gilberto Azanha coordenou iniciativas de apoio à abertura de roças comunitárias e produção de festas, no Galheiro, financiadas pela agência alemã Pão para o Mundo - PPM⁷² (Siqueira

⁷² Seu trabalho era pautado pelo princípio da autonomia indígena. Com isso, os projetos financiados pela PPM e coordenados por Azanha colocavam à disposição das lideranças os recursos necessários para os trabalhos nas roças. Como resultado, “na primeira safra (75/76), algumas famílias chegaram a vender arroz,

Jr., 2007: 296-298). O outro ator importante é o técnico indigenista Fernando Schiavinni, que ingressou na FUNAI mediante concurso público, no ano de 1974, para o cargo de chefe de posto indígena. Ele fez estágio de três meses entre os Krahô, sentiu “enorme empatia” por eles e aí resolveu permanecer trabalhando. Será deste indigenista a iniciativa de aproximar os Krahô da EMBRAPA, anos mais tarde, para buscar alternativas para a insegurança alimentar decorrente do cerco colonial (Schiavinni, 2006; 2009).

A atuação desses dois protagonistas foi fundamental para concepção e execução do projeto “Auto-gestão Krahô” (Azanha, 1984b). A iniciativa começou em 1982, após um episódio que veio marcar definitivamente o reposicionamento dos atores nesta nova arena interétnica. Naquele ano, um delegado da FUNAI de Goiânia enviou uma equipe da Polícia Federal, juntamente com funcionários do órgão indigenista, para expulsar um técnico do CTI que trabalhava na reserva sob a alegação de que estaria envolvido com plantio de maconha. Quando lá chegaram, os policiais federais se dirigiram para a aldeia Galheiro, onde foram presos pelos índios. O cacique tomou suas armas e permitiu que os índios dessem uma surra nos funcionários da FUNAI após constatarem que não havia nada de ilegal nas suas roças. Reunidos, as lideranças decidiram expulsar não apenas os envolvidos diretamente com o ocorrido, mas todos os funcionários do órgão indigenista. Para o cargo de chefe de posto, os caciques exigiram, da direção da FUNAI, o nome do indigenista Fernando Schiavinni, que já conheciam desde o ano de 1974. Ele assumiu a chefia do posto e a coordenação do projeto “Auto-gestão Krahô”, enquanto ao CTI coube assessorar e visitar periodicamente as aldeias. O objetivo do projeto era transferir aos indígenas a administração dos recursos públicos destinados às suas aldeias para lhes dar autonomia na alocação do dinheiro conforme suas perspectivas de bem-estar e qualidade de vida. O projeto terminou em 1986 devido ao recrudescimento do autoritarismo da FUNAI mas, na avaliação do seu coordenador, “possibilitou um razoável aprendizado quanto à manipulação de recursos (...) e conscientização da sociedade Krahô quanto aos seus direitos” (Schiavinni, 2006: 114).

Mesmo com o fim desse projeto, a construção da autonomia política do povo Krahô teve continuidade com a criação das suas organizações representativas. A interlocução dos índios com os novos funcionários da FUNAI foi importante porque abriu

que foi comprado pelos executores do projeto e armazenado para servir como semente no plantio do ano seguinte”. Para a safra seguinte (76/77), “os Krahô triplicaram a área cultivada e realizaram todas as etapas do plantio (desde a derrubada da mata) coletivamente, por equipes divididas segundo os grupos rituais, o que não ocorria há vários anos” (ISA, 2013). Sua atuação ficou restrita a essas duas safras porque logo o antropólogo foi demitido da FUNAI e a situação nas aldeias regrediu.

aos Krahô o horizonte para uma nova forma de conduzir a política interétnica. Essa caminhada rumo ao protagonismo frente à sociedade envolvente vem sendo confrontado, como bem assinala Ávila (2004), pela persistência da oposição complementar entre os subgrupos formadores dos Krahô. A interação dos Krahô com esses aliados indigenistas fez emergir o associativismo krahô como possibilidade de superação da insegurança alimentar e resistência à dominação cultural, mas foi pautada por clivagens étnicas que têm fundamento na história de formação dessa etnia e reflexos em projetos contemporâneos. Ao longo da década de oitenta, o indigenista da FUNAI rompeu com o CTI e esta fissão veio a compor o idioma político do movimento indígena krahô.

A associação Mãkraré, a mais antiga das organizações indígenas timbira, foi fundada em 1986, na aldeia krahô do Galheiro, com apoio do CTI⁷³. Sua criação se deu no contexto da mobilização da sociedade civil em torno do processo constituinte e da oposição ao modelo de política indigenista vigente. Como bem assinala Ávila (2004: 32), sobre a fundação da Associação Mãkraré: “[a] conjuntura desfavorável da questão indígena nos anos 1980 e a insatisfação local com a tutela formaram o cenário social que possibilitou aos Krahô criar novos caminhos e instituições para conduzir sua política interétnica”. Sua base era a aldeia Galheiro - aquela que anos antes enfrentou a Polícia Federal para defender a autonomia territorial dos Krahô – e aos poucos foi ganhando filiados nas aldeias de Rio Vermelho, Cachoeira, Pedra Branca, Santa Cruz, Pedra Furada, Manoel Alves e Morro do Boi. Atualmente, esta associação representa a Aldeia Nova, uma cisão da aldeia Galheiro fundada por Alberto Hapyhj – primeiro presidente da Mãkraré. A pretensão dessa associação era representar todo o povo Krahô “mas não foi um processo que envolveu maciçamente todas as aldeias. Desde seu início já se questionava a legitimidade dessa representatividade política” (Ávila, *idem*: 33). O próprio estatuto já impunha limitações à sua abrangência, já que reconhecia como sócios efetivos

⁷³ Fundador do CTI, Gilberto Azanha ajudou a redigir o estatuto e ata de fundação da associação Mãkraré e a registrá-los no cartório de Guaraí, estado do Tocantins (Siqueira Jr., 2007: 26). A presença desse antropólogo e do grupo de profissionais associados ao CTI foi fundamental na luta pelos direitos indígenas no sul do Maranhão e norte do Tocantins, na virada da década de 1970 para 1980. O início dos seus trabalhos, entre os Timbira, foi dedicado ao acompanhamento dos processos de demarcação de terras indígenas: Porquinhos (Apãnjekra), no final dos anos de 1970, e depois Krikati e Apinajé, nos anos de 1980. Ao longo dessas décadas, na aldeia krahô do Galheiro, o CTI esteve focado na segurança alimentar (investindo em projetos de roça comunitária), geração de renda (apicultura) e de escolarização diferenciada (“escola autônoma do Galheiro”). Durante os anos 1980, o CTI também acompanhou a execução do “Projeto Ferro-Carajás de apoio às comunidades indígenas”, elaborado pela FUNAI e que tinha por objetivo aplicar U\$ 13,6 milhões - em ações de saúde, educação, economia comunitária - junto aos povos indígenas do Maranhão, leste do Pará e norte do Tocantins, como compensação dos impactos gerados pelo Programa Grande Carajás. Sobre o histórico de atuação do CTI junto ao Timbira ver Siqueira Jr. (*Idem*).

apenas os indivíduos pertencentes à “etnia Mãkrare”. Aqui, vemos que o nome escolhido para essa primeira associação evoca o processo histórico, descrito na seção dois deste capítulo, que amalgamou diferentes grupos na formação da “nação” Krahô.

A ocupação da Terra Indígena Kraolândia, demarcada em 1940, consolidou esse processo de unificação sob o etnônimo “Krahô”, mas trouxe consigo a marca das suas relações internas. O Riozinho, afluente do rio Manuel Alves Pequeno (limite oeste da Terra Indígena), corta quase que integralmente o território krahô de oeste para leste, praticamente no seu centro. Assim, separou geograficamente as aldeias que se identificam como Mãkrare e as que não se identificavam desta forma: do “lado de cá” (ao norte) do Riozinho ficaram os Põrecamekra: Pedra Branca, Pedra Furada, Manoel Alves, Campos Limpos, São Vidal, Água Branca, Cachoeira, Rio Vermelho e Bacuri; no “lado de lá” (ao sul), os Mãkrare: Galheiro, Aldeia Nova, Forno Velho, Serra Grande, Lagoinha, Macaúba, Morro do Boi e Santa Cruz. O jogo de identificação e oposição entre os grupos mãcamekra e põrecamekra se faz visível, ao olhar etnográfico, na tensão entre as aldeias de um “lado” e outro da reserva. Assim, conforme demonstrou Ávila (2004), esse dualismo político permanece ativo, vindo à tona, por exemplo, travestido em faccionalismo político sob a roupagem das associações, com consequências consideráveis quando se pretende executar projetos para o povo Krahô como um todo. É nessa conjuntura histórica que vêm se movimentando as associações indígenas, seus projetos e “parceiros”.

A associação Mãkrare é a matriz do movimento indígena krahô. Dela nasceram as duas organizações indígenas que, com pretensão de representatividade supra-local, abrangem diversas aldeias do povo Krahô. Uma delas é a Associação Wyty-Cati das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, organização fundada em 1994 que, treze anos depois, congregava dezessete aldeias de seis povos timbiras: Krahô, Apinajé, Krikati, Gavião-Pykobjê, Canela-Apãnjekra e Canela-Ramkokamekra (Siqueira Jr., 2007: 87). Ela nasceu, por iniciativa de Alberto Hapyhj Krahô, para dar unidade política aos vários povos Timbira de modo a fortalecê-los na luta pela garantia da integridade de seus territórios, auto-gestão de seus projetos e por diálogos mais simétricos com o Estado e a sociedade nacional. O projeto que a fez conhecida no cenário político regional e nacional tem o nome de “Frutos do Cerrado”. Trata-se de uma experiência de geração de renda a partir da venda de polpas de frutas do Cerrado - coletadas por índios e sertanejos e processadas numa fábrica instalada, na cidade de Carolina, em regime de co-

propriedade com o CTI, que assessora a Wyty-Cati desde a sua fundação⁷⁴. Com a marca “Fruta Sã”, as polpas são comercializadas no estado do Maranhão e em algumas capitais brasileiras. Orientados pelo indigenista Fernando Schiavinni, um grupo de aldeias krahôs resolveu cindir com as associações Mãkrare e Wyty-Cati.

*O Fernando Schiavinni, que está com os Krahô, falando sobre o nosso trabalho que é o das frutas: - ‘Esse projeto vai acabar com vocês, esse projeto vai acabar com os índios, isso aí é para acabar mesmo com os índios, vai juntar todas as frutas e os índios vai comer o que? Quando essas frutas forem todas vendidas, vocês vão comer o que? Os bichos vão tudo morrer de fome agora’. Aí os mehin disseram: - ‘Assim não quero essa fábrica de jeito nenhum não, para acabar com nós, vão vender todas as frutas nossas, vão acabar com nós...’ (Alberto Hapyhj apud. Siqueira Jr., *ib.idem*: 300).*

Já havia tensões decorrentes da intenção, não realizada, de transferir a sede da associação Mãkrare para Água Branca ou Pedra Furada, aldeias situadas no centro do território e identificadas com a vertente põrecamekra. Mas foi a abertura de uma fábrica para processar frutos coletados que acirrou as divergências existentes e fomentou a dissidência que levou à criação da Kapey – União das Aldeias Krahô (cf. Ávila, *idem*: 43; Siqueira Jr., *idem*: 299).

A Kapey, criada formalmente no ano de 1993, é a outra associação krahô com representação supra-local. A Kapey surgiu do estímulo dado pelo indigenista da FUNAI à união das aldeias em torno de questões comuns - autonomia política, produção de

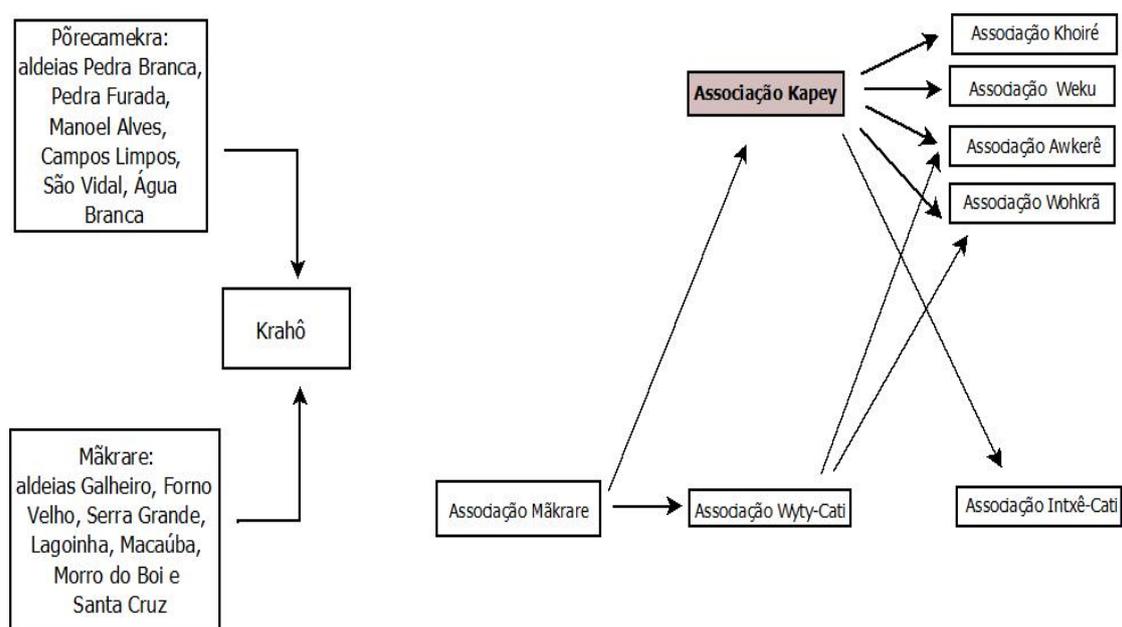
⁷⁴ Além do CTI e da Wyty-Cati, o projeto Frutos do Cerrado articula, em rede, cooperativas e associações de trabalhadores rurais do norte do Tocantins e sul do Maranhão e o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (CENTRU), que as assessora. No início das suas atividades, o Frutos do Cerrado recebeu financiamento do Subprograma de Projetos Demonstrativos A (PD/A), do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PP-G7). Para uma análise da inserção da associação Wyty-Cati na Rede Frutos do Cerrado e suas relações políticas com instituições parceiras e financiadoras, ver Pareschi (2002). Apesar do objetivo manifesto de geração de renda sustentável, com preservação ambiental do Cerrado, essa autora demonstra que a Rede Frutos do Cerrado é expressão de “uma forma específica de articular elementos, manifesta na concepção, realização e avaliação de ‘projetos’ que muitas vezes independe do contexto e dos atores sociais para os quais são formulados”, que ela denomina *projetismo*. O *projetismo* está imerso na ideologia do desenvolvimento e do planejamento e não emana apenas dos organismos de cooperação internacional, mas “também é compartilhado pelas ONG’s que vivem de ‘projetos’”, os quais “são tidos como mais racionais, eficientes e técnicos para se obter resultados considerados desejáveis” (Pareschi, *idem*: 21). Sobre o processo histórico e sociopolítico de construção da unidade pan-timbira consubstanciado na associação Wyty-Cati, que carrega consigo a dinâmica social de diferenciação e identificação própria dos grupos timbiras, ver Siqueira Jr. (2007).

alimentos e financiamento das festas – que não encontravam respostas através da associação Măkrare. O contexto sociopolítico mais amplo era o mesmo que favoreceu o nascimento da Wyty-Cati e outras associações indígenas: a mobilização social em prol da Constituição “Cidadã” de 1988 (e a promulgação dos artigos 231 e 232), esvaziamento da FUNAI, globalização do ambientalismo, participação da cooperação internacional e instauração do “mercado de projetos” (Albert, 2000; Pareschi, 2002; Ramos, 1998). O principal projeto executado pela Kapey é justamente o da feira de troca de sementes tradicionais, iniciado em 1997 a partir de um convênio com a EMBRAPA. A relação com a empresa começou, um ano antes, quando os índios, acompanhados por Schiavinni e liderados por Pedro Penõ, Aleixo Pahi e Getúlio Kroakaj, procuraram suas câmaras frias a fim de recuperar uma variedade de milho (*põhypej*: “milho bom”) que havia se extinguido de suas roças. A associação Kapey tem a pretensão de representar a todos os Krahô, mas sua base sociopolítica está nas aldeias do “lado de cá”, dos Põrecamekra, a quem os indígenas do outro “lado” (Măkrare) consideram privilegiados pelos projetos até então executados – o que traveste de hostilidade relações historicamente marcadas por distanciamento e indiferença entre os dois subgrupos. Um dos principais opositores à Kapey e ao projeto desenvolvimento junto com a EMBRAPA é Hapyhj, fundador das associações Măkrare e Wyty-Cati, que critica a parceria e o projeto de recuperação das sementes desde sua origem por conta do que considera “pequeno alcance” e “falta de controle” sobre as pesquisas da empresa (Siqueira Jr., *idem*: 300-301). No próximo capítulo, abordarei episódios de conflito, envolvendo os dois “lados”, que eclodiram na Feira de Sementes realizada no ano de 2007, pois esse jogo de identificação e diferenciação é um dos aspectos que torna delicada, para EMBRAPA, a gestão da “política local” subjacente ao projeto com os “guardiões” e “guardiãs da agrobiodiversidade”.

Por ora, quero sublinhar que o descontentamento com a Kapey motivou o surgimento de outras associações ao longo dos anos 2000. No lado măkrare, a Intxê-Cati foi criada, em 2003, a partir de uma cisão da Kapey com vistas a representar o conjunto das suas aldeias. Muitas aldeias também criaram suas próprias associações comunitárias para se libertarem da tutela do Estado e, assim, ganharem autonomia na proposição de projetos (Lima, 2010: 40). A Aldeia Rio Vermelho fundou a associação Wohkrã e a Aldeia Cachoeira a associação Awkerê, ambas em 2003. Elas contam com apoio do CTI e são ligadas à Wyty-Cati, assim como a Aldeia Nova, que se recusa terminantemente a

participar da Kapey⁷⁵. Por outro lado, as associações Wohkrã e Awkerê são ligadas à Kapey. Em 2004, a aldeia Manoel Alves criou a associação Weku, que mantém vínculos com a Kapey, assim como a associação Khoiré, que representa a aldeia Pedra Branca desde o mesmo ano.

Figura 5. Composição étnica dos Krahô e relações entre suas associações indígenas
(Adaptado de Ávila, 2004: 39; 45)



A polifonia política expressa pelas associações indígenas ganhou força num processo de negociação para repartição de benefícios envolvendo acesso a conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos. Trata-se do projeto de etnofarmacologia concebido pela Universidade Federal do Estado de São Paulo – UNIFESP, em articulação com a associação indígena Wyty-Cati que, à época, representava treze aldeias timbira, das quais três das dezoito aldeias krahô (Nova, Rio Vermelho e Cachoeira). A pesquisa

⁷⁵ A assessoria do CTI tem sido fundamental para o sucesso dessas associações em acessar financiamento para projetos através do PDPI (Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas). A associação Mäkrare, por exemplo, já tem um respeitável portfólio: executou projetos do PDPI, Fundação Cultural do Tocantins, Coordenadoria de Extrativismo e Carteira Indígena do Ministério do Meio Ambiente.

tinha finalidade de bioprospecção e acessou conhecimento dos *wajacás* (xamãs), entre os anos de 1999 e 2001, em busca de novos princípios bioquímicos com atuação sobre o sistema nervoso central (Rodrigues, 2001). A Kapey, que só soube das atividades de pesquisa no ano de 2002, acionou o Ministério Público Federal e exigiu uma indenização de R\$ 25 milhões para permitir a continuidade das coletas. O conflito entre Kapey e Wyty-Cati durou até a formulação conjunta, no início de 2003, de um Termo de Anuência Prévia que condicionava a continuidade da pesquisa ao fomento de um projeto de medicina tradicional pela UNIFESP. A universidade não aceitou o pedido e as negociações foram suspensas, deixando como saldo a inserção de outras vozes políticas locais – as associações indígenas - na formulação do posicionamento dos Krahô (como um todo) sobre um tema delicado da arena interétnica contemporânea, o conhecimento tradicional e sua “propriedade intelectual” (Ávila, 2004; Carneiro da Cunha, 2009; Borges e Niemeyer, 2012).

É nesse campo de forças – que ora aproxima, ora distancia os coletivos krahôs - que vem se movimentando a Kapey. Como ressalta Ávila (2004: 62), “o associativismo krahô é construído em intenso diálogo com as identidades internas aos Krahô e com a história de sua formação”. Esse é o ambiente sociopolítico que envolve a história da Feira Krahô de Sementes Tradicionais.

5. A história recomeça com Hartât: a Feira de Sementes como projeto de segurança alimentar e autonomia étnica

Para falar da origem da Feira Krahô de Sementes Tradicionais, é preciso recuar até meados da década de 1980 para localizar o surgimento da Kapey. Como já dito, foi a expulsão de policiais federais, na aldeia do Galheiro, que deu coragem para os Krahô enfrentarem os *cupẽ*, reivindicarem direitos e se colocarem como sujeitos políticos no diálogo interétnico. Poucos anos depois desse episódio, os Krahô se organizaram para recuperar o Machado-Cantor (*Kajre*), que havia sido retirado do seu seio e levado décadas atrás para o Museu de Etnologia da USP pelo etnólogo Harald Schultz. A recuperação da “machadinha” lança luz sobre o associativismo krahô porque é o ponto de partida do processo que levou à constituição da Kapey como mecanismo político-organizativo criado para subverter diálogos assimétricos e construir uma voz autônoma frente à

sociedade nacional⁷⁶. Tanto assim que o símbolo escolhido para compor a logomarca da associação é a própria “machadinha”. No ano de 2007, durante uma conversa com Zé Miguel Cõk e Getúlio Kroakaj, na aldeia Manoel Alves, perguntei sobre o resgate do *Kajre*.

Zé Miguel Cõk: O Kajre é histórico. O machado tá lá, mas depende de todas aldeias. Tá lá, mas tá protegendo todos krĩ, todas as aldeias. Nessa época, o velho Penõ com o velho Aleixo, brigaram para retornar. Penõ era governador, velho Marcão era cacique. Uma pessoa naquela época, 1940 ou 45... uma antropóloga chegou nessa aldeia, uma antropóloga chamada Vilma Chiara. Ela sempre vinha de vez em quando. Hupen era dono da machadinha, era matador de veado no campo. Ele viu carabina 22, interessou – porque matava. Harold Schultz, com sua esposa [Vilma Chiara], interessou, como antropólogo, pelo machado e trocou pela carabina 22 com o caçador de veado. Deu essa arma pra ele e o ensinou a caçar veado, como atirar em qualquer bicho, qualquer caça. Ensinou, apontou, atirou e matou veado. Gostou e trocou pelo Kajre. Levou. Nessa época, Penõ era estudante, não era cacique ainda. Estudou pelo cupẽ. Estudava em Carolina, com padre ou pastor (não lembro). Pegou estudo. Esses índios velhos estudaram por essa época – cada um num canto: Pedro Penõ (Pedra Branca), Mundico Txycaprõ (Pedra Branca), Davi (Pedra Branca) e Pedro Bertoldo (Cachoeira).

Getúlio Kroakaj: A prisão da machadinha, como a gente era informante nessa época. Contam as pessoas, que a gente ficou interessado em ver a machadinha de volta. Indicação por um informante, por Paulo Cêzar (que ganhou nome do velho Baú), que trabalhava com Gilberto Azanha. Por esse informante, os índios da Guarda Rural passaram pedido. Ele correu pela USP, procurando onde está a machadinha pra fazer uma foto e trazer pra cá. Pra poder o povo ter união pra buscar essa machadinha; como foi que sumiu? Descobrir quem é essa pessoa.

Zé Miguel Cõk: Paulo achou errado. Ele trabalhou de 1970 pra 80. Veio trabalhar com muita idéia. Ele descobriu que torce com o ihtotoc [coração] da gente. O velho Penõ achou necessário trazer de volta o Kajre, porque era nosso direito. Ele roubou, esse antropólogo que trabalhou aqui, roubou nosso coração. Kajre é muito respeitado, porque é o coração do índio e o coração do mundo. Ele [Kajre] voltou pra os Krahô e hoje estamos vivos.

⁷⁶ O Machado-Cantor, do mito de Hartãt, vive sob a forma de uma “machadinha” de pedra em formato semilunar levemente laminada em seu lado convexo. Como assinala Melatti (2009: 157), “esses machados se acham, não se fabricam”. Os verdadeiros *kajre* são machados de pedra que os índios encontram e têm apenas o trabalho de neles pôr o cabo.

As palavras de Getúlio e Zé Miguel tocam em questões chave da história recente dos Krahô. Nossa conversa cobre o período que vai das trocas colonialistas (o Machado-Cantor por uma espingarda) à luta por trocas mais simétricas com a sociedade brasileira e seus diferentes atores. O ponto de partida é o ano de 1949, quando os Krahô ainda viviam os impactos do massacre do início dessa década. É bom lembrar que tamanha violência do *cupê* foi sido motivada pelos furtos de gado cuja carne era consumida nas festas. Nove anos após a tentativa de etnocídio e a fixação das aldeias numa reserva, os índios passavam por uma crise de reprodução sociocultural, já que tinham dificuldades de acesso aos alimentos para realização de seus *amjikin* – instância que movimenta e dá sentido à vida. Esse estado de coisas era visível na inércia do *Kajre*: ele, que deve circular de mãos em mãos entre os cantores, estava parado com Hupen, um caçador de veado que, dizem, nem era Krahô⁷⁷. Pois bem, no ano de 1949, Harald Schultz, que fazia trabalho de campo na aldeia Pedra Branca, ficou impressionado com a extraordinária beleza e significado antropológico da “peça”. Em troca do *Kajre*, Schultz ofereceu uma espingarda – cuja tecnologia para abater animais de caça impressionou o índio Hupen. Os outros índios da aldeia só souberam do ocorrido muito tempo depois, quando o machado já estava longe dali, nas vitrines Museu Paulista da Universidade de São Paulo (USP). Aqueles que se tornariam líderes do movimento de recuperação da machadinha (como Pedro Penõ) apenas começavam sua longa caminhada de defesa dos direitos do povo Krahô: eram estudantes quando o Machado-Cantor lhes foi subtraído. Com o *Kajre* longe das aldeias, os velhos dizem que a “força enfraqueceu”; a vida ritual “tradicional” ficou pouco movimentada. A lembrança dos tempos do *Kajre* era a de festas com um pátio cheio, uma longa fila de cantoras (*hõcrepoj*) cantando em coro as cantigas postas pelo cantor, na batida do maracá. Depois do ocorrido, os jovens não queriam mais saber dos resguardos e da cantoria no pátio, os chamadores conclamavam o povo para cantoria, mas poucas pessoas seguiam o cantor e as cantoras – “povo não queria cantar”. A reviravolta começou em 1985.

Nesse ano, um antropólogo, que também fazia trabalho de campo na aldeia Pedra Branca, ouviu um belo canto no pátio. Indagados, os índios disseram se tratar do canto do *Kajre* e lhe descreveram a “machadinha”. O pesquisador então lhes disse ter visto um

⁷⁷ Seu nome de “civilizado” era Boaventura, um índio de ascendência Canela-Apãnjekra que vivia na aldeia Pedra Branca. Foi ele quem narrou mais da metade dos mitos colhidos por Schultz entre os Krahô (Schultz, 1950; Melatti, 2009: 159).

objeto com aquelas características na vitrine de um museu na USP. Como disse Getúlio, acima, os guardas-rurais – novas lideranças que aprenderam a ler e escrever em português na escola mantida pelo Posto (Melatti, 1978: 26) - ficaram “interessados em ver a machadinha de volta” e enviaram um pedido para que Paulo César, técnico do CTI que morava em São Paulo, fotografasse o objeto apontado pelo antropólogo. Assim que a foto chegou, foi confirmada a veracidade da informação e Pedro Penõ, já então cacique da aldeia Pedra Branca, pediu para que Fernando Schiavinni e Paulo César os ajudassem a resgatar o *Kajre* – pois “achou necessário trazer de volta, porque era nosso direito” (Zé Miguel Cõk). No dia 19 de abril de 1986, sob a liderança de Penõ, eles desembarcaram com um grupo de onze indígenas (de diferentes aldeias) na cidade de São Paulo e foram diretamente para o Museu Paulista, onde avistaram numa das vitrines o Machado-Cantor com a seguinte identificação: “arma de guerra da nação Krahô” (Schiavinni, 2006: 158). A negociação com a USP se arrastou por meses, chamou a atenção da grande mídia (Rede Globo, revista Isto é, jornal Estado de São Paulo) e só foi concluída graças à insistência de Pedro Penõ e Aleixo Pohi, que se juntou ao grupo durante o processo. A reitoria da USP dizia que se tratava agora de um “patrimônio da humanidade”, um material histórico que deveria ser cuidado e mantido, ali em São Paulo, para ser exposto para quem quer que fosse; do outro lado, os índios insistiam que o Machado-Cantor, na condição de “coração do índio e o coração do mundo”, era um objeto ancestral e vital no seu sistema mítico-ritual e que, portanto, tinham o direito de levá-lo de volta para suas aldeias. Por fim, em junho de 1986, a “machadinha” foi cedida aos Krahô, por tempo indeterminado, sob o regime de comodato⁷⁸.

A organização das aldeias em torno desse propósito comum serviu de estopim para constituição da associação indígena Kapey. O *Kajre* definiu o modelo de humanidade associado à arte dos cantos, ao qual os Krahô chegaram num passado muito longínquo graças a Hartât. Retomá-lo depois de roubado por um estrangeiro (“esse antropólogo que trabalhou aqui roubou nosso coração”, disse Cõk) atualizou os pressupostos da ação histórica krahô e serviu como momento de afirmação étnica – a reiteração da escolha pelo arco-e-flecha do mito de Awkê (Carneiro da Cunha, 1986; Melatti, 2009). A coragem para enfrentar o *cupê* e o sucesso da empreitada demonstraram

⁷⁸ Logo após o resgate, Penõ, Aleixo e mais dois rapazes passaram pela casa de Júlio César Melatti, que registrou o seguinte: eles “admitiam ser aquele o próprio machado mítico” (2009: 159). Maiores detalhes sobre a recuperação do *Kajre* junto ao Museu Paulista podem ser consultados em Schiavinni (2006: 155-163), Melatti (*idem*: 155-60) e Melo (2010).

que a relação com a sociedade envolvente poderia (deveria) ocorrer em termos mais simétricos. Como assinala Melatti (2009: 156):

o empenho em buscar o machado semilunar de volta só pode ser entendido no âmbito das manifestações políticas que começaram a ter lugar entre diferentes povos indígenas, a partir dos anos de 1970, articulando-os em torno de reivindicações por terras, saúde, instrução, respeito a suas tradições e mais autonomia.

O processo de recuperação do Machado-Cantor apontou para a necessidade de uma nova forma de organização interna para canalizar a mobilização conjunta das aldeias na luta por seus direitos. “Retomar a machadinha e transformá-la em um símbolo vivo da cultura krahô foi um empreendimento político que articulou revitalização cultural e autonomia étnica” (Ávila, 2004: 68). A volta do Machado-Cantor deu força nova às lideranças das várias aldeias krahô que, após intenso diálogo em diferentes espaços, reconheceram o associativismo como uma saída para seu fortalecimento político frente à sociedade nacional. “Juntos, nós fomos capazes de recuperar a machadinha; se fizéssemos isso, podemos fazer mais pelo povo”, passou a ser o discurso que resultou na criação da associação indígena Kapey, alguns anos antes de recuperarem também as sementes do milho *põhypej*⁷⁹.

A Kapey deve seu nascimento às lideranças indígenas que atuaram na recuperação do *Kajre*. Esse processo contou com aqueles que, à época, eram jovens recrutas da Guarda Rural Indígena (Getúlio, Zé Miguel e outros) e os caciques Pedro Penõ e Aleixo Pohi. Coube a este último o papel de idealizador da “União das Aldeias Krahô” após uma viagem, em meados de 1980, aos Estados Unidos e ao Canadá onde conheceu algumas organizações indígenas. Lá, visitou a Liga das Nações Iroquesas (também conhecida como *Six Nations*: Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayunga, Seneca e Tuscaroras) e, na volta à sua Terra Indígena, caminhou de aldeia em aldeia disseminando os princípios do associativismo indígena no formato de um conselho visto entre os Iroqueses. “Lá eles têm ponto de reunião, que não é igual ao nosso aqui. Lá é bem tampadinho. Lá só entrava índio e, como fui convidado, entrei. Era reunião só de índio mesmo. Na reunião, tinha

⁷⁹ Como salienta Ávila (2004: 79), os Krahô têm um “aguçado *know-how* em reaver ‘objetos’ que lhes foram retirados (ou perdidos?) durante o processo de contato interétnico”. A experiência obtida na busca e negociação pelo retorno do *Kajre* foi aplicada na recuperação do milho *põhypej*.

mulher, moça, filho, homem. Lá eles têm um cacique geral. Eles têm banco, carro, têm tudo” (Aleixo Pahi, 2002, *apud.* Andrade, 2006: 129). Impressionou à falecida liderança a forma como os iroqueses lidavam com os brancos, na sua política externa, para conquistar melhores condições de vida com autonomia e determinação – o que contrastava com a realidade vivida na reserva. Passados dez anos do episódio da expulsão dos policiais federais no Galheiro, as aldeias, em total de dez, sofriam com a falta de escolas, assistência médica e infra-estrutura de transporte no interior da Terra Indígena. Como gosta de lembrar Milton Krôkôc, cacique da aldeia Galheiro: “[o] pessoal tinha de trazer doente nas costas do Galheiro, do Morro do Boi, tudo nas costas; era nas costas pra ser atendido”. A insegurança alimentar tampouco havia sido superada pelas políticas indigenistas (oficiais e não oficiais) em voga.

Motivados por Pahi, no início de 1990, os Krahô passaram a se mobilizar para a criação de uma associação que representasse todo o povo para fazer frente ao quadro de “fome sazonal”. Suas causas eram a escassez das fontes de proteína animal (caça) em decorrência de atividades predatórias e desmatamentos provocados por regionais no interior e entorno da área indígena e a perda das sementes “de antigamente” (INESC, 1995: 67; 133). A conjuntura político-ideológica do ambientalismo consolidado na Convenção pela Diversidade Biológica (CDB), realizada em 1992, favoreceu as pretensões dos Krahô. A partir da CDB, passou-se a considerar a agrobiodiversidade conservada e manejada pelas populações locais, considerada por si mesma como “expressão e materialização de saberes tradicionais” (Santilli e Emperaire, 2006: 172), como um patrimônio biológico estratégico para o país e para a humanidade. Este novo posicionamento deu origem a importantes mudanças de rumo nas políticas públicas relativas à agricultura indígena. Em lugar de políticas que visavam, por um lado, introduzir novos cultivares entre os indígenas no intuito de aumentar a produtividade agrícola e, por outro, armazenar os cultivares indígenas em instituições agronômicas, *off farm*, surgiram políticas públicas orientadas para valorizar e promover a conservação da agrobiodiversidade a partir dos próprios sistemas de cultivo “tradicionais” - a chamada conservação *on farm* – pautadas no consentimento livre, prévio e informado e na repartição de benefícios. Foi nesse contexto legal, político e institucional favorável que os Krahô buscaram a EMBRAPA.



Aleixo Pohi diante da pesquisadora Terezinha Dias, da EMBRAPA. Ele fez questão de colocar uma réplica prateada do *Kajre* entre eles e, antes da entrevista, afirmou: “Meu conhecimento vem deste daqui”. Aldeia Mangabeira, 2008.



Aleixo Pohi confere as palavras “furtadas” pelo gravador e as valida antes da saída dos pesquisadores da EMBRAPA. Aldeia Mangabeira, 2008.

Já nas primeiras discussões em torno da criação da Kapey surgiu o interesse em reaver as sementes tradicionais. Em 1993 - um ano após a CDB - os Krahô haviam fundado a associação União das Aldeias Krahô – Kapey. Partiu de Zé Miguel Cök, um dos seus fundadores, à época cacique da aldeia Pedra Branca, a iniciativa de procurar a EMBRAPA. Acompanhando os Krahô no Jogo dos Povos Indígenas, na cidade de Palmas, o cacique reuniu-se com lideranças indígenas, potenciais parceiros do mundo das ONGs e agentes do Estado. Neste evento, aconteceram palestras e oficinas, uma delas de um pesquisador da empresa que despertou o interesse de Zé Miguel. “Como cacique, interessei. Porque EMBRAPA trabalha com plantação, cerrado, estrume da terra. Me interessei como cacique”, comenta. Zé Miguel levou o tema de uma possível “parceria” com a EMBRAPA para uma reunião da Kapey, na qual participou Fernando Schiavinni. Meses depois, em outra reunião, esse indigenista trouxe a informação de que a EMBRAPA guardava sementes indígenas em suas câmaras frias, localizada no Centro Nacional de Recursos Genéticos - CENARGEN, em Brasília. Com assessoria do órgão tutelar, os Krahô estavam prestes a ingressar num processo que transformaria definitivamente sua imagem de agricultores mal sucedidos em “guardiões da agrobiodiversidade”. Os caciques reunidos na Kapey resolveram, pois, organizar uma comitiva para interpelar a empresa estatal sobre tais sementes.

A segunda metade da década de 1990 foi de grande movimentação e efervescência entre os Krahô e seus novos “parceiros”. Apenas um ano após a fundação da Kapey, em 1994, Oscar Haprô, seu primeiro coordenador, chefiou a histórica comitiva que foi procurar sementes de milho nas câmaras frias da EMBRAPA em Brasília. Encontrou ali algumas sementes de milho que os Krahô conhecem como *põhypej* (literalmente, “milho bom”), um milho tradicionalmente usado em resguardos e que estava extinto ou praticamente extinto de suas roças. A comitiva levou para as aldeias poucas sementes de seis variedades da espécie encontrada nas câmaras frias e que outrora haviam sido coletadas entre os xavantes, em expedições realizadas - na década de 1970 - pela EMBRAPA⁸⁰. As sementes, que os Krahô reconheceram como sendo do *põhipey* foram

⁸⁰ A EMBRAPA, no final da década de 1970, realizou uma série de expedições de coleta de germoplasma de milho em comunidades indígenas e tradicionais, totalizando 427 amostras coletas. A política então em voga era a de reunir uma grande variedade de materiais genéticos para conservação *off farm* (em laboratórios ou, traduzindo literalmente, “descolados da terra”), formando um variado e biodiverso banco de sementes sob controle do Estado. O Brasil Central entrou na rota destas expedições, durante as quais foram coletadas sementes de milho em seis aldeias do complexo multiétnico da região do Rio Xingu e entre os Xavante. “Foram coletadas em roças xavante, mas foram socialmente transformadas em *pohumpéy*

distribuídas entre as aldeias e se multiplicaram nas roças. Em 1995, já sob a condução de Getúlio Kroakaj, líderes Krahô devolveram algumas delas à EMBRAPA para serem conservadas nas câmaras frias e, em contra-partida, cada indígena presente na visita à EMBRAPA recebeu, dos cientistas, uma pequena quantidade de sementes, insuficiente para a quantidade de pessoas nas aldeias à espera delas. No ano seguinte, ocorreu a primeira expedição de pesquisadores da EMBRAPA ao território krahô para se verificar a possibilidade da conservação *in situ*, enquanto se propunha, na quarta conferência da FAO, em Leipzig, Alemanha, o reconhecimento dos sistemas indígenas de manejo dos cultivos como estratégia de segurança alimentar das comunidades locais e da sociedade nacional (Emperaire e Peroni, 2007). Em 1997, EMBRAPA e FUNAI firmaram um Convênio de Cooperação Geral com normas de conduta e procedimento para as unidades da EMBRAPA que fossem trabalhar com comunidades indígenas e uma das exigências era a da assinatura de contratos específicos regulando o consentimento prévio e informado, tal como veio a ser feito mais tarde com os Krahô.

Na virada para os anos 2000, as lideranças krahô obtiveram conquistas importantes para sua autonomia étnica a partir da visibilidade pública das suas ações pioneiras. Em 1998, a Kapey submeteu o projeto “Recuperação da Agricultura Tradicional Indígena e de Seus Valores Culturais”, com a história do resgate das sementes tradicionais, à concorrência pelo Prêmio Gestão Pública e Cidadania, da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Os Krahô ganharam - como 1º lugar dentre 600 concorrentes - um prêmio de R\$ 10 mil que foi utilizado para aquisição e estruturação (fax, telefone, computador, mobiliário, material de papelaria) do escritório da associação na cidade de Itacajá.

O prêmio projetou a Kapey no cenário indigenista nacional e alavancou uma parceria milionária com o Banco Nacional de Desenvolvimento Social - BNDES, que visitou a reserva indígena nesse mesmo ano. O Projeto de Desenvolvimento Integrado Social Krahô - PDISK foi elaborado pelo antropólogo Cássio Inglês de Souza e submetido pela Kapey, em 2000. Os recursos financeiros foram liberados pelo BNDES, em 2001, e aplicados na construção de três pontes de concreto dentro da terra indígena (sobre o Riozinho, Ribeirão dos Cavalos e Correntina), um Armazém Comunitário, uma Cozinha Comunitária, uma Casa de Cultura (produção de “artesanato” que seria exposto para venda durante as feiras de sementes), veículos (um trator, um caminhão e uma

krahô, assumindo um papel fundamental no fortalecimento dos Krahô no cenário da política interétnica regional e nacional” (Ávila, 2004: 69).

caminhonete – para compra de produtos no atacado e transporte dos indígenas dentro da Terra Indígena e entre ela e as cidades do entorno) e a Escola Agroambiental, além de casa para o gerador, uma agência para Correios e uma estação de rádio AM – Rádio Hartât (com raio de abrangência de 200 km, para transmissão de notícias e música indígena a partir de um convênio com Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Goiás). O apoio financeiro da FGV e do BNDES catapultou a associação, cujo complexo-sede passou a ser habitado e freqüentado pelos indígenas que, a partir de então, passaram a ter um escritório de sua propriedade na cidade de Itacajá. Guiados pelo *Kajre* na dianteira, abrindo as fendas no espaço-tempo, os Krahô manejaram bem a imagem de “guardiões das sementes” para construção de alianças interétnicas e atração de recursos para execução de suas iniciativas de autonomia étnica.

A consolidação da associação Kapey no cenário político interétnico nacional e regional não pode ser abstraída da relação com a EMBRAPA e a recuperação do milho *põhypej* (Ávila, 2004: 70). Essa “parceria” (para usar um termo caro aos atores aqui em foco) está consolidada no projeto “Etnobiologia - conservação de recursos genéticos, bem estar alimentar e comunidades tradicionais”, como resposta à ação pioneira de lideranças krahôs que “procuraram a EMBRAPA atrás do material genético que eles tinham perdido” (Dias, 2003: 140). Trata-se de um projeto de pesquisa científica que adota métodos participativos e envolve três unidades da empresa – Recursos Genéticos, Cerrado e Comunicação para Transferência de Tecnologia. Ele tem como atividades principais o levantamento etnobotânico dos alimentos, levantamento das espécies cultivadas; a coleta de material genético; caracterização, documentação e conservação dos recursos genéticos coletados; reintrodução de materiais genéticos perdidos e introdução de espécies novas; análise de solos; e levantamentos preliminares florísticos e etnozoológicos. É importante ressaltar que o projeto é resultado da longa negociação com Kapey, iniciada no ano de 1995, quando os Krahô procuraram a EMBRAPA para devolver sementes de milho que tinham procriado nas suas roças⁸¹ (Dias *et. al.*, 2007). No discurso da empresa, o projeto

⁸¹ O projeto “Etnobiologia, conservação de recursos genéticos, bem estar alimentar e comunidades tradicionais” foi elaborado no âmbito do Acordo de Cooperação Técnica firmado, em março de 2000, entre EMBRAPA e Kapey, com intermediação da FUNAI. Antes mesmo da Medida Provisória nº 2186, que passou a regulamentar o acesso ao conhecimento tradicional, no ano de 2001, o contrato com os Krahô já determinava que as estadias nas aldeias, para fins de prospecção, deveriam ser iniciadas com atividades públicas perante o cacique e os membros da comunidade para obtenção do consentimento prévio informado e indicação de assistentes indígenas de pesquisa. A preocupação com a legalidade das ações do projeto motivou o convite para que o Ministério Público Federal (MPF) acompanhasse a primeira expedição ao território indígena, o que foi feito pelo antropólogo da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF (Índios e Minorias), Marco Paulo Schettino (ver Dias *et. al.*, *idem*: 7).

busca a segurança alimentar dos Krahô (através da agricultura) conjugada à conservação de recursos genéticos e o “resgate cultural e a valorização de produtos e ritos relacionados aos materiais genéticos tradicionais e à cultura indígena” (Dias, *idem*: 145). Nesse contexto, a Feira de Sementes surge como estratégia fundamental.

A primeira Feira de Sementes ocorreu em 1997 (três anos após a expedição dos Krahô que buscou o *põhypej* nas câmaras frias em Brasília). Nesse mesmo ano, unidos pela Kapey, os caciques resolveram fazer um grande encontro para que as aldeias pudessem expor e trocar as sementes trazidas da EMBRAPA. Desde então, já foram realizadas oito feiras para troca e disseminação de sementes. Como gosta de lembrar o indigenista da FUNAI que ajudou a transformar os Krahô em “guardiões da agrobiodiversidade”:

Quando os Krahô foram às câmaras frias da EMBRAPA, em 1994, ganharam pequenas quantidades de sementes; cada liderança levou pra suas aldeias pequenas quantidades de sementes que cabiam na mão. Levaram para multiplicar. No outro ano, 1995, o pessoal reunido na associação começou a falar: ‘cadê essas sementes?’, ‘dizem que chegaram umas sementes aí, pouca gente viu essas sementes’, ‘eu quero ver essas sementes também’, ‘eu não ganhei sementes’. Tinha muita reclamação nesse sentido. Aí, na associação, numa discussão na associação Kapey resolveu-se fazer um grande encontro de todas as aldeias pra que aquelas pessoas que já tinha multiplicado as sementes, isso em 1997, aquelas sementes, ou que tinham outras sementes, que estivessem guardando sementes tradicionais, trouxessem pra mostrar pra todo mundo. E assim nasceu a I Feira Krahô de Sementes Tradicionais. O encontro foi tão forte porque foi uma oportunidade também que os Krahô tiveram, após muitos anos, de reunir todas as aldeias e reencontrar os parentes e assim, ao terminar o primeiro encontro, já decidiram imediatamente fazer outro encontro no ano seguinte; não só pelas sementes, mas também pelo encontro que ela proporcionou. E assim foram sendo realizadas as oito feiras (...).⁸²

O trecho acima sugere a interpretação do evento sob múltiplas lógicas culturais e interesses políticos. Sua proposta, do ponto de vista da EMBRAPA e da FUNAI, é aliar o desenvolvimento local à conservação *on farm* de recursos genéticos da agricultura com

⁸² Fernando Schiavinni em registro feito no dia 11 de maio de 2011, na cidade de Palmas-TO, durante o seminário “Pesquisando com os Krahô: 10 anos de parceria”, organizado pela FUNAI e pela EMBRAPA.

vistas à segurança alimentar do grupo. Ao mesmo tempo, fortalece sua imagem institucional como apoiadoras de um importante processo de “resgate cultural” materializado nas trocas que tomam lugar durante esses eventos. Para a Kapey, as feiras fortalecem a imagem de uma associação ativa perante os Krahô: nelas, índios krahôs de várias aldeias se encontram, interagem entre si, com indígenas de outras nações e *cupê* de instituições governamentais e não-governamentais; trocam sementes de variedades agrícolas e participam de discussões relacionadas à preservação ambiental, direitos indígenas, segurança alimentar e promoção da agrobiodiversidade. Para os índios, a associação oferece a oportunidade da reunião dos parentes para realizar um grande *amjĩkin*, o que exige do seu quadro dirigente a apropriação e domínio do jogo de linguagem dos “projetos”.

* * * * *

Por isso, a Feira de Sementes é um excelente *locus* etnográfico para analisar as estratégias de autonomia étnica e resistência cultural desse povo indígena. Tal como fizeram os heróis civilizadores, que se apropriaram das festas e dos cânticos na relação com a alteridade, os Krahô vêm demonstrando ter a habilidade de seguir “furtando” dos brancos os elementos que permitem a reprodução do seu modo de vida festivo. Os projetos são um bom exemplo dessa capacidade de indigenização, mas insere os Krahô no desafio de transitar por diferentes códigos e atores situados em esferas as mais distintas. Nesse sentido, no próximo capítulo explorarei algumas searas analíticas apontadas por Ávila (2004: 78), quando afirma que “as Feiras de Sementes Tradicionais (...) são criadas para fora, como uma oportunidade de reunir diversos krahô; ‘reavivá-los’ culturalmente; instrumentalizá-los politicamente e, para dentro, como um grande *amjĩkin*”. Veremos os dilemas, encontros e desencontros que aproximam e distanciam “parceiros” no jogo de apropriação de um projeto vivido na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais.

CAPÍTULO TRÊS



FEIRA KRAHÔ DE SEMENTES TRADICIONAIS: UM PALCO INTERÉTNICO

A Feira de Sementes vem ocorrendo, desde o ano de 1997, como estratégia de resistência étnica dos Krahô à situação colonial. A primeira edição do evento foi realizada na aldeia Água Branca, sem a presença de outras etnias, e promoveu o reencontro de aldeias krahôs que há muitos anos não se juntavam: era uma época de muita penúria e as estradas eram péssimas. Estimulados pelas sementes que trouxeram da EMBRAPA (ainda que poucas), os indígenas resolveram fazer a feira, que passou a ser vista por eles como uma instância capaz de produzir o estado de *amj̄kin* (“alegria”, “animação”) já que reúne um grande número de parentes numa grande festa. A feira também responde aos anseios dos próprios *Mêhĩ* em voltar a cultivar suas sementes “tradicionais”, isto é, aquelas que eles reconhecem como sendo “de antigamente”. No capítulo anterior, vimos o processo histórico que levou os Krahô a viverem numa reserva com limites fixos e a adotarem técnicas produtivas estranhas ao seu modo de vida tradicional. O resultado dessas intervenções foi uma prolongada crise alimentar que fomentou a concepção de um projeto visto, pelos novos “parceiros” governamentais, como estratégia de conservação *on farm* de cultivares voltada à segurança alimentar indígena.

O objetivo principal da Feira, do ponto de vista dos organizadores, sempre foi a troca de sementes. Como esse propósito oficial, já foram realizadas nove edições do evento. Na de 2007, objeto desta tese, os parceiros governamentais da Kapey no “desenvolvimento local” do povo Krahô (EMBRAPA e FUNAI) aproveitaram a oportunidade criada pela Feira de Sementes para oferecer aos índios um panorama razoável das políticas públicas de segurança alimentar, fortalecimento cultural e conservação ambiental. Para tanto, programaram palestras, oficinas, cursos, reuniões técnicas e debates, um conjunto de atividades, enfim, pouco comuns na vida cotidiana da grande maioria dos índios à exceção daqueles que, “intelectuais orgânicos” do povo indígena (Azanha, 2005), frequentam as cidades brasileiras circulando por ONGs, governo e organizações indígenas. Mas a preocupação central da Feira de Sementes, do ponto de vista dos dois principais parceiros da Kapey, era mesmo a revitalização da agricultura tradicional krahô. Para tanto, a feira de 2007, se destacou das demais por ter sido a primeira tentativa de estimular a participação indígena com o chamado “prêmio da agrobiodiversidade”. Ou seja, as aldeias que levassem o maior número de sementes

seriam contempladas com bois comprados junto aos fazendeiros vizinhos da terra indígena.

Neste capítulo, ofereço uma descrição etnográfica da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, realizada em 2007, como evento inserido na estrutura conjuntural das relações entre os índios Krahô e o Estado nacional (Sahlins, 2003). O fio teórico-metodológico que amarra as três sessões é a análise da “premiação da agrobiodiversidade” como uma situação social. “Uma situação social é o comportamento, em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões” (Gluckman, 1987: 238). Assim, apresento um conjunto selecionado de casos relacionados que demonstram em que medida a Feira de Sementes de 2007 dependia dos esforços individuais de pessoas situadas em posições estratégicas do campo interétnico que envolvia os Krahô na cena indigenista daquele momento. Essa situação social revela mal-entendidos que impuseram limites à cooperação entre aldeias e à circulação de sementes – objeto precípuo da Feira. Como salienta Gluckman (*Idem*), a partir das situações sociais e de suas inter-relações numa comunidade interétnica particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, bem como delinear processos de separação, conflito e cooperação em modos de comportamento socialmente definidos. Vista sob o prisma das situações sociais, a estrutura social apresenta um equilíbrio instável porque afetado por conflitos e hostilidades gerados por fatores históricos.

A primeira seção do capítulo é dedicada à caracterização antropológica da agricultura krahô. Seu objetivo é situar a ordem cultural e os esquemas de significação indígena mobilizados pela referida premiação, cuja microssociologia aponta para uma “disjunção comunicativa” (Viveiros de Castro, 2004) entre os “parceiros” indígenas e não-indígenas malgrado os esforços historicamente construídos de diálogo intercultural. Na segunda seção, veremos que a premiação foi vivenciada como um “drama social” (Turner, 1974) que ameaçou romper os próprios vínculos da parceria EMBRAPA-FUNAI-Kapey e revelou as dificuldades institucionais para a execução desse projeto. A terceira seção será dedicada à análise de uma intervenção da FUNAI que agravou os conflitos entre os dois subgrupos dos Krahô à véspera da Feira e tencionou o clima político local.

A Feira de Sementes é resultado da convergência de interesses dos “parceiros” governamentais, financiadores e indígenas. O que este capítulo quer ressaltar são os pontos de dissonância que ocorrem nos interstícios da interculturalidade. Como salienta

Little: “o encontro entre sociedades com diferentes experiências culturais faz com que o fluxo das influências seja múltiplo e frequentemente imprevisível, criando a necessidade de melhor compreender os meandros das ‘relações interculturais’” (2005: 453). A análise de situação supõe que as normas de um dado sistema social não constituem um todo coerente e consistente e, por isso, são abertas à manipulação e questionamentos sem que isso necessariamente prejudique a estrutura aparentemente duradoura das relações (Van Velsen, 1987; Gluckman, *Ib.idem*; Oliveira, 1988; Oliveira 2002). A presença e participação do antropólogo em diferentes contextos de interação dos atores são cruciais compor a situação social como objeto de análise. Assim, procuro praticar uma *pesquisa multi-situada* (Marcus, 1998) para captar concepções de mundo e ideologias, relações de força e suas articulações nos diversos níveis de produção social da Feira de Sementes. Por esse caminho metodológico, veremos que os conflitos, paradoxos e desencontros são parte fundamental do projeto com a EMBRAPA e representam um desafio para a construção da “União das Aldeias Krahô”.

1. Agricultura krahô: encontros e desencontros entre parceiros da conservação *on farm*

O calendário agrícola krahô acompanha a alternância temporal do *Wacmẽje* e *Katamje*. O ciclo tem início com a festa de *Jàt jõ pĩ* (literalmente: “tora da batata”), realizada no mês de abril para comemorar a colheita da batata-doce (*jàt*) e, ao mesmo tempo, assinalar o começo da estação seca e a assunção dos *Wacmẽje* na coordenação dos trabalhos comunitários⁸³. Cabe aos dois “prefeitos” desta metade, nas reuniões do pátio, orientar os grupos domésticos para que implantem suas roças no tempo certo – o conhecimento sobre a estação seca é dos *Wacmẽje*.

Os Krahô praticam a agricultura de coivara nas matas de galeria (*irõm*) do seu território. As roças (*pur*) são feitas nos trechos de terra que margeiam os cursos d’água porque, segundo os índios, eles seguram mais as sementes. Numa expedição com pesquisadores da EMBRAPA e professores indígenas, Feliciano Tejpôc (aldeia Santa

⁸³ Sobre esta festa, em cujo encerramento aparecem os palhaços cerimoniais (*hoxwa*), consultar Melatti (1978: 185 ss), Borges (2004) e Lima (2010).

Cruz) fez uma distinção esclarecedora acerca desta espacialidade. Partindo do Galheiro rumo à roça de Nivaldo Kenkrôc, fizemos uma parada num campo limpo (*carãm*) no alto de uma serrania. O professor Feliciano (que era auxiliar de pesquisa de Terezinha Dias) assim explicou o processo de configuração do *carãm*: “as sementes não firmam porque o vento carrega e joga tudo pra baixo e aí, lá embaixo, elas seguram no chão, brotam e crescem”. O *irôm* é um conjunto de condições (climáticas, botânicas, ecológicas, geológicas) que acompanha os cursos d’água; no seu interior brotam as nascentes (*krātum*) em torno das quais vicejam os buritizais: na terra molhada (*carêk*), eles respiram bem e crescem fortes. Outro tipo de solo (*pjê*) do *irôm* é denominado *amcrá*, terra preta sazonalmente alagável rica em nutrientes. Algumas plantas cultivadas “gostam” de solos bem úmidos; outras, de terrenos com menos água. São elas, as plantas, que escolhem viver onde o vento flui melhor e traz a respiração: “o *ampo* [planta] que aguenta viver num tipo de *pjê* não vive no outro e vice-versa. Morre, pois não é o lugar dele; onde é lugar próprio dele, o *ampo* firma mais e consegue respirar”, explicou o professor Feliciano. Assim, a cada solo estão associadas condições próprias de respiração da planta. Como há plantas que respiram melhor no *carêk* (mais água) e outras no *amcrá* (menos água), a tarefa do agricultor é cuidar para que estejam no lugar de que gostam para que sua roça esteja “bem bonita”. Como afirmou o professor Feliciano, “*mêhĩ* gosta de fazer *pur* é no *irôm*” porque seus solos seguram bem as sementes, manivas e tubérculos. As características de mato fechado, contudo, fazem do *irôm* um ambiente a ser desbravado pelos seguidores de Hartât, tal como no mito da conquista do *Kajre* no pé-do-céu.

A primeira atividade preparatória para instalação de uma roça é o corte da vegetação mais baixa. A “broca” ocorre entre os meses de maio e junho, muitas vezes por mutirões coordenados pelos prefeitos *wacmêje*. O mesmo empenho coletivo pode ser visto na etapa subsequente, de derrubada das árvores maiores, o que ocorre normalmente no mês de julho. Após a derrubada, é preciso aguardar até o final de agosto para que o mato esteja seco para queimar. Antes, fazem a coivara propriamente dita - a retirada dos galhos e troncos do terreno e a preparação dos aceiros nos limites da roça para que o fogo não atinja o mato circundante. Esta etapa deve ocorrer entre agosto e setembro, necessariamente antes das chuvas para que o fogo deixe a terra pronta para o cultivo.

O início do período do plantio, em setembro, é celebrado com a festa *Pôhyjôkrow* (“tora do milho”), que marca a mudança para a estação chuvosa e a transição do governo

da aldeia para os *Katamje*⁸⁴. Várias espécies de milho, arroz, fava, melancia, inhame, banana, abóbora, urucum, cabaça e coité (para confecção de maracás) são plantadas, em momentos distintos, de forma integrada ou intercalada. Como observa Guerra (2004: 111), as roças krahôs contemplam “diferentes níveis de cultivares, uns rasteiros, outros de pequeno e médio porte, e alguns de maior porte”. O plantio é cercado por evitâncias simbólicas - não comer certos alimentos e/ou determinadas partes de certos animais e observar a lua certa - cuja não observância teria por consequência ou a perda completa da plantação ou o crescimento inadequado⁸⁵. Por volta do começo de outubro, caem as primeiras chuvas, quando então começa o plantio da macaxeira (*kwyrpej*), espécie a partir da qual são feitos os grandes bolos (papurutos) distribuídos e consumidos coletivamente durante as festas⁸⁶. O período do plantio é crítico para a segurança alimentar das famílias krahôs, tendo sido escolhido para realização das feiras de trocas de sementes.

Nessa época do ano, os Krahô vivenciam o problema da fome sazonal. Também conhecida como “meia fome”, trata-se de um período entre o plantio da roça e a colheita em que há uma escassez generalizada de alimentos, pois a produção agrícola não é suficiente para cobrir as necessidades alimentares de um ano inteiro (Melatti, 2009: 153)⁸⁷. Esse período - de setembro a outubro – é difícil porque comumente os alimentos das roças já acabaram: “o cultivo se dá num período em que alimentação é difícil: os gêneros plantados nas roças anteriores já estão esgotados” (Melatti, 1978: 51). A realização da Feira quando os índios começam a sentir os efeitos da escassez de alimentos serve como animação para o plantio, pois, como também observa Melatti (*Ib.idem*), “a fome desse período tira o estímulo para plantar a roça”. Programas sociais de transferência de renda como o Bolsa Família, Benefício de Prestação Continuada e as

⁸⁴ Sobre essa festa, consultar Melatti (1978: 169-75) e Borges (2004).

⁸⁵ As roças têm em média um hectare, duram cerca de dois anos e depois são abandonadas para que a terra possa “descansar”. As roças abandonadas servem como banco genético pois permanecem ali alguns cultivares que, inclusive, podem ser colhidos em outras épocas. Também é importante mencionar os quintais (*ikre catut nã*): neles são plantadas espécies frutíferas, tais como mangleiras, mexeriqueiras, laranjeiras, cajueiros (alguns dos quais introduzidos pela EMBRAPA, como o “anão-precoce” – uma variedade geneticamente modificada), além de pés-de-coité e urucum. Para maiores detalhes sobre o sistema agrícola krahô, ver Melatti (1978: 46-52) e Niemeyer (2011).

⁸⁶ Os Krahô também consomem a macaxeira após processada em farinha de puba, beiju e “grolado” (massa cozida em panela sem perder a umidade). Os roçados de macaxeira demoram cerca de dois anos para atingirem o ponto ideal da colheita e constituem um importante pilar da sua soberania alimentar, uma vez que raramente as aldeias recorrem aos cultivos dos “brancos” para suprir suas festas. A macaxeira consumida durante a Feira de Sementes foi comprada da roça de Abílio Athorkrã, da aldeia Campos Limpos, então funcionário do Kapey.

⁸⁷ Como observa Oliveira (2008), a “meia fome” também pode ser causada por estiagens prolongadas e pela eclosão de movimentos messiânicos, após os quais os índios abandonam o trabalho nas roças familiares. Melatti (1978: 200) lembra que, no passado, a “meia fome” era contornada por uma expedição de caça e coleta, realizada logo após o plantio.

aposentadorias rurais têm ajudado a minimizar consideravelmente os efeitos da “meia fome”. Mas o alívio ocorre pelo acesso a alimentos (a maioria industrializados) adquiridos nas cidades do entorno e também acaba desestimulando a agricultura indígena. Como vimos no capítulo anterior, aos fatores que desencadeiam ou agravam a “meia fome”, também devemos acrescentar a erosão genética e a opção dos índios, ante a escassez de alimentos, de “fazer mingau” com as sementes que deveriam ser plantadas. O consumo para alívio da fome também reduz o estoque disponível para cultivo. No contexto da “meia fome”, a Feira de Sementes se torna uma ação estratégica para promoção da agrobiodiversidade krahô: ela ocorre no início das chuvas (quando então se deve iniciar o plantio) com objetivo de propiciar o acesso das famílias indígenas a sementes que logo podem ser lançadas ao solo.

Para contornar essas dificuldades, a Feira aposta no fortalecimento da agrobiodiversidade indígena. Para tanto, os organizadores estimulam algo já existente no sistema agrícola krahô: a reciprocidade que perpassa vários grupos domésticos de um amplo conjunto de aldeias. A rede de intercâmbios faz com que a troca generalizada conecte os parentes próximos (reais ou classificatórios) de diferentes casas, formando assim um sistema *sui generis* e altamente elaborado de circulação de recursos que extrapola os limites da aldeia. Isso é o que gera a agrobiodiversidade, ou seja, o conjunto de plantas cultivadas, cuidadas ou manejadas e os conhecimentos tradicionais que as pessoas têm sobre elas, seus nomes, suas histórias e formas de cultivá-las. “A agrobiodiversidade é produzida e circula em um espaço sociocultural onde se compartilham saberes, valores e normas locais, mas que se alimenta também de trocas com o exterior” (Robert *et. al.*, 2012: 341). A agrobiodiversidade krahô é produto da circulação de sementes, plantas e conhecimentos relacionados. Nesse sentido, a Feira foi concebida para estimular as pessoas a guardarem suas sementes para trocá-las durante um grande encontro.

A Feira de Sementes está baseada na lógica da dádiva. Ela pode ser vista como espaço de trocas entre pessoas de distintas aldeias krahôs e dos Krahô com outras nações indígenas. É bom lembrar que a recuperação do milho *põhypej* foi o ponto de partida para organização da primeira edição do evento, concebido para disseminar cultivares de modo a ampliar as possibilidades de plantio e cultivo nos roçados. Por ironia da história, Getúlio Kroakaj - uma das lideranças que buscou esse milho nas câmaras frias da EMBRAPA - não tinham mais sementes de milho *põhypej* há alguns anos e só veio retomá-las recentemente. No dia 29 de abril de 2012, Getúlio e eu subimos o Riozinho até uma

rancharia próxima à sede da Kapey. Na barra, onde o Riozinho desemboca no rio Manoel Alves, fizemos uma parada no roçado de Alcidinho Hajêhi, que começava a funcionar como posto de vigilância ante as recorrentes invasões da reserva indígena por pescadores e caçadores. Alcidinho Hajêhi nos mostrou duas grandes cabaças cheias de arroz que veio da EMBRAPA. Disse ter obtido, numa das feiras de semente, uma mão cheia de arroz e agora já tinha essa boa quantidade para plantar. Era horário de almoço e fomos servidos com um prato de arroz com abóbora cozida, colhida na sua roça, que, afirmou orgulhoso, “tem de tudo” graças às trocas. A além de abóbora e arroz, também tinha mandioca, feijão, gergelim e milho *põhypej*. O *põhypej* também foi obtido numa Feira de Sementes e logo seria transposto também para as plantações de Getúlio, que solicitou algumas sementes a Alcidinho Hajêhi. Esse exemplo ilustra bem a importância da Feira de Sementes no processo de recuperação, circulação de cultivares tradicionais e conservação *on farm* da agrobiodiversidade *mêhĩ*.

A troca de sementes vem ocorrendo no pátio do Kapey. Assim fazendo, os organizadores procuram correspondência na mitologia krahô, que assegura que foi aí – no pátio da aldeia ancestral, local público por excelência - que *Catxêkwyj*, a Estrela-Mulher vinda do céu, lhes deu os conhecimentos e práticas relacionados às plantas cultivadas (Melatti, 1970, 1978; Nimuendajú, 1946; Schultz, 1950; Niemeyer, 2011). Foi no centro da aldeia que ela ensinou aos *Mêhĩ* sobre as plantas cultivadas, as formas de cultivo e o preparo dos alimentos. Se ela estabelece uma relação particular com um índio específico, a narrativa também deixa claro que seus conhecimentos se dirigiam a toda a aldeia. “Vai no pátio e avisa para todo mundo que isso [milho] é bom. Vocês estão só comendo pau puba e isso não presta”, teria dito ela⁸⁸. Em nenhum momento a narrativa parece indicar uma apropriação individual dos conhecimentos sobre as plantas cultivadas, mas sim que eles foram incorporados pela coletividade assim que constatado que “isso era bom” (*impej*). Desde então a diversidade agrícola foi incorporada como patrimônio comum de todo povo Krahô.

Em 2007, a exposição de sementes aconteceu apenas na manhã do terceiro dia de Feira. Os indígenas se queixaram do sol quente e queriam mais tempo livre na programação para as atividades cerimoniais do *Tep mẽ Têre*. Antes da troca de sementes, eles estiveram envolvidos com atos rituais da festa: fizeram uma corrida de toras,

⁸⁸ Os trechos da narrativa de *Catxêkwyj* aqui presentes referem-se à versão que Raimundo Hapyhj contou a Fernando Niemeyer na aldeia Morro-do-Boi em novembro de 2009. A narrativa completa consta em Niemeyer (2011).

dançaram e entoaram os cânticos das metades Peixes e Lontras. Só depois disso é que foram para o pátio, muito embora algumas mulheres não tenham participado da troca de sementes porque estavam envolvidas com a preparação dos paparutos que seriam consumidos ritualmente mais tarde. Por volta das nove horas da manhã do dia 25 de outubro, agricultores e agricultoras de nove aldeias krahôs, de um total de quatorze presentes, estenderam panos (*cupêxê*) e esteiras (*katu*) no pátio do Kapey para mostrar suas sementes e também manivas, cabaças, artesanato e mel. Os indígenas de outras nações também apresentaram suas sementes: o representante dos Guató expôs sementes de embaúba (*Cecropia angustifolia*), bocaiúva (*Acrocomia aculeata*), vitória-régia (*Victoria amazonica*) e acuri (*Scheelea phalerata Mart.*); os Kaxinawa, feijão, milho, mamão, arroz, inhame, taioba, amendoim branco, jerimum, melancia e algodão; o representante dos Kaiowá, milho “branco” e “amarelo” (em guarani, respectivamente *avaxí xi e avaxí ju*). Durante a exposição das sementes, este indígena proferiu uma palestra improvisada, porém eloquente, diante de um grupo de outros indígenas interessados. Falou sobre o “batismo” das espigas que culmina com uma grande festa antes do plantio, informou terem acabado suas sementes de milho “amarelo” tão logo as mostrou na Feira e solicitou cultivares escassos nos roçados das reservas indígenas do Mato Grosso do Sul⁸⁹. As poucas aldeias krahôs mostraram uma grande diversidade de espécies agrícolas, conforme o quadro abaixo:

⁸⁹ “Pra nós, esse milho é mãe de todas as plantações. Aqui [na Feira] tem só um tipo de milho. Tinha outro tipo, mas parente já levou: era bem amarelo. [Alguém pergunta: ‘a quanto tá vendendo?’] A gente tá fazendo é base de troca, né? Nós estamos precisando lá é de feijão, outra semente que eu vi com parente aqui me agradou, como é? Croá. Tem vermelho e bem roxo, também. Inhame, cará também é preciso lá. Vem acabando por lá. Fazendeiro está usando muito ‘veneno’; é onde atinge por conta da chuva e atinge aquele que não usa [agrotóxicos] e aí não dá mais; acaba e é onde a gente acaba perdendo a semente”. Antes de sair da sua tenda para trocar o milho branco por esses cultivares, o indígena Kaiowá soube que um “parente” pareci obteve ramos de mandioca amarela na Missão Kaiowá no ano de 1962, as quais vem mantendo até os dias atuais. “Peguei cinco covas, plantei e até hoje ainda como delas”, lhe disse o Pareci.

Figura 6. Relação de espécies agrícolas expostas pelas aldeias durante a Feira de Sementes

Aldeia	Espécies expostas	
	Nome em português	Nome indígena
Riozinho	Fava	<i>Pākryt</i>
	Andu	<i>Āmture</i>
	Gergelim	<i>Xyxyre</i>
	Arroz	<i>Arÿhy</i>
	Milho	<i>Pōhy</i>
Bacuri	Fumo	<i>Jam hô</i>
	Milho	<i>Pōhy</i>
	Cabaça	<i>Cukōnre</i>
	Arroz	<i>Arÿhy</i>
Forno Velho	Milho	<i>Pōhy</i>
	Andu	<i>Āmture</i>
	Fava	<i>Pākryt</i>
	Abóbora	<i>Cukōncahàc</i>
Serrinha	Fava	<i>Pākryt</i>
	Milho	<i>Pōhy</i>
	Arroz	<i>Arÿhy</i>
	Andu	<i>Āmture</i>
	Batata-doce	<i>Jât</i>
	Mel	<i>Pen</i>
Santa Cruz	Fava	<i>Pākryt</i>
	Andu	<i>Āmture</i>
	Inhame	<i>Crerô</i>
	Arroz	<i>Arÿhy</i>
	Cará	<i>Caranpa</i>
Mangabeira	Fava	<i>Pākryt</i>
	Arroz	<i>Arÿhy</i>
	Batata-doce	<i>Jât</i>
	Milho	<i>Pōhy</i>
Pedra Branca	Arroz	<i>Arÿhy</i>
	Gergelim	<i>Xyxyre</i>
	Fava	<i>Pākryt</i>
	Andu	<i>Āmture</i>
	Cabaça	<i>Cukōnre</i>
	Milho	<i>Pōhy</i>
	Mel	<i>Pen</i>
	“Casca de árvore do Cerrado”	<i>Pinin</i>
Cachoeira	Cipó Kupá	<i>Kupácrô</i>
	Batata-doce	<i>Jât</i>
	Arroz	<i>Arÿhy</i>
	Milho	<i>Pōhy</i>
	Fava	<i>Pākryt</i>
Morro do Boi	Andu	<i>Āmturé</i>
	Batata-doce	<i>Jât</i>
	Gergelim	<i>Xyxyre</i>
	Milho	<i>Pōhy</i>
	Inhame	<i>Crerô</i>
	Fava	<i>Pākryt</i>
	Arroz	<i>Arÿhy</i>
	Cará	<i>Caranpa</i>

O material exposto pelas aldeias impressionava pela diversidade de formas e cores. Grãos variados, manivas e tubérculos estavam à vista de todos, organizados em pequenos montes sobre os panos e esteiras. O número de agricultores e agricultoras por aldeias era desigual: por exemplo, enquanto a aldeia Riozinho tinha três, Bacuri e Serrinha tinham apenas um e o Morro do Boi, sete. Aqueles que tinham muita quantidade de sementes as mantinham em garrafas pets, outras em cabaças, para repô-las conforme iam sendo trocadas. Observei agricultores e agricultoras trocando sementes de cabaça por feixes de manivas de mandioca ou por um punhado de sementes de fava; sementes de milho por andu ou arroz. Nestas transações circulavam também conhecimentos, uma vez que para cada espécie obtida eram feitas perguntas sobre o tipo de terra, época do ano e suas propícias para plantio e colheita e as plantas “amigas” (aquelas que favorecem o crescimento e floração). Agricultores e agricultoras não eram vistos como detentores, enquanto indivíduos, de um conhecimento valioso sobre o qual poderia incidir algum “pagamento”. Se havia “propriedade” ali, ela estava relacionada ao objeto e não ao saber; e mesmo esse objeto – sementes, manivas, tubérculos – era visto como algo feito para usufruto coletivo. Sua “propriedade” foi feita, pela Estrela-Mulher, para circular através de trocas tais como essas que se desenrolavam no pátio do Kapey.

Alguns agricultores indígenas também vendiam seu material. É importante registrar que a feira não foi feita apenas de trocas: era possível adquirir uma mão cheia de sementes por R\$ 10 ou 20 a depender da espécie. Vi a pesquisadora da EMBRAPA dar os parabéns a uma agricultura da aldeia Mangabeira por ter conservado e levado para a Feira uma variedade rara de fava conhecida como *carãmtxô*, “que estava quase sumindo”. Além dessa, ela havia levado outros dezesseis tipos, dos quais dois logo acabaram porque foram vendidos. Pelo que observei, no contexto geral das trocas realizadas, a mediação monetária foi residual, mas sociologicamente importante para o caso que quero analisar aqui – o do “prêmio da agrobiodiversidade”.

Bois, sementes e equívocos interculturais na Feira de Sementes

O “prêmio da agrobiodiversidade” foi uma inovação da sétima edição da Feira de Sementes. Ele foi concebido como forma de reconhecimento do trabalho dos indígenas que conservam suas sementes e as levam para trocar com os parentes. Também serviu para estimular o maior número possível de aldeias para que guardem e depois levem suas

espécies agrícolas para a próxima feira. Sendo assim, a premiação reforça a imagem da variabilidade agrícola dos roçados krahôs como ponto de convergência de interesses entre índios e agentes governamentais. Na opinião do indigenista da FUNAI que aproximou os Krahô e a EMBRAPA: “as Feiras não são feitas só pra trocar sementes, apesar de haver trocas sim - elas são feitas para promover a agrobiodiversidade” (durante abertura da feira de 2007). Para tanto, o prêmio era destinado às aldeias que apresentassem o maior número de variedades agrícolas ou, como me disse Osmar Cuhkõ, o “prefeito” da Kapey: “Quem não trouxe semente completa não ganha e não zanga porque tem que aprender. Porque aí talvez na próxima já traz semente completa. Não deixa faltar as sementes”. Com o prêmio, os parceiros estatais da Kapey esperavam estimular o trabalho daqueles indígenas que, na sua visão, seriam “guardiões da agrobiodiversidade” – uma categoria exógena ao sistema social krahô usada para definir os indígenas que, por manterem estoques de sementes crioulas e conhecimentos associados, são responsáveis pela conservação local - *on farm* - dos recursos genéticos, fazendo melhoramentos e aprimorando as espécies agrícolas. Os “guardiões da agrobiodiversidade” seriam aquelas pessoas às quais se pode recorrer para aquisição de variedades perdidas ou não cultivadas: são “agricultores que conservam diferentes espécies e variedades tradicionais e que são reconhecidos por sua comunidade” (Silva, 2010: 17).

O prêmio era destinado às aldeias com “guardiões” que levassem o maior número de sementes agrícolas. Ao todo, seriam distribuídos seis bois adquiridos junto aos fazendeiros da região de Itacajá: um para cada aldeia krahô que apresentasse o maior número de variedades intra-específicas de fava, milho, inhame, arroz e batata-doce e mais um devido àquela com o maior número geral de espécies agrícolas. Variedade aqui pode ser definida como “a categoria mínima que seja nomeada e caracterizada (pela sua morfologia ou suas propriedades) em forma consensual dentro da comunidade para ser distinguida de outras plantas parecidas (mesma espécie) mas reconhecidas como sendo diferentes” (Robert *et. al.*, 2012: 353) Em caso de empate, haveria corrida de toras para definir as aldeias que levariam os bois. Apenas itens da agricultura seriam premiados, o que deixou de fora o mel em que pese a importância das abelhas para reprodução da agrobiodiversidade⁹⁰.

⁹⁰ A FAO estima que as abelhas sejam responsáveis pela polinização de cerca de 73% das espécies vegetais cultivadas no mundo. Cf. <http://www.cnpma.embrapa.br/nova/mostra2.php3?id=974>. Os índios aproveitaram a oportunidade da Feira para vender o mel colhido na reserva: o litro do mel da abelha silvestre conhecida como tiúba era vendido por R\$ 30, de jataí por R\$ 30, de urucú por R\$ 20 e o de abelha europa

Os caciques vislumbraram o prêmio na forma de bois como mais uma fonte de carne para festas em suas aldeias. Essa premiação foi criada pelo indigenista da FUNAI, com aval da pesquisadora da EMBRAPA e dirigentes da Kapey, para valorizar a agrobiodiversidade krahô com o animal cujo simbolismo histórico aponta para a capacidade de resistência dos *Mêhĩ* ante a violência do cerco territorial e a sedentarização imposta pelo contato com o *cupẽ*. Antes da exposição das sementes, coube a ele explicar aos caciques as regras da premiação. O trecho abaixo registra o momento em que o indigenista as apresenta diante da roda habitual dos caciques em torno da fogueira no alvorecer do terceiro dia de evento. Um dos caciques destacou a importância de os avaliadores indígenas (das metades sazonais *Wacmẽje* e *Katamje*) terem conhecimento acumulado sobre sementes para que o prêmio pudesse ser legitimamente anunciado no pátio do Kapey.

Fernando Schiavinni: *Pode ser só um caroço: preto, branco, pintadinho. Se tiver ao menos um caroço, 'esse tem'. Crerô [fava], arehy [arroz] ... vai contar, esse, esse, esse, esse. Quem tiver mais vai ter direito a prykac [boi], pode pegar e levar para o krĩ [aldeia]. Então, tem de ser bem organizado pra depois não ter reclamação. Eu já vou jogar logo meu plano, que já joguei pro Zé Miguel ontem: vocês, caciques, escolhem dois mekores [velhos] da parte do Wacmẽje e Katamje que conhece bem de semente, 'esse é tal', 'esse é tal', pra tirar dúvida.*

Cacique: *Mas tem de ser mekore que conhece de ampo hy [sementes]. Antes tem de falar no pátio do Kapey 'vai ganhar boi, assim, assim' ... pra todo mundo ouvir.*

Os avaliadores da agrobiodiversidade percorreram as tendas de cada aldeia. A avaliação e contabilização foram feitas por dois velhos agricultores krahôs – um da metade *Wacmẽje* e outro *Katamje* – e dois representantes da EMBRAPA, a própria coordenadora do projeto e um curador de germoplasma. Tais curadores são especialistas responsáveis por zelar pelo enriquecimento da variabilidade genética, além da caracterização, avaliação, conservação e documentação do germoplasma sob seus

por R\$ 10. A venda de mel na Feira era mais vantajosa para os índios em relação à cidade de Itacajá, onde teriam de repassá-lo a intermediários pela metade do preço.

cuidados⁹¹. Para desempenho dessas funções, os denominados curadores de germoplasma recebem bons salários e têm o reconhecimento institucional e da comunidade científica. Durante sua passagem pela Feira, o curador de arroz coletou amostras dessa espécie e conversou bastante com os agricultores krahôs sobre técnicas de manejo e conservação de uma grande variedade intra-específica: apenas a aldeia Cachoeira, por exemplo, levou para a Feira cinco tipos diferentes de arroz. Seu trabalho na premiação foi o de contabilizar as variedades de cada espécie agrícola para posterior confirmação pelos avaliadores indígenas. Juntos, eles rodaram o pátio do Kapey registrando, somando e classificando a diversidade de cultivos exposta pelas aldeias krahôs.

Muitos guardiões da agrobiodiversidade não levaram uma amostra significativa do seu acervo de cultivares. Em descompasso temporal com a organização da Feira, só foram avisados sobre os bois durante o evento e, assim, não separaram exemplares de germoplasma para a troca e premiação porque foram pegos de surpresa pelo transporte ou simplesmente não era a época do ano propícia para colher determinadas espécies. Vejamos um trecho da interlocução de uma “guardiã” com a equipe responsável pela contabilização da diversidade agrícola para fins da premiação.

Estagiária da EMBRAPA: *Você não tem inhame, aqui, tem? Tem inhame?*

Agricultura krahô da aldeia Mangabeira: *eu não trouxe inhame porque não fomos na roça, não. Mas tem inhame na roça; na roça, tem. (...)*

Pesquisadora: *E o inhame, trouxeram inhame?*

⁹¹ Germoplasma constitui a base física da herança genética e se transmite de uma geração a outra através de células reprodutivas, podendo dar origem a um novo ser. Sementes e mudas são exemplos concretos de germoplasma (Morales e Valois, 1996b: 35). Os curadores de germoplasma da EMBRAPA são pesquisadores designados pela coordenação do Centro Nacional de Recursos Genéticos - CENARGEN com a função de assessoramento da chefia técnica em relação ao produto sob seus cuidados. Desde 7 de junho de 1993 a função de “curador de germoplasma” compõe o Sistema de Curadoria de Germoplasma, instituído pela Resolução nº 28/1993 e ampliado e aperfeiçoado pela Resolução nº 30/1999 – CENARGEN/EMBRAPA. No âmbito desse sistema, aos curadores de germoplasma da EMBRAPA compete articular a conservação *in situ* e *ex situ* do seu produto. Atualmente o sistema envolve diretamente cerca de 200 pesquisadores em 32 unidades de pesquisa da empresa. A premiação da agrobiodiversidade krahô contou com a arbitragem do curador de arroz, Paulo Hideo Rangel, da EMBRAPA Arroz e Feijão, em Goiânia. Responsável por uma coleção de dezenas de tipos de arroz, ele é “uma pessoa aberta pra trabalhar com o *mêhĩ*”, segundo definição de Terezinha Dias. Para ver os dados do banco de germoplasma de arroz mantido pela EMBRAPA, cf. <<http://tirfaa.cenargen.embrapa.br/MCPDGenebank/pages/mcpdBancos/Listar.jsp?idioma=portuguese>>. Acesso em 3 de março de 2012.

Agricultura krahô: *nós não trouxemos não porque não está na hora de arrancar; não é hora de arrancar agora. (...)*

Pesquisadora: *eu não tô vendo aqui também é capare.*

Agricultura krahô: *capare nós não temos não.*

Agricultor krahô: *tem, não deu foi tempo de pegar porque era de noite [quando o caminhão apareceu para lhes buscar].*

Ainda assim, a diversidade vista ali na Feira era coerente com aquela encontrada nos roçados. Silva realizou trabalho de campo na terra indígena no ano seguinte ao evento de 2007 e identificou a existência de quatorze variedades de mandioca/macaxeira, doze de arroz, nove de fava, sete de milho (quatro deles *põhypej*), seis de feijão andu, seis de batata-doce, cinco de inhame e três de abóbora sendo conservadas nas roças de doze agricultores que estiveram na feira (Silva, 2010: 19 ss). Portanto, do ponto de vista estrito da conservação *on farm*, faz sentido estimular a troca de sementes com prêmios para os “guardiões”. Os bois dados a esses indígenas era uma forma de compensação pelo trabalho que desempenham em prol da conservação de recursos genéticos da agricultura. Mas é importante dizer que o Sistema de Curadoria da EMBRAPA não reconhecia oficialmente o trabalho dos indígenas “guardiões da agrobiodiversidade”, que não são remunerados pelos serviços de conservação *on farm* e melhoramento genético das sementes que, mantidos nos roçados krahôs, formam estoques estratégicos para segurança alimentar do país e da humanidade em geral⁹². A assimetria entre os especialistas krahôs

⁹² “Químicos, farmacólogos, agrônomos, biólogos em geral, com poucas e honrosas exceções, não levam a sério a contribuição do conhecimento tradicional” (Carneiro da Cunha, 2012: 440). Em meados de 2009, a EMBRAPA constituiu um Grupo de Trabalho para revisar o Sistema de Curadoria da instituição. Como início de suas atividades, esse GT conduziu então um *survey* com 165 curadores, dos quais 123 responderam ao questionário no qual havia a seguinte pergunta: “Para a conservação *on farm* é interessante a criação de mais de tipo de curador denominado Guardiã da Agrobiodiversidade para a inclusão desse no Sistema de Curadorias da Embrapa?” Para 50,63%, a resposta foi “sim”; por outro lado, quase metade dos curadores da empresa não viam com bons olhos a incorporação dos guardiões da agrobiodiversidade ao Sistema de Curadorias. Ainda assim, no novo modelo proposto, os guardiões da agrobiodiversidade seriam reconhecidos como parte do Sistema, mas essa incorporação dependia de uma nova resolução da EMBRAPA que, todavia, parece não ter avançado porque dependia da restauração de uma comissão paritária com a FUNAI para composição de um grupo de estudo sobre o tema. Conforme informações do CENARGEN disponíveis em: http://plataformarg.cenargen.embrapa.br/rede-transversal/projetos-componentes/pc2-dinamizacao-do-sistema-de-curadorias-de-recursos-geneticos-da-embrapa/palestras-workshop/Revisao%20Sistema%20Alessandra.pdf/at_download/file.

(“guardiões”) e os brancos (“curadores”) foi uma das contradições que marcou a premiação da agrobiodiversidade.

A promessa de bois às aldeias campeãs em agrobiodiversidade revelou o quanto a Feira de Sementes era aberta a equívocos interculturais. Como vimos, esse evento reuniu sujeitos com distintas origens étnicas, filiações institucionais e visões de mundo que, durante cinco dias, empreenderam múltiplas interações com esforços de tradução entre diferentes jogos de linguagem. Em situações interétnicas como essas, o equívoco não impõe limites às relações sociais; é sua condição constitutiva enquanto “diferenças em perspectiva” (Viveiro de Castro, 2004: 10). No sentido antropológico, o equívoco alimenta a abertura para exterioridades outras, residindo no intervalo *entre* alteridades. A síntese gerada pelo equívoco intercultural é uma “disjunção comunicativa”, ou seja, os interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa, muito embora isso não implique em erro, ilusão ou engano, que supõe homogeneidade de premissas. O equívoco intercultural, ao contrário, está fundamentado na heterogeneidade de premissas, sendo expressão da “positividade relacional da diferença”: “o equívoco é a condição limite de qualquer relação social, uma condição que se torna super-objetivada no caso extremo das assim chamadas relações interétnicas ou relações interculturais, onde os jogos de linguagem divergem maximamente” (*Idem*: 12). No caso aqui em foco, os limites da tradução intercultural e os desencontros de perspectivas entre os “parceiros” residiram na própria troca de sementes - a atividade principal e nominativa da Feira. Os bois que deveriam estimular o intercâmbio provocaram como, efeito contrário, a competição entre as aldeias.

Nesse sentido, é elucidativa a conversa informal que mantive com uma “guardiã” da aldeia Morro do Boi. Antes do anúncio dos ganhadores do prêmio na Feira de 2007, fui até sua tenda para ver seu impressionante acervo de sementes, mencionei a premiação e fui surpreendido com a informação de que índios krahôs de outras aldeias queriam comprar algumas de suas sementes, ao que ela arguiu: “mas eu não vendo não, porque eles estão querendo ganhar o boi também”. A opção pela troca se contrapôs à venda porque, no primeiro caso, a agricultora repassava uma variedade imediatamente repostada por outra; com a mediação do dinheiro isso não era possível: os grãos vendidos diminuíam o portfólio exposto aos avaliadores e, logo, as chances de premiação. A possibilidade dos bois fazia mais vantajoso deixar de ganhar trinta ou quarenta reais ali na Feira – à época, uma rês não saía por menos de R\$ 700,00. Muita gente também deixou de fazer trocas em que a palavra era empenhada pelos outros, que pediam uma variedade com o

compromisso de repassar outra no futuro. Presenciei um dos caciques reclamando do fato de certas pessoas estarem “segurando” as sementes e, com isso, impedindo-as de circular:

Agora, nesse ano, tô procurando essas sementes mas tem gente segurando; isso não pode. Agora, a coordenação da Kapey tem que voltar a funcionar ... Tem que mostrar pra todo o povo no cà [pátio] o que é pōhypej [milho], pākruť [fava], [citou outros cultivares] ... Não pode segurar. Tem que mostrar (Feira de Sementes 2007).

A premiação da agrobiodiversidade restringiu a circulação das sementes. Como vimos acima, alguns participantes da Feira não conseguiram obter sementes porque tinha gente as segurando. O prêmio entrou em choque com os princípios basilares da agrobiodiversidade krahô, baseada numa lógica de reciprocidade que perpassa vários grupos domésticos de um amplo conjunto de aldeias. O foco do prêmio não poderia ser uma ou outra aldeia campeã na qual vivem os “guardiões” que tendem a reter as sementes para não perder os bois ofertados. Talvez fosse o caso de sequer oferecer tal premiação. A rede de intercâmbios faz com que a troca generalizada se estenda para além do próprio grupo doméstico, alcançando os parentes próximos (reais ou classificatórios) de outras casas, formando assim um sistema *sui generis* e altamente elaborado de circulação de recursos que extrapola os limites da aldeia. A citação acima do cacique é paradigmática: ela evoca a Kapey como símbolo das aldeias unidas no propósito de compartilhar as sementes ali no pátio, espaço público no qual a Estrela-Mulher desceu para dar a agricultura para os Krahô como um todo. A agrobiodiversidade resulta da amplitude das redes sociais, que ultrapassam uma única aldeia – supostamente “campeã” em diversidade agrícola - em circuitos que se espraiam na rede de parentesco que abarca todo território. Vejamos como o sistema opera.

A família elementar é o átomo do sistema agrícola. O sustento dos seus componentes depende de uma roça bem cuidada, o que é facilitado pela articulação com outras unidades semelhantes que coabitam numa mesma casa. Com uma divisão de trabalho por sexo e por idade, o grupo doméstico conforma uma unidade de produção e consumo em que a autoridade do sogro (*krātumje*) é bem definida como coordenador das atividades. Ele é quem convida, no pátio da aldeia, os outros homens a colaborar com as diversas fases das tarefas agrícolas: broca, derrubada, plantio e colheita são comumente

feitos pelos grupos rituais. Aos participantes de um trabalho coletivo, a família elementar dona da roça oferece como retribuição uma refeição consumida na própria roça. As crianças não são chamadas a realizar nenhum tipo de trabalho, ainda que se façam presentes nas roças com frequência considerável, onde acompanham os trabalhos dos parentes, vendo e ouvindo os mais velhos. Os jovens solteiros pouco a pouco vão tomando parte nos trabalhos de roça, mas, em geral, não trabalham muito. Ainda assim, é nesse dia-a-dia que os conhecimentos agrícolas desde cedo vão sendo incorporados pelos mais novos. É fundamentalmente quando contraem matrimônio que a roça passa a ser uma atividade anual imprescindível para um jovem casal. Como os Krahô seguem a regra da uxorilocalidade, ao casar o homem troca de casa e, conseqüentemente, passa a produzir nas roças do grupo doméstico da sua esposa, a quem cabe os cuidados da roça depois de plantada. Assim, tudo o que aprendeu nas roças do grupo doméstico de seus genitores - onde cresceu vendo a forma de trabalho e aprendendo também o que produz fartura e beleza de uma roça - o jovem casado leva para o grupo doméstico onde passa a habitar, na sua própria aldeia ou alhures. Assim forma-se uma rede complexa onde os conhecimentos nunca cessam de circular.

A agrobiodiversidade é, portanto, produto da rede social que conecta parentes consanguíneos e afins. Algumas sementes (e conhecimentos associados) circulam “livremente” pela aldeia, por exemplo, quando dizem que “essa faz tempo que a gente planta”. Os grupos domésticos não são auto-suficientes, no sentido de que eles não produzem tudo o que consomem e não consomem tudo o que produzem - indubitavelmente há intercâmbio. Aqui opera a ajuda dada livremente, a pequena dádiva do cotidiano, das relações com os vizinhos, o “dom puro”, como o chamou Malinowski, em relação ao qual seria indissociável um acordo aberto de retribuição. A posse é comum e a diversidade, produto da ação coletiva. Esta modalidade de circulação é uma eficiente estratégia para não perder as variedades: se algum índio adoece, viaja ou cumpre resguardo e não pode plantar todas as suas sementes, ele sabe que no ano seguinte poderá encontrá-la na casa de um parente, na sua ou em outra aldeia (ver Niemeyer, 2011). Para se tornar um agricultor não é preciso antes passar por nenhum processo de aquisição da capacidade de conhecer, como é o caso entre os cantores, e nem é preciso antes *poder saber*, como ocorre com os xamãs. Conhecimento de roça simplesmente se sabe. “Como você sabe que esta mandioca é diferente desta outra?” pergunta o pesquisador diante de duas plantas aparentemente idênticas. “A gente conhece”, costuma ser a resposta. Se indagados sobre a origem de algum conhecimento, a resposta nos indicará *Catxêkwyj*,

entidade que representa a “herança comum” material (as plantas em si) e imaterial (os conhecimentos para cultivá-las) de tudo que envolve o que podemos chamar de agricultura tradicional krahô⁹³. *Catxêkwyj* não chegou em qualquer lugar; ela desceu no pátio. A agricultura tradicional krahô carrega a marca da coletividade.

Os produtos da atividade agrícola circulam na forma de dádivas. De acordo com Niemeyer (*Idem*: 130 ss.), entre os Krahô, há sementes, manivas e mudas que circulam *para plantar* e as que circulam *para não perder*: neste último caso, as sementes circulam mais livremente, sem fazer parte de qualquer obrigação social explícita ou exigência manifesta de retribuição imediata. No caso de variedades que existem em quantidade considerável na aldeia e que um parente solicita a outro *para plantar*, ela pode ou não ser *paga*. “Pagar” é o termo que se usa quando alguma coisa é dada em troca de outra e, ao contrário do que o termo supõe, este pagamento raramente é em dinheiro. Este pagamento, portanto, está na lógica da dádiva porque ele conecta sujeitos a sujeitos, ao invés de conectar sujeitos a coisas através do dinheiro, com a despersonalização característica da circulação de mercadorias (Mauss, 1974). Assim um punhado de sementes de fava *para plantar* pode ser *pago* com um feixe de manivas de mandioca. A troca é feita, em geral, por algum produto da roça, algum serviço ou outras sementes. Mas de forma geral também não se costuma cobrar por uma semente *para plantar*. É como se a dádiva já contivesse em si a própria contra dádiva, já que aquele que recebe uma semente e a cultiva está - implicitamente - conservando aquela variedade dentro da aldeia. Se pessoas circulam entre casas na aldeia e sementes circulam com(o) pessoas, então a circulação de sementes equivale à circulação de pessoas que dá unidade ao grupo.

O que não se perde com a *circulação de sementes* – assim como o efeito das dádivas - é a continuidade das *relações entre pessoas*. Essa é uma característica comum aos sistemas agrícolas indígenas, como demonstram Chernela (1986), Robert *et. al.* (2012), Emperaire *et. al.* (2008), Emperaire e Peroni (2007), Carneiro da Cunha (2012) e Niemeyer (2011), dentre outros. Acerca de outro povo Jê do Norte, os Kapayo-Mebêngôkre, Robert *et. al.* (*Idem*: 362) observam que a diversidade de plantios depende “das redes de relações sociais nas quais se situam as pessoas, as unidades domésticas e as aldeias: cultivar mandioca ou milho significa cultivar suas relações”. No sistema agrícola do Rio Negro, a rede de relações sociais é um dos principais fatores de proliferação das

⁹³ Cabe destacar que os Krahô estabelecem uma distinção entre as plantas de *Catxêkwyj* e as plantas dos *cupê* que, grosso modo, representa a diferenciação entre aquelas que cultivam desde os tempos imemoriais e aquelas que foram introduzidas recentemente, como o milho híbrido.

variedades de mandioca: mudas e manivas - obtidas de parentes e amigos – “são produtoras e produtos das relações sociais” (Carneiro da Cunha, *idem*: 449).

A preparação e produção de uma roça também têm uma dimensão estética fundamental. Além dos conhecimentos objetivos – as técnicas de plantio e colheita, os ciclos das plantas, o controle de pragas, etc. – a atividade produtiva também comporta um aspecto subjetivo, como bem demonstra Overing (1991) acerca dos Piaroa da bacia do Orinoco. O que a autora chamou de *conhecimento produtivo*, ou *estético*, está implicado na (re)produção da própria sociedade à imagem do “belo”. Voltando às raízes do dualismo Jê-Timbira, as trocas de substâncias que operam a díade produção/consumo entre grupos domésticos não apenas marcam as relações entre parentes, como as produzem. Lembremos que os Krahô chamam a si mesmos *mêhĩ*: “corpo”, “(mesma) carne”, mesma substância. Fenômeno amplamente distribuído entre os ameríndios, a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas (ver Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1987). Para os Krahô, uma roça bonita é aquela ao mesmo tempo diversa (com uma grande variedade de plantas), bem cuidada (isto é: limpa, capinada) e também aquela onde se encontram as sementes e plantas “de antigamente”, “de muitos tempos”, ou “dos antigos”. A absoluta rejeição, por exemplo, à monocultura de arroz apresenta seu componente estético: uma roça com apenas uma espécie é uma roça feia. A circulação gera diversidade e a diversidade, beleza nos roçados (Niemeyer, 2011; Robert *et. al.*, 2012). Isso, em parte, explica porque as pessoas conservam, por exemplo, grandes coleções de sementes de fava ou de milho, com suas muitas cores e formatos variados. *Produção* e *estética* são aqui quase sinônimos: a diversidade produz roças bonitas, gera alimentos que tornam as pessoas *impej* (saudáveis e belas) e realimenta as redes de reciprocidades. Os conhecimentos que envolvem a produção, consumo e circulação de alimentos são, por princípio, universais e coletivos: eles produzem e fazem circular as substâncias que fabricam a comunidade à imagem do belo, num movimento incessante do devir *mêhĩ*.

Assim, o conhecimento produtivo está relacionado à própria existência da comunidade enquanto tal. Se *produtivo* e *estético* são aqui quase sinônimos, a beleza que os Krahô procuram produzir em suas roças se expressa num profundo gosto pela diversidade, manutenção das sementes “de antigamente” e autonomia relativa dos grupos

domésticos⁹⁴. É a estética produtiva que os motiva a levar seus cultivares para expor na Feira de Sementes: a possibilidade de ampliar suas variedades e, com isso, a beleza de roçados que produzem gente verdadeira. A feira amplia as possibilidades de aquisição de sementes “de antigamente” que se usam em resguardos tanto para o bom rendimento da colheita quanto para o crescimento sadio de um filho ou a recuperação de um parente doente. As plantas “de antigamente” cultivadas nos roçados são usadas nos cuidados com a “força vital” presente no sangue: as interdições alimentares têm por objetivo restabelecer as fronteiras do “indivíduo biológico” comprometidas por algum evento que leva o sangue à exterioridade e ao contato entre os corpos. O *põhypej* e os outros cultivares trazidos pela Estrela-Mulher são capazes de “limpar o sangue”. Além disso, de acordo com Getúlio Kroakaj, é importante “pegar o ritmo da comida tradicional” porque ela tem o poder de “limpar o sangue e isso serve pra muita coisa: pra os caçadores, ou pra ficar como pajé (...) e isso é que dá segurança”. “Este sangue bom deve permanecer nos estritos limites de cada indivíduo” (Carneiro da Cunha, 1978: 108), pois faz com que os caçadores não exalem odores que espantam as presas e os xamãs (*wajacá*) e as massagistas (*mẽ cujtê catê*) tenham o corpo leve e visível às almas com as quais intercambiam poderes. A produção de corpos saudáveis e bonitos é a base cultural do intercâmbio de cultivares que extrapolam os limites de uma única aldeia.

Os conhecimentos sobre as plantas cultivadas são circulantes. Como tal, são parte constitutiva dos mecanismos subjetivos de (re)produção social desta coletividade. O conhecimento produtivo/estético não serve apenas para produzir batata ou milho ou inhame, mas para produzir parentes, e este é, ademais, um dos aspectos mais significativos dos processos de resiliência do sistema agrícola krahô (cf. Niemeyer, 2011). Na trilha deste raciocínio, uma roça bonita para um krahô (isto é, uma roça diversa, “limpa”, e com sementes “de antigamente”) produz gente bonita porque gera comida verdadeira. Devemos ter em conta também que a atividade agrícola produz aquilo que mais fácil ou mais necessariamente se compartilha: o alimento, que entra como bem privilegiado na rede de trocas e na cadeia de reciprocidades. As dádivas e a genorisidade para com os parentes também devem ser compreendidas como uma das finalidades primordiais da atividade produtiva, assim como a produção de alimento para os *amjĩkin*. Produção/circulação/consumo aparecem como partes complementares da (re)produção

⁹⁴ Por autonomia relativa, entendo a capacidade dos grupos domésticos “colocarem” roças para seu sustento sabendo que, se necessário, poderão obter sementes, manivas e mudas junto a outras unidades sociais similares, na sua ou noutra aldeia.

social. A aplicação do conhecimento produtivo e estético, levado a cabo pelos agricultores organizados a partir dos grupos domésticos, forma uma rede implicada na fabricação de gente com a “mesma carne”.

Seria necessário um estudo mais aprofundado acerca dos efeitos da premiação da agrobiodiversidade sobre a rede de reciprocidades que conforma o sistema agrícola dos Krahô. O que meus dados apontam foi que ali, na Feira de Sementes, um espaço concebido para dinamizar as trocas, os bois anunciados tiveram um resultado não esperado: muitos guardiões da agrobiodiversidade seguraram consigo suas sementes na expectativa de obter o prêmio. Houve, inclusive, como mencionado acima, reclamação de muitas lideranças acostumadas a ver o pátio do Kapey repleto de sementes, manivas, tubérculos disponíveis para o livre intercâmbio. “Tem que mostrar pra todo o povo no *cà* [pátio] o que é *põhypej* [milho], *pãkrut* [fava] ... Não pode segurar”, disse um deles na roda de caciques.

Por outro lado, constatei que a possibilidade de ganhar um boi e, com ele, promover um *amj̄kin* em suas aldeias, motivou os indígenas à conservação das sementes para posterior exposição. A premiação conseguiu estimular alguns deles a abrirem roçados para guardar e depois levar sementes para a próxima edição da Feira. Tal é o que se depreende da fala de Secundo Tohtôt, um dos fundadores da associação Kapey: “escutei conversa assim - ‘quem tem semente vai ganhar *prykac* [boi], vai ganhar prêmio’. Mas [aldeia] Manoel Alves não tem semente pra ganhar o prêmio. Semente não aparece porque não tem. Não tem porque ninguém planta. Os novos não querem plantar inhame, não quer plantar batata” (Feira de Sementes, 2007). Secundo menciona o desinteresse dos mais novos pelos cultivos tradicionais (batata-doce, inhame), que não circulam justamente “porque ninguém num planta”. De fato, no ano de 2007, dos trinta e quatro grupos domésticos da aldeia apenas três tinham aberto roças. A proximidade com a cidade de Itacajá (a apenas seis quilômetros) facilita o acesso a alimentos produzidos longe das aldeias e compromete a reprodução da agrobiodiversidade indígena. Cheguei mesmo a presenciar uma festa, no início do meu trabalho de campo (março de 2007), na qual o paparuto havia sido feito com macaxeira comprada de um agricultor *cupẽ*. Ante o desinteresse dos mais novos, são os mais velhos que mantêm espécies relacionadas a importantes rituais e resguardos, como a batata-doce e o inhame. A esposa de Secundo, Rosinha Teptyc, já estaria cuidando de diferentes variedades de inhame na expectativa da próxima premiação da agrobiodiversidade: “Meu *iprõ* [esposa] já tá criando um inhame diferente. No dia que for juntar semente de novo lá no Kapey, aí vamos arrancar aquelas

sementes: sucurijú, pé-de-anta, todo tipo de inhame lá. Agora não falta mais, pelo menos pra mim não falta mais inhame”. A ironia é que coube a Secundo, enquanto fundador da Kapey e reconhecido chamador/animador (*hapôr catê*), fazer o chamamento ritual para que os presentes se reunissem na Escola Agroambiental Catxêkwyj para conhecerem as aldeias premiadas.

O anúncio das aldeias campeãs em agrobiodiversidade foi feito pela coordenadora do projeto da EMBRAPA com os Krahô. Diante de uma plateia indígena visivelmente ansiosa, ela começou falando da importância da conservação (*on farm*) das sementes empreendida pelos guardiões e guardiãs e depois lançou palavras de advertência para todos: “Se deixa de plantar quatro tipos de milhos pra comprar um único híbrido no comércio, esses quatro caem no esquecimento e vai perdendo. Isso é muito sério”. Depois ela proferiu o nome das aldeias premiadas: Morro do Boi teria direito a três bois porque apresentou treze variedades de milho, seis de batata-doce e sessenta e nove no geral; Cachoeira cinco de arroz; e Santa Cruz sete de inhame e vinte e duas de fava. Apesar de o indigenista da FUNAI ter dito aos caciques que as aldeias campeãs poderiam “pegar e levar” os bois para a aldeia, foi distribuído ali apenas um “vale-boi” – papel de caderno assinado pelos organizadores da Feira firmando o compromisso com a entrega da premiação em breve.

Em torno dos bois prometidos, uma sequência de acontecimentos viria a abalar a confiança dos Krahô no prêmio da agrobiodiversidade e na própria “parceria” que viabiliza a Feira de Sementes.

2. Premiação da agrobiodiversidade como drama social: dilemas e contradições num projeto de segurança alimentar

A promessa de um prêmio na forma de bois provocou um “drama social” que revelou os limites do envolvimento institucional dos parceiros com a Feira Krahô de Sementes Tradicionais e, com isso, revelou a importância dos esforços individuais do indigenista Fernando Schiavinni (do lado da FUNAI), da pesquisadora Terezinha Dias (da EMBRAPA) e de algumas lideranças krahôs, dentre elas Getúlio Kroakraj, que representam a Kapey. O conceito de drama social, tomado de empréstimo do teatro, é uma das principais heranças legadas pela antropologia social britânica para o estudo das

situações sociais⁹⁵. Esta ferramenta analítica permite apreender os princípios básicos das estruturas sociais operantes em contextos concretos vividos pelos atores. “O conceito de drama social está interessado principalmente nas relações entre pessoas investidas em papéis com *status* [*status-role*] e entre grupos e subgrupos como segmentos estruturais” (Turner, 1974: 45-6). O drama social é um processo desarmônico que surge em situações de conflito e comporta uma sequência dinâmica de acontecimentos sociais, nos quais os sujeitos mobilizam, no processo de interação dinâmica, certos signos para atingir seus objetivos individuais ou coletivos. O conflito surge no interior de um sistema de relações sociais, seja ele uma aldeia ou um escritório, fábrica, partido político, igreja, departamento universitário, bloco de países ou projeto de cooperação interétnica. A definição de sistema social tem aqui um sentido lato: “qualquer campo de interações sociais duradouras” (Turner, *idem*: 38). As fases do drama social começam com (1) a ruptura das normas ou acordos, que avança para (2) uma crise nas relações sociais até que (3) esforços reconciliadores conduzem os ânimos para (4) a reintegração ou confirmação do cisma. A análise desta seção focará na crise provocada pelo “vale-boi” no sistema social formado pela interação dos guardiões da agrobiodiversidade, pesquisadores da EMBRAPA e indigenistas da FUNAI em torno da conservação *on farm*. Como sugere Turner, acompanho a estrutura temporal do drama social, pois ele “é organizado primariamente através de relações no tempo” (*Ib.idem*: 35), o que implica estudar os processos comunicativos dentro e entre os grupos que conformam o sistema social. O foco será a *performance* comunicativa dos parceiros estatais da Kapey com o intuito de demonstrar a face *cupê* do evento interétnico e os conflitos institucionais decorrentes da Feira de Sementes.

Os primeiros atos do drama social giram em torno da ruptura das relações sociais. Isso ocorre quando alguma norma crucial que regula a interação entre as partes é quebrada publicamente. As pessoas que rompem com acordos ou regras do sistema social acreditam estar agindo em nome de uma unidade social maior, da qual supõe ser um representante. No nosso caso, Terezinha Dias apareceu em público para prometer bois às aldeias

⁹⁵ Victor Turner utilizou originalmente o conceito de drama social em *Schism and Continuity* (1972 [1957]) para analisar os efeitos sociológicos da contradição entre os princípios que governam a estrutura social da sociedade Ndembu, localizada na antiga Rodésia do Norte, África. Para tanto, ele registrou vários casos de emergência e resolução de conflitos tendo como *locus* etnográfico a aldeia de Mukanza. Em torno da oposição entre residência virilocal e descendência matrilinear, o autor viu nascer conflitos sociais que foram conduzidos através do processo ritual e vividos como uma sequência padronizada de eventos que ele designou “drama social”. Este conceito também foi aplicado etnograficamente em *Drums of Affliction* (1968), tendo sido posteriormente definido teoricamente no ensaio *Social Drama and Ritual Metaphors*, publicado em *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974).

campeãs da agrobiodiversidade; como representante do projeto da EMBRAPA com os Krahô, ela foi alvo do inconformismo dos premiados por ter contrariado a premissa básica do trabalho com estes indígenas – a confiança mútua, tão propalada por ela mesma em diversas ocasiões. É bom enfatizar que os bois prometidos como prêmio não foram entregues ao término da Feira. Os caciques das aldeias campeãs receberam apenas um “vale-boi” (papel de caderno assinado pelos organizadores) e tiveram de aguardar alguns meses para consumir os animais, que deveriam ter sido adquiridos pela FUNAI – “parceira” da EMBRAPA e Kapey. Estive presente numa reunião dos caciques com a FUNAI, em Araguaína-TO, que serviu de negociação para forçar o órgão indigenista a arcar com os custos de aquisição de uma certa quantidade de bois para o prêmio. Nesse evento, ocorrido antes da Feira de 2007, a Administração Regional de Araguaína aceitou - perante o público formado pelos caciques das principais aldeias krahôs - pagar por seis reses que, mais tarde, foram anunciadas como prêmio a ser dado às aldeias guardiãs da agrobiodiversidade. No entanto, a Administração Regional da FUNAI, em Araguaína, protelou em vários meses o repasse do dinheiro para a compra dos animais. Nesse ínterim, a questão dos bois se transformou num imbróglgio interétnico e interinstitucional entre os parceiros do projeto.

A ruptura do acordo entre os “parceiros” não foi estancada nos limites temporais das semanas imediatamente posteriores à Feira. Isso gerou uma crise nas relações interétnicas e interinstitucionais com repercussões que ultrapassaram as fronteiras daquele campo específico de interação. No modelo de Turner, nessa fase do drama social, a tendência de quebra das relações sociais pode ganhar institucionalidade, expondo publicamente padrões de interação conflituosos normalmente mantidos encobertos. Na Feira, os bois figuraram apenas como “vale” (um pedaço de papel) porque EMBRAPA e Kapey contavam com apoio financeiro que não veio do outro parceiro no projeto: durante vários meses, os índios aguardaram a premiação que fez estremecer as bases da própria parceria. Para a EMBRAPA, particularmente representada pela engenheira agrônoma Terezinha Dias, essa situação causou constrangimentos: para os índios, interessados nos bois por conta da sua “fome de carne”, o “prêmio” era compromisso da EMBRAPA já que eles a associam à pesquisa sobre agricultura e, logo, à própria realização da Feira de Sementes. “Para os Krahô, a EMBRAPA pesquisa a ‘terra’ e o ‘alimento’ consumido e conhecido pelos índios, fornece mudas e ensina a plantar. (...) A EMBRAPA, portanto, é tida pelos Krahô como um grupo que trabalha com agricultura” (Ávila, 2004: 91; 93).

Como a Feira era uma “coisa” da EMBRAPA, os índios esperavam receber dela os prêmios prometidos.

Para a pesquisadora, havia também o constrangimento moral já que ela foi aclamada chefe honorária (*sadon*, adaptado do português “sá dona”), na aldeia Santa Cruz, onde também recebeu um nome krahô no início do projeto de Etnobiologia. A chefia honorária é instituição tradicional através da qual as aldeias krahôs se vinculam umas às outras e com outros povos. Entre os chefes honorários e os grupos que os aclamam há um conjunto de comportamentos recíprocos: há troca de presentes, a aldeia outorgante da honraria está sempre aberta a receber seu chefe honorário que, por sua vez, deve receber em sua casa os moradores da “sua” aldeia e defender seus interesses. Se os Ashaninka incorporaram os projetos no seu sistema tradicional de trocas chamado *ayompari* (ver Pimenta, 2009), os Krahô vêm transformando seus “parceiros” do mundo dos projetos em chefes honorários. Os índios escolhem como chefes honorários civilizados que podem abrir uma via de acesso a bens da sociedade ocidental⁹⁶. A aclamação ocorre num ritual durante o qual o aclamado também recebe um nome krahô, através do qual ingressa no sistema sociocerimonial – o/a nominador/a (*keti*, se homem; *tyj*, se mulher) transfere ao nominado (*ipantu*) sua posição na estrutura de parentesco e o direito de participar das metades rituais. Como *sadon* e *ipantu*, Terezinha Dias se via (e era percebida) como parte dos Krahô e, logo, tinha a obrigação de honrar os compromissos assumidos pelos “parceiros”.

Foi essa expectativa coletiva que percebi na aldeia Morro do Boi, eleita campeã da agrobiodiversidade em 2007. Como vimos, os representantes dessa aldeia teriam direito a três bois por ter apresentado a maior diversidade de cultivos. Não à toa, essa aldeia foi eleita pelos caciques da terra indígena como “banco de sementes” do povo Krahô, durante reunião com a empresa. Nesse sentido, Silva menciona que “a guardiã da agrobiodiversidade Valquíria Krahô é a que mais detém variedades tradicionais. A aldeia em que reside [Morro do Boi] é considerada como a mais agrobiodiversa pelos indígenas de outras aldeias Krahô” (2010: 19). Ocorre que o Morro do Boi – aldeia de índios *misturados* transformada em “banco de sementes” do povo Krahô (Niemeyer, 2011) –

96 Na verdade, os Krahô vêm fazendo isso desde os primeiros contatos com potenciais aliados. “Pesquisadores como Harald Schultz, Vilma Chiara (Schultz, 1959, pp. 360-363) ou o autor do presente trabalho, funcionários do S.P.I. (...) receberam a dignidade de chefe honorário em uma ou mais aldeias kraôs. Deve-se notar que os kraôs sempre escolheram como chefes honorários civilizados originários de lugares distantes da aldeia, que mostraram interesse amistoso por eles e não civilizados da região, que lhe são hostis” (Melatti 2012 [1970]: 199).

não recebeu o prêmio prometido. Ouvi numa conversa informal nesta aldeia, em dezembro de 2007 (cerca de dois meses após a Feira), que o que estava acontecendo era “falta de respeito” com eles, que o cacique estava sendo acusado de “mentiroso” porque voltou da feira dizendo que a comunidade teria ganhado bois da EMBRAPA e até então “nada de carne” – aguardada para ser consumida coletivamente num grande *amj̄kin*. O próprio cacique era um dos agricultores presentes na Feira e teve seu acervo de sementes e tubérculos contabilizado como merecedor do prêmio. Coube a ele anunciar ao povo da sua aldeia o direito ao prêmio. Como observa Clastres (1990: 29-30), o prestígio do chefe indígena decorre em grande parte da sua generosidade, o que o faz “incessantemente preocupar-se em encontrar presentes para oferecer à sua gente”. Por conta da política dos *cupẽ*, a legitimidade do cacique do Morro do Boi e das outras aldeias premiadas - baseada na palavra verdadeira e na aquisição de coisas de fora para a comunidade - estava sendo questionada. E era a EMBRAPA o alvo das acusações de quebra de compromisso em torno dos bois anunciados como prêmio da agrobiodiversidade.

A crise gerada pelo “vale-boi” revela que a Feira de Sementes dependia dos esforços individuais de um pequeno grupo de pesquisadores da EMBRAPA. Nos seus discursos, emerge a imagem de que seu trabalho não é reconhecido dentro da instituição e, por isso, têm pouco apoio institucional e financeiro das suas chefias imediatas. O grupo, representado por Terezinha Dias, empreende uma verdadeira luta dentro da instituição para que as ações do projeto com indígenas tenham seguimento, o que, justamente por não ser devidamente institucionalizado dentro da EMBRAPA, caminha sobre a corda bamba: centralizados na figura de Terezinha Dias, é como se o projeto com os Krahô e a Feira fossem algo dela e não da empresa. Ela é uma das principais responsáveis pela introdução da temática indígena no rol de preocupações da empresa, pela adoção de metodologias participativas de coleta de dados e representação da instituição em fóruns de segurança alimentar como o Conselho Nacional de Segurança Alimentar - CONSEA⁹⁷.

⁹⁷ Formada em Agronomia pela UnB, Terezinha Dias ingressou na EMBRAPA, no ano de 1989, mediante concurso público para pesquisadora do Centro Nacional de Recursos Genéticos – CENARGEN. Desde meados dos anos 2000, ela participa ativamente do CONSEA, como conselheira membro da Comissão Permanente 6 – CP 6 (dedicada à segurança alimentar dos Povos Indígenas). Sua atuação no CONSEA pode ser vista como estratégia para dar visibilidade à questão dos recursos genéticos da agricultura como elemento da segurança alimentar. Terezinha Dias tem envidado esforços para disseminar ações e lições aprendidas com os Krahô para outros povos indígenas e, para isso, procura interferir na formulação de políticas públicas. Durante evento realizado na sede da EMBRAPA, em 16 de julho de 2010, ouvi a seguinte frase pronunciada por Terezinha perante outros pesquisadores: “temos que garantir que os recursos genéticos passem a ser vistos como parte das políticas de segurança alimentar e nutricional ... **temos que lutar** para garantir recursos no PPA [Plano Pluri-Anual] para conservação dos recursos genéticos no MAPA [Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento], ao qual estamos ligados” (grifos meus).

Como a pesquisadora reconhece: “numa empresa como a EMBRAPA há vários interesses; há pessoas que trabalham com soja, com milho comercial” (Dias, 2003: 143). O projeto com os Krahô vem sendo utilizado, pelo grupo liderado pela agrônoma, para forçar mudanças nas práticas da instituição, pautada desde sua origem pela racionalidade capitalista visível, por exemplo, em contratos com empresas como Bayer, Basf, Syngenta e Monsanto (Gerrante, 2011). Ouvi da pesquisadora, mais de uma vez, a referência, em notório tom de ressentimento, à abertura de escritórios da EMBRAPA na Ásia e África para trabalhar com povos nativos de alguns países daqueles continentes (Cooperação Sul-Sul), enquanto os índios do Brasil não têm merecido igual atenção da empresa. “Eh, pode ajudar o Afeganistão mas não pode ajudar os nossos índios”⁹⁸. Da sua parte, ela tem se empenhado na mobilização de colegas de distintas unidades da empresa para comporem a parceria com FUNAI e Kapey. A dificuldade que ela enfrenta é a “guerra fria” travada no seio da empresa: de um lado, o grupo minoritário de pesquisadores ligados à agricultura familiar e indígena; do outro, o setor mais constituído politicamente no seio institucional da empresa, ligado ao agronegócio, que tem logrado maior êxito.

Na empresa, há, de fato, uma multiplicidade de orientações técnico-científicas e linhas de pesquisa. Elas abrangem a diversidade agropecuária, florestal, social e ecológica na proposição de novas tecnologias de produção, mas o grupo que trabalha com povos e comunidades tradicionais e indígenas é minoritário. No dia 16 de julho de 2010, participei de um encontro, na sede da EMBRAPA, em Brasília, no qual a cisão entre pesquisadores que trabalham com agricultura familiar e indígena, de um lado, e pesquisadores voltados para o agronegócio foi evidenciado. O evento, organizado por Terezinha Dias, teve como temática a “gestão territorial e segurança alimentar para povos indígenas”; sua palestra foi privilegiada por um número reduzido de pesquisadores porque, noutro ponto da sede, ocorria um grande evento relacionado ao agronegócio muito mais divulgado e concorrido. Dentre os presentes na palestra de Terezinha, havia representantes do grupo minoritário

⁹⁸ Em conversa pessoal, no dia 15 de agosto de 2011, na qual a pesquisadora mencionou um projeto de apoio da EMBRAPA ao Afeganistão, para o desenvolvimento de cultivos de trigo naquele país, que tem clima parecido com o do país centro da dispersão do trigo (Egito). É interessante registrar a opinião do atual diretor-geral da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), o brasileiro José Graziano. Durante discurso proferido no Fórum Social Temático, realizado no final do mês de janeiro de 2012, ele fez um apelo para que o Brasil socorra os países africanos no combate à fome e, para tanto, argumentou que a EMBRAPA precisava “internacionalizar” sua tecnologia. Cf. <<http://clippingmp.planejamento.gov.br/cadastros/noticias/2012/1/25/graziano-brasil-precisa-socorrer-paises-africanos-contr-a-fome>>. Acessado em 2 de fevereiro de 2012.

de pesquisadores que defendem os recursos genéticos como elementos estratégicos de promoção da segurança alimentar e, portanto, como parte das políticas públicas voltadas ao bem estar da população. Sobre os dilemas da sua identidade institucional, assim se manifestou uma dessas pesquisadoras, Patrícia Bustamante:

Lá fora, sofremos preconceito porque as pessoas em geral associam a EMBRAPA com o agronegócio e os transgênicos. Aqui dentro, somos discriminados por apoiar o desenvolvimento local, através da distribuição de sementes para cultivo e posterior consumo alimentar; isso é condenado aqui dentro porque há uma visão dominante de que somos uma empresa unicamente de pesquisa.

Patrícia Bustamante foi a primeira coordenadora do projeto da EMBRAPA com os Krahô. No ano de 1999, ela convidou Terezinha Dias para gerenciar o subprojeto de coleta de material genético na reserva indígena. Logo depois, em 2001, Terezinha substituiu Patrícia na coordenação geral do projeto. Vem cabendo a Terezinha Dias, mais por empenho pessoal do que por atribuição institucional, a tarefa de tentar convencer seus colegas quanto à viabilidade do trabalho com povos indígenas. Dentro da EMBRAPA, ainda existe muito preconceito contra esses “parceiros” da conservação local de recursos genéticos da agricultura que, como vimos, não são reconhecidos pelo Sistema de Curadorias de Germoplasma. Durante o mesmo evento, ela disse que “temos que nos abrir para atrair recursos. Os índios não vão nos dar flechadas: são gente como a gente. Pode fazer trabalho com eles, são nossos parceiros”. Quanto ao trabalho com os Krahô, ela enfatizou que “tenho feito Notas Técnicas para disseminar a feira e nossas ações dentro da EMBRAPA. Internalizar aqui dentro [da instituição] é um problema porque não tenho força política para bater na porta do presidente”. Sua participação no CONSEA, no entanto, lhe daria essa “força”.

No dia 14 de junho de 2011, me encontrei com Terezinha no Palácio do Planalto, em virtude da realização da reunião plenária do CONSEA e da reunião da Comissão Permanente para Povos Indígenas – CP 6. Terezinha saiu rapidamente antes do início das atividades porque soube que o então presidente do CONSEA estava indo para um encontro com o presidente da EMBRAPA. “Estou correndo para acompanhá-lo porque

preciso dizer umas coisas para nosso presidente”, disse ela⁹⁹. Passadas algumas horas ela voltou e, no auditório, durante a reunião plenária do Conselho, sentou-se ao meu lado. Ao microfone, o indígena Dourado Tapeba mencionou os Krahô como exemplo da ação do Estado para valorização das sementes crioulas; pediu presença mais efetiva da EMBRAPA no CONSEA e citou o nome de Terezinha Dias. Imediatamente, ela comentou comigo em voz baixa: “viu como estamos pressionando a EMBRAPA?!?”.

As dificuldades enfrentadas no interior da empresa, em parte, explicam o diminuto tamanho da equipe que a instituição disponibiliza para atuar com indígenas. Na Feira de Sementes de 2007, ouvi Terezinha mencionar que “temos uma equipe pequena” e que o trabalho com os Krahô é de longo prazo. A argumentação foi exposta ante uma plateia formada por indígenas: “queríamos estar fazendo um trabalho muito ampliado em todas as aldeias, mas a perna é curtinha. O grupo é pequeno, mas estamos trabalhando”¹⁰⁰. Ainda assim, “é um aprendizado de dez anos que serviu aqui, e que serviu pra dar um empurrão lá na política de agricultura [da EMBRAPA] pra trabalhar mais com povos indígenas”. Perante o público presente, a pesquisadora pontuou as dificuldades inerentes à condução do projeto em face das prioridades de pesquisa da EMBRAPA:

E aí a gente volta lá pra dentro da EMBRAPA, os projetos lá. Tem muito projeto pra soja, pra estudar soja transgênica fazendo variedade dentro de laboratório e seus projetos duram um ano, quando muito três anos. Nossa dificuldade é explicar lá dentro: ‘não é assim; projeto com povo indígena não é assim, não; demora, não é assim’. Porque é uma troca contínua (...) E nesse momento de troca, sensibilizar também nossa empresa. A gente vem nesse trabalho.

Para mostrar como o projeto com os Krahô tem mudado a rotina de trabalho no interior da EMBRAPA, a pesquisadora citou o exemplo de uma colega de Minas Gerais. Foi durante uma discussão coletiva sobre segurança alimentar e conservação de recursos genéticos do povo indígena Krahô, sob as mangueiras localizadas abaixo da cozinha da Kapey, que contou com a presença de pesquisadores da empresa, funcionários da FUNAI

⁹⁹ O então presidente da EMBRAPA foi um dos responsáveis pelo desenvolvimento do feijão transgênico (Unidade Arroz e Feijão/GO). Cf. <http://revistagloborural.globo.com/Revista/Common/0,,EMI265345-18078,00-FEIJAO+TRANSGENICO+DESENVOLVIDO+PELA+EMBRAPA+E+APROVADO+NO+BRASIL.html>.

¹⁰⁰ Desde o primeiro acordo firmado pela empresa com os Krahô, em 2000, as atividades de pesquisa vêm sendo concentradas em apenas duas aldeias, uma mãkrare (Santa Cruz) e outra põrecomekra (Pedra Branca).

e outras instituições públicas, índios krahô e de outras etnias e também pesquisadores de universidades brasileiras. Antes de abrir oficialmente a atividade, a líder do Projeto de Etnobiologia, Terezinha Dias, conversou informalmente com outras pessoas sobre uma carta que a Unidade Recursos Genéticos havia recebido de uma pesquisadora da Unidade Milho e Sorgo (Sete Lagoas/MG), responsável pela curadoria do milho. A pesquisadora de Minas Gerais estaria interessada em “multiplicar” espécies agrícolas entre os Pareci e Guarani, presentes na feira. Ela enviou várias caixas de milho, algodão colorido e inhame que mais tarde foram abertas. Terezinha aproveitou o ensejo do intercâmbio entre a empresa e indígenas para destacar a importância do projeto que coordena no interior da EMBRAPA – projeto que conserva e melhora sementes indígenas e tem mudado a postura da empresa face aos saberes agrícolas.

Já disse, lá no pátio, como o trabalho começou aqui: não foi a EMBRAPA que esteve aqui atrás do povo Krahô, mas foi o povo Krahô que apareceu lá nas nossas câmeras de conservação de sementes. E isso - além de ter possibilitado a gente estar com vocês aprendendo com o povo Krahô – fez com que abrisse uma força que está como uma pequena agulhinha lá na nossa empresa, a EMBRAPA, e que precisa aumentar. (...) Queria dizer, principalmente, que esses dez anos foram muito importante pra gente dar uma agulhadinha na política de agricultura lá da nossa empresa, EMBRAPA, que é ligada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento [MAPA]. Porque a gente está conseguindo motivar os colegas; além de estar fazendo o trabalho aqui, a gente tem o trabalho de mostrar para os colegas a importância do conhecimento tradicional krahô para a agricultura, mostrar que aqui tem muito conhecimento e da importância de ser parceiro. Porque a gente trabalha coletando e conservando as sementes naquelas câmaras frias, mas tem o parceiro que é o conservador local, que são os guardiões das sementes, os grandes conservadores de sementes estão aqui.

Terezinha Dias sabe que “não é todo *cupẽ* que sabe trabalhar com *mêhĩ* ou que tem vontade de vir aqui conhecer”. Com essa fala, a pesquisadora procurou legitimar o projeto perante a plateia sublinhando a força da iniciativa juntos aos índios Krahô como sendo capaz de levar a instituição a trabalhar com estes e outros índios. A pesquisadora de Minas Gerais - que enviou tantas caixas de sementes e que, em troca, solicitou

conhecimento dos indígenas acerca das espécies enviadas – foi acionada como exemplo das mudanças que o projeto com os Krahô tem provocado na empresa. “É preciso mostrar pra eles um mundo que antes não conheciam. (...) O trabalho aqui dos Krahô está cutucando outros colegas, está sensibilizando pra se envolver com isso aqui”, disse a pesquisadora sobre a relação dos curadores de germoplasma com os sistemas indígenas de cultivo. A parceria pioneira com os Krahô, enquanto conservadores locais da agrobiodiversidade, estaria fazendo com que a empresa adote outras nações indígenas como parceiros na sua empreitada institucional (ex. Kayabi, Yawalapiti, Guarani). As mudanças deveriam começar pelo reconhecimento dos “guardiões” (indígenas) da agrobiodiversidade, o que vem demandando, para tanto, grande esforço de Terezinha e do grupo que lidera, já que, como ela disse, “além de estar fazendo o trabalho aqui, a gente tem o trabalho de mostrar para os colegas a importância do conhecimento tradicional krahô para a agricultura”.

No contexto da Feira de Sementes, Terezinha Dias proferiu discursos dirigidos a índios e brancos com objetivo de salientar a importância da conservação local dos recursos genéticos da agricultura. Na abertura da sétima edição da feira, a pesquisadora fez uso do microfone da Kapey para reforçar a imagem da “relação de confiança” entre os Krahô e a EMBRAPA e repetiu o mesmo argumento presente em seus textos e pronunciamentos oficiais. Tudo “começou com os Krahô procurando a EMBRAPA” porque os velhos, reunidos no Kapey, quiseram saber quem é que ainda tinha o milho “de antigamente” – aquele ligado aos resguardos e às festas. A pesquisadora recorreu a essa imagem-ícone da relação de confiança EMBRAPA-Krahô para relacionar a missão institucional da empresa às atividades ali desenvolvidas com os índios. Após mencionar a foto de Tephot no interior das câmaras frias, exposto num cartaz afixado na Escola Agroambiental da Kapey, ela disse: “Isso parece uma geladeira, é menos de 20 graus, é muito frio e a semente tem chance de viver mais de duzentos anos desse jeito aí. A gente se preocupa com essa coisa de ‘conservar’”. A lembrança do resgate do milho *põhypej*, originalmente coletado entre os Xavante nos anos de 1970 e cedido aos Krahô em 1995, foi oferecido como prova da capacidade tecno-científica da EMBRAPA na conservação genética. O retorno das sementes deu origem às feiras como estratégias para recuperação, reprodução e diversificação dos cultivos tradicionais de coletividades indígenas. Isso não é pouco, se se considera a EMBRAPA como instituição voltada, prioritariamente, para o aperfeiçoamento genético das espécies agrícolas, em laboratório, para o mercado privado de sementes. O Projeto de Etnobiologia e a Feira de Sementes caminham a contrapelo em

relação aos objetivos dominantes da empresa, mas também têm pontos de conexão com sua orientação institucional. Eles são voltados para o “desenvolvimento local” dos Krahô no contexto de uma macro-orientação institucional que aposta na articulação da conservação *ex situ*, com coleta de material genético na reserva indígena, com a conservação *on farm* empreendida pelos “guardiões” da agrobiodiversidade indígena. É possível notar, no grupo de pesquisadores ao qual Terezinha Dias faz parte, a mesma crença que Silveira percebeu entre os pesquisadores do Instituto Socioambiental que atuam no Projeto Agrobiodiversidade no Alto Rio Negro: “a ‘agrobiodiversidade’ não é algo que deve ser transposto e reproduzido em bancos de germoplasma, mas algo que existe e vive na diversidade de plantas cultivadas pelos índios” (Silveira, 2011: 196). No discurso inaugural que a pesquisadora proferiu na abertura da Feira de Sementes, o manejo assistido da agricultura krahô se prestaria à garantia de recursos futuros para eles, outras nações indígenas e também para a sociedade brasileira e a humanidade como um todo.

Quando tem esse negócio de mudança climática, as sementes que estão lá na geladeira, nas câmaras frias, não estão tendo o olhar do homem, a seleção que vem adaptando, ano a ano, às mudanças de clima que estão acontecendo. Então, o material de vocês [índios] é extremamente importante. Por isso, a feira é um momento de animação.

Nesta fala, Terezinha Dias defende a ideia da Feira como evento capaz de manter vivo o ânimo dos indígenas para trabalharem pela conservação local das espécies agrícolas. A Feira contribuiria com a manutenção da agrobiodiversidade e, mais do que isso, pelo próprio sistema de conhecimentos capaz de conservar e melhorá-la geneticamente ante as variações climáticas. Sabe-se que haverá redução do potencial de produção mundial de alimentos em decorrência das transformações provocadas pelas mudanças no clima global. Isso, somado ao aumento da população mundial, da renda *per capita* nos países “em desenvolvimento” e conseqüentemente da demanda, terá efeitos temerários sobre a fome em todo o globo (Furriela, s/d; Nelson *et. al.*, 2009, 2010). “Por isso o material de vocês [índios] é extremamente importante”, salientou a pesquisadora

da EMBRAPA durante a Feira de Sementes¹⁰¹. A conservação *on farm* é importante porque mantém os cultivares nos seus ecossistemas e propicia sua evolução em resposta a pragas, doenças e mudanças no clima, o que faz com que desenvolvam novas defesas químicas (Carneiro da Cunha, 2012: 445). A ironia no caso dos Krahô é que o Estado brasileiro os levou a abandonar seus roçados “agrobiodiversos”, foram classificados como vítimas da “fome” e agora são vistos como aliados das sociedades urbano-industriais porque manteriam estoques estratégicos de sementes e conhecimentos tradicionais associados à produção agrícola de alimentos. Também paradoxal é a oferta de bois para que os índios guardem suas sementes para trocá-las durante a feira, numa premiação que não teve aporte de recursos da EMBRAPA.

A relação de confiança proferida pela pesquisadora foi abalada pelo “vale boi”. A pesquisadora sabia que a institucionalidade do projeto era vital para a continuidade das atividades relacionadas à segurança alimentar e, em especial, das próximas feiras de troca de sementes. Sabia que se a dívida não fosse saudada as iniciativas dos “parceiros” não teriam respaldo nem envolvimento dos indígenas. Como afirmou Terezinha Dias, “a feira é um momento de animação” e, portanto, os bois eram reconhecidos como estímulo importante para manter as pessoas dispostas a guardar suas sementes para mostrar nas feiras; afinal, em 2007, foi feito o primeiro experimento com essa premiação e o compromisso assumido deveria ser honrado. No início do ano de 2008, participei de um levantamento participativo coordenado pela pesquisadora no interior da reserva. Antes da coleta de dados, foi realizada uma reunião com caciques de várias aldeias e representantes da administração regional da FUNAI de Araguaína em que ela expressou sua preocupação e apostou na noção de “parceria” para forçar a FUNAI a cobrir os custos empenhados.

Dentro da Feira, há a premiação da agrobiodiversidade ... nós prometemos seis bois na última feira e queremos retomar aqui o compromisso. Queremos lançar aqui novamente o pedido de apoio porque fizemos a premiação da agrobiodiversidade em parceria. Vou tentar mais uma vez dentro da EMBRAPA esse recurso mas vou pedir, por gentileza, pra FUNAI dar um

¹⁰¹ É interessante registrar que a maioria dos aspectos apontados por Silveira, como partes da rede conceitual da agrobiodiversidade utilizada pelos pesquisadores do ISA no Alto Rio Negro, encontra paralelo nos discursos e práticas do projeto da EMBRAPA com os Krahô: 1.) A agrobiodiversidade existe de fato e está presente em redes de troca, produção e manejo de plantas. 2.) O conhecimento científico sobre a agrobiodiversidade deve ser produzido a partir de um diálogo com os conhecimentos indígenas. 3.) A agrobiodiversidade é positiva para a humanidade e para o planeta Terra. Ela faz bem para todos nós. 4.) A agrobiodiversidade está ameaçada. Existe o cálculo do risco, a probabilidade da perda, a possibilidade da extinção (Silveira, *idem*: 196-8).

jeitinho de apoiar porque nós não podemos perder isso. Tá todo mundo animado! Todos levaram suas sementes pra concorrer e pra trocar também. Daí nosso compromisso com o povo Krahô porque na feira foi distribuído “vale boi” ... não podemos deixar de premiar não: o pessoal se esforçou! (...) são seis bois ao todo e não podemos furar com essa expectativa. Foi compromisso da EMBRAPA e FUNAI [ênfase no “e”]: os parceiros estão em débito com o povo Krahô.

A questão é que para os setores centrais da FUNAI, em Brasília, a Feira Krahô de Sementes Tradicionais não seria digna de receber qualquer apoio. Tal é o que se depreende da fala do indigenista da fundação, Fernando Schiavinni:

Eu vou fazer um comentário com relação à feira do ano passado [2007]. A Terezinha teve de pedir socorro com relação ao boi para premiação da agrobiodiversidade. Foi solicitado apoio da FUNAI através da CGEtno [Coordenação-Geral de Etnodesenvolvimento, FUNAI], inclusive foi conversado pessoalmente sobre isso, Terezinha e eu indo lá pessoalmente pra falar com a equipe. (...) Acabou que a FUNAI não colaborou com essa feira, essa é a verdade. Por isso, deu esses furos aí que ela não conseguiu cobrir ... Inclusive está devendo, eu sei da história, está devendo na praça comercial de Itacajá, porque teve de dar cheque dela pra segurar a despesa¹⁰².

A FUNAI vem sendo a principal parceira na formulação e execução dos projetos da Kapey, numa relação envolta em muitos dilemas e contradições. O órgão indigenista oficial é o interveniente legal no contrato firmado entre EMBRAPA e Kapey e responsável pelo acompanhamento das atividades, dentre elas a Feira de Sementes. Após dez anos de Projeto de Etnobiologia, contudo, na visão de Fernando Schiavinni, ainda havia funcionários e dirigentes insensíveis à importância da Feira de Sementes para a conservação *on farm* da agrobiodiversidade e a segurança alimentar dos Krahô. Parcela importante da FUNAI, localizada no centro decisório do órgão, em Brasília, não considerava o evento digno de apoio financeiro.

¹⁰² Entrevista realizada durante o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, no mês de julho de 2008.

*Teve determinado momento que determinadas pessoas internas da FUNAI, da CGEtno [Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento], teriam dito que é bobagem esse negócio de Feira de Sementes, porque não é assim que os indígenas trocam sementes, eles trocariam no dia-a-dia, não precisaria fazer feira de sementes, gastando dinheiro e que isso era **apenas uma festa que não levava a nada**¹⁰³.*

Como me confidenciou em entrevista realizada em 16 de agosto de 2011, o indigenista observa que apenas recentemente “parece que a FUNAI finalmente está reconhecendo o longo trabalho já realizado em decorrência dessa parceria [com Kapey e EMBRAPA] e está tentando internalizá-la”. O “longo trabalho” tem demonstrado, na opinião do indigenista, que “sem feiras, não haveria mais sementes”. Também tem demonstrado ser possível superar os problemas de sustentabilidade alimentar provocados pela atuação do próprio órgão indigenista oficial. Todavia, esse esforço parece ser uma auto-atribuição do próprio indigenista, que vem sendo o principal idealizador e protagonista na organização e realização da Feira – tal como ele próprio ressaltou na sua palestra de abertura da Feira de Sementes de 2007.

Como ato inaugural da Feira de Sementes, seu discurso pode ser analisado como uma prática enunciativa com “vontade de verdade” (Foucault, 1987). Produzida em relações concretas de poder, sua fala focou a história recente dos Krahô e os percalços da sua segurança alimentar¹⁰⁴. O indigenista procurou corroborar a mensagem de que a causa da insegurança alimentar e da fome, entre os Krahô, está relacionada à atuação do órgão indigenista oficial que, entre a década de 1940 e 1980, intentou transformar os Krahô em agricultores, forçou a substituição dos roçados diversificados pelo monocultivo comunitário do arroz e, paralelamente, instituiu o assistencialismo. Como desdobramento lógico, a agricultura surge como objeto legítimo de intervenção do Projeto de Etnobiologia e a realização da Feira Krahô de Sementes Tradicionais como estratégia de

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ A VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais foi oficialmente aberta com as falas do secretário de cidadania do Tocantins, do deputado federal Rodrigo Rollemberg (PSB-DF), do administrador regional da FUNAI – extinta AER Araguaína e dos representantes dos povos indígenas convidados. Depois destas falas, Antônio Pohkrok, então coordenador da Kapey, deu fim ao ato de abertura da VII Feira de Sementes. Ele lembrou que seu início remonta à recuperação das sementes do milho *põhypej* nas câmaras frias da EMBRAPA e então convidou Fernando Schiavinni.

conservação *on farm*. Ponto de partida do seu longo discurso, o cruel ataque de fazendeiros da região de Itacajá, no ano de 1940, foi lembrado como explicação da presença do órgão indigenista oficial entre eles e do cerceamento da sua autodeterminação, já que “o SPI entrou dizendo que não precisava mais trabalhar, não, que o governo ia dar tudo pra eles porque, coitados, tinham sido atacados”. A repercussão de tal massacre levou o SPI a demarcar um território para os Krahô, onde vivem atualmente. A fixação territorial conjugada com o assistencialismo do órgão indigenista, que lhes dava sementes e ferramentas, comprometeu a autonomia indígena. O assistencialismo teve continuidade com a FUNAI que, na década de 1970, introduziu a monocultura do arroz em grandes roças coletivas, minando o sistema tradicional baseado em pequenas roças familiares com diversidade de cultivos. Segundo o indigenista: “tiraram as pessoas das suas rocinhas, cada família tinha sua roça, já botaram numa única roça, a roça do Posto. A roça era controlada pelo Posto, não pelas pessoas, os donos. Aí começou a miséria”. As pessoas só iam para a roça se ganhassem sementes, comida e ferramentas. Isso criou dependência da FUNAI, alimentou o poder do chefe de posto e comprometeu sua reprodução sociocultural. “Não tinha fartura mais, não sobrava mais, já não tinha mais alimentação suficiente”. Território limitado cercado por fazendas, insuficiência de alimentos das roças, escassez de caça, dependência do *cupê* para abertura de roçados, monocultivo e perda de cultivos tradicionais – tais foram os frutos colhidos pelos Krahô na sua interação com os brancos.

É emblemática a forma como o associativismo krahô (na figura da Kapey) aparece dependente do Estado no discurso do indigenista. Os índios nada teriam conseguido sem ajuda da FUNAI. A atuação do próprio Schiavinni fica subentendida como elemento central para a resistência étnica dos Krahô.

*(...) Foi assim que veio a associação. A gente ajudou, a FUNAI ajudou, eu e outros colegas. Esta é a associação que a FUNAI mais apoiou: a experiência aqui é da FUNAI! Porque quem apoia associação é ONG – CTI, ISA, nem sei o quê. Mas aqui foi a FUNAI, foi a FUNAI quem apoiou desde o começo: assessorou, apoiou, ajudou e ajuda até hoje. Não só a FUNAI, outros órgãos governamentais também, como a EMBRAPA, que é do governo também. A UFG também participa aqui com a rádio comunitária, é do governo também. BNDES, que soltou dinheiro pra fazer toda essa sede aqui, todas essas construções, as pontes de concreto que estão feitas aí, o banco também é do governo. **Tudo aqui quem ajudou foi o governo, encaminhado através da FUNAI.** Eu gosto de falar isso por quê? Porque esse povo fala ‘a FUNAI*

é atrasada'. Não. A FUNAI tem trabalho bom também; tem pessoas que também pensam em dar autonomia para os povos indígenas, em dar esclarecimento e autonomia. Não é só ONG que tem, não.

O indigenista acionou sua própria atuação como chefe de posto como fator de superação da dependência em prol da participação indígena. Sua chegada à reserva indígena teria fortalecido a capacidade de organização política dos índios. Como aponta Ávila: “[o] principal papel desse assessor foi fazer a ponte entre a realidade e os anseios do cotidiano krahô, o mundo da política indigenista e sua percepção de como conduzir o indigenismo entre este povo” (2004: 89). Como vimos no capítulo precedente, a criação e desenvolvimento da Kapey estiveram atrelados à FUNAI, na figura desse indigenista. Com seu apoio, a associação foi fundada, em 1993, no contexto de uma situação de muita miséria e grave insegurança alimentar. Tendo abandonado seus cultivos tradicionais, só plantavam arroz na roça coletiva do Posto Indígena da FUNAI. De acordo com o indigenista: “a FUNAI abandonou os Krahô! Criou toda a dependência e depois disse: ‘Krahô não tem jeito; não dá certo. Tudo que a gente faz lá não dá certo’. E largou de mão praticamente”. A primeira ação da Kapey foi sair em busca das sementes de milho *põhypej* guardadas pela EMBRAPA, com ajuda do indigenista. Depois, veio a assessoria para elaboração e obtenção de financiamento para os projetos da Kapey, cujo volume mais vultuoso de recursos foi visto no Programa Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Povo Krahô - PIDSK, apoiado pelo BNDES. Foi o PIDSK possibilitou que a estruturação do espaço físico do Kapey para recepcionar a Feira de Sementes.

O indigenista está entre os Krahô desde meados dos anos de 1970. Ele já atuava como funcionário da FUNAI quando foram implantados grandes roçados de arroz que levaram ao progressivo abandono das pequenas roças familiares ricas em agrobiodiversidade. Assim, seu discurso na abertura da Feira de Sementes veicula elementos paradoxais do que Renato Rosaldo chama de “nostalgia imperialista”. Segundo esse autor: “alguém deliberadamente altera uma forma de vida e, então, arrepende-se de que as coisas não tenham permanecido como eram antes da sua intervenção” (1989: 70). Muito embora o conceito de Rosaldo pareça injusto ou inadequado para a história de envolvimento e dedicação de Schiavinni aos Krahô, é preciso destacar que sua atuação sempre foi desde dentro da FUNAI, órgão que exerce um poder estrutural, de caráter tutelar, enquanto mediador das relações do Estado com os povos indígenas (Wolf, 2001;

Lima, 1995). A mesma instituição que provocou o abandono dos pequenos roçados familiares décadas atrás surge como interveniente de um contrato firmado pelos Krahô com a EMBRAPA cujo objetivo principal é conservação da diversidade de cultivos. O próprio indigenista da FUNAI vem tendo atuação determinante na recuperação dos cultivos de inhame, batata-doce, fava, gergelim, abóbora, dentre outros, dinamizada pelas feiras de trocas de sementes desde o ano de 1997. Gira em torno dele o envolvimento do órgão indigenista oficial com a Feira, evento que - embora seja visto pelo pessoal de Brasília como “apenas uma festa que não leva a nada” - mantém vivo o interesse dos índios pelas trocas de sementes, como gosta de enfatizar o indigenista.

Nesse indigenista, estava centralizado o empenho institucional para realização da Feira de Sementes em 2007. Foi ele quem providenciou um assessor para cuidar do projeto que obteve patrocínio da Petrobrás, realizou reuniões preparatórias com as lideranças nas aldeias e promoveu, depois, um encontro deles com a Administração Executiva da FUNAI para formalizar o apoio para a Feira. E muito embora o administrador regional da FUNAI tivesse se comprometido com a aquisição dos bois para a premiação, os recursos para tal desiderato não foram descentralizados porque a solicitação foi considerada sem propósito. “Como assim, a FUNAI deve comprar bois para os índios consumirem numa festa que não leva a nada?! Não, não deve.”, teriam decidido em Brasília. O apoio da FUNAI para a premiação figurou como palavras ao vento. Não houve apoio efetivo da cúpula do órgão indigenista oficial e a Feira de Sementes deixou os parceiros do Projeto de Etnobiologia “em débito com o povo Krahô”.

Ainda assim, para os indígenas, como disse acima, era a EMBRAPA a responsável pela premiação. Foi sua representante quem convocou os guardiões, contabilizou suas sementes e anunciou o prêmio. A empresa passou a ser cobrada quando estava em campo para as atividades de pesquisa porque distribuiu os “vale bois”. Isso explica o desconforto de Terezinha Dias: para os índios a EMBRAPA é quem devia os bois às aldeias campeãs da agrobiodiversidade. Percebi imediatamente após a feira algo semelhante ao que apontou Ávila (2004: 88), ao mencionar as conversas que tinha com os Krahô sobre o Projeto de Etnobiologia: “ouvia sempre que ele tinha a ver com plantação, com roça e que a EMBRAPA era *impéy* [boa] (...). Seus comentários também associavam a EMBRAPA com a realização das Feiras de Sementes Tradicionais”. Para honrar o compromisso da premiação, a pesquisadora arcou pessoalmente com sua despesa financeira e, por isso, ficou em débito com comerciantes de Itacajá. Isso reflete as dificuldades do Estado brasileiro em lidar com a alteridade indígena e a integração dos

seus sistemas de cultivo com a vida cerimonial. Ao longo do projeto com os Krahô, a direção da EMBRAPA tem demonstrado persistente relutância em apoiar a realização de rituais nas aldeias, mesmo daqueles estreitamente relacionados ao calendário agrícola. Não havia rubrica no Projeto de Etnobiologia que justificasse a aquisição de bois para consumo cerimonial, ainda que entregues como compensação pela conservação da agrobiodiversidade. Não fosse pelo empenho individual de alguns de seus funcionários, talvez nem a Feira de Sementes tivesse se mantido no tempo.

Graças ao esforço pessoal de Terezinha Dias, o drama social foi conduzido às suas fases de ajuste e reintegração. De acordo com Turner (1974: 39-40), os conflitos são dirimidos quando lideranças do sistema social em crise adotam mecanismos de reparação que vão desde conselhos pessoais e mediação informal ao arbítrio formal-legal e, para resolver alguns tipos de crise, à performance de rituais públicos. Nesta fase, a ação simbólica alcança sua plena expressão quando o ajuste entre as partes se dá no idioma do processo ritual. Empenhando recursos financeiros no comércio local, a pesquisadora da EMBRAPA comprou os bois e, em meados de 2008, os entregou às aldeias campeãs, que fizeram festas para o consumo ritual da carne. Osmar Cuhkõ, então “prefeito” da Kapey, estava na aldeia Cachoeira e testemunhou a entrega do prêmio às aldeias agrobiodiversas:

Eu tava lá na Cachoeira e depois o gado chegou. Foi Divaldo, vaqueiro, que levou. Eu vi. E Terezinha tava junto. ‘Esse gado vocês ganharam da Feira, de prêmio. Eu trouxe prykàc [boi]. Tá aí’ [teria dito Terezinha]. Depois fizemos amjikin do Pàrteré com esse gado.

O mesmo foi feito nas aldeias Morro do Boi e Santa Cruz. As festas promovidas com os bois da premiação dirimiram a tensão, reconciliaram as partes conflitantes e geraram sua integração política. Após a resolução do drama social, EMBRAPA (Terezinha) e FUNAI (Schiavinni) trataram de se reaproximar das lideranças indígenas em reuniões, ao longo do ano de 2008, nas quais passaram a planejar uma nova Feira de Sementes para ano de 2009 (que viria a ocorrer em 2010).

3. A FUNAI e as clivagens étnicas dos Krahô: atuação indigenista e a desunião das aldeias

O apoio da FUNAI para aquisição dos bois da premiação da agrobiodiversidade foi anunciado cerca de dois meses antes da Feira. Isso ocorreu numa reunião envolta numa atmosfera de tensão entre os dois subgrupos krahôs (Mâkrare e Põrecomekra) que também penetrou o evento objeto desta tese. Para concluir este capítulo, recorro a uma análise etnográfica desta situação social para demonstrar o desafio de construção da unidade Krahô enfrentado pela Kapey.

Como sabemos, é preciso captar a "identidade em processo" porque os sujeitos estabelecem (e demonstram) sua lealdade aos grupos sociais em situações concretas em que seus interesses são postos à prova. Como observa Cardoso de Oliveira (1976: 09), "a identidade étnica não pode ser definida em termos absolutos, porém unicamente em relação a um sistema de identidades étnicas, diferentemente valorizadas em contextos específicos ou em situações particulares". Nesse sentido, podemos dizer que a "estrutura da conjuntura" (Sahlins, 2003) da Feira de Sementes atualizou os processos históricos de cisão-fusão das identidades internas que compõem os Krahô. Nesse evento, podemos ver ações motivadas de diversos agentes, mas a compreensão derivada de uma "sociologia situacional do significado", para usar uma expressão de Marshall Sahlins, exige a contextualização da Feira no fluxo de acontecimentos que informam as motivações dos agentes presentes na Feira. "A situação [social] interétnica vivida é a responsável pelo teor da manipulação e da identificação" (Cardoso de Oliveira, *idem*: 94). Uso aqui a noção de situação social justamente para sublinhar o caráter performático das escolhas identitárias que fazem com que os conflitos históricos dos grupos formadores dos Krahô estejam sempre prontos a eclodir.

A manifestação do órgão indigenista quanto à compra dos bois para a premiação da agrobiodiversidade ocorreu no contexto da criação do conselho fiscal da Administração Executiva Regional (AER) da FUNAI. No dia 28 de agosto de 2007, embarquei com caciques dos lados mâkrare e põrecomekra, num ônibus fretado pela FUNAI, rumo a Araguaína¹⁰⁵. Eles haviam sido convocados para uma discussão sobre a

¹⁰⁵ A criação da AER é um marco do protagonismo político dos Krahô. Sua sede funcionou em Goiânia até o ano de 1982, quando então, sob o regime militar, seu administrador autorizou a invasão do Galheiro pela polícia federal. Foi a reação dos Krahô, detalhada no capítulo anterior, que forçou a mudança da AER

criação desta instância embora não soubessem exatamente qual seria a pauta. A reunião ocorreu numa chácara pertencente à Coordenação das Organizações Indígenas do Araguaia e Tocantins – COIAT, e teve início formal, na manhã do dia seguinte, com a fala do administrador regional da FUNAI diante de lideranças dos povos Apinajé, Krikati, Javaé, Karajá, Canela, além dos Krahô. O administrador fazia seu discurso sobre a importância da participação indígena na gestão do órgão, a necessidade de proteção dos territórios indígenas face às ameaças das barragens e estradas e as parcerias com ONGs e ministérios quando foi interrompido por dois caciques mãkreres que foram à frente e, com dedo em riste diante do administrador, o questionaram: “quem te colocou nesse cargo?” Eles estavam insatisfeitos com a pouca margem para participação política das aldeias nas decisões estratégicas do órgão indigenista, evocada minutos antes pelo Administrador Regional e desmentida por um episódio recente.

Dois meses antes dessa reunião, um dos chefes de posto da FUNAI (*cupẽ* e morador de Itacajá), lotado na aldeia Santa Cruz (Mãkrare), foi exonerado do cargo por decisão da Administração Regional de Araguaína¹⁰⁶. O então administrador era um antigo aliado de Fernando Schiavinni e ex-assessor da Kapey; sua intervenção reforçou a imagem que os Mãkrare tinham de desprestígio da política indigenista atual em relação ao seu “lado” e provocou reações dos seus caciques. O que teria motivado a demissão desse funcionário eram acusações de conivência com a entrada de caçadores não-indígenas na reserva, extração ilegal de madeira e interferência política nas aldeias, inclusive em processos de cisão que levaram à formação de novos assentamentos e participação na criação da associação Intxê-Cati, que começava a rivalizar com a Kapey. Havia ainda acusações de compra de votos dos indígenas para sua esposa, candidata a vereadora, com uso de cestas básicas da CONAB. Para os caciques mãkreres, a decisão da FUNAI era vista como a verdadeira interferência na vida local porque ao chefe de posto exonerado pertenciam os veículos que faziam o transporte das suas aldeias para a cidade sem que eles sequer fossem consultados. Contra essa intervenção externa do poder tutelar é que os Mãkrare se levantaram.

A reunião para criação do conselho fiscal da regional da FUNAI serviu como oportunidade para manifestação performática dos caciques mãkreres por maior

para Araguaína, cidade bem mais próxima dos Krahô (a 195 km de Itacajá) e demais povos indígenas da região.

¹⁰⁶ Em 2007, a estrutura da FUNAI era composta por três Postos Indígenas: um na aldeia Cachoeira para atender à população do lado pôrecamekra da região de Itacajá; um na aldeia Rio Vermelho para a população do município de Goiatins; e outro na aldeia Santa Cruz para atender aos Mãkrare de Itacajá.

autonomia indígena na interlocução com o Estado. Após interpelar o administrador regional, os Mãkrare também interromperam a fala do indigenista Fernando Schiavinni, que assumiu o microfone logo em seguida. A encenação ritual diante da plateia formada por funcionários da FUNAI, CIMI e indígenas de vários povos do Tocantins e Sul do Maranhão tinha uma mensagem clara: os Mãkrare eram contra a intervenção da AER nas suas aldeias e queriam a restituição daquele chefe de posto. Ao longo de todo o encontro, os Mãkrare resolveram expressar seu descontentamento com o órgão mantendo sua unidade política em claro distanciamento dos parentes põrecamekra. Momentos antes do encerramento da reunião que elegeria os conselheiros, os dois subgrupos se separaram: os caciques do lado põrecamekra se reuniram em torno da Kapey sob as mangueiras da chácara; aglutinados pela associação Intxê-Cati, os Mãkrare ocuparam parte das salas da hospedaria. Os primeiros resolveram reivindicar da FUNAI uma ajuda de custo pelo tempo que tiveram de se ausentar de suas aldeias e de suas famílias, enquanto os segundos decidiram reivindicar o retorno do chefe de posto da aldeia Santa Cruz. Nos bastidores, os representantes da Kapey costuravam articulações para a Feira de Sementes, enquanto os caciques mãkrares estavam resolutos em resistir a qualquer decisão que não levasse à reintegração do chefe de posto. Os Krahô estavam claramente divididos em dois grupos cujos interesses diferentes atualizavam, sob a forma das associações, as fronteiras entre os Mãkrare (Intxê-Cati) e Põrecamekra (Kapey). Após algumas horas de deliberação em separado, os Krahô voltaram a se reunir para ouvir o resultado da eleição do conselho fiscal da AER e o comunicado de que a FUNAI daria apoio financeiro para aquisição de bois para a premiação da agrobiodiversidade da Feira de Sementes. O pleito dos caciques mãkrares não foi atendido e eles voltaram para suas aldeias contrariados com a resolução da FUNAI, que mais uma vez apoiou publicamente os Põrecamekra através da Kapey.

Nas vésperas da Feira de Sementes de 2007, mais exatamente no dia 17 de outubro, eu estava na aldeia Galheiro quando então apareceu o ex-chefe de posto para uma reunião com o cacique Milton Krokroc e sua comunidade. Ele foi ali para tentar convencer os índios, com base em rumores, a firmar um documento escrito em seu apoio. Sem se intimidar com minha presença, afirmou que foi retirado por questões políticas e que, caso os índios quisessem seu retorno, “os caciques teriam que lutar”. Fez várias acusações contra Schiavinni: de enriquecimento à custa de projetos aprovados em nome dos índios; utilização da imagem de roçados construídos por ele (chefe de posto) para obtenção de prestígio e prêmios; e que o filho de um dos caciques teria gravado o indigenista falando mal dos caciques e que ele iria usar essa gravação caso a FUNAI não

o contratasse novamente. O discurso do ex-chefe de posto também usou de argumentos emocionais ao ressaltar o seu suposto compromisso com a assistência aos índios. Afirmou que ele trabalha duro para não deixar os índios isolados, sem estradas e pontes. Concluiu sua fala dizendo que o administrador regional da FUNAI teria telefonado para o prefeito de Itacajá para convencê-lo a não mais autorizar recursos para que seus caminhões deixassem de transportar os indígenas para a cidade. Assim, as comunidades mãkreres deveriam apoiá-lo e incitou os índios a prender Schiavinni dentro da Terra Indígena “pra estragar sua festa”, ou seja, a Feira de Sementes.

É bom lembrar que a aldeia Galheiro foi protagonista de episódios importantes da história recente dos Krahô. No início dos anos 1980, foi aí que teve origem o movimento de reação à tutelar militar exercida pela FUNAI, cuja delegacia localizada em Goiânia representava a tradição autoritária do indigenismo oficial. Como descrito no capítulo anterior, os índios expulsaram funcionários do órgão que atuavam nessa aldeia e deram início à auto-gestão dos recursos alocados às suas comunidades, com apoio do CTI e do próprio Schiavinni. Essa experiência tinha o aval do chefe da Ajudância Autônoma de Araguaína da FUNAI, criada em 1982 como resposta aos protestos ocorridos no Galheiro. Como observa Azanha (1984b: 188), a partir daí “os Krahô tentaram viverem sem os funcionários que tradicionalmente ocupavam as funções de chefia de posto” substituindo-os por membros da própria comunidade. Contudo, um novo presidente da FUNAI, o general Otávio Ferreira Lima, resolveu substituir o chefe da Ajudância devido a suspeitas de uma “revolução Krahô”, o que provocou a ocupação da sua sede em Araguaína pelos Krahô com forte protagonismo das lideranças do Galheiro.

Desde a rebelião de janeiro de 1982, que culminou no mês seguinte com a criação da Ajudância, tinha ficado combinado que entre os índios e o então presidente da FUNAI que, dali por diante, os funcionários locais do órgão teriam necessariamente que ser aprovados pelos Krahô. Eles não estavam dispostos a tolerar a substituição do funcionário local da FUNAI, sem serem devidamente consultados (Azanha, 1984b: 187).

Em 2007, o Galheiro não tinha um chefe de posto indígena. Sequer tinha um Posto Indígena porque a aldeia estava num processo de recriação após mais de uma década de dispersão dos seus moradores por diversas aldeias mãkreres: Santa Cruz, Serra Grande,

Riozinho, Morro do Boi, Forno Velho, Riozinho. Do Galheiro, muitas famílias saíram acompanhando Alberto Hapyhj que, em meados dos anos oitenta, fundou a Aldeia Nova, a associação Mãkraré e depois a Wyty-Cati. Durante meu trabalho de campo, fiz um censo que contabilizou sessenta e duas pessoas vivendo em sete casas, dispostas em círculos com um pátio central. Milton Krokroc foi o responsável por refundar o Galheiro: ele conseguiu convencer filhos, filhas, genros e noras a se mudarem para um local pouco acima do antigo sítio da aldeia. Como novo “fundador”, ele era o cacique do Galheiro e viu com bons olhos os argumentos do ex-chefe de posto da Santa Cruz, que então atendia sua aldeia. Concordou então com a ideia de prender um carro da FUNAI que estaria vindo de Araguaína. O objetivo seria forçar a vinda do administrador regional para negociar. “Quero olhar cara a cara com ele”, disse o cacique a quem coube anunciar o apoio da comunidade à reintegração desse chefe ao posto indígena. Os caminhões do chefe de posto eram vistos como imprescindíveis para os moradores do “lado de lá” da reserva, que pagavam de frete em média R\$ 120 (por trecho cidade-aldeia) mesmo em períodos que ele estava a serviço da FUNAI. A decisão do Galheiro deve ser compreendida no contexto da escassez de recursos que dificultava o transporte do Galheiro e outras aldeias mãkrares para cidade de Itacajá, onde periodicamente recebem e gastam os pagamentos de aposentadorias e Bolsa Família.

A plateia que ouviu as queixas e acusações do ex-chefe de posto era justamente uma das aldeias que buscavam melhores condições de vida representadas por uma associação que começava a rivalizar com a Kapey – a associação Intxê-Cati. Como vimos no capítulo anterior, subjaz ao embate Intxê-Cati - Kapey uma rivalidade mais antiga entre os grupos formadores dos Krahô (Mãkrare e Põrecamekra) que vez por outra aflora travestida com a roupagem do associativismo. Projetos como o da Feira de Sementes se inserem em processos tradicionais do sistema político krahô, como a autonomia política das aldeias e a dinâmica intra-tribal que oscila entre o distanciamento deliberado, o conflito aberto e a cooperação contextual. Como salienta Ávila (2004: 38), a diferença entre os subgrupos krahôs é feita pela valorização da identidade e autonomia. Esse contexto sociopolítico intrincado de múltiplas representatividades e diferentes interesses da política local lança luz sobre a insatisfação dos caciques mãkrares com as mediações da Kapey e seus parceiros governamentais. Quando a Feira de Sementes começou, na última semana de outubro de 2007, o clima era de tensão e rivalidade entre os dois lados. Não foram apenas os bois prometidos como prêmio da agrobiodiversidade

que provocaram dissenso entre os participantes; os animais e recursos consumidos durante o evento também.

Tão logo chegaram ao Kapey, os índios se acomodaram nas casas previamente preparadas ao longo do caminho radial para cada aldeia; alguns grupos chegaram antes de outros. A aldeia Cachoeira, onde então vivia Osmar Cuhkõ, “prefeito” da Kapey, foi uma das que chegaram atrasadas. Por isso, não participou da primeira partilha de alimentos ocorrida no pátio, onde foram entregues farinha e, principalmente, carne. Coube a Cuhkõ separar uma parte dos mantimentos para sua aldeia. Contudo, seu esforço para contornar a falha de logística da Feira alimentou intrigas e acusações dos Makrare sobre um suposto favorecimento do lado põrecamekra.

A [aldeia] Cachoeira chegou atrasada e briguei por causa disso; distribuindo tudo e meu povo nada. Todo mundo comendo e meu povo ainda não tinha chegado. Aí, briguei com FUNAI e com as lideranças. Isaac, Vitor, Tereza [caciques de aldeias mãkreres: Mangabeira, Serra Grande e Serrinha, respectivamente] falaram assim: ‘você tá ajudando só essa banda de cá’ [Kenpocateje: Manoel Alves, Cachoeira, Pedra Branca], ‘você tá ajudando seu povo’, porque viram eu dando para eles coisas que eu já tinha separado para Cachoeira, mas eu falei que todos ganharam igualmente. Quem chegou primeiro, ganhou e meu povo que chegou depois, atrasado, ganhou igual (eu tinha separado pra eles), mas acharam que eu tava ajudando meu povo e aí brigaram comigo¹⁰⁷.

No primeiro dia de encontro, a carne não foi suficiente. Secundo Tohtot me disse que “era muita pessoa, mas deu pra encher barriga. Teve um dia que faltou carne. No meu partido [Têre] eu ganhei só quatro torinha. Só quatro. O povo disse: ‘ah, pega mais, essa carne não deu pra nada não’. Isso combinou no pátio”’. As pessoas, então, solicitaram à Kapey que providenciasse a compra de mais bois: esta era a preocupação central das aldeias nos primeiros dias da Feira. Ao longo de todo o evento, foram consumidas vinte cabeças de gado adquiridas fiado de um *cupê* chamado Batista, dono de um supermercado em Itacajá e de fazendas de gado na região¹⁰⁸. Mas, no início da Feira, quando as aldeias chegaram ao Kapey, faltou carne. Secundo, uma liderança reconhecida em todo território

¹⁰⁷ Colhido em entrevista realizada na semana seguinte à Feira de Sementes de 2007.

¹⁰⁸ Esses bois foram comprados com recursos do patrocínio da Petrobrás Cultural.

krahô, fez então um discurso no pátio para pedir dos presentes maior compreensão: “Estão me ouvindo? Hoje é dia de preparação. Hoje é dia só de organização. Amanhã é que é o dia [de festa]. Mas o povo todo só fala em carne, só em carne, é carne, carne. O povo só pensa em carne. Isso atrapalha. Os *pahi* [caciques] têm que se entender”. O prefeito do Kapey resolveu pedir providências à FUNAI porque cabia ao órgão indigenista o transporte dos indígenas de suas aldeias para o complexo-sede da Kapey. A intervenção da FUNAI na política local, às vésperas do evento, exonerando o chefe de posto da aldeia Santa Cruz, fez com que o ambiente não fosse dos mais tranquilos e colaborativos entre os Mâkrare e Põrecamekra.

Além deste exemplo da partilha da carne entre as aldeias, também presenciei uma outra cena reveladora dos ânimos e disposições políticas. Foi uma discussão dos caciques com um dos assessores não-indígenas da Kapey, levado por Schiavinni para administrar o dinheiro arrecadado pelo projeto da Feira junto à Petrobrás – patrocinadora do encontro. Numa das reuniões do pátio, os caciques do lado mâkrare acusaram o assessor de ter roubado parte do dinheiro do projeto: “eh, tá só ganhando na costa da gente. Não entrega dinheiro completo; ele rouba um pedaço, não entrega tudo”, disse um dos presentes exaltado, apontando o dedo indicador para o assessor. Era nítida a separação dos subgrupos krahôs em torno dessa questão. Os Mâkrare estavam visivelmente contrariados e questionavam a lisura do assessor e, logo, também da Kapey, enquanto os Põrecamekra mantiveram-se em silêncio até que uma das suas lideranças (fundador e ex-coordenador da Kapey) pediu a palavra e conclamou a todos: “calma, calma, calma. Deixa de lado o nome dele. Não fala que ele tá roubando. Vocês não sabem. Ele não rouba. Ele vem pra ajudar a gente. Ele quer ser amigo da gente. Calma, calma. Fica com cabeça fria”. Para os Põrecamekra mais diretamente envolvidos com a Feira, havia certo exagero na postura desconfiada dos Mâkrare em relação ao assessor *cupẽ* da Kapey, que, afinal, estaria ali pra “ajudar” porque queria “ser amigo” dos Krahô¹⁰⁹. Para o lado mâkrare, o que estava em xeque era muito mais a sua capacidade de intervir nos processos coordenados pela Kapey, uma associação que, como já vimos, perdeu legitimidade entre parte dos indígenas

¹⁰⁹ O assessor foi responsável pela elaboração e apresentação do projeto à Petrobrás, que financiou a Feira, através de patrocínio direto, com valor total de R\$ 120 mil. De fato, segundo ele me relatou em entrevista, sobraram R\$ 20 mil apresentados nesta reunião aos caciques, aos quais teria sugerido a aplicação no Armazém do Kapey. Os caciques, contudo, optaram por “cuidar das necessidades do dia”, leia-se, comprar bois para suas aldeias e suprimentos alimentares para suas parentelas. O fato de não decidirem usar o saldo financeiro da Feira para fomentar a autonomia do povo Krahô decepcionou o assessor que, ademais, foi acusado de ladrão. “Depois disso, não trabalho lá mais com os Krahô”, me confidenciou.

da reserva justamente por deixar transparecer um suposto favorecimento do lado põrecamekra.

A Feira de Sementes, assim, deve ser vista como tentativa de construção de um espaço colaborativo entre caciques, jovens lideranças de associações, homens e mulheres de ambas as margens do Riozinho. A programação do evento propiciou sua aproximação com representantes de instituições públicas com mandato para execução de políticas de interesse para suas aldeias: financiamento de projetos, assistência técnica para produção agrícola, energia elétrica, segurança alimentar, gestão ambiental e proteção territorial. Graças à Kapey, os lados mãkrare e põrecamekra tiveram acesso a informações concernentes a problemas que afetam os Krahô como um todo. A própria troca de sementes responde a preocupações comuns quanto à diversificação dos roçados onde obtêm espécies apropriadas aos resguardos necessários à sua corporalidade. A Feira é um evento em que confluem as forças contraditórias (e complementares) de fusão e separação, que hora aproximam, hora distanciam as aldeias (cf. Azanha, 1984). Sabendo disso, a Kapey apostou, como sempre, na festa para fomentar a cooperação entre as aldeias. O *amjĩkin* está acima das disputas internas afloradas ali na Feira de Sementes. Para Osmar Cuhkõ – prefeito do Kapey acusado de privilegiar os põrecamekra na partilha da carne - o mais importante foi cantar com o povo da sua aldeia para conduzir o encerramento da festa: “... tudo bem, porque foi bom com meu povo - eu cantei com eles e fomos nós que fechamos o *amjĩkin*”¹¹⁰.

¹¹⁰ Colhido em entrevista realizada na semana seguinte à Feira de Sementes de 2007.

* * * * *

A relação entre a festa e a Feira será discutida em maiores detalhes no próximo capítulo. O foco será na utilização do *amj̄kin* para produção de elos entre as aldeias krahôs, vinculando os lados mãkrare e põrecamekra através dos atos rituais e da cosmologia vivenciados em comum. Veremos que, com as festas patrocinadas pela Feira de Sementes, a Kapey alimentava a imagem de uma associação que mantinha viva a “União das Aldeias Krahô”. É indubitável que o interesse pela troca de sementes, pela possibilidade de ampliar seus acervos de variedades agrícolas, era um móvel importante para que os *mêhĩ* se dirigissem à feira. Mas havia outro, este central: o estado de *amj̄kin* que a Feira propiciava ao promover o encontro dos índios que, juntos, comeram, correram com toras, dançaram e cantaram. Os índios se apropriaram de um projeto de segurança alimentar, elaborado em “parceria” com os *cupê* aliados, para garantir os itens indispensáveis de toda e qualquer festa (miçangas, tecidos, comida, em especial a carne) e o deslocamento de pessoas de várias aldeias que seguram a “animação” do encontro. As oficinas, reuniões técnicas, palestras, mini-cursos e a troca de sementes programadas concorreram com a atenção dirigida à sequência dos atos rituais do *Tep mē Têre*. Vejamos no próximo capítulo como sua temporalidade abarcou a Feira de Sementes transformando-a no espaço-tempo que vincula os *Mêhĩ* como uma unidade frente a outras categorias de seres. A festa suplantou dissensões e (re)criou o sentimento de unidade étnica.

CAPÍTULO QUATRO



TEP MÊ TÊRE: UMA FESTA PARA UNIR AS ALDEIAS KRAHÔS

A decisão de fazer a festa dos Peixes e das Lontras (*Tep mê Têre*) ocorreu meses antes da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais. Foi durante uma reunião de caciques realizada na sede da Kapey, em maio de 2007, com presença de Getúlio Kroakaj (ex-coordenador da Kapey), Antônio Pokrok (então coordenador da associação), Terezinha Dias (EMBRAPA), Fernando Schiavinni (FUNAI) e caciques de aldeias mãcrarés e porecamecras. Na oportunidade, as lideranças consensuaram pela realização do *amjîkin* de *Tep mê Têre* que, diziam, não era de conhecimento de todas as aldeias¹¹¹. De fato, o último registro etnográfico dessa festa data do início anos de 1970, quando Melatti a presenciou na aldeia Cachoeira (Melatti, 1978: 255-66). Conforme observou o jovem líder indígena Edson Txytyc, “na Feira, as aldeias pequenas chegam e acompanham e aprendem mais” sobre festas que não vêm mais ocorrendo. As aldeias Rio Vermelho (onde viviam os mestres da ritualística Diniz Tepjêt e Valdomiro Càc), Cachoeira (Olegário Tejapôc), Pedra Branca (Domingos Kraté) e Manoel Alves (Secundo Tohtot e Getúlio Kroakaj) eram as únicas que ainda sabiam fazer o ritual; seus mestres conheciam divisão das metades, os personagens (*Apàn, Xewxêtre*, etc.) e as danças e cantos. Caberia a elas fazer a “demonstração” da festa dos Peixes e das Lontras para as demais aldeias.

A festa dos Peixes e das Lontras demonstra a capacidade de elaboração simbólica sobre animais com pouca importância no regime alimentar dos Krahô. Eles são um povo caçador-coletor cujo modo de vida nômade floresceu nas chapadas do Cerrado, em conformações socioespaciais distantes dos grandes rios e que, portanto, dispensaram o auxílio de canoas para comunicação entre as aldeias. “*Mêhî* nunca aprendeu a fazer canoa. Não é da nossa cultura fazer canoa. É da cultura do Karajá”, me disse o professor Dodani Piken. A pesca, como observa Melatti (*Idem*: 41), “não ocupa um lugar importante na alimentação krahô”; é praticada principalmente pelas aldeias próximas aos cursos d’água mais volumosos - como os rios Manoel Alves, Vermelho e Riozinho - com o uso anzóis e, hoje mais raramente, vegetais tóxicos (tingui e timbó), arco e flecha. Ainda assim, no

¹¹¹ Os caciques das aldeias Santa Cruz, Morro do Boi, Riozinho, Manoel Alves, Pedra Branca, Pedra Furada, Serrinha, Lagoinha, Forno Velho e Serra Grande votaram entre três opções: *Tep mê Têre*, *Ketwajê* e *Khoigayu*. Melatti (1978: 255) e Nimuendajú (1946: 225) registram para este ritual o nome de “Tepjarkwa”. Todavia, o nome do *amjîkin* é *Tep mê Têre* (Festa dos Peixes e da Lontra), onde *mê* funciona como conjunção que liga os termos referentes às duas metades rituais. Os índios me explicaram que *tepjarkwa* significa “fala/linguagem dos peixes” [*tep*: peixes; *jarkwa*: fala, linguagem], assim como *terejarwa* é a “fala/linguagem das lontras” [*têre*: peixes; *jarkwa*: fala, linguagem].

período em que estive em campo, todas as vezes que comi peixe na aldeia Manoel Alves, ele tinha sido comprado no comércio de Itacajá. Os índios optam por pescar na estação seca, quando as águas correm devagar, estão baixas e claras, tornando os peixes mais visíveis. Tal como assegura o mito da festa, quando chove os peixes fazem festa - saem das suas tocas e perambulam felizes no ambiente turvo aos olhos humanos. A festa que os Krahô resolveram fazer na Feira de Sementes teatraliza o modo de vida desses animais.

O *amjĩkin* de *Tep mẽ Têre* pode ser visto como uma linguagem performativa feita de palavras e gestos organizados numa sequência de atos formalizados. Ela comporta a divisão dos participantes entre as metades – “partidos” - *Tep* (Peixes) e *Têre* (Lontras), corridas de tora entre essas metades, escolha das moças associadas (“princesas”, “rainhas”) aos grupos cerimoniais, cantos e danças dos Peixes e da Lontra em volta da Garça (*Capri*), perseguição dos Peixes pelas Lontras, a execução do cacique das Lontras pela Garça e o aparecimento dos seres *Côhkrit* na forma de máscaras de palha de buriti. Na temporalidade do *amjĩkin*, a dissensão entre as aldeias deu lugar à bipartição dos presentes entre duas metades cerimoniais que transformaram o encontro para troca de sementes no espaço-tempo da afirmação dos *Mẽhĩ* como agentes apropriadores de potências exteriores. Essa festa pode ser vista como uma complexa teia de ações simbólicas a partir das quais é possível perceber que "fatos pequenos podem relacionar-se a grandes temas", pois "as ações sociais são comentários a respeito de mais do que elas mesmas" (Geertz, 1989: 34). Vários autores têm abordado os rituais como sequências de atos comunicativos - verbais e não-verbais – que, embebidos pela cosmologia, veiculam uma representação coletiva acerca do Cosmos (Durkheim, 1989; Mauss, 1968a; Leach, 1974; Turner, 1968). Como um sistema estruturado de signos, por um lado, o *Tep mẽ Têre* faz circular conhecimentos ecológicos acerca dos animais aquáticos cujo modo de vida teatralizado, por outro lado, enfatiza a necessidade dos vínculos sociais, tal como sugerem Crocker e Crocker (2009: 113-5).

Nesse sentido, ofereço uma descrição etnográfica centrada nos acontecimentos dos dias 25 e 26 de outubro de 2007. Neles estão condensadas todas as etapas do ritual, que interpreto como um ambiente comunicativo que realça práticas, valores morais e relações sociais que devem ser observados na cotidianidade da vida coletiva. Adoto a abordagem performática proposta por Tambiah (1985: 35; 128), para quem os rituais podem ser vistos como "sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica" estruturados em seqüências de gestos e palavras formalizados, estereotipados, condensados e redundantes. Assim, a ação ritual é performática porque o *dito* tem o

propósito de provocar uma *ação* em virtude de uma convenção; usa múltiplos meios sensoriais (danças, cantos, comida, etc.) para intensificar a experiência e associa valores indéxicos que permitem aos participantes inferir significados contextuais. Se nos capítulos anteriores persegui as relações externas (*outer frame*) da festa com outras instituições da sociedade krahô, aqui mergulharei com o herói do mito em buscar das sequências de gestos e sons que formam os sentidos internos (*inner frame*) ao ritual dos Peixes e das Lontras.

A proposta teórica de Tambiah encontra importantes antecessores na antropologia do ritual, a quem também recorro. Acompanhando Leach (1972: 336), vejo os rituais como “estoques complexos de informações” de dois tipos: sobre a “natureza” (clima, topografia, plantas e animais) e a sociedade (relações e grupos sociais, regras morais). Essas informações são condensadas em atos e palavras que operam o que o autor chama de “pensamento econômico”, ou seja, todo o conhecimento da sociedade é encapsulado num conjunto memorizável de ações formalizadas e frases associadas. Turner (1967; 1972; 1974; 1975) também observa que os símbolos rituais armazenam informações sobre os principais valores estruturais de uma cultura. Como uma agregação de símbolos, os rituais transmitem mensagens sobre a vida coletiva e devem ser situados no processo social: ele ocorre num contexto de interação entre grupos, subgrupos e pessoas permeado por valores, interesses e sentimentos e, por isso, os símbolos rituais instigam os participantes à ação. Contudo, é importante ter claro que Tambiah e Turner trabalharam com diferentes teorias da linguagem. Turner escreveu sob a influência do conceito jungiano, tendo definido o símbolo, em *Symbolic Studies* (1975), como unidade comunicativa derivada da relação de semelhança entre significante (“forma exterior ou veículo sensorialmente perceptível”) e significado (“sentido, designação, denotação, conotação”). Os símbolos estão sempre localizados num contexto sociocultural específico, o que faz com que seu modo de significação não seja arbitrário. Um símbolo pode ter um único significante e vários significados, fazendo com que “símbolos dominantes” constituam subsistemas semânticos. Os signos, nesta acepção, tenderiam à univocalidade pois seriam construtos deliberados para propostas precisas de comunicação. Letras e números são utilizados como significantes dos signos, que mobilizam a cognição racionalmente visando à utilização econômica de tempo, energia e recursos culturais. Os símbolos distinguem-se dos signos pela multiplicidade de significados: “símbolos nunca são simples; somente signos, que por convenção são restritos a um único referente, são simples” (Turner, 1972: 5).

Tambiah adotou a perspectiva semiótica de Charles Peirce (1955). Para este filósofo norte-americano, o símbolo é um dos três tipos de signos ao lado dos ícones e os índices. O índice é um signo que se refere ao objeto que denota porque é afetado por este objeto. Entre o índice e o objeto há uma relação existencial tecida num contexto particular. Ou seja, o índice é um signo que aponta para um objeto particular (Peirce, *idem*: 102; 107-08). O símbolo é um signo que denota um objeto em virtude de uma convenção; sua qualidade representativa deriva de uma lei geral que provoca associação de idéias (Peirce, *ib.idem*: 102; 112). O ícone representa um objeto em virtude do fato de possuir caracteres em comum com ele, existente ou não; trata-se de um signo que substitui a coisa representada. Sua qualidade representativa deriva da semelhança. Fórmulas algébricas, diagramas, imagens, metáforas são exemplos de ícones (*Ib.idem*: 102; 104-05). Na obra de Tambiah também encontramos a orientação de outro filósofo norte-americano, John Austin (1981), que distingue os atos de fala constativos dos atos performativos. Ou seja, aqueles que não descrevem ou relatam algo, mas são parte de uma ação ou são a própria ação. Segundo Austin (*Idem*: 6), um ato é performativo quando, numa "circunstância apropriada", "emitir uma expressão é realizar (*performing*) uma ação". Turner e Tambiah concordam com Leach quanto à característica fundamental dos rituais como sistemas de comunicação culturalmente construídos (cf. Peirano, 2001).

Neste capítulo, veremos em que medida o contexto sociocultural e político da Feira de Sementes permite a indexação dos sentidos experienciados. Minha hipótese é a de que os elementos constitutivos da festa suscitaram sentimento de unidade entre os participantes. Índios mãcrarés e porecamecras se misturaram para dar forma aos Peixes e às Lontras que, juntos, fizeram do *Tep mē Têre* um exemplo etnográfico dos esforços empreendidos pelos Krahô para manutenção do seu modo de vida cerimonial e conseqüentemente da sua "forma Timbira". A primeira seção será dedicada à corrida de toras com o fito de demonstrar como a dupla dimensão de jogo e ritual opera como mecanismo de temporalização da festa e reciprocidade entre as metades cerimoniais. A segunda seção tem três subseções: a) uma primeira é dedicada à caracterização dos personagens e do cenário do ritual; b) depois, veremos como cantos e danças fizeram circular conhecimentos compartilhados acerca do mundo aquático; c) em seguida, o desfecho do ritual aponta para a indexação de sentidos associados à socialidade humana. A última parte trata do aparecimento teatral dos seres *Côhkrit* como encenação da relação dos *Mehĩ* com a alteridade cosmológica. Peixes e Lontra encadearam ações e entoaram canções que, no ritual, configuraram uma linguagem cifrada repleta de conhecimento

sobre o ambiente aquático, seus animais e relações ecológicas, conhecimento este veiculado como metáfora dos valores morais da sociedade *mêhĩ* e contextualmente adequado para afirmação da união entre as aldeias.

1. Corrida de toras: carregando a alegria dos peixes nos ombros

Na festa de *Tep mē Têre* se confrontam as metades *Tep* (Peixes) e *Têre* (Lontra). Na Feira de Sementes de 2007, fizeram parte da metade *Tep* índios de aldeias mãcrarés e porecamecras, tais como Lourenço Pajhôt (aldeia Cahoeira), Walter Txucaprôt (Manoel Alves), Tadeu Cajhýt (Dois Irmãos), Domingos Kraté (Pedra Branca), Joci Roré (Manoel Alves), Crojtep (Forno Velho), Domingos Kajré (Manoel Alves), dentre outros. O partido *Têre* também congregou índios de várias aldeias dos “dois lados” (mãcraré e porecamecra): Olegário Tejapôc (Pé de Côco), Roberto Camõk (Cachoeira), Raimundo Zezim Póprôt (Pedra Branca), finado Tôhtôt (Pedra Branca), Ilário Jũmputi (Morro do Boi), Juvenal Cupácôt (Morro do Boi), Anselmo Kraté (Serra Grande), além de um indígena apinajé, Wacmẽ¹¹². Os Peixes seriam liderados por Bernardino Crojtep, da aldeia Forno Velho, e as Lontras, por Secundo Tohtot, da aldeia Manoel Alves.

Segundo o protocolo do ritual, a divisão dos homens entre as metades *Tep* e *Têre* deveria ter ocorrido fora da aldeia. Bipartidos entre Peixes e Lontras, os índios deveriam vir do mato com toras de buriti compridas e de pequeno diâmetro. Como salienta o professor Dodani Krahô, “marca lá na mata: faz de conta que foi lá. Porque essa história começou não foi dentro da aldeia, foi dentro da água – lá fora da aldeia. Eles não fazem dentro da água, mas fazem o plano lá na mata”. No mato, era onde os homens divididos entre as metades *Tep* e *Têre* realizavam caçadas coletivas para obter a carne consumida na festa. No *Tep mē Têre* realizado no Kapey, em 2007, a carne foi comprada na cidade de Itacajá com recursos de patrocínio da Feira de Sementes. No contexto do associativo e dos projetos, o planejamento da festa, como vimos, não ocorreu no mato e, assim, ela teve início em uma reunião realizada na sede da associação Kapey meses antes da data prevista para realização do evento.

¹¹² Ele aproveitou para apr(e)ender o “movimento da festa”, pois, como me disse o prefeito do Kapey, Osmar Cuhkõ, “no Apinajé, eles não usam esse *amjĩkin*”.

Ao chegarem ao Kapey, os presentes foram conclamados para uma reunião no pátio onde foram divididos entre Peixes e Lontras. Na tarde do dia 23 de outubro de 2007, saíram para o mato para a primeira corrida de toras - marco inicial da festa realizada na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais. O ato de trazer as toras para dentro da aldeia deve ser visto, pois, como prólogo do ritual propriamente dito.

As corridas de toras são o “esporte nacional” dos povos Jê (Nimuendajú, 1946: 136; cf. Melatti, 1978b: 38; Maybury-Lewis, 1984: 310). Os primeiros cronistas acreditavam que essa instituição, das mais tradicionais e conhecidas, era uma prova matrimonial. Hoje em dia, é consenso entre os antropólogos de que estas corridas são um misto de esporte e de ritual. Nimuendajú, já nos anos 40, enfatizava sua estreita relação com a estrutura social dessas sociedades bem como o caráter simbólico das toras (*Idem*: 136-45).

As corridas de tora são sempre disputadas entre dois times. Entre os Krahô, algumas toras vêm de fora para dentro da aldeia e suas corridas normalmente são realizadas no final da tarde após uma atividade coletiva (caçada, mutirão na roça). Essas são toras novas, depositadas no centro da aldeia ou na periferia diante de uma das casas de *Wyty* (espécie de “pátio”, por ser um espaço público). Outro gênero de corridas ocorre pela manhã quando os moradores da aldeia se preparam para começar as atividades cotidianas (Melatti, 1976b: 38-41). Os times que realizam a corrida, as toras e o percurso variam em função do rito que engloba a corrida. Em todo caso, as corridas de toras se interpõem entre as reuniões, os cantos e danças do pátio. A ocorrência dos dois times com duas toras não é aleatória, mas se deve ao fato de ser um jogo ritual realizado no contexto de uma sociedade cuja organização está assentada no princípio dualista. Apesar de haver uma diferença final, pois um time quase sempre chega à frente do outro, a vitória não é festejada. Em face da reciprocidade entre os dois times, o ideal não é vencer, mas simplesmente correr bem. Não se trata, pois, de uma competição tal como assevera Maybury-Lewis entre os Xavante:

Não é o resultado final das corridas que importa. É por isso que não se incomodam com o fato de as toras, em cada corrida em particular, não terem exatamente o mesmo peso. É por isso também que não há nenhuma contradição no fato de os membros

*de times diversos auxiliarem-se no curso da corrida. Trata-se, na verdade, de um rito*¹¹³ (1984: 312).

No entardecer do primeiro dia de *amjikin*, os índios se reuniram para a primeira corrida de toras – aquelas que marcaram o início da festa. No pátio do Kapey, os caciques das Lontras e dos Peixes caminhavam de leste a oeste, indo e voltando, exortando seus corredores com falas rituais.

Cacique dos Peixes (Bernardino Crojtep, aldeia Forno Velho):
Não quero que um corredor seja melhor do que outro, que um mal corredor corra com um bom corredor.

Cacique da Lontra (Secundo Tohtot, aldeia Manoel Alves):
Então, vocês procurem os melhores corredores do seu partido. Nós vamos procurar nossos melhores corredores. Essa competição não é pra brigar. Nossos antepassados não brigavam. Temos que fazer como eles.

Cacique dos Peixes:
*Vocês ouviram. Vamos ajuntar para escolher nossos melhores corredores*¹¹⁴.

No pátio, *Tep* e *Têre* entoaram seus respectivos refrões e então saíram para a primeira corrida de toras entre as metades. “Cantam para ir com força”, me disse Cuhkõ. Como membro da metade *Tep*, acompanhei os corredores até um buritizal situado numa mata de galeria próxima ao campo do Kapey, distante cerca de dois quilômetros do pátio da associação. Dois homens da metade *Têre* haviam cortado previamente as primeiras toras do ritual: a reciprocidade entre os partidos determinada que é das Lontras a tarefa de preparar as toras durante todo ritual e, por outro lado, que descansam enquanto os

¹¹³ É bom que se diga que, entre os Timbira e os Xavante, os bons corredores são tidos em alto apreço. Na avaliação dos índios, estes são os que conseguem correr em velocidade controlada e constante com força e resistência. O ideal é que os dois times em disputa tenham bons corredores para que não haja distância entre as toras.

¹¹⁴ Registro feito em *mêhĩ jarkwa* e traduzido com auxílio do professor indígena Dodani Piken. É importante deixar claro que os corredores são recrutados dentre os indivíduos jovens e adultos.

Peixes fazem comida pra formar o *pôh* (embrulho em forma de peixe com paparuto em seu interior, sobre o qual falarei abaixo). A corrida começou depois que três membros de cada metade suspenderam as toras e as colocaram no ombro do primeiro corredor de cada lado. De lá, os corredores partiram em direção ao Kapey com toras de buritis nos ombros: os mais jovens correram desde o início, enquanto os mais velhos e as crianças aguardavam a passagem das toras em pontos dispersos ao longo do trajeto. Aqueles que carregavam as toras tomaram a dianteira, sendo acompanhados pelos companheiros de time que se ofereciam sempre que se mostravam cansados ou mesmo espontaneamente. À medida que passavam pela plateia, os corredores eram estimulados pelos velhos, que lhes diziam pra ter força, não era para cambalear nem deixar a tora cair no chão. Tal como pode ocorrer em outras situações, nessa primeira corrida as condições não eram as mesmas para os dois times: os *Tep* tinham mais participantes que os *Têre*. Diante disso, os partidos trocaram as toras, em determinado ponto do percurso, de maneira a eliminar a vantagem dos Peixes. Idealmente, não deveria haver distância muito grande entre os dois grupos de corredores¹¹⁵.

Ainda assim, o time dos *Tep* foi o vencedor da corrida que abriu o *amj̄kin*. Ao chegarem ao Kapey, os corredores deram algumas voltas no sentido anti-horário em torno do caminho circular – percurso comum a todas as corridas. Depois, os dois times depositaram as toras diante da casa da metade campeã. Segundo Melatti (1978: 359-60), o sentido anti-horário das corridas realizadas no caminho circular da aldeia estaria relacionado com atualização do mito do mundo subterrâneo, onde existe um buritizal. Essas várias voltas com as toras no interior da aldeia seriam, portanto, a representação da subida do mundo subterrâneo para o patamar terrestre¹¹⁶. Sabendo que o ponto de contato dos diferentes patames cósmicos está situado a leste, arrisco dizer que as corridas de toras reforçam minha hipótese de que os rituais reproduzem o espaço-tempo do pé-do-céu – onde animais e plantas faziam festas e cantavam.

¹¹⁵ Maybury-Lewis registra uma situação semelhante entre os Xavante de São Domingos. Acompanhando uma corrida, ele observou que uma das toras caiu e demorou a ser reposta em movimento. “Essa perda de tempo fez com que o time ficasse, em relação ao outro, irremediavelmente para trás. Seus membros fizeram um esforço espantoso para alcançar o outro. Os participantes do time que tomou a dianteira chegaram mesmo a se atrasar e a se oferecer para carregar a tora que caíra, procurando diminuir a distância entre os times” (Maybury-Lewis, 1984: 312). Melatti (1976b) aponta outras estratégias para equalizar as condições dos times que disputam as corridas: algumas corridas podem começar com um time à frente do outro ou quando um corredor vê que o oponente que vem atrás é seu *hōpin* (amigo formal), ele diminui o passo para que seu amigo não se canse.

¹¹⁶ Sobre este mito do mundo subterrâneo, cf. Chiara (1961-2: 350-1).

Os mitos krahôns asseguram que as corridas de toras sempre existiram. Vimos que Sol e Lua, quando desceram à terra, já corriam com toras antes mesmo de darem nascimento aos seres humanos. Foi uma corrida que estabeleceu a divisão dos animais em *Wacmeje* e *Katamje*: bichos do cerrado, da terra, do dia, da estação seca vs. bichos da mata, da noite, da água, da estação chuvosa. Graças à técnica corporal da corrida de toras, os *Mêhĩ* conquistaram o fogo junto ao casal de onças. O próprio circuito das corridas matinais, quase todos os dias e cujo ponto de chegada é uma Casa de *Wyty*, está fundamento num mito. O *Kájre*, insígnia do cantor como fazedor do tempo, foi entregue ao *mêhĩ* que venceu uma corrida dentre aqueles que acompanharam Hartât ao pé-do-céu¹¹⁷. Acompanhando Vilma Chiara (1978: 55-59), podemos ver as corridas de toras como *performance* ritual que conecta os *Mêhĩ* com o Leste, o pé-do-céu, a fonte da energia vital que alimenta todos os seres: de lá vem o vento, a água corrente, a beleza e o movimento do Cosmo. Correndo com toras, os Krahô estão, como dizem, “fazendo o movimento” a partir de opostos complementares. O revezamento entre as metades é uma metáfora ritual do equilíbrio dinâmico do Leste com o Oeste - lugar do escuro, do mole, da inércia, onde está assentada a aldeia dos mortos.

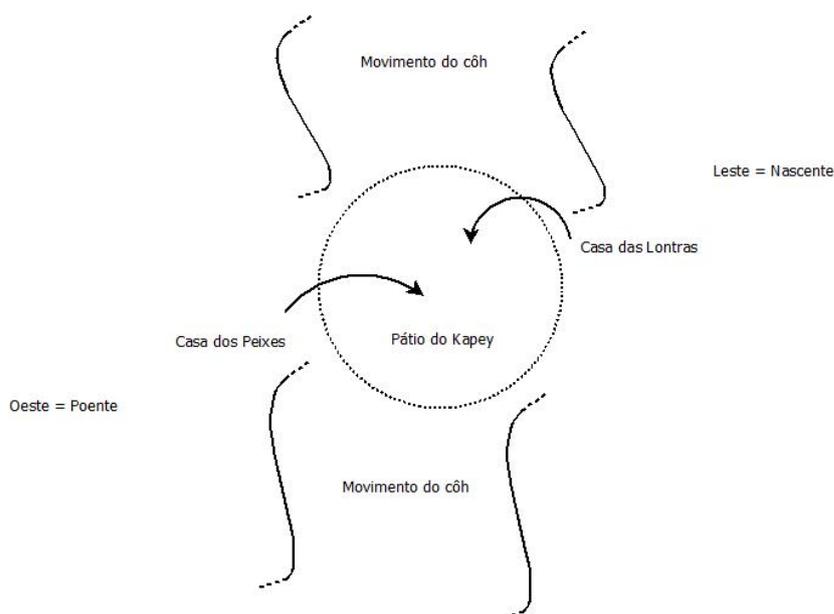
As corridas de toras estão inseridas nas estruturas do mundo social como um mecanismo de temporalização. Elas marcam a alternância dos ciclos, marcando a oscilação entre os períodos e conformando a duração do tempo. É um esporte-ritual de vital importância para a manutenção dos ritmos cósmicos e sociais. Na minha interpretação, ao levar as toras do *Tep mẽ Têre* sobre os ombros, os corredores carregaram para dentro do Kapey a temporalidade da festa, vivida como sequência de atos rituais entre dois “partidos” e suas danças e cantos específicos. Como venho argumentando, as corridas de toras, além de vinculadas à estrutura social, têm um lugar central na cosmologia desta sociedade. Melatti observa que, de modo geral, “as toras representam a assimilação pela aldeia dos elementos do mundo externo” (1978: 360). Podemos ver esta assimilação como uma transformação cultural de elementos localizados originariamente no domínio da natureza. As toras que os corredores vão buscar no cerrado são, pois, a representação simbólica dos itens que há muito, asseguram os mitos, sua cultura conquistou. Tanto isto é verdade que as corridas nunca são realizadas do interior para o exterior da aldeia, conforme enfatiza Melatti (1976b: 38). Os corredores, podemos dizer, encarnam os heróis civilizadores de outrora, tal como o *mêhĩ* anônimo que trouxe o

¹¹⁷ Conforme versão registrada por Schultz (1950: 114-18).

amjĩkin de *Tep mẽ Têre*. Este autor assevera ainda que "tudo que faz parte de sua cultura os Krahô consideram como de origem externa" (1978: 360), desde o fogo, a agricultura até as festas e os cantos dos Peixes e da Lontra.

O revezamento na condução das toras – de ombro a ombro – pode ser visto como expressão da construção coletiva do tempo. Assim, a corrida inicial entre os *Tep* e os *Têre* tinha o propósito de colocar a Kapey e a Feira de Sementes no “movimento do *côh* [rio/água]” e dos seres que o habitam. Ou seja, instaurou o espaço-tempo da festa.

Figura 7. Esquema da transformação socioespacial do Kapey em mundo aquático



Ao longo dessa corrida inaugural, observei que as toras eram passadas ombro a ombro, corredor a corredor, conformando o duplo caráter de jogo e ritual. Nesse sentido, as corridas de toras apresentam aspectos de rivalidade tanto quanto de solidariedade entre os times. “É o que acontece nas corridas esportivas do nordeste e do centro do Brasil (...): [elas] repousam sobre uma base de reciprocidade” (Lévi-Strauss, 1982 [1949]: 108-9). As corridas de toras são expressão dos vínculos entre opostos que conformam e dão sentido aos sistemas dualistas. Ocorre com os Krahô o que Maybury-Lewis percebeu entre os Xavante: para contrabalancear a divisão *waniwimhã-watsire’wa* (no caso Krahô: mãcraré-porecamecra), que cinde os índios e gera conflitos, as corridas de toras organizam os índios em torno de metades de classes de idade (no caso Krahô: *Tep* e *Têre*

ou qualquer outro par de metades cerimoniais), constituídas fundamentalmente para o desempenho de funções rituais. Com isso, as corridas produzem “uma concepção do próprio sistema enquanto intrinsecamente harmonioso e capaz de promover a união” (Maybury-Lewis, *op. cit.*: 313). Além de sinalizar o início da festividade dos Peixes e das Lontras como elemento exterior incorporado ao patrimônio comum dos Krahô, as corridas com toras podem ser vistas como instrumento para promoção da harmonia social. As corridas são demonstrações rituais da igualdade ideal que deve prevalecer no interior da sociedade.

2. O movimento teatral da festa e a circulação de conhecimentos no Kapey

Após a corrida de toras inaugural, os homens se reuniram no pátio da Kapey para definir quem desempenharia os papéis rituais do *Tep mē Têre*. Como já mencionado, a festa que os Krahô realizaram na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais foi apre(e)ndida por um índio no fundo de um rio. Sempre que pedia para falarem sobre ela, os índios remetiam a esse mito que, dentre várias versões que colhi durante meu trabalho de campo, apresento numa versão narrada por Getúlio Kroakaj. Na festa do *Tep mē Têre*, ocorreu aquele encontro entre música e mito que prende os participantes uns aos outros e aos signos veiculados: “a música expõe ao indivíduo o seu enraizamento fisiológico, a mitologia faz o mesmo com seu enraizamento social. Uma nos pega pelas entranhas, a outra, digamos assim, ‘pelo grupo’” (Lévi-Strauss, 1991: 35). O mito abaixo ilumina diferentes aspectos da concepção indígena acerca do comportamento, temperamento e sons dos animais, relações ecológicas, papéis rituais e o processo de apropriação da festa pelos *Mêhĩ*. Na trilha dos caminhos percorridos por Hartât e outros heróis no espaço-tempo do pé-do-céu, atentemos para o contexto cosmológico expresso no mito de *Tep mē Têre*, pois, “construtos cosmológicos estão inseridos nos ritos, e os ritos, a seu turno, encarnam e ordenam concepções cosmológicas” (Tambiah, 1985: 130). Mergulhemos, então, de encontro aos peixes e sua festa.

Sáiram dois “portadores” [mê cunã hũjarên catê] pra avisar outra aldeia sobre uma festa. Era tempo de chuva. Não deu pra chegar todos os dois. Uma enchente cobriu a ponte. Um dos portadores pisou na ponta da madeira e foi empurrando para o meio do rio. O sucuri pegou e matou. O wajacá [pajé] da aldeia

consultou o wajacá dos peixes, que é o cará. O cará avisou todos os peixes: piaba, piau, matrinchã, surubim, jaú, cachorra. Todos os peixes foram chamados pra localizar esse mēhĩ que foi engolido pela sucuri. O boto chegou em cima da hora e começou a procurar onde foi que sucuri tinha pegado e matado esse mēhĩ. Ele mandou procurar todo o material: cabelo, orelha, tudo. Mandados pelo boto, os peixes saíram a procurar pra poder reformar o homem de volta, pois o sucuri tinha comido ele. Começaram a recuperar todo material de volta: os peixes os pequenos foram à cata dos pedaços pequenos (olhos, nariz, unha, dedos) e os grandes procuraram braços, pernas, cabeça. Mas ficou faltando só o olho da pessoa. O boto pôs pressão pra descobrir onde é que tava o olho. Quem indicou foi a piabinha. Ela indicou onde estava o olho. Chamaram o cará, wajacá dos peixes, e aí ele chegou e começou a dizer onde é que estava. Os cascudos tomaram conta, botou na casa e ficou vigiando a hora. Até que chegou o boto e ele entregou. Colocaram de volta nesse rapaz. Recuperou tudo de volta e então o boto falou com todo mundo: ‘agora nós vamos fazer a festa do Têre e do Tep pra poder o rapaz ver e ir embora. Porque o sucuri é o mais preguiçoso do mundo; fica só esperando os mantimentos só naquele canto. Seu pensamento é errado’. O boto brigou com sucuri. Ajuntaram todos os peixes e fizeram a festa do Tep e Têre. Tepcahãe, xewxêtrecahãe, apancahãe, pàrkàrécahãe, têrecahãe. São duas princesas do Têre, uma princesa do tep, uma princesa do cascudo, uma da arraia, uma da piranha. Mostrou a cantoria, como faz, como termina, como faz brincadeira. O boto ia mostrando tudo; ele era o cacique de todo o movimento. Ele é o chefe de todos os peixes. Como era pintura de todos os peixes; mostrou tudo. Como peixe corre, como lontra corre atrás. Indicou tudo. E mostrou a cantoria. Cada peixe cantou. Garça depois ficou em cima do buriti, escolhendo qual peixe era maior. Mas Têre estava comendo todo o peixe sozinho, acabando com tudo, um por um. Garça ficou brava porque estava sofrendo muito. Garça pensou: ‘nem para o final você não vai mais comer peixe’. Já tava no dia de terminação do increr do tep e tere [cantos dos peixes e da lontra] desse camarada que o sucuri comeu. O peixe já tinha diminuído muito. A garça pegou e matou o chefão do Têre. E acabou. O resto foi terminado. História ficou pela metade. Terminou a festa e o mēhĩ voltou para a aldeia. Subiu de volta com o boto. Porque aqui estamos no seco, mas dentro da água tem um lugar assim separado para fazer a festa do Tep e Têre – igual esse aqui. Esse camarada voltou com o boto para a aldeia. Como ele aprendeu tudo, chegou na aldeia e ensinou o povo: ‘nós vamos fazer a festa do Tep e Têre, do começo até terminação porque eu aprendi’. Foi assim que foi feito. Quem ouviu gravou. Ele chegou e fez no mesmo dia. O povo enxergou e pegou esse caminho. E nunca mais parou. (Feira de Sementes 2007)

Os movimentos do amj̄ikin: a sinopse de uma peça

A festa que os *Mēhĩ* fizeram na Feira de Sementes é a reprodução teatral daquela que eles apre(e)nderam nos tempos míticos no fundo de um rio. O *amj̄ikin* revela-se aqui como instância ética e estética compartilhada entre todos os seres, inclusive aqueles que vivem sob as águas e cujas danças e cantos condensam mensagens acerca do seu modo de vida. Tudo gira em torno de quatro personagens principais: os Peixes, enquanto anfitriões; as Lontras, suas convidadas; a Garça e os seres *Côhkrit*.

O Conselho dos Velhos (*mẽ cumã hapac cre catê*) presentes na Feira de Sementes tinha a intenção de continuar o movimento festivo iniciado pelo índio engolido pela sucuri. Ali, no pátio do Kapey, eles deram instruções para que o povo aprendesse a fazer o *amj̄ikin* tal como foi pego junto aos peixes. Eles explicaram que dentro da metade *Tep* haveria alguns papéis rituais bem definidos – os quais passo a designar como personagens-peixe: *Pàrkàre* (Abotoado¹¹⁸), *Krãnré* (Cará, “carazinho da lagoa”), *Xewxêtre* (Arraia), *Apan* (Piranha), *Japtorti* (Boto), *Xwacô* (Bicudo)¹¹⁹. À parte estes papéis específicos, aos afiliados aos *Tep* seria permitida a identificação com qualquer espécie de peixe. As mulheres pertenceriam à metade de seus maridos, de maneira que todas as pessoas presentes na Feira de Sementes eram ou *Tep* ou *Têre*. A metade *Têre* se apresentou como um bloco monolítico¹²⁰. Ao contrário do que afirmou Melatti (1978:

¹¹⁸ Os vários krahôs com quem conversei não souberam traduzir o termo “pàrkàre” para o português. Melatti o traduz por Cariri, mas o que mais se aproxima da descrição dos Krahô é o Abotoado (*Pterodoras granulosus*), também conhecido como Cuiu-cuiu (que, aliás, pertence a *Oxydoras kneri*) e Armado em diferentes regiões do Brasil. Ocorre em rios da Amazônia, Goiás, Mato Grosso e Tocantins. Trata-se de uma espécie da ordem dos *siluriformes*, subordem *siluroidei* (peixes de couro, bagres), cujo corpo, que pode alcançar até um metro, tem escudos ósseos laterais com pontas. “Dizem que estes peixes, quando engolidos pelo jacaré, causam-lhe a morte porque ao passar pelo esôfago corta-o de modo tal que o bruto não tem outro expediente mais acertado senão morrer” (Santos, 1981: 113). Embora alguns indígenas dêem a palavra “cascudo” como tradução, opto por “abotoado” devido à proximidade entre a sua própria descrição e a da literatura especializada.

¹¹⁹ O professor Dodani Piken me disse que a festa original reuniu todas as espécies de peixes do mundo: *Krãnjejtĩ* (Tucunaré), *Teptĩ* (Jaú), *Teprãhti* (Piaba), *Kõrõti* (Surubim), *Rõrprỹhti* (Piabanha), *Ahkô* (Peixe-cachorro), etc.

¹²⁰ A tradução que os índios mais comumente dão para o termo *têre* é “lontra”, mamífero da família *Mustelidae*, subfamília *Lutrinae*, que Melatti, com base em Ihering (1968 *apud*. Melatti, 1978: 255), supõe não existir na região habitada atualmente pelos Krahô. Tratar-se-ia da ariranha. A ariranha vive nos rios da bacia amazônica e tem hábitos diurnos, ao passo que a lontra é um animal noturno que habita a região sul do Brasil e a Argentina. Opto, contudo, pela tradução que mais frequentemente me foi dada pelos índios, que fazem a distinção entre *têti* (aumentativo) e *têre* (diminutivo) referente mais ao tamanho do indivíduo do que a uma distinção entre espécies. A lontra possui uma pelagem com duas camadas, uma externa e impermeável e outra interna usada para o isolamento térmico. Embora sua carne não seja comercializada em larga escala, a lontra faz parte da lista de animais ameaçados de extinção principalmente pelo alto valor da sua pele, considerada de grande qualidade para fabricação de vestuário. (Fonte:

255), na festa da Feira de Sementes não registrei o personagem *Txîproré* (Andorinha) e *Capri* (Garça) não pertenciam à metade *Tep*. A Garça terá atuação singela porém central na festa, em especial por provocar seu encerramento ao matar o cacique da metade *Têre*, à qual tampouco pertence.

Também nesse momento inicial da festa foram escolhidos os dois *Cô jomprô* (literalmente, “espuma d’água”). Trata-se de dois meninos, sendo um para os *Tep* e outro para os *Têre*, que ficariam reclusos dentro de suas respectivas casas. No final da festa, eles serão emplumados na casa da aldeia Cachoeira – a mesma onde ficaram guardadas as máscaras *Côhkrit-hô*, que também aparecerão no encerramento do ritual. Melatti (1978: 256) e Nimuendajú (1946: 226) registram que a escolha dos *Cô jomprô* é outro ato – junto com a primeira corrida de toras das metades cerimoniais - que marca o início da festividade. Os meninos escolhidos como *Cô jomprô* tinham cerca de dez anos de idade: Tuctôt e Wacmê, das aldeias Pedra Branca e Manoel Alves respectivamente. Os *Cô jomprô* não poderiam sair de suas casas: ficariam reclusos comendo e sendo banhados pelos pais. De acordo com Feliciano Teptyc: “ficam lá dentro da casa, ninguém pode ir lá conversar; se sair de casa, se passear, não fica gordo, não fica forte, as penas não pegam, não gostam dele; por isso, tem que ter muita comida, muita carne”¹²¹. Os pais dos *Cô jomprô* oferecerão alimentos aos membros das duas metades. No final da festa, emplumados, os *Cô jomprô* serão conduzidos em cortejo, nos ombros de seus parentes consanguíneos, das suas casas para o pátio. O aparecimento das “espumas d’água” anunciará a chegada dos seres *Côhkrit*.

Nessa primeira reunião do pátio também ficou definido que Domingos Kraté faria o papel da Garça. Ele ficaria com esta incumbência apenas no primeiro dia de festa, pois deveriam escolher um jovem para este papel. Kraté foi então escolhido porque, além de “mestre do movimento” (*padré*, conhecedor deste ritual), era Palhaço (*Hoxwá*) e não tinha vergonha (*pahâm nôre*). O conceito de *pahâm* é fundamental na vida sociocerimonial e para a sociabilidade humana em geral: “O *pahâm* krahô denota timidez, reserva, autocontrole, observância da etiqueta, distância social (...); afeta as relações interpessoais

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Lontra>. Acessado em 18 de março de 2013.) Secundo Tohtot, da aldeia Manoel Alves, me revelou que nas décadas de 1950-60 havia um comerciante em Itacajá que comprava pele de lontra. Ele mesmo já teria matado algumas lontras para comercializar o couro.

¹²¹ A reclusão dos *Cô jomprô* justifica a inclusão desta festa dentre os rituais ligados à iniciação na classificação de Melatti (1978: 203-344). Sobre sua experiência como recluso, Feliciano observa o seguinte: “Eu [que fui *Cô jomprô*] fiquei um pouco *incruc* [raivoso] porque não podia passear, mas o que eu podia fazer? Nada. Eu estava aprendendo. Eu era jovem. Aquilo era uma aula. Aquilo era conhecimento deles, dos mais velhos; era identidades deles que estavam passando pra mim pra eu lembrar disso. E pra registrar e até poder traduzir pra língua do *cupê*.” (Feliciano Teptyc foi *Cô jomprô* no Galheiro antigo).

e intergeracionais e regula um campo muito vasto de atividades: de um modo geral, [tem a ver com] o desempenho adequado dos papéis” (Carneiro da Cunha, 1978: 123). Em muitos círculos da vida social, é adequado ter *pahām* (“vergonha”), como aqueles marcados pelas diferenças sexuais e geracionais ou por relações de afinidade e amizade formal. Ter *pahām* é condição para se viver de acordo com as regras sociais; é o sentimento moral que leva o indivíduo a realizar uma atividade da sua forma tradicional (Coelho de Souza, 2002: 498). Mas o excesso de *pahām* pode implicar em retração excessiva que limita a expressividade ritual. No contexto da festa aqui analisada, “quem tem *pahām* o povo não escolhe pra *Capri*”, me disse o velho Secundo Tohtot, pois a Garça fica no centro do pátio – à vista de todos¹²².

Para que a festa de *Tep mē Têre* tivesse início, de fato, ainda restava escolher as “princesas”/“rainhas” – as moças associadas às metades *Tep* e *Têre* e a alguns personagens-peixe. Assim, após a conversa no pátio com o Conselho dos Velhos, cada metade seguiu para sua respectiva casa a fim de deliberar sobre o assunto: quem seriam suas rainhas? Elas deveriam ser escolhidas entre as moças novas, preferencialmente entre as virgens e necessariamente bonitas¹²³. Segundo o velho Secundo Tôhtot, as rainhas servem para “enfeitar” a festa. Ao todo, precisavam ser definidas uma rainha para os *Tep* (*tepcahãe*: “menina-peixe”), duas para os *Têre* (*têrecahãe*: “menina-lontra”), uma para o *Xewxêtre* (*xewxêtrecahãe*: “menina-arraia”) e também uma rainha para o *Pàrkàre* (*pàrkàrecahãe*: “menina-abotoado”). Após alguns minutos de discussão, no lado oeste da Kapey, os *Tep* cantaram diante de sua “toca” e então foram à procura das rainhas da metade e dos personagens-peixe: *Cô rêrêrê Cô rêrêrê*. Diante da sua casa, na parte leste do pátio, os *Têre* entoaram em coro o seu refrão para buscar suas rainhas: *Hyỳ hyỳ hyỳ, hyỳ hyỳ hyỳ*. Era preciso obter o consentimento junto às famílias elementares de cada moça indicada para rainha da festa: as moças Cutáp e Còhkòc, da aldeia Forno Velho foram feitas *têrecahãe*; Hòhòt, do Galheiro, foi escolhida *tepcahãe*; para *xewxêtrecahãe*, os Peixes escolheram Wacwôj, da aldeia Cachoeira e para *pàrkàrecahãe*, Cahtec da aldeia Manoel Alves. Acompanhei esse processo junto aos Peixes, cujo cacique se dirigiu aos pais das rainhas eleitas ante os quais proferiu uma fala ritual: “Ah, seu *cahãeré* [mocinha]

¹²² Cf. Coelho de Souza (*Idem*: 499-505) para uma comparação entre o conceito timbira de “vergonha” com os de outros povos Jê do Norte: *whiasàm* (entre os Suiá), *pyam* (Kayapó), *piâm* (Apinajé).

¹²³ Melatti (1978: 255) as designa como “moças associadas”, mas prefiro usar a tradução dada pelos índios: “rainha” (embora alguns optem por “princesa”). Ambrosinho informou a Melatti (*Idem*: 258) que as rainhas devem ser solteiras, mas no *Tep mē Têre* a que ele assistiu na aldeia Cachoeira, em 1971, a rainha do *Pàrkàre* era casada bem como uma das rainhas dos *Têre*.

é bom, já é grande, já não tem *pahãm*; seu *cahãeré* já tem costume com a gente” (traduzido por Domingos Kraté). A ênfase sobre a categoria *pahãm*, como exposto acima, se justifica pela sua importância para a vida cerimonial: as rainhas deveriam ter um mínimo de desenvoltura para cumprir com os papéis rituais – caminhar e cantar ao lado do seu personagem associado, ajudar a preparar a tintura com a qual os homens de seus grupos serão pintados¹²⁴ - e suas famílias estarem dispostas a assumir a responsabilidade pelo preparo da comida que seria mais tarde ritualmente oferecida aos seus associados. Ante o risco de causar *pahãm* (enquanto vergonha, constrangimento) entre os parentes e a comunidade da aldeia, não houve recusa das famílias indicadas.

As rainhas acompanhariam os grupos cerimoniais durante todo o *amjĩkin*. Em suas casas, seriam feitos os paparutos distribuídos aos participantes da festa, como dizem os índios, para “dar força para movimentar” a noite toda até a madrugada. A comida oferecida pelas famílias das rainhas é uma forma de retribuição à distinção propiciada pela escolha de suas *cahãe*, tal como depreendo da fala de Edson Txytyc: “Quem faz são as famílias de cada *cahãe*. Esses paparutos é pra agradecer os grupos, Lontras e Peixes”. Além do paparuto, aos membros das metades cerimoniais seriam oferecidos arroz, feijão e carne cozida pelas famílias das suas rainhas em vários outros momentos do ritual. Os Peixes podiam comer na casa da sua rainha e nas casas das rainhas das Arraias e do Abotoado. As Lontras recorreram às suas duas rainhas para saciar sua fome coletiva. A comida sinalizará a disposição para determinados tipos de relações sociais, construindo vínculos e conformando as fronteiras dos grupos cerimoniais. O consumo ritual de paparuto oferecido pelas rainhas, além disso, serviria para produção de corpos bonitos (*impej*). É o alimento cerimonial que faz os *Mêhĩ* à imagem do belo. Uma vez escolhidas as rainhas, Peixes e Lontras voltaram para suas tocas.

Foi tudo isso o que o *mehĩ* engolido pela sucuri viu na festa original encenada no fundo do rio. Assim, ele ensinou para os ancestrais dos Krahô: “[Os peixes] fizeram tudo pra ele ver; ele viu e aí quando chegou na aldeia teve de fazer igualzinho. O mesmo que ele viu a gente tem de fazer”, me assegurou o “prefeito” do Kapey, Osmar Cuhkõ. Após a primeira corrida e com a definição de quem desempenharia os papéis rituais, o *Tep mẽ Têre* começou a ganhar ritmo próprio. O “movimento” do *amjĩkin* transformou o pátio do

¹²⁴ A elas cabia a função de providenciar o pau de leite misturado com carvão para a pintura corporal para embelezar os participantes. Cada grupo teria uma pintura diferente: enquanto os *Têre* são pintados uniformemente de preto, os *Tep* recebem diferentes e coloridos desenhos. No encerramento da festa, elas mesmas seriam pintadas com urucum, empenadas e adornadas, nas suas casas, por suas parentas bilaterais, com colares de miçangas e panos de chita colorida envoltos em suas cabeças e bustos.

Kapey no remanso de um rio, trazendo para dentro da Feira de Sementes a alegria do cô (água) com o jeito de ser e as vozes dos seres que o habitam. Como gosta de afirmar Edson Txytyc, jovem liderança da aldeia Pedra Branca:

Dizem que essa festa foi num remanso bem grande onde que cabia muitos peixes, fizeram. Chamaram o chefe das Lontras pra conversar, pra ver se fazia pra esse mēhĩ ver o jeito, aprender e levar a informação pra fazer aqui (nessa Terra, em que a gente vive). Porque eles estão embaixo, no fundo do rio. A festa foi num remanso, no fundo do rio.

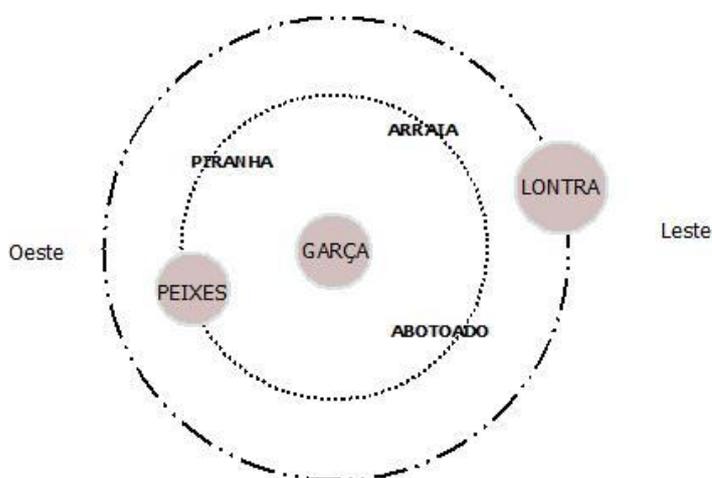
No remanso em que se transformou o pátio do Kapey, os Peixes ocuparam uma casa no círculo periférico do Kapey, localizada a oeste. Era “como se fosse uma caverna, um buraco, uma laje onde os peixes gostam de se esconder” (professor Dodani Pihken). As Arraias (*Xewxêtre*), a Piranha (*Apan*) e o Abotoado (*Pàrkàre*) desempenharam o papel de protetores dos Peixes contra as investidas das Lontras: eles são “peixes que possuem alguma espécie de arma”: esporões, dentes e acúleos respectivamente (Melatti, 1978: 262). Ernesto Cupacôh, *padré* que então vivia na Santa Cruz, fez o papel de chefe das Arraias (*Xewxêtre*), que estão sempre alertas para proteger os peixes. Além de Ernesto, havia outros dois *Xewxêtre* no *Tep mē Têre* da Feira de Sementes, encenados por João Kyhekê (cantor do Rio Vermelho) e Neli Wur Krajnõ (cantora do Galheiro). No remanso do Kapey, estes peixes armados ocuparam espaços intermediários entre a toca dos Peixes e a das Lontras.

As Lontras fizeram sua casa na margem leste do pátio do Kapey. De acordo com o velho Secundo, este animal “tem um lugar debaixo da água por onde entra e sai no seco. Mergulha, entra no buraco e pronto: lá em cima já não tem água. Ele não mora feito tatu ou paca, não. É como um túnel, ele entra num buraco dentro a água, caminha e sai no seco. Quando dá fome, ele vai procurar peixe”. Também ouvi os índios dizerem que as lontras cercam peixes onde tem galhada, raízes ou troncos de árvores caídos: ali, elas prendem os peixes, que são então pegos e devorados. Na festa, para apanhar os Peixes, as Lontras “saltavam na água” desde sua casa e passavam a friccionar as palmas das mãos, curvando o tronco pra frente e para trás enquanto cantam.

A Garça saía em direção ao centro do pátio a partir de um ponto situado ao sul, entre as casas das Lontras e dos Peixes. Segundo Dodani, “tem de sair de onde está vazio porque é proibido cruzar o local original dos peixes e das lontras”. Ela chegava ao centro do pátio e subia na tora de buriti. Os Peixes então passavam a rodeá-la, quando então as Lontras partiam da sua casa rumo ao centro do pátio. A Garça era rodeada pelos Peixes na circunferência interna e pelas Lontras na externa.

No encerramento da festa, os seres *Côhkrit* partiram de uma casa ao sul e deram várias voltas no caminho radial até serem depositadas no pátio, para deleite das crianças.

Figura 8. Localização dos personagens



Os atos rituais giram em torno da relação entre peixes e lontras. Eles podem ser agrupados em três momentos distintos e crescentes encenados durante três dias de Feira de Sementes. As cenas que presenciei no Kapey corresponderam à descrição mitológica:

1. Exposição dos personagens e dos fios da trama: Os Peixes saem de sua toca a cantar, vão para o pátio e lá dançam e cantam em torno da Garça. Eis então que aparecem as Lontras que, cantando, passam a rodear os Peixes enquanto estes giram em torno da Garça. Os Peixes são protegidos pelas Arraias, Piranha e Abotoado, que também entoam suas cantigas. As Lontras, assim, deixam de perseguir os Peixes, que logo se dispersam.

2. Clímax (o conflito eclode): As Lontras perseguem os Peixes na tentativa de apanhar o *pôh*, alimento embrulhado em folhas de buriti sob a forma de peixes. Mesmo com atuação das Arraias, Piranha e Abotoado, as Lontras caçam, capturam e consomem muitos peixes (representados pelos *pôh*, seus ícones do sentido peirceano).
3. Desenlace (conflito resolvido) com a cena final aguardada pelo público: A festa termina quando a Garça mata o cacique das Lontras, os meninos “espuma d’água” (*Cô jomprô*) são levados ao pátio e os seres *Côhkrit*, alteridade máxima no centro da vida social – o pátio, irrompem entre o povo. Há partilha e consumo coletivo de alimentos.

Ainda que sem apresentação e análise de partituras, veremos que toda movimentação do *Tep mē Têre* comporta as quatro marcas indeléveis da música nas Terras Baixas da América apontadas por Menezes Bastos (1996, 2007). A primeira delas é a *tradução*, ou seja, a música ocupa um lugar central na cadeia intersemiótica do ritual, sendo o elemento de integração dos discursos verbais, olfativos, visuais e oriundos de outros canais sensoriais. Em segundo lugar, a *sequencialidade* faz com que os repertórios musicais organizem-se em sequências (e sequências de sequências) de cânticos, ordenadas temporalmente pelos ciclos diários e sazonais. A terceira característica é *estrutura núcleo-periferia*, que remete a formações musico-coreográficas dos grupos executantes. E, por fim, a *variação* dos motivos temáticos das peças musicais que, elaborados através de procedimentos da repetição, são executadas com aumentação, diminuição, transposição, retrogradação e outros.

A festa de *Tep mē Têre* da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais começou no dia 23 de outubro de 2007 (terça-feira) com a primeira corrida de toras e a divisão dos participantes entre as duas metades. Peixes e Lontras dançaram e cantaram em torno da Garça nos três dias subsequentes, pela manhã e no final da tarde (parte 1, acima). O mesmo foi percebido por Melatti que, acerca do *Tep mē Têre* da aldeia Cachoeira, realizado em 1971, observa: “durante a execução do rito, os cânticos e os movimentos de dança no pátio e nos caminhos da aldeia são frequentemente repetidos” (1978: 262). Como veremos, esta repetição de atos simbólicos do ritual, ou “redundância” nos termos de Leach (1972), tinha um propósito bem definido: diminuir a ambiguidade da mensagem que se queria transmitir. Nesse sentido, Turner (1968: 5) também salienta que “o sistema

[ritual] é cheio de repetição precisamente porque ele contém imagens, significados e modelos para o comportamento que constituem a paisagem ética e cognitiva da cultura”. A perseguição das Lontras aos Peixes, para apanhar os *pôh* (parte 2), ocorreu na tarde do dia 25 de outubro (em que também houve a troca de sementes, pela manhã). No alvorecer do dia seguinte, os Peixes saíram da sua toca e seguiram a cantar pelo remanso e foram então perseguidos pelas Lontras, cujo cacique foi morto pela Garça. Os seres *Côhkrit* apareceram, no pátio da Kapey, sob a forma de máscaras e brincaram com as pessoas (parte 3). Fim da festa.

Danças e cantos como expressão de conhecimentos ecológicos

Na madrugada do dia 25 de outubro, os brancos visitantes dormiam na expectativa de presenciar a troca de sementes que ocorreria pela manhã. Enquanto isso, já começava a movimentação da festa dos Peixes e das Lontras. Amazonas Jajé (*hapôh catê*: animador) estava no pátio e, na companhia de poucos, entoou o chamado para que os homens viessem formar o “partido” dos Peixes. “Venham logo, peixes. Vamos ajuntar. Vamos ajuntar. Venham logo...”, repetiu Jajé várias vezes em voz alta, caminhando de um lado para outro no pátio, com seu bastão cerimonial (*copó*). Tentou animar a todos, lembrou que as Lontras já estavam por ali, pois tinham passado a noite cantando na sua casa, montada na margem do pátio. Chamou em vão durante alguns minutos. Os Peixes demoraram a aparecer: estavam em suas casas, junto às suas famílias, comendo e descansando; ou mesmo dormindo. Durante a noite, aos membros do partido *Tep* era permitido transitar de um lugar a outro da Kapey. Como *Tep*, eu mesmo acompanhei muitos em suas perambulações entre a cozinha, o pátio e as casas na periferia do Kapey. Andávamos com alegria, mas sem cantar, enquanto as Lontras passaram a noite entoando um lamento, mas sem sair da sua toca¹²⁵. Aos poucos, os Peixes apareceram nas portas de suas casas e, antes de seguirem para o pátio, se reuniram na sua toca (na casa do poente). Por volta das cinco da manhã, os Peixes começaram a cantar o refrão de suas cantigas, enquanto o “partido” se formava:

¹²⁵ Os Peixes também podiam acompanhar a cantoria de maracá, no pátio, tomar parte na dança e movimentar-se livremente pela aldeia. Podiam comer e dormir, mas muitos preferiram ficar acordados para seguir os cantores. Todas as noites foram animadas com danças e cantos de maracá. Com cantores e cantoras de várias aldeias, os cantos principiavam sob a luz dourada do por-do-sol, adentravam a noite e rompiam a madrugada, vindo a findar no alvorecer do dia seguinte. Este é o tema do próximo capítulo.

Cô rê rê tẽ *Cô rê rê tẽ*
 água mexer mexer vir água mexer mexer vir

(Venham, venham mexendo a água)

Sob a condução de Domingos Kraté, que fazia o papel de *Japtorti* (Boto, o chefe dos Peixes), os Peixes repetiram o estribilho da sua canção coletiva algumas vezes. *Cô rêrê tẽ/cô rêrê tẽ/cô rêrê tẽ* é o chamado geral do partido para a corrida de toras e as danças e cantos. Naquele momento, era uma convocação para que os Peixes se reunissem ali na toca. Ao ouvir o chamado, eles pouco a pouco apareceram nas portas das casas e, pelo caminho circular, seguiram ao som do estribilho, que encorpou e formou o grupo. Quanto mais e mais peixes se uniam ao grupo, mais forte era seu chamado:

Cô rêrê tẽ Cô rêrê tẽ

Com o grupo encorpado, o Boto conclamou a todos para segui-lo até o pátio. Os Peixes então foram cantando com seu movimento corporal característico: levantando e baixando as mãos ao caminhar. O primeiro conjunto de cantigas coletivas foi então cantado no cortejo da sua toca até o encontro com a Garça, no centro do pátio¹²⁶.

cô rê rê rê tẽ, tep(e)-ti te h-ap(u)xê to
 água mexer mexer mexer vir peixe-INTENS POSP dele-nadadeira com¹²⁷

(O **peixe grande [jaú]** vem mexendo a água com a nadadeira)

¹²⁶ A Garça não era Domingos Kraté, que, como já mencionei, assumiu o papel de Boto. Um menino de nome Jamprô (não registrei de que aldeia) era quem segurava um pequeno galho de árvore na forma de cabeça de garça, sobre uma tora de buriti, no centro do pátio. No ato final do ritual, esse galho será adornado com penas brancas e urucum e receberá desenhos de olhos e bico, numa representação icônica da garça.

¹²⁷ Abreviaturas: VOC: vocativo; 1PES, primeira pessoa 'eu'; 2PES: segunda pessoa 'tu, você'; CONJ: conjunção; PL: plural; COM: comitativo (na.companhia.de; junto.com); POSP: posposição; INTENS: intensivo (aumentativo); ATEN: atenuativo (diminutivo). O sinal = representa fronteira de palavras nos casos que envolvem nomes derivados por meio de composição, e os sons entre parênteses () referem-se a casos de vogais e consoantes que ora são inseridas ora são eliminadas para fins de ritmo e rima. A frase em português entre parênteses é a tradução livre que me foi dada pelo professor Dodani Piken e pelos cantores Domingos Kajré, Osmar Cuhkõ e Secundo Tohtot, aos quais sou grato. Também agradeço ao linguista Maxwell Miranda (UFMT) e ao professor krahô Edivaldo Paaty pela colaboração na transcrição fonética dos cantos.

cô rê rê rê tẽ, krop-ti te h-ap(u)xê to
 água mexer mexer mexer vir mandi-INTENS POSP dele-nadadeira com

(O **mandi grande** vem mexendo a água com a nadadeira)

Os cantos coletivos dos Peixes são compostos por dois versos curtos, entremeados pelo estribilho. Eles mencionam algumas espécies para sublinhar a característica geral destes animais que, como outros, doaram suas festas e, com elas, suas canções para os *Mêhĩ*.

O partido *Tep*, liderado por Domingos Kraté, trouxe para dentro da Kapey os cantos que os peixes lhes ensinaram nos tempos míticos. Sua performance atualizou o postulado da apropriação do conhecimento dos bichos para construção do seu modo de vida festivo. Estas cantigas, como as de outras festas, pertenciam originalmente aos animais como expressão estética de sua existência. Nelas, os Peixes cantam sobre si mesmos – enfatizam as suas técnicas corporais. Como observa Melatti (1978: 16): "os cânticos parecem manter uma certa relação com os movimentos e gestos do ritual (...) por meio de figuras poéticas e pelo arranjo estético dos sons". Os cantos dão ênfase ao movimento das nadadeiras, representado pelo gesto de levantar e baixar as mãos com os dedos abertos dos participantes da metade cerimonial. Este é o jeito de ser dos peixes visto e memorizado pelo índio ancestral e teatralizado pelos Krahô na festa *Tep mê Têre*.

Os Peixes seguiram da sua toca até o pátio baixando e levantando as mãos. “Aí *Tep* tá cantando. Croccccccccc [balança as mãos para um lado e para outro, para assinalar movimentação]. Até que chegou no limpo” (Zacarias Ropkà). Os Peixes nadaram até a Garça, baixando e levantando as mãos/nadadeiras. Os Peixes ficaram alguns minutos conversando entre si, sob a Garça, quando então começaram a dar voltas em torno dela. “Tava rodando debaixo do *Capri* [Garça]. Ele panhou ‘páaaa’ ... peixe espalhou”, me explicou Zacarias Ropkà retomando o mito. Eles se espalharam “mexendo a água” e cantando seu segundo conjunto de cantigas, que também fala das nadadeiras como fonte característica de movimento dos peixes. Em torno da Garça, cantaram:

tep(e) =rã(j)-re harô nẽ h-apy to apê, -hê hê hê

peixe =laranja-ATEN curvar CONJ dela-rabo com balançar

(A piaba [lit. peixe alaranjado] curva/entorta e balança o rabo)

kop(o)koj-re harô nẽ h-apy to apê - hê hê hê
 enguia-ATEN curvar CONJ dela-rabo com balançar

(A enguia curva/entorta e balança o rabo)

pâr =kà-re harô nẽ hapy to apê - hê hê hê
 abotoado-ATEN curvar CONJ dela-rabo com balançar

(O abotoado [lit. peixe de pele/escama dura] curva/entorta e balança o rabo)

Como em outros contextos rituais, os cantos veiculam conhecimentos acerca dos seres e das agências que povoam o Cosmos. Suas letras capturam os detalhes do real: no caso aqui em foco, as cantigas coletivas dos Peixes assinalam sua forma de locomoção. Estes cantos chamam atenção para a capacidade destes animais se movimentarem no ambiente aquático com uso das nadadeiras. É com estes “equipamentos” que a progressão dos peixes se efetua. As nadadeiras dotam-os da capacidade de pressionar o corpo contra a água ambiente e, com isso, se mexem. Sobre esse aspecto, Santos (1981: 11) anota: “são as nadadeiras pares órgãos homólogos aos braços e pernas dos bípedes e quadrúpedes”. As nadadeiras cumprem a função de estabilização e locomoção: sua função básica e essencial é pôr os peixes em movimento no seu meio. Aqui como em outros rituais krahô, a compreensão do significado linguístico dos cantos depende da leitura do gestual. No *Tep mẽ Têre*, os cantos e as danças dos peixes, corpo e voz, dão potência poética ao ritual. Enquanto cantam, os homens do partido caminham e movem as mãos para cima da cabeça: os dedos abertos seriam a imagem icônica da nadadeira dorsal. Então abaixam as mãos, deixam o tronco pender levemente para frente e balançam “o rabo”, isto é, a nadadeira caudal. Sobre a importância das nadadeiras, em especial a caudal, para a movimentação destes seres, Santos assinala: “Ela [a progressão] é devida a ação muscular com a ajuda duma sacudidela da nadadeira caudal, que, aliás, serve de leme” (*Idem*: 11). Nadam todos juntos enquanto cantam coletivamente justamente sobre sua capacidade de

locomover com o uso das nadadeiras. É esta característica dos peixes que o ritual captura: eles cantam sobre seu jeito de ser.

Neste momento da festa, os Peixes nadam e cantam todos juntos – como um “partido”. Segundo o mito, os Peixes se reuniram para procurar os pedaços do *mêhĩ* engolido pela sucuri sob as ordens do Boto, que teria dito: “você vão ter de dar conta desse índio pra mim. Transformar ele de novo. Eu quero devolver”. O Boto conclamou todos os peixes do mundo para a tarefa de procurar as partes do corpo vomitado: os peixes pequenos (como mandi e piaba, mencionados nas cantigas) recuperaram os pedaços pequenos e os peixes maiores (a exemplo do jaú) foram à cata das partes maiores, como os ossos. É bom lembrar que a festa só aconteceu depois de refeito o *mêhĩ*; a presteza dos peixes em recuperar seu corpo, juntando seus membros espalhados e depois o alimentando, foi que tornou possível a demonstração do *amjĩkin* que, em 2007, os Krahô fizeram na Feira de Sementes. Para tanto, foi importante agir como coletivo coordenado. O partido dos *Tep* comportava todas as espécies de peixes porque, como me disse o professor Dodani, “fizeram reunião com todos os peixes, todos seres que vivem dentro água. Todos, todos, todos. Não escapou ninguém”. Essa completude também constava nas letras das suas cantigas coletivas.

Nas letras dos cantos coletivos, são mencionados o jaú, mandi, piaba, enguia e abotoado. Juntos, eles conformam uma amostra representativa das variedades de peixes de água doce. Do ponto de vista da biologia aquática, os siluriformes (peixes de couro) são representados pelo jaú, mandi e abotoado¹²⁸; a enguia é um ginotídeo (peixe desprovido de nadadeira ventral e dorsal, com nadadeira anal alongada até o extremo caudal) e a piaba pertence à família dos caracídeos (peixes com escamas), entre os quais se contabiliza quase metade de todas as espécies de peixes de água doce. Os caracídeos acham-se subdivididos em quatorze subfamílias, que ocorrem no Brasil e que se distinguem um das outras principalmente pela estrutura dos dentes, ora lisos, ora serrilhados, ora espiculados – o que evidencia seu regime alimentar (Santos, *idem*: 33). Na cerimônia, os peixes de escama são o cará, piranha, bicuda e piaba. As espécies identificadas nas letras das cantigas funcionam como índice da totalidade de peixes que vivem na água doce. Os Krahô afirmam que todos participaram da festa, embora não consigamos distingui-los.

¹²⁸ Como veremos, destas três espécies de bagres de água doce identificadas nas cantigas coletivas dos Peixes, o mandi (*Pimelodus maculatus*) não tem atuação como personagem destacado.

As Lontras, convidadas na festa, começaram sua cantoria quando os Peixes iniciaram seu cortejo em direção ao pátio. Sob a liderança de Secundo Tohtot, o chefe das Lontras, os homens desse partido cantaram sua primeira cantiga coletiva dentro da sua casa, na margem do pátio. Na realidade, era um chamado para que os membros dessa metade se achegassem ali na sua toca para partirem ao encontro dos Peixes.

Hỳ hỳ hỳ hajari¹²⁹ ri em ca mẽ hẽ hỳ hỳ hỳ
 VOC VOC VOC ali LOC 2PES PL INTERJ VOC VOC VOC

(Venham, venham, venham [vocês] ali, naquele lugar!)

As Lontras então saíram da sua toca e começaram a rodear os Peixes quando estes circulavam a Garça. Enquanto cantavam, elas friccionavam as palmas das mãos, curvando o tronco pra frente e para trás.

As Lontras acompanharam os Peixes sem, no entanto, irromper em perseguição. Elas formaram um círculo exterior no interior do qual estava a Garça sobre uma tora de buriti; entre os dois, estavam os Peixes. Neste momento, nadando em derredor dos Peixes, as Lontras então passaram a cantar sua segunda cantiga:

Hỳ hỳ hỳ ha wa jakro-ti krac(u) =ri mã co
 VOC VOC VOC FUT 1PES levantar.sujeira-INTENS embaixo.de CONJ água
te [i] camẽ hỳ hỳ hỳ
 POSP 1PES empurrar VOC VOC VOC

([A lontra diz] eu fui levantar a sujeira embaixo d'água, e a água me empurrou).

¹²⁹ Segundo a explicação do professor Edivaldo Krahô, a palavra *hajar(i)* corresponde ao pronome demonstrativo *atar* 'lá, ali', cujas consoantes, por razões de ritmo e rima, modificam-se por meio da assimilação ($t > j$) e acréscimo (*h*)ajar, um processo fonológico muito comum nas línguas. Esse pronome quando combinado com a posposição locativa *ri* indica 'lá naquele lugar (específico)'.

Enquanto cantavam, as Lontras caminhavam esfregando as mãos uma na outra, com o corpo inclinado pra frente indo e voltando. “É pra segurar os peixes pra comer e nadar depois”, me disse Secundo Tôhtot. O gestual representa o movimento de captura e consumo dos Peixes: “Lontra está caçando os Peixes, porque é isso o que ele come. Procura peixe dentro do rio, córrego. Onde tem peixe, lontra caça pra ajuntar”, observou Osmar Cuhkõ. As lontras são predadores do topo da cadeia alimentar dos lagos e rios, nos quais vivem à procura de peixes. Seu corpo é hidrodinâmico, ou seja, preparado para nadar em alta velocidade.

Quando dá fome, ele vai procurar peixe. Ele procura o peixe em todo lugar, como faz cachorro. Até achar onde tem. Uma vez, estava pescando e vi lontra pegando peixe. Estava pescando e veio correndo aquele tanto de peixe – é muito mesmo! – e aí pensei: ‘está correndo assim é porque está com medo da lontra’. Depois ela veio atrás e mergulhou: ‘xiuuuup’. Não é devagar não. Mergulha de novo noutra lugar: ‘xiuuuup’ ... Vai, vai, vai. E torna a subir noutra lugar. Quando encontra tep, se tiver muito tep, vai correndo e pega, ligeiro. Aí, ela come (Secundo Tôhtot).

Esta descrição de Secundo aponta o caminho que devemos seguir para compreender os significados do movimento corporal e dos cantos coletivos das Lontras. Elas saem de sua toca à procura dos Peixes; nadam velozmente para tentar captura-los. Na segunda parte do ritual, o melhor corredor dos Peixes é escolhido para o papel de Bicuda (*Boulengerella spp.*) a fim de disputar uma corrida com o melhor corredor das Lontras. Mas ali, naquele momento do ritual, enquanto davam voltas em torno da Garça, a Bicuda estava junto com os demais Peixes, mexendo a água com as nadadeiras para fugir das Lontras que “correm ligeiro”. As Lontras seguiam-nos cantando, esfregando as mãos uma na outra, com o corpo inclinado pra frente indo e voltando, no gestual apropriado para capturar os Peixes.

Os Peixes, no entanto, estavam protegidos pelas Arraias (*Xewxêtre*). Defensoras dos peixes, elas cantaram nesta fase do ritual, formando um escudo entre as Lontras e os Peixes. Como o velho Zacarias me ensinou: as Arraias cantaram para espantar as Lontras, ameaçando furá-las com seus ferrões. “A arraia, sempre armada de um ferrão ou mais, dá com a cauda violenta chicotada e o terrível acúleo caudal penetra fundo na carne, ferindo forte e causando dores atrozes” (Santos, *op. cit.*: 22). Ernesto e os demais que fizeram o

papel de Arraia seguravam pedaços compridos e finos de madeira que representavam os ferrões, usados para espetar os pés das Lontras que ousavam se aproximar. Tal duelo foi mediado pela música: enquanto contornavam as investidas das Lontras contra os Peixes, as Arraias cantavam suas cantigas:

*Pririti te hicô japê*¹³⁰

(O pacu está à procura de algo pra comer)

Aquêê japu caati mã nõ, atepe jorojoto hỳ hỳ

(Eu [arraia] fico deitada na areia)

As arraias gostam de ficar enterradas na areia, com o ferrão para fora. De acordo com o velho Bernardino, da aldeia Forno Velho, o rio Manoel Álvés é morada de muitas arraias, algumas de grandes proporções. “Tem muita arraia aí [próximo da Kapey]. Tem arraia demais. Um dia matamos uma que era bem grande; três homens não conseguiram segurar. Foi preciso cinco homens pra dar conta.” As arraias fluviais estão distribuídas em dez espécies, quase todas do gênero *Paratrygon*. Têm formato espraçado, cabeça não destacada do corpo, circundadas pelas nadadeiras peitorais. A boca pequena, transversa, localiza-se na parte inferior da cabeça e orna-se de várias fileiras de dentes pequenos. Aspecto característico, a cauda longa está sempre armada com acúleos – os temidos ferrões. “Todas vivem no fundo dos rios, nem sempre assentando a face inferior do corpo na areia, mas ficando dela um tanto distante. Durante o dia podem ser observadas naquela posição e igualmente deitadas sobre o fundo arenoso e até cobertas um tanto pela areia” (Santos, *idem*). Suas cantigas dão conta justamente desta estratégia: ela está deitada na areia, bem próxima dos peixes. De onde está, a arraia observa o que o pacu está fazendo, vê que ele está procurando algo e então anuncia isso na cantiga. O ritual evidencia proximidade das arraias com os peixes. De acordo com Dodani: “A arraia protege os peixes. Onde tem arraia, tem muito peixe. Já temos muita prova disso. Onde tem arraia, tem muito peixe. Num remanso, se tem arraia tem peixe demais”. Com seus ferrões, a

¹³⁰ Para as cantigas das espécies destacadas do coletivo de Peixes apresento apenas a tradução livre que me foi dada pelos índios.

Arraia impôs uma barreira às Lontras e os Peixes puderam nadar em torno da Garça. Tão forte quando o ferrão e seu veneno, eram as cantigas da Arraia, que provocaram temor nas Lontras. Após algumas tentativas frustradas de apanhar peixes, as Lontras voltaram para sua casa entoando sua terceira cantiga:

Hỳ hỳ hỳ jahire co jy ar - hỳ hỳ hỳ - co =rati
 VOC VOC VOC ir.em.fila água levantar - VOC VOC VOC- água=grande

koto to mỗ hỗ =ri hỳ hỳ hỳ
 COM POSP ir atrás.de =LOC VOC VOC VOC

(As lontras foram em fila uma atrás da outra, levantando água e seguindo o rio)

Na linguagem metafórica dos cantos, as Lontras seguiram de volta para sua toca, acompanhando o curso d'água, nadando juntas. Enquanto isso, os Peixes entoaram mais uma vez as suas cantigas coletivas em torno da Garça.

tep(e) =rã(j)-re harô nễ h-apy to apê, - hê hê hê
 peixe =laranja-ATEN curvar CONJ dela-rabo com balançar

(A piaba [lit. peixe alaranjado] curva/entorta e balança o rabo)

kop(o)koj-re harô nễ h-apy to apê - hê hê hê
 enguia-ATEN curvar CONJ dela-rabo com balançar

(A enguia curva/entorta e balança o rabo)

pàr =kà-re harô nễ hapy to apê - hê hê hê
 abotoado-ATEN curvar CONJ dela-rabo com balançar

(O abotoado [lit. peixe de pele/escama dura] curva/entorta e balança o rabo)

Em seguida, os Peixes se dispersaram pelo pátio e caminhos radiais. Passados alguns minutos, o Boto os chamou novamente e, após se juntarem diante de sua toca, seguiram para o centro do pátio cantando seu primeiro conjunto de cantigas, levantando e baixando as mãos. Deram algumas voltas em torno da Garça e, com isso, provocaram a saída das Lontras da sua toca. Cantando seu segundo canto coletivo, as Lontras então partiram novamente para cima dos Peixes. Mas, no pátio, ainda estava a Arraia a defendê-los. “Se deixar, a Lontra pega os Peixes” (Osmar Cuhkõ). Lontra e Arraia (e sua rainha) cantaram novamente enquanto se enfrentaram; até que Arraia voltou para seu lugar no pátio e as Lontras retornaram para sua casa, cantando seu terceiro canto coletivo. Os Peixes então cantaram seu segundo conjunto de cantigas em torno da Garça. Repetiram seus versos algumas vezes e depois foram para sua toca, dando fim à primeira parte do *Tep mē Têre* para que tivesse vez a troca de sementes no pátio do Kapey.

O ritual como afirmação simbólica dos vínculos sociais

A segunda parte da cerimônia ocorreu na tarde do dia 25 de outubro. Teve início, por volta das quinze horas, com o aviso do Boto (*Japtorti*) para que os Peixes se reunissem trazendo, cada qual, um *pôh* (paparuto embrulhado em folha de buriti na forma de peixes). Ele passou pelo caminho radial (*krinkapé*) avisando os peixes para se prepararem:

Hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ
Amjĩ mã gore py
Apê kōrōti
Apê krānre
Apê tepti
Apê teprāhti
Apê xwacô
Amjĩ mã gore py
Hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ

(Preparem sua comidinha.
 Vocês, pintado, cará, jaú, piaba, bicuda.
 Preparem sua comidinha.)

O Boto é tido pelos índios Krahô como chefe de todos os peixes. Durante a festa de *Tep mē Têre*, cabe a ele mantê-los animados e organizados para os cantos e corridas de toras. O Boto, papel desempenhado pelo *padré* Domingos Kraté (da aldeia Pedra Branca), deve ser conhecedor das cantigas e da sequência dos atos rituais. Dele partiu a iniciativa de recompor o *mêhĩ* engolido pela sucuri. De acordo com Zacarias Ropkà, depois de refeito, aquele índio foi alimentado pelo Boto, que lhe deu peixes para comer: “Acabou de fazer. ‘Pois agora eu vou levar. Porque aqui ele não come, vocês não prestam pra caçar’. Levou, *tep* levou. Boto levou pra lá. Boto foi dando *tep*, alguma coisa pra ele comer. Comeu, comeu e aí já tava encorpando. Até que ficou bom. Era comida deles. Pronto”. Depois de alimentado com peixes, o Boto lhe mostrou a festa que os índios, em 2007, fizeram na Feira de Sementes.

Parece que passou um mês. O boto falou: ‘Keti, nós vamos fazer uma festa pra você’. O boto é que ficava com ele direto. Foi ele que fez o mêhĩ voltar. Os outros peixes tiveram o trabalho de ajuntar, pra fazer o corpo de novo, tudinho, não faltou nada. Ficou normalzinho. O boto falou: ‘Keti, vamos fazer uma festa pra você, pra quando voltar poder fazer lá. Mas não sabemos se você vai ser capaz de gravar tudo, porque tem as músicas, as várias partes das músicas, o jeito de realizar. Keti, você presta muita atenção. Tem que aprender tudo bem direitinho pra quando você voltar para seu povo, no krĩ [aldeia], pra ensinar a fazer isso. Você vai gostar, keti, porque é muito bonito’. Aí, foi realizado. Foi criado o Tep mē Teré tudo lá (Dodani Piken, Feira de Sementes 2007).

Assim, o *amjĩkin* teve origem graças à agencialidade do Boto:

Ele que fez essa história. Vamos supor que ele é o autor da história. Porque ele é que reuniu todos, depois que transformou o índio morto. Foi ele que fez tudo isso, ele é o coordenador da festa. Ele é que brigou com a sucuri, depois chamou todos os outros peixes, juntou, cada um se virou pra achar os pedaços. Fizeram a festa pra ele [mêhĩ], pra ele pegar e fazer a festa. O boto foi o coordenador, coordenou tudo isso. Realizou a festa e o índio voltou pra aldeia¹³¹. (Idem)

¹³¹ Para convencer este antropólogo de que a história da festa é verdadeira, o professor Dodani Piken evocou as relações atuais entre os botos e os seres humanos: “A gente confia na história porque ele protege mesmo o índio. Ele não faz mal para o índio; e para qualquer outro [ser humano] – pra gente. Ser humano é amigo dele. Ele mesmo mostra até hoje. Até hoje ele é amigo. Você pode estar remando, que ele está ali. Se você está banhando, ele vem pra seu rumo. Se estiver banhando, ele fica ali. Ele não mexe, não”.

Dada sua importância, é o Boto quem passa pelo *krĩ cape* conclamando os Peixes a se juntarem. “É o chefe de todos os peixes que tem aqui: carazinho, arraia, piabinha. Ele é que vai mandar, como o peixe que fez a festa dele, quando fez essa festa foi ele que mandou o peixinho ajuntar. E assim é desse jeito”, me disse Ismael Aprac, Palhaço (*Hoxwá*) da aldeia Forno Velho. Os peixes respeitam-no, mesmo não tendo armas para se defender: “Onde ele está, os bichos nenhum não vêm. Mas eu não sei como, porque ele não tem dente, não tem nada pra defender. Outros *tep* respeitam.” (Dodani). O Boto tem ascendência sobre os outros peixes e, por isso, “manda fazer o de comer, que é pra não demorar” (Anselmo Kraté, Palhaço da aldeia Serra Grande).

Hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ
Amjĩ mã gore py
Apê kōrōti
Apê krānre
Apê tepti
Apê teprāhti
Apê xwacô
Amjĩ mã gore py
Hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ, hỳỳ hỳ

(Preparem sua comidinha.
 Vocês, pintado, cará, jaú, piaba, bicuda.
 Preparem sua comidinha.)

O Boto repetiu seu chamado várias vezes enquanto caminhava pelo *krĩ cape*. Convocados pelo “chefe de todos os peixes”, aos poucos, os membros da metade dos Peixes começaram a aparecer com o *pôh*. Reuniram-se diante da sua toca com “sua comidinha” pronta e, então, pararam para ouvir a cantiga entoada pela Piaba (*Teprāhti*).

A piaba é presa de muitas espécies de peixes, sendo inclusive usada como isca pelos índios nas suas pescarias¹³². Na festa, contudo, ela nada junto aos demais peixes e

¹³² Também conhecida como lambari, não possui um nome científico porque, como ressalta Santos (1981: 43), existem três centenas destes peixes espalhados pelos rios, córregos e lagos do Brasil. É da família dos caracídeos, subfamília *tetragonopterinae*.

juntos todos formam um único partido frente às Lontras. É interessante observar que a cantiga da piaba animou os Peixes enquanto se preparavam para o confronto com as Lontras. Foi o velho Amazonas Jajé quem entoou a cantiga da Piaba, após o aviso do Boto, para ressaltar que os Peixes devem estar alertas à aproximação das Lontras e prontos para nadar em fuga.

Hàà hàhà wajõtire ixêê

(Nadadeira na cabeça)

Após a advertência da Piaba, os Peixes foram para o pátio cantando em coro enquanto cada um baixava e levantava seu *pôh* (“sua comidinha”). No caminho, entoaram a cantiga da Bicuda, que ia à frente do grupo personificado num jovem corredor.

Cô kôto mō japjê hire, japjê hire cô kôto mō, cô kôto mō

(Comprido e fino)

A cantiga da Bicuda caracteriza a forma alongada do seu corpo. Seu verso tematiza a forma de seu corpo que, dizem os índios, favorece sua velocidade. Ao ser indagado sobre a bicuda, Anselmo Kraté enfatizou que ele é um peixe corredor, que pula longe na flor-da-água. Algo semelhante me disse o professor Dodani: “a história conta que *Xwacô* [Bicuda] era o melhor corredor. *Têre* tinha muita dificuldade pra pegá-lo pra comer porque é o melhor corredor. Isto, desde aquele tempo até hoje. É o último a ser atacado porque é danado pra correr”. A Bicuda (o peixe mais veloz) conduzirá a rainha dos Peixes, na dianteira do grupo, durante o cortejo de encerramento da festa em que aparecem os seres *Côhkrit*.

No centro do pátio estava a Garça (*Capri*) à espera dos peixes. Ela ainda não tinha o corpo pintado e empenado, mas trazia enrolado sobre a cabeça um corte de pano de chita¹³³. A Garça era representada por pequeno graveto com a forma de uma cabeça de

¹³³ A essa altura, Domingos Kraté já tinha sido substituído no papel de Garça pelo menino Jawô, que assumiu esta função cerimonial no segundo dia da festa. O pano era um oferecimento da organização da Feira à comunidade presente. Este e outros presentes colocados sobre os corpos da Garça e os *Cô jomprô*

garça. Neste momento, Garça ficou em pé, sobre um tronco de buriti, observando a movimentação dos Peixes. Os peixes deram algumas voltas em torno dela, cantando. Deram algumas voltas pelo lado mais externo da circunferência, com os Peixes mais próximos à Garça. “*Capri* [Garça] está só com a cabeça assim, reparando o peixe, qual é que ele vai comer; vai com o pauzinho assim” (Anselmo Kraté). Os Peixes deram algumas voltas em torno da Garça. Fizeram uma pausa e, em seguida, Arraias, Piranha e Abotoado foram para seus lugares no pátio: *Apàn* (Piranha) ficou perto da casa dos *Têre*, na borda norte do pátio; *Xewxêtre* (Arraias) e sua rainha na borda leste-nordeste e *Pàrkàre* (Abotoado) e sua rainha, na borda sudeste. Com suas armas, esses três peixes teriam que defender os demais. Com os Peixes no pátio, as Lontras vieram ao seu encontro também cantando suas canções. Como o finado Zacarias Ropkà me lembrou, a Garça e as Lontras eram ambos convidados da festa dos Peixes: “Outro contou: ‘Vamo fazer festa, *amjĩkin*. Pra nosso tio poder ver e ouvir’. Lontra chegou muito. Trouxe dois *cahãe* [meninas], quando chegou. O pegador de peixe, Garça, mandou recado pra ele. ‘*Capri* já chegou’”.

As Lontras passaram a cercar os Peixes. Cantavam inclinando o corpo para frente e para trás esfregando as mãos umas nas outras, na expectativa de apanhar sua comida, ou seja, os peixes representados pelos *pôh*. Os Peixes davam voltas em torno da Garça, protegidos pela Piranha, Abotoado e Arraias. Estes três peixes formavam uma barreira de proteção contra as investidas das Lontras. Apenas a Piranha não tinham cânticos (por motivos que não registrei). Arraias cantaram suas cantigas ante a aproximação das Lontras, para espantá-las com seus esporões (lanças de madeira em mãos). Com seus acúleos (pontas de braçadeiras de palha presas aos cotovelos), o Abotoado também entoou sua cantiga.

A wàrcàtê wata hapy to wa pê

(O Abotoado balança as nadadeiras)

seriam distribuídos no dia seguinte, após passagem dos *Côhkrit* pelo Kapey. No encerramento da festa, Capri também seria pintada e empenada com penas de pomba do bando (*pyrcatxy*). Sua pintura é dos *Katamjê*: bico vermelho, empenado, pernas vermelhas. A produção do corpo de Jawô como Garça coube ao seu pai, Pedro Soares Jihahàc, da aldeia Campos Lindos.

A cantiga do Abotoado (*Pàrkàre*) ressalta o movimento corporal executado durante o enfrentamento das Lontras. Quando estas se aproximavam, os homens Abotoado balançavam os cotovelos para espetá-las. Os cotovelos representam as nadadeiras laterais equipadas com ferrões rígidos (acúleos) tão fortes que são usados para cavar tocas em pedras. É interessante notar que, numa das versões do mito de *Tep mē Têre*, o Abotoado aparece como o peixe que guardava um dos olhos do *mēhĩ* engolido e vomitado pela sucuri. A demonstração da festa só seria possível depois de o *mēhĩ* estar completamente refeito e capaz de observar o que se passava no fundo das águas. Por isso, o Boto o mandou devolver o olho que havia escondido no oco de uma pedra. De acordo com Domingos Kajré, o Abotoado cava esses buracos com suas nadadeiras, que tem ferrões também usados para sua defesa. “Na água sabe defender-se galhardamente de quem o deseja segurar, dando rabanadas que gravemente ferem, devido a umas espécies de garras laterais que se encontram em cada placa e aos fortes espinhos das nadadeiras”, observa Santos acerca deste peixe de couro (*Idem*: 112). Por isso, ele se juntou à Piranha e às Arrais na defesa dos Peixes.

Protegidos, os Peixes deram algumas voltas na Garça entoando suas cantigas. Passados alguns minutos, finalizaram-nas, bateram os pés no chão todos juntos e em seguida dispersaram-se por todos os lados. As Arraias, a Piranha e o Abotoado permaneceram ali com suas rainhas. Também ficou no pátio o Cará (*Krãnre*), representado por Zé Miguel Cõk (aldeia Pedra Branca) e crianças de várias aldeias – “os filhos do carazinho”.

O cará (*Geophagus brasiliensis*) é o peixe-xamã que trouxe à vida o *mēhĩ* engolido pela sucuri. Os índios sabem, pela observação, que este peixe caracídeo cuida bem de seus filhotes, embora isso não fique evidente no mito da festa. Ao Cará e seus filhotes é reservada uma zona de proteção entre a Arraia e o Abotoado. Na altura das quatro e meia da tarde, o Cará entou sua cantiga enquanto se esforçava para manter seus filhotes próximos.

Ho nã mã ri quê krãnãre hõcô kãm xá

(O cará está na água [com seus filhotes])

A cantoria do Cará atraiu todos os Peixes ao centro do pátio novamente. Em poucos minutos, homens adultos, jovens e algumas crianças apareceram portando os *pôh* próximos à Garça, no centro do pátio. Eles sorriam dos comentários jocosos que uns faziam dos outros, em relação ao seu embrulho. A alegria foi completa quando as Lontras saíram da sua toca esfregando as mãos para pegar os Peixes. Ante a aproximação das Lontras, os Peixes se dispersaram pelos caminhos radiais da Kapey. Ficaram na expectativa de serem perseguidos para entregar os *pôh* às Lontras.

Este era o clímax da festa. O chefe das Lontras então deu o sinal para que partissem em perseguição aos Peixes - *how, how, how*. Neste momento do ritual, foram disputadas corridas entre os jovens das duas metades cerimoniais. Ante o olhar atento da plateia, individualmente ou em pequenos grupos, as Lontras rumaram na direção dos homens com os *pôh* – signo icônico dos Peixes. Esse momento de perseguição e fuga (também uma disputa de corrida) é a encenação da relação predador-presa, cujo vencedor não se sabia de antemão porque os Peixes tinham nadadeiras para fugir e canções para espantar as Lontras. A plateia indígena assistia com alegria; as pessoas comentavam acerca do desempenho dos corredores e o animador (*hapôr catê*) os motivava. Os Peixes pegos entregavam seu *pôh* para as Lontras, que os depositavam na sua toca. Aqueles que conseguiam fugir jogavam seu *pôh* aos pés das Arraias, Piranha e Abotoado, junto aos quais se protegiam. As Lontras que se arriscavam a se aproximar eram confrontadas com os dentes das Piranhas (facões), os acúleos do Abotoado (os braços em ângulo reto com os antebraços e as mãos fechadas na altura da cintura) e os ferrões das Arraias (pedaços finos e compridos de madeira). “Pra brincar com os Peixes e as Lontras, no meio tem o *Pàrkàré* [Abotoado], que fica no meio do pátio. E tem outro peixe, chamado *Apàn* [Piranha] e *Xewxêtre* [Arraia], que também fica num lugar. Que é para os peixes que escapam das lontras e aí chegam perto deles, as lontras param de pegar pra comer” (Edson Txytyc). Nesta fase da festa, foi revelada a disposição de predadora das convidadas. Descontroladas, elas partem em perseguição aos convidados.

Alguns Peixes não conseguiram fugir. Dentre eles os carazinhos que, diziam os índios, nem são o alimento predileto das Lontras em virtude dos seus espinhos e da pouca carne. Além disso, “eles fogem, é difícil pra Lontra pegar” (Edson Txytyc). Na festa, foram representados por crianças e jovens que, não conseguindo fugir, entregaram seus embrulhos (*pôh*) para as Lontras. “Tem que pegar ao menos um carazinho, é importante” (Osmar Cuhkõ).

Outra espécie pega pelas Lontras foi o jaú, papel representado na festa por velhos de diferentes aldeias. Assim como este peixe não nada rápido devido ao seu tamanho, os velhos não correm devido à idade avançada¹³⁴. O jaú (*Paulicea lutkeni*) é habitante dos grandes rios das bacias do Paraná/Prata e Amazônia, sendo encontrado no Riozinho e Manoel Alves. É conhecido na literatura especializada como “bagre gigante”, pois pode chegar a dois metros de comprimento e mais de cem quilos (Santos, 1981: 114). Este bagre tem cabeça ampla e achatada, enquanto que o corpo se agudiza em direção à cauda. Sua boca bem desenvolvida é usada para capturar o Abotoado (*Párkáre*), sua presa predileta. Mas isso não é tematizado nas cantigas ou nas danças dos Peixes: o jaú cantou junto com os demais peixes, incluindo o Abotoado, sobre a forma como todos eles se locomovem. O jaú engrossou o partido dos Peixes. Nas cantigas coletivas, eles demonstraram seu jeito de ser: balançam as nadadeiras e, assim, mexem a água e se locomovem. Os Krahô sabem que o jaú vive no fundo dos rios, que é peixe lento que se alimenta de outros peixes. Getúlio me disse que ele prefere os remansos, onde “ficam quietos só esperando os peixes (...) Se não tem, sai andando até achar outro remanso para se alimentar”. No ritual, o jaú canta e nada junto com os outros peixes. Ele não é representado como predador, mas sim como presa. Como é lento, não consegue correr e logo se entrega às Lontras.

Os Peixes que conseguiam escapar das Lontras ficavam rodeando a Garça. Embora também se alimente de peixes, este pássaro aparece na festa como sua protetora. “A Garça protege os Peixes, enquanto as Lontras correm atrás de outros peixes. Já rodando em volta da Garça, as Lontras não chegam perto e vão lá prá longe” (Edson Txytyc). A perseguição dos Peixes pelas Lontras durou alguns minutos. Os partidos cantaram suas cantigas enquanto rodeavam a Garça e em seguida dispersaram-se para dividir os *pôh*.

Os paparutos apanhados pelas Lontras foram divididos entre os membros do “partido” e suas rainhas, na sua toca. O Abotoado também dividiu com sua rainha, no pátio, os *pôh* que lhe foram jogados. A Piranha, que não tem rainha, tomou pra si todos os embrulhos que foram atirados aos seus pés. As Arraias também repartiram os *pôh* recebidos com sua rainha, que ademais recebeu um embrulho de Neli Wur Krajnõ. Ela, que é *pinxwyj* (comadre) da rainha das Arraias, carregava nas costas tal pacote no formato de uma arraia, feito de folha de bananeira com uma alça de embira presa à testa. Dentro

¹³⁴ Pessoas obesas também poderiam fazer este papel porque têm dificuldade para correr.

do embrulho também havia paparuto. Segundo me relataram Osmar Cuhkõ e Secundo Tohtot, a comida (paparuto) foi entregue à rainha das Arraias como forma de gratificação porque ajudou a cantar e a “segurar o movimento” (espantou as Lontras e cantou). As demais rainhas (das Lontras, Peixes, Abotoado) receberam o embrulho porque seu “povo” também soube manter a animação da festa. No pátio, os Peixes ainda cantaram em torno da Garça durante alguns minutos, se dispersando em seguida. Como os demais, pegaram sua comida e foram comê-la na sua casa. O fim da festa se aproximava.

Os índios dizem que o *amj̄kin* termina porque a Garça mata o chefe das Lontras. Esta cena, prevista no mito, não ocorre no ritual. Em Melatti (1978: 262) encontramos a seguinte informação, que eu não registrei na festa da Feira de Sementes: “Quando os Peixes estão sem mais nenhum embrulho, Garça toma com seu bico um enfeite bonito de um dos Peixes jogando-o à Lontra, que o estraçalha. Toma um enfeite bonito de outro Peixe e joga-o para a Piranha, que também o estraçalha”. Ambrosinho e Diniz, informantes de Melatti nos anos de 1960, afirmam que, de fato, não se vê a morte do cacique da Lontra, embora admitam que a Garça o mate (Melatti, *idem*: 264). Ele é executado porque, como me disseram vários informantes, a Garça se zanga porque as Lontras estavam comendo muitos peixes. O professor Dodani Piken, por exemplo, afirma o seguinte:

Diz que a festa também teve uma confusão. Não foi terminada corretamente porque teve um conflito. Tinha um jeito de terminar que não chegou a acontecer porque a Garça, vendo aquilo – ela é chefe dos Peixes, os protegem também – matou o chefe das Lontras. O chefe das Lontras foi morto. As Lontras estavam comendo muitos Peixes.

Outros indígenas também confirmam que a execução do cacique das Lontras pela Garça é ato de encerramento da festa. O prefeito do Kapey, Osmar Cuhkõ, me disse que “as lontras estavam comendo tudo, não podia acabar com os peixes, tem deixar pelo menos metade. Não finalizou, a festa terminou por aí. E vem desse jeito”. O *hoxwá* Ismael Aprac observa que:

Têre corria atrás do Tep. Garça ficava no meio e o Têre correndo atrás do Tep. Aqui e acolá pegava, aqui e acolá pegava e não

soltava. Comia Tep. Foi indo, indo, indo até que ficou pouco. Aí a Garça misturou com Têre, arroteando, arroteando até que Garça furou as costas do chefe do Têre. Furou e matou o Têre. Aí acabou a festa.

Na festa dos Peixes realizada pelos Canela, parentes timbiras do sul do Maranhão, são os Palhaços que fazem o papel de algozes dos peixes (Nimuendajú, 1946: 224 ss; Crocker e Crocker, 2009: 113-5; Melatti, 1981). Na fase final do ritual, os Palhaços competem e vencem várias espécies (grupos cerimoniais) de peixes e outros animais aquáticos, tais como tartarugas, arraias, sucuris e inclusive lontras. A vitória dos Palhaços é o consumo destes animais. A cena que descrevi acima, das Lontras em perseguição aos Peixes, também acontece no ritual dos Canela. De acordo com o casal Crocker, “cada Peixe carrega uma torta de carne e massa de mandioca nos ombros. A torta é envolta em folhas de bananeira selvagem e amarrada em uma moldura de varas flexíveis, na forma de um peixe” (Crocker e Crocker, *idem*: 115). Eles estão numa espécie de represa (“círculo vertical de folhas de palmeira”), que é invadida pelos Palhaços. Os Peixes tentam fugir e então começa um “pique-pegar”: os Peixes que conseguem fugir correm para uma casa, onde ficam a salvo, “antes que um Palhaço agarre a torta de carne de seu ombro”. Tal como na festa dos Krahô, todos sabem que os Palhaços (no nosso caso, as Lontras) irão pegar quase todos os Peixes no final.

Lontras e Palhaços adotam um comportamento agressivo que perturba a ordem. Eles vencem de maneira atroz e se vangloriam com a morte de outros grupos sociais. A mensagem que a festa transmite é justamente a da reciprocidade para manutenção da sociedade. A competição e a vitória são atitudes consideradas inadequadas entre os Timbira:

*A solução de problemas e a mediação são os verdadeiros modos dos Canelas. Os Palhaços reforçam os valores canelas, por intermédio da encenação daquilo que é considerado errado, a ruptura dos vínculos sociais. (...) No Festival dos Peixes, é permitido a um Canela o que é proibido a ele na vida – vencer quase totalmente. (Crocker e Crocker, *ib.idem*: 115; grifos meus)*

Na festa que presenciei na Feira de Sementes de 2007, a mediação entre os partidos não foi esquecida. Na casa das Lontras, seus parentes ajudaram a fazer um grande

feixe com os alimentos tomados junto aos Peixes, enrolando-os em folhas de bacaba amarradas com embira. O feixe, que tinha uns três metros de comprimento, foi conduzido por muitos carregadores ao pátio, onde seu conteúdo foi dividido entre os participantes da festa¹³⁵. Ouvi a seguinte explicação de Edson Txytuc, da aldeia Pedra Branca: “Lontra junta alimentos pra fazer um *pôh* grande que forma um peixe como baleia, um *pôh* de final, pra entregar para os Peixes, agradecendo porque comeu muito e quer devolver metade. Lontra retribui sua alimentação no final”. Nesse sentido, o prefeito da Kapey durante a VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, Osmar Cuhkô assinala que:

Pra arrematar, pra terminar, pode ajuntar qualquer coisa, pra ficar mais catá [maior]. Acho que esse pôh é de Tepiti [peixe grande], eu acho. Porque tem muita coisa – é pôh catá. Lontra leva essas coisas e vai encontrar com Peixe, pra ele levar. E aí, hamré, acabou. Chega com essas coisas no pátio, vai deixar, entrega para as aldeias participantes. Tep vai distribuir essas coisas. Esse é o final. Faz Tep Têre e aí termina desse jeito: distribui banana, carne, mandioca, batata, paparuto. Ajunta todos cahãeré. Se você é Peixe, vai ganhar. Têre vai entregar essa comida para os Peixes. Porque a Lontra comeu quase todos os Peixes, então no final ele tem que ajudar os Peixes. O final é desse jeito.

A partilha de alimentos entre Peixes e Lontras reata os vínculos e finaliza a segunda etapa do ritual com a mensagem do equilíbrio entre as metades cerimoniais. À noite, houve cantoria no pátio com cantores de diferentes aldeias, que se revezaram diante do coro das cantoras (*hõcrepoj*). Como já dito, aos Peixes era permitido perambular pelo Kapey, enquanto as Lontras ficaram na sua toca entoando seu lamento. E assim passaram a noite.

¹³⁵ Conforme mito colhido por Schultz (1950: 136), são os *Tep* que levam o grande embrulho para o pátio. *Têre* os encontra no meio do caminho, lhes tomam o embrulho e terminam de conduzi-lo ao pátio. Outrora, a produção de comida ritual demandava a organização de caçadas coletivas para obtenção de carne pelas metades cerimoniais, que eram entregues às rainhas para produção do paparuto (Melatti, 1978: 258). No contexto da sétima Feira de Sementes, os alimentos (arroz, macarrão, carne de gado, farinha e mandioca) foram adquiridos pelos produtores do evento com recursos captados junto à Petrobrás Cultural.

3. *Côhkrit*: a alteridade cosmológica sob máscaras de buriti

Equilíbrio restabelecido, Peixes e Lontras alimentados, eis que as “espumas d’água” (meninos *cô jomprô*) surgem no “remanso” por volta das sete horas da manhã do dia 26 de outubro de 2007. Os dois *cô jomprô* ficaram reclusos na casa da aldeia Cachoeira, de onde foram conduzidos pelos parentes consanguíneos para o pátio: “os parentes, irmãos, tias, pegam e coloca no ombro de alguém pra carregar; se não carregar, se não ajudar, eles brigam: ‘por que você não carregou meu sobrinho?’” (Feliciano Teptyc). A caminhada até o pátio é um cortejo com cânticos próprios dos *cô jomprô*, que não registrei. Os meninos estavam empenados e adornados com colares de miçangas e panos de chitas coloridas envoltos no pescoço e cabeça. A presença dos “espuma d’água” no centro do pátio dá ensejo à vocalização dos valores básicos da sociedade *mêhĩ* pelo *padré* Secundo Tôhtot e outras lideranças. Eles aconselharam os meninos (e demais presentes) para que fossem respeitosos com os mais velhos e demais pessoas, humildes, dispostos a manter animação nas aldeias, que fossem brandos e pacíficos. O povo estava reunido e animado porque, em seguida, apareceriam as máscaras *Côhkrit-hô*. “Elas só aparecem na terminação, que é quando o povo vai ajuntar”, observou o velho Anselmo Kraté. É o aparecimento das “espumas d’água” que anuncia a aproximação dos seres *Côhkrit*.

Trata-se de duas máscaras de palha de buriti, uma dos *Tep* e outra dos *Têre*. Elas foram feitas por Oscar Ajêhĩ (a dos *Tep*) e Hôkràkac (a dos *Têre*), ambos da aldeia Cachoeira, situada a leste no Kapey¹³⁶. As esteiras foram feitas na casa dos *Cô jomprô* – “espuma d’água” que, segundo Aprac, sai de dentro dos Peixes. A relação das máscaras com o mito apresenta muitas facetas interessantes. Numa delas, vemos os *Côhkrit-hô* aparecerem à vista de todos depois de a Garça matar o cacique das Lontras, o que, de acordo com o mito, faz com que os peixes se animem novamente. “Saía *Côhkrit* e peixinho miúdo corria atrás”, me disse Ismael Aprac.

¹³⁶ Cada artesão recebeu R\$ 400,00 da organização da Feira de Sementes. As máscaras consumiram dois meses de trabalho, realizado na aldeia Cachoeira. Como bem lembra Anselmo Kraté, os artesãos foram prestigiados, durante a Feira, com a presença dos velhos mestres da trançagem de esteiras: “Vem o Ernesto, o Antônio Elmírio, Olegário – os *mekoré* que fazem esteira ajuntam gente”. Os *Côhkrit-hô*, únicas máscaras feitas pelos Timbira, aparecem somente em dois rituais: *Côhkrit-hô* e *Tep mē Têre*. Para o ritual *Côhkrit-hô* são confeccionadas várias personagens-máscaras, diferenciados pelo desenho da face. Nesse ritual, a sociedade dos *Côhkrit* dirige-se a um curso d’água distante da aldeia e lá constrói um rancho, no qual as máscaras são confeccionadas (Melatti, 1978; Paes, 2004).

As máscaras são associadas à água e aos peixes, sendo denominadas *Côhkrit-hô*, onde *hô* significa “folha” em referência às folhas de buriti de que são feitas¹³⁷. *Côhkrit* é o nome dado a seres fantásticos que habitam o fundo dos rios, onde convivem com grandes peixes como o jaú. No final da festa mítica, é o jaú quem anuncia ao *mêhĩ* a aproximação dos *Côhkrit* após a morte do chefe das lontras e o surgimento das “espumas d’água”. O elemento *cô* significa água e *krit*, de acordo com Melatti (*Idem*: 267), indica associação ou contiguidade¹³⁸. Assim, o termo *Côhkrit* designa “seres associados à água”.

Berta Ribeiro considera o *Côhkrit-hô* como modelo exemplar para descrição das máscaras-esteiras (1988: 037). A parte superior das máscaras é trançada como uma esteira; do ombro até os pés, pendem fios de palha não trançados. Internamente, há uma haste de madeira atravessada no sentido horizontal, na altura da cabeça, que o portador da máscara segura para mantê-la armada. As máscaras que vi no *Tep mē Têre* da Feira de Sementes não tinham espinhos de macaúba e tucum nas costas, como indicou um informante a Melatti (1978: 269). A face posterior da máscara tinha dois chifres, cujas pontas superiores são afastadas uma da outra formando um “v”. A parte frontal tinha uma fenda de cerca de um palmo (por onde o mascarado enxerga) e também desenhos coloridos. No caso aqui descrito, a máscara dos *Tep* tinha um desenho chamado *itô cô* (“água reta”): três riscos verticais paralelos (preto-vermelho-preto). A dos *Têre* levou pintura em forma de L chamada *cô pacôm*, “curvas do rio”¹³⁹.

¹³⁷ Sobre a importância do buriti e outras palmeiras na vida material dos Krahô, ver Nascimento *et. al.* (2009). Estes autores catalogaram 17 espécies de palmeiras nativas conhecidas e 3 exóticas, distribuídas em 10 gêneros, na abrangência de doze aldeias krahôs. Elas fornecem material para construção de casas (esteios e telhado) e de utensílios domésticos, têm usos artísticos, medicinais e rituais. Além disso, são importantes para a segurança alimentar do grupo: seus frutos (em especial a bacaba e o buriti) ajudam a suprir as baixas nos estoques de alimentos decorrentes da entre-safra dos recursos vegetais. Das 17 espécies catalogadas pelos referidos autores, apenas uma delas não tinham aproveitamento para a alimentação e bebidas. De todas as espécies encontradas, a inajá (*Attalea maripa* Mart.), a bacaba (*O. distichus* Mart.) e o buriti (*M. flexuosa*) apresentam maior diversificação de usos.

¹³⁸ Schultz (1950: 152) sugere que os animais representados pelas máscaras sejam “baratas d’água”, que atingem até dez centímetros, sugam e comem outros insetos, suas larvas e alevinos de peixes. Acerca do sufixo *krit*, Coelho de Souza (2001: 77) assinala que ele remete a um extenso campo de alteridade que, como vimos no primeiro capítulo, envolve os afins e, além deles, os inimigos e os não-humanos. Quanto a estes, a autora menciona, com base em Azanha (1984) e Melatti (*ib.idem*), vários seres dos quais o elemento *krit* compõe os nomes: os *aukkapótkrit*, cujos olhos brilham no escuro; *khretkritré* o “companheiro da traíra (*khre*)”, uma criatura invisível que indica, com seu som, a presença daquele peixe; o *pókrit*, um pássaro cujo canto espanta o veado campeiro (*pó*).

¹³⁹ Melatti (1978: 266) menciona outros padrões de desenho: *Khénpei* (escarpa de morro), *Poipó* (fruta de jatobá), *Pyriti* (Lua), *Kréroho* (folha de inhame), *Krownãtxe* (manchas negras do tronco de buriti), *Rãikhe* (casca de laranja), *Arohom* (tipo de cipó), *Kakrãreke* (caroço de chichá), *Wewé* (borboleta), *Rohtiretôhoko* (enfeite de cara da sucuriçu), *Tatijôtxow* (arco-íris). Em Schultz (1950: 152; nota 277) encontramos outros desenhos que representam o sol, pulga, riacho, frutos do Cerrado. Na festa dos Peixes e das Lontras, aparecem apenas as duas máscaras mencionadas. A tinta preta é obtida da mistura de resina de almecega (*Protium sp.*) com carvão e a vermelha, da mistura da mesma resina com urucum (Reis Lima, 2003). Cf. Nimuendajú (1946, p. 225-30), Melatti (1978, p. 255-66) e Paes (2004, p. 267-307) para maiores detalhes



O prefeito do Kapey segura as duas máscaras. Do seu lado esquerdo, “água reta”; no direito, “curvas do rio”.

O professor Feliciano Teptyc ressalta que o aparecimento de tais seres *Côhkrit* “no meio da festa dos *Tep*” se dá porque eles “têm sociedade de acordo com os *Tep*”. Vejamos o que diz o mito:

Diz-se que, antigamente, esses Côhkrit viviam dentro da água, moravam dentro da água; não era no seco não. Diz-se que os Mēhĩ saíram para uma pescaria, quando, de repente, acharam um fiotinho de Côhkrit perdido numa praia. Apanharam ele e levaram para aldeia. Aí o pai e a mãe vieram e caçaram ele no lugar onde tinham deixado; acompanharam ... para aonde tinham levado ele ... e foram até. Teve aquela catinga danada pra caçar o kraité [filhote]; dizem que morreu um bocado de mēhĩ – porque eles têm catinga pra matar gente. Até que eles pegaram o kraité e voltaram para o rio de novo. Aí, quem tava ao redor, dizem que morreram. Dizem que eles brigaram; e eles brigaram, mas era só com catinga mesmo [risos ao fundo]. Mataram muito mēhĩ, pegaram o filhotinho de novo e voltaram. Assim é a história. Mas quando eles viram, eles viram bem direitinho e fizeram essa esteira - pra brincar. Dizem que do mesmo jeito que saíram fora pra caçar o filho, aí dizem que se apresentaram caçando assim, como essas esteiras. É por isso

sobre as máscaras *Côhkrit-hô* e para uma descrição pormenorizada do outro rito em que elas aparecem; e Borges (2008) para um ensaio fotográfico sobre o bailado dos *Côhkrit-hô* na festa de *Tep mē Têre* da Feira de Sementes.

que a gente tá remedando: quando faz festa, tipo essa de Tep com Têre, quando arremata a gente faz duas esteiras, desse tamanho. (Anselmo Kraté, hoxwá da aldeia Serra Grande – registrada na Feira de Sementes)

Tal como a própria festa dos Peixes e da Lontra, as máscaras-esteiras *Côhkrit-hô* também têm uma origem externa. Numa praia distante, os *mêhĩ* acharam um filhote de *Côhkrit* perdido e resolveram leva-lo para sua aldeia. Seus pais voltaram para procurar seu filhote, não acharam e seguiram as pegadas deixadas na areia. Chegaram na aldeia e começaram a matar os índios com seu cheiro forte. “Teve aquela catanga danada pra caçar o *krairé*; dizem que morreu um bocado de *mêhĩ* – porque eles têm catanga pra matar gente”. Mataram muitos índios, pegaram seu filhote e voltaram para a água. Os índios acreditam que, ainda hoje, eles levam as pessoas para o fundo dos rios – de onde as almas não voltam¹⁴⁰. Com esta alteridade radical, não haveria troca possível senão fosse a festa. Através do *amjĩkin*, o temor de ser apanhado sozinho por tais seres (na margem qualquer de um rio) é transformado em alegria quando eles aparecem, na aldeia, sob a forma de esteiras.

Apreciadas por sua beleza, essas máscaras foram apropriadas nos tempos míticos para animar sua vida sociocerimonial. Elas ingressaram no *socius mêhĩ* porque seus heróis anônimos viram “bem direitinho” os seres *Côhkrit*, acharam bonito e, por isso, “fizeram essa esteira - pra brincar”. As esteiras seriam uma cópia fiel desses seres misteriosos: “Dizem que do mesmo jeito que saíram fora pra caçar o filho, aí dizem que se apresentaram caçando assim, como essas esteiras”. De acordo com Duvignaud (1983: 88; 90), a movimentação das máscaras é um “bailado de signos” que promove uma conciliação com potências desconhecidas, ou seja, uma intercomunicação que faz o espectador entrar em um círculo sugerido pelas formas que as máscaras adicionam ao corpo humano; os personagens mascarados são uma afirmação da “realidade do virtual”. Isso se aproxima da definição de Viveiros de Castro: as máscaras são instrumentos que ativam os poderes de um corpo outro (2002a: 393-394). Nesse sentido, as máscaras

¹⁴⁰ Na escatologia krahô, “[...] há sempre peixe nos alimentos oferecidos aos mortos: o mau cheiro seria o elemento comum entre os mortos e os peixes” (Melatti, 1978: 270). Nesse sentido, é importante registrar que Lévi-Strauss (1991: 153) analisa o mito destas máscaras, no volume 1 das Mitológicas (*O Cru e o Cozido*), como exemplo de uma codificação olfativa da oposição entre a morte e a vida.

Côhkrit-hô trouxeram a alteridade para dentro do Kapey e fizeram circular, entre os *Mêhĩ*, a beleza que existe no fundo das águas¹⁴¹.

Na festa de *Tep mẽ Têre*, a brincadeira com as máscaras-esteiras ressalta a conexão e complementaridade entre os domínios do Cosmo. A reclusão temporária dos *Côhkrit* na aldeia traz para dentro da sociedade a expressividade dos seres que habitam o mundo subaquático, sendo uma de suas marcas o cheiro forte. Os peixes são denominados *pajõnprykhóiré* – “nossa (*pa*) caça (*pry*) fedorenta (*khoiré*)”. Os Krahô apreciam sua carne e toleram seu odor. O mesmo não se passa com a catinga do *Côhkrit*. Numa outra versão do mito, que me foi narrada pelo velho Zacarias, o filhote levado para a aldeia perdeu-se dos seus pais enquanto estes faziam uma festa. Os índios acharam-no numa praia distante dali, mas logo os *Côhkrit* adultos invadiram a aldeia. “Alguém avistou e avisou: ‘ei, vem vindo algum bicho’. Atacaram a aldeia. Já chegaram com cheiro forte, que embebedou o povo. Embebedou só com o cheiro. Alguns chegaram a morrer, mulher nova, velhos”, me disse o velho Zacarias alguns meses antes de falecer, na aldeia Manoel Alves. O cheiro do *Côhkrit* embebedou e matou muitos índios, porém alguns sobreviveram e copiaram a beleza de suas formas. Quando brincam com as máscaras, os Krahô relembram o tempo em que seus antigos pegaram um filhote de *Côhkrit* – fora da aldeia – e como isso atraiu a ira dos seus pais. Na festa, os *Côhkrti* invadem a aldeia como esteiras e embriagam as pessoas de alegria.

Como todos os seres do Cosmos, os *Côhkrit* também têm sua música. Além do cheiro forte, o som estridente também caracteriza esses seres. Em Schultz (1950) encontramos uma versão do mito, narrada por Marquinho, em que o cheiro insuportável dos *Côhkrit* é substituído por uma cantiga que produzia um ruído insuportável. Segundo este índio, sua cantiga era tão forte que ele – tendo os encontrado no rio Tocantins - não conseguia ouvir¹⁴². Em 28 de abril de 2012, Ismael Aprac me confirmou: “tem a música do *Côhkrit*, ele fica gritando, o grito dele é mais forte, toca a cabacinha e escuta longe. Pode tá dentro da água que a gente escuta quando ele grita”. O som marca sua diferença.

¹⁴¹ O velho Bernardino, da aldeia Forno Velho, me disse ter visto tais seres nas águas do Riozinho. Isso teria ocorrido bem perto dali, abaixo da Kapey, onde o Riozinho desemboca no Manoel Alves: “Eu vi, bem aqui na Barra. Eu vi. Tava dentro da água e eu não vi o corpo. Mas o chifre eu vi. Só mesmo o chifre era o que a gente tava vendo. Era liso, era bonito! Aqui tem. Vimos só o galho dele, não vimos o corpo. Só o chifre” (Narrado na madrugada do dia 26 de outubro de 2007, em volta da fogueira acessa antes da empenação das rainhas e o aparecimento dos *Cô jomprô*).

¹⁴² Para Nimuendajú (1946: 202), *Côhkrit* denomina os monstros aquáticos que habitam o rio Tocantins.

Eu não sei como foi que pegou esse amjikin e colocou dentro do mēhĩ. E até agora estão fazendo. (...) Mas a história que eu peguei, a palavra que eu peguei é assim: Esse Cōhkrit mais esse Tep e Têre fizeram uma arrumação dentro do cô. Só que eles não estão fazendo aquela música do Cōhkrit, que toca com uma cabacinha, como quando saiu esse amjikin de dentro da água; não sei, mas parece que é isso mesmo. Ele toca fazendo aquela arrumação e tudo. Tep mais Têre combinaram, fizeram essa arrumação dentro da água. Tudo é dentro da água. Tep é do cô, Têre é do cô, Cōhkrit é do cô. Têre e Tep mais Cōhkrit fizeram essa arrumação. Tep esparramava; Têre ficava num local pra correr atrás do Tep. Cōhkrit tinha o lugar dele ficar também, fazendo aquela musiquinha com cuhkōnré. Tocava só de uma vez. Mas hoje em dia não fazem mais isso, não. Faz só mesmo Têre e Tep, não fazem cuhkōnré pra tocar. Ninguém faz isso daí; não tô vendo. Da palavra que eles contavam, os mekorés (velhos) de antigamente diziam que fazia assim. Aí Cōhkrit ficava tocando aquele grito dele, era bem fino e muito alto. (...) Não tá mais completo, porque tem muito mais coisa dentro do Tep, nessa arrumação (Ismael Aprac, 28 de abril de 2012).

O “grito” do *Cōhkrit* deveria ter sido reproduzido na festa com um *cuhkōnré*. Trata-se de um pequeno instrumento aerofone (ocarina), da família das flautas, feito do côco tucum ou cabaça. Mede entre doze a catorze centímetros de circunferência, por sete a oito centímetros de comprimento. Leva entre dois e três furos para variação do som, com encaixe dos dedos, mais a abertura da embocadura (Setti, 1994/5). Seu âmbito sonoro situa-se no registro do agudo, bem adequado à musicalidade desses seres misteriosos: “*Cōhkrit* ficava tocando aquele grito dele, era bem fino e muito alto”. Os *Cōhkrit* vivem junto aos peixes, no fundo dos rios, onde fazem sua música com o pequeno aerofone. Como ensina Aprac, os *Cōhkrit* ajudaram a manter a animação da festa dos Peixes “fazendo aquela musiquinha com *cuhkōnré*”. Sob a ótica de Aprac, a beleza do baile das máscaras, na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, não foi completa porque ninguém executou a música dos *Cōhkrit*. “No começo saiu esse movimento tudo [da festa dos Peixes]. E os mais velhos vão acabando, vai levando tudo de volta. E vem deixando pra os novos (...) e não tá mais completo. Não tá mais completo, porque tem muito mais coisa dentro dessa arrumação do Tep”. Como sugere Melatti, o cheiro forte dos *Cōhkrit* seria substituído, na festa, pela música do aerofone (1978: 270). Confirmaria-se aqui a observação de Lévi-Strauss (1991: 36) acerca da proximidade simbólica entre a música e as máscaras: aquela seria no plano acústico o que estas são no plano plástico.

Todavia, o *cuhkõnré* era um detalhe conhecido por poucos especialistas indígenas e, além disso, o espaço sonoro foi devidamente preenchido com os cantos dos Peixes e da Lontra¹⁴³.

Como ensinou Ismael Aprac, depois da cantoria no remanso, a Garça matou o cacique das Lontras e a festa terminou. Mas antes o povo se reuniu para brincar com os *Côhkrit-hô*. Ele mesmo entrou num dos *Côhkrit-hô*, carregou umas das máscaras e foi seguido por vários “peixinhos” alegres com a brincadeira. A associação dos peixes com as máscaras sobressai mais uma vez, quando elas saem da sua toca pra divertir as pessoas. No encerramento da Feira de Sementes, vi Ismael Aprac, Bernardino Crojtep e outros carregando o *Côhkrit-hô*. Domingos Kraté me informou que aquelas que coagiam as pessoas a andarem com as máscaras eram as parentas consangüíneas dos *Cô jomprô* (as “espuma d’água” que saem de dentro dos peixes). Como são pesadas, carregar as máscaras era algo cansativo, difícil e, por isso, foram necessárias várias pessoas para completar a brincadeira. De acordo com Ismael Aprac:

Foi assim que fizeram comigo. Não me lembro qual mulher que me pegou. A mulher é como que parente do Côhkrit, porque acabou de fazer a esteira. Pega você e bota dentro pra dançar com ele. Lá no Kapey eu fiz isso aí; foi uma pyjê [mulher] da Cachoeira que me pegou e eu entrei debaixo pra dançar. Mas é curtinho porque não é só você; qualquer um já entra, já pega e já coloca. Você pega, toca no Côhkrit e para. Você sai e outro já entra. Esse sai e já entra outro. (Registrado em 28 de abril de 2012)

¹⁴³ O próprio *hoxwá* Ismael Aprac fez questão de fazer essa ressalva: “Acho que na Feira de Sementes foi bom. Porque obedeceu ao que *mekorés* [velhos conhecedores do sistema ritual] explicaram como foi feito. Veio um bocado de *mekoré* de outras aldeias. Toda hora tava fazendo reunião; como ia fazer com essa arrumação do *Tep* e do *Têre* no Kapey, como ia terminar. Naquele tempo o finado Baú estava aí, Anselmo Kraté, velho Sarafim e os mais novos também estavam ajudando a organizar o *amjîkin*. Olegário, Amazonas. Por isso saiu *impej* [bom], saiu no rumo certo. Eu gostei do *amjîkin* que aconteceu no Kapey. Eu gostei porque queria aprender mais um pouquinho pra poder contar pra meus netos. Por que eu gostei dessa arrumação do *Têre* do Kapey? Porque quero aprender mais um pouco para os novos que vêm vindo. Pra não acabar o ritual. Quero que sempre continue, pra toda vida. Não pode acompanhar só a lei do *cupê*. Não pode. Por isso eu achei muito *impej*. Gostei! Quero aprender mais um pouco porque não estou bem velho e quero estudar mais o *amjîkin* do *mêhî*. Dos que têm, que pode fazer, como faz, como termina. Por isso gostei do *amjîkin* da Feira de Sementes”.

As máscaras seguiram pelo caminho circular da Kapey. Enquanto as parentas dos *Cô jomprô* escolhiam as pessoas para serem os portadores das máscaras, às “amigas formais” dos *Cô jomprô* cabiam protegê-los para que ninguém chegasse perto deles, cansando-os com suas provocações (cf. Melatti, 1978: 256-7). As máscaras eram o cerne de uma brincadeira ritualizada: como os seres misteriosos que invadiram a aldeia mítica em busca do seu filhote, os *Côhkrit-hô* iam pra cima das pessoas, que se esparramavam e depois voltavam a se juntar; alguns brincantes puxavam as fitas de buriti que pendem dos ombros do *Côhkrit-hô* ao chão ou lhes cutucava para ver sua reação. É interessante comparar com rituais de máscaras em outras sociedades ameríndias para destacar o caráter de divertimento dos *Côhkrit-hô*. Entre os Wauja, povo arawak do Alto Xingu, por exemplo, as máscaras são instrumentos de uma terapêutica que requer a transformação dos *apapaatai* (entidades não-humanas dotadas de intenções e pontos de vistas próprios) de agentes patogênicos em personagens rituais. Como “roupas”, as máscaras wauja são vestidas pelos espíritos (*yerupoho*) e, com isso, propiciam a cura e a (re)criação da socialidade humana (Barcelos Neto, 2008). No contexto da festa dos Peixes e das Lontras, a aparição das máscaras *Côhkrit-hô* objetivava o entretenimento. Com esse propósito, elas partiram para cima daqueles que as provocavam enquanto outros as cutucavam pelas costas; giravam de um lado para outro, corriam na direção dos brincantes. Provocavam risos.

Os *Côhkrit-hô* deram duas voltas no pátio. Depois foram deixados no pátio onde, por algum tempo, muitos “peixinhos” ainda brincaram com eles. Em seguida foram recolhidas por Cuhkõ e conduzidas para a Escola Agroambiental. Lá foram guardadas para “enfeitar” e servir para futuras consultas aos interessados pela cultura material dos *Mêhĩ*.

Na noite do dia 26 de outubro de 2007, os palhaços rituais (*hoxwá*) ocuparam o pátio e participaram da produção do estado de *amjĩkin*. Mulheres e homens de todas as idades acorreram ao centro do Kapey e, em círculo, riram da encenação dos palhaços. Eles são personagens centrais no *Jàtjõnpin* (Festa da batata doce) e fazem mímicas das espécies agrícolas. Apareceram no encerramento do *amjĩkin* dos Peixes e das Lontras para fazer “demonstração” da sua arte aos Krahô e demais presentes (indígenas e não-indígenas). Depois houve cantoria no caminho circular e no pátio, com maracá, até o nascer do sol no dia seguinte. Vários cantores se alternaram na função de segurar o ânimo dos participantes, entoando diversas cantigas do rico patrimônio coletivo dos povos Timbira. O próximo capítulo versará sobre esses cantos: os fundamentos cosmológicos da sua construção como conhecimento que, através do corpo do cantor, é feito para circular.

CAPÍTULO CINCO



A CANTORIA E O SENTIDO DE COMUNIDADE

Vimos no capítulo anterior que a festa realizada na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, de acordo com a mitologia krahô, foi apre(e)ndida junto aos peixes pelo índio engolido pela sucuri e depois cuspidor embaixo d'água. Suas danças e cantos fizeram circular no Kapey conhecimentos ecológicos acerca dos modos de ser dos animais aquáticos, servindo de código para o comportamento e as relações humanas. O movimento do *amjikin* não foi feito apenas pela atuação das metades cerimoniais, personagens-peixes e seus cantos. Além dos cantos cuja execução é restrita ao *Tep mē Têre*, a temporalidade festiva também foi preenchida por aqueles que podem ecoar em qualquer ritual¹⁴⁴. Todos esses cantos têm, em comum, o fato de serem executados em horários determinados. Como me disse um jovem indígena cinegrafista da aldeia Pedra Branca: “cada momento do dia tem uma ‘pasta’ [como num computador] com as cantigas certas daquele momento”. A manifestação de cada cantiga também depende da intersecção do eixo temporal sobre o espaço, podendo ser entoados no pátio, no caminho circular periférico (*krĩ cape*) que passa defronte às casas, no caminho radial (*pry carãm*) que liga o pátio ao *krĩ cape* e na Casa do *Wyty* - uma casa na periferia temporariamente transformada em ambiente público no qual as pessoas se reúnem para conversar, consumir alimentos e ouvir cantos. Existem cantos para o plantio, a colheita e as caçadas. Há aqueles que se cantam com maracá e outros sem acompanhamento instrumental. Esses cantos também vieram de fora da sociedade: foram tomados de seres não-*mēhĩ* no espaço-tempo do pé-do-céu ou “furtados” de outros povos indígenas com os quais compartilham a “forma Timbira”.

O fluxo dos cantos, na festa dos Peixes e das Lontras, começava cedo e terminava na madrugada. Praticamente todos os dias, entre oito e dez da manhã, ouviu-se a cantoria na Casa do *Wyty* após as corridas de toras. De tarde, cantavam-se novamente no *Wyty* entre as quinze e dezessete horas, quando então a cantoria era interrompida para uma nova corrida de toras. Depois dessa corrida de fim da tarde, um dos cantores entoava cânticos no caminho circular da aldeia vestindo o *txy*, cinto cerimonial tecido em algodão no qual são amarradas e entrelaçadas inúmeras pequenas cabaças que se entrechocam; e, em

¹⁴⁴ De agora em diante, passarei a me referir aos cantos unicamente, deixando subentendido que eles são sempre executados com movimentos de corpo mencionados em aspectos pontuais do capítulo.

seguida, no pôr-do-sol (*pyt cam*) outros pegaram o maracá para conduzir a cantoria no pátio junto com as cantoras (*hõcrepoj*). As noites avançavam ao som da cantoria no pátio, que entrava pela madrugada até o alvorecer, parando no nascer do sol (*pyt krã cator*) e recomeçando um pouco mais tarde na Casa do Wyty. A Feira de Sementes foi transformada em palco para experiência estética da vida como um *continuum* musical que amarrou dias e noites num interminável laço de sons.

O presente capítulo será dedicado aos elementos extra-musicais dos cantos. Como observa a etnomusicóloga Kilza Setti (1994/1995; 2004), a complexidade dos procedimentos vocais da música krahô, que é a afeita às sonoridades graves, se expressa nas diferentes inflexões de voz que marcam os solos; no controle da dinâmica (variações de volume sonoro); nas amplas pausas que sublimam e valorizam linhas melódicas; na manutenção de centros tonais onde as melodias se constroem; nos portamentos vocais ascendentes e descendentes; o paralelismo quase que sistematizado no coral das *hõcrepoj* com uso de variados intervalos e microtons que instalam extraordinárias polifonias; os interessantes desenhos dos contrapontos vocais a duas, três ou mais vozes; o estilo narrativo nos cantos solistas de melodia infinita; os vibratos, acentos e apojaturas vocais; a tendência à elevação do campo sonoro em meio e até um tom acima da melodia inicial; o encadeamento das sequências de cantigas, organizadas em diferentes e intercalados andamentos; os expressivos solos recitativos de introdução; o som ostinato sustentado pelo coro uníssono das mulheres que em certos momentos cria uma atmosfera quase que litúrgica. Estes e outros aspectos da lógica musical krahô demandam análises que transitem entre os campos da música e da antropologia, o que não farei aqui. Empreendo aqui uma análise compreensiva da “música” como fenômeno da vida coletiva, produto e produtora das relações sociais, veículo de circulação de significados culturais. Meu interesse aqui é pelas “diferentes maneiras pelas quais os indivíduos e os grupos sociais produzem sentido daquilo que eles ou qualquer outro considera como ‘música’” (Blacking, 2007: 203). Situo a “música” executada no contexto da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais em busca dos múltiplos vínculos tecidos na interação *performance*-audiência propiciada pela festa.

Assim, meu foco recairá sobre os efeitos sociocosmológicos produzidos pela *performance* musical, concebida como parte de um sistema estruturado de comunicação¹⁴⁵. Chamo a atenção para o contexto mitológico que fundamenta os

¹⁴⁵ Os sistemas musicais das sociedades indígenas do Brasil vêm sendo analisados como universos de significação e comunicação em autores como Menezes Bastos (1989, 1999), entre os Kamayurá; Basso

repertórios das cantigas como bens imateriais apropriados de outros seres. Seguindo a recomendação de Seeger (1981: 103), analiso a música no seu contexto social e cosmológico mais amplo, apresentando uma amostra de narrativas a partir das quais veremos que alguns dos cantos eram originalmente de *Cupêti* e *Cupêkrãjkrôre*, índios de outras nações que, dizem os Krahô, cantavam dentro de cupinzeiros e que, por sua vez, pegaram suas cantigas de diferentes animais (tatus, macacos, antas, pássaros, etc.). Outros cantos foram tomados diretamente dos peixes, pássaros e outros bichos no “mato” ou durante uma festa ancestral que reuniu diferentes animais (Schultz, 1950: 138-143). Reiteradamente vezes ouvi dos cantores a referência a Hartât como herói responsável pela incorporação das músicas dos bichos e das plantas, seus antigos donos que habitavam domínios exteriores aos da sociedade *mêhĩ*. Hartât e outros heróis ancestrais reconheceram a linguagem desta infinidade de agentes outros, a valorizaram e trouxeram para a coletividade dos humanos. Ao chegarem à aldeia ancestral, os cantos desses seres foram transmitidos e desde então circulam entre as festas e ajudam a produzir o estado de *amjĩkin*. Os cantos restituem aos *Mêhĩ* a condição de agentes da sua própria história num mundo repleto de seres Outros.

Nesse sentido, também empreendo uma “musicossociologia” da festa. Seguindo a sugestão de Blacking (*Idem*: 208), pretendo demonstrar que certos aspectos cruciais da vida social são produto do pensamento e do fazer musicais. Analiso a música vocal, no contexto sociocosmológico da festa, como força criadora de momentos fugidios do encontro com os Outros. Por esse prisma, a festa pode ser vista (e vivenciada) como uma abertura no espaço-tempo que constrói a unidade étnica dos *Mêhĩ*. Os cantos configuram-se como formas de conhecimento que têm regras próprias de disseminação e reprodução orientadas pela lógica da dádiva generalizada da qual irradia o *mana* que promove o seu renascimento periódico (Mauss, 1974; Caillois, 1989; Durkheim, 1999; Godbout e Caillé, 1999). Os sons que saem das gargantas de cantores e cantoras costumam trocar e múltiplos vínculos de reciprocidade; os cantos são feitos para circular, como circula o vento desde o pé-do-céu mantendo todos os seres vivos e alegres. Como uma *não-propriedade circulante*, os cantos produzem a vida coletiva como um “mundo sem estrutura e sem

(1973, 1985), entre os Kalapalo; Seeger (1987), entre os Suyá; Aytai (1985), entre os Xavante; Travassos (1984), entre os Kayabi; Franchetto (1986), entre os Kuikuro; Beudet (1997), entre os Wayãpi; Werlang (2001), entre os Marubo; Montardo (2002), entre os Guarani; Coelho (2003), entre os Arara; Piedade (2004) entre o Wauja; dentre outros autores. Para um balanço da antropologia da música nas terras baixas da América do Sul, consultar Menezes Bastos (2007), e, para uma revisão conceitual e metodológica da literatura concernente à abordagem antropológica da música, ver Seeger (2008).

código” (Duvignaud, 1984: 59) em conexão com as andanças ancestrais pelo Cerrado. Na etnografia da execução musical (ver Seeger, 1980, 2008) que apresento a seguir, os cantos surgem como um modo de aproximação às palavras e ações que, signos em contexto, veiculam conhecimentos e produzem as pessoas e a sociedade sob a “forma Timbira”.

A primeira seção se propõe a apresentar os requisitos corporais exigidos das pessoas que pretendem cantar. Veremos que ouvidos e gargantas são alvo especial da preparação dos cantores e cantoras, que cumprem o papel de elos numa rede que remete à origem externa dos cantos. Assim sendo, discuto o contexto cosmológico que fundamenta a compreensão indígena acerca da origem dos repertórios das cantigas da Casa do *Wyty*, do caminho circular do *Kapey* e daquelas que acompanham o maracá. A segunda seção descreve os cantos que complementaram a paisagem sonora do *Tep mē Têre*, à luz da tradução das letras de alguns cânticos como exemplos etnográficos da apropriação das perspectivas da alteridade. O capítulo é finalizado com uma análise dos cantos como *não-propriedades* feitas para circular numa rede infundável de seres; uma circulação que mantém a sociedade em movimento, recria o sentimento de unidade sociocultural e sustenta a resistência étnica dos *Mêhĩ* e demais Timbira.

1. Objetos dos Outros: sensibilidade corporal e a origem dos cantos

Os cantos preencheram as horas vividas na Feira de Sementes com beleza, alegria e conhecimento. Recordemos que os *Mêhĩ* foram buscar esses objetos (junto a uma infinidade de seres outros) nas proximidades do pé-do-céu, dimensão do espaço-tempo localizada no exterior da sociedade. O pé-do-céu é identificado com o leste, a vida, o sol, a luz, o alto; de lá parte o fluxo vital que percorre a terra, é de onde vem o vento, alimento primeiro da vida e da música vocal. Como vimos no primeiro capítulo, para passar pelas gargantas dos cantores, o vento (*kôc*) é bombeado pelo coração (*ihotoc*), que rege todos os movimentos, os sentidos e o pensamento (ver Carneiro da Cunha, 1978: 10). O coração é a sede do *carõ* (alma), que por sua vez controla a circulação do sangue e, logo, mantém os corpos animados. Nesse sentido, Azanha (1979: 2) confirma a associação entre coração, vento e pensamento: “parece unânime, entre os Krahô ao menos, a consideração de que é o coração (*to'toc*) que ‘serve para pensar’, para ‘lembrar das coisas’: a ‘cabeça só recebe as ordens do coração e serve só para escutar’ (Xêpkhà; Hapyhi; Wakuké; Rop-

iacá; grifos do autor)”. Vilma Chiara também observa que a classificação krahô do cosmos inscreve-se no corpo humano, fazendo com que a parte acima da cintura seja identificada com o leste e a parte de baixo, com o oeste (Chiara, 1978: 54). É no ponto mais elevado do corpo que se concentram os esforços de preparação dos cantores: a cabeça e suas subpartes entendidas como capacidades/habilidades – ouvidos/audição, cérebro/memória e garganta/voz. Como "matriz de símbolos e objeto de pensamento" (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979: 11), os corpos das pessoas que se querem cantoras são produzidos para a sensibilidade e comunicação estética. Aqui, como em outras sociedades indígenas, “o conhecimento sobre o mundo experiencial se apropria do corpo de maneira a ser inserido em seu estado substantivo, ou trazido para dentro dele” (Mentore e Santos-Granero, 2006: 13). Para fazer circular os cantos, originalmente tomados no exterior, é necessário ter o corpo bem preparado.

Os diferentes espaços do Kapey foram ocupados pelos cantores conforme seu aprendizado ou de acordo com sua predileção e especialização. De acordo com o cantor Balbino Pakajhej, da aldeia Pedra Branca, “cada um de nós tem sua tarefa”. Alguns são conhecedores das cantigas específicas de determinados rituais (*Pempcahâc*, *Pârcahâc*, *Ketwajê*, *Tep mê Têre*, etc.): “se você quer só aquela festa, tem que chamar cantor que conhece aquelas cantigas daquela festa”¹⁴⁶. Da mesma forma, certos cantores sabem cantar no *Wyty*, outros nos caminhos circular e/ou radial da aldeia ou no pátio com maracá. Aqueles que cantam em todos esses espaços são chamados *incrérépej* (“cantor completo/bom”) e recebem constantes convites para cantar em outras aldeias. A empunhadura do maracá diante das *hõcrepoj* e da plateia, no centro do pátio, é o ápice da carreira dos cantores krahôs. Quando é novo e está começando a pegar no maracá, o cantor tem *pahâm* e “treme todo”, conforme ouvi de Domingos Kajré, cantor da aldeia Manoel Alves. Do ponto de vista da trajetória individual do cantor, a prática da cantoria costuma ter início na Casa do *Wyty*, considerada um estágio necessariamente anterior à *performance* no caminho circular da aldeia e no pátio com maracá. Em todo caso, o *pry* (“caminho” da vida) dos cantores demanda uma série de cuidados com o corpo: Hartât

¹⁴⁶ Para exemplificar a atuação dos cantores da aldeia Pedra Branca, Balbino citou algumas festas e seus cantores especialistas: “Do *Ketwajê* eu não mexo, só quem sabe é Domingos Kraté e Raimundo Zezim. Mas Domingos Kraté e Raimundo Zezim não sabem de maracá, que eu já sei; Domingos Kraté não sabe do *Pârcahâc*, se ele quiser cantar no *Wyty* pode cantar, mas é pouca coisa. O *Pempcahâc* eu também não sei, só Domingos Kraté e Raimundo Zezim que cantam quando vai enfeitar [para essa festa]”. (Registrado na aldeia Pedra Branca, 14 de outubro de 2007) É bom lembrar que os especialistas em *Tep mê Têre*, no período em que estive em campo, eram Diniz Tepjê e Valdomiro Cãc (aldeia Rio Vermelho), Olegário Tejapôc (Cachoeira), Domingos Kraté (Pedra Branca) e Secundo Tohtot e Getúlio Kroakaj (Manoel Alves).

legou o “ouvir” enquanto faculdade moral e cognitiva associada ao compreender-conhecer. Como sublinha Melatti (1982), eles aprendem seus cânticos simplesmente prestando atenção ao que ouvem.

O “furto” (aprendizado/apropriação) dos repertórios das cantigas depende de um bom ouvido e sua reprodução, de uma memória viva e boa voz (Nimuendajú, 1946: 114; Melatti, 1982: 36). A preparação dos cantores e cantoras, que começa desde o seu nascimento e se estende até a idade adulta, preconiza os cuidados com a voz e se vale de relações metonímicas com os bichos. Assim, tal como as cantigas, os procedimentos corporais que favorecem sua apreensão também foram transmitidas por agencialidades não-humanas. “Algum animal ensinou para alguma pessoa e até hoje continua existindo essa sabedoria. Vem passando de geração em geração. Ninguém inventou: tudo vem da natureza [*ampo cunã*]. Algum animal ensinou: ‘aquele é pra isso, pra aquilo’. Os pajés trouxeram”, explicaram o professor Dodani Piken e o velho Secundo Tohtot. Os cuidados corporais são basicamente com o ouvido (*ijapac cre*), que apreende os cantos e os sons, a cabeça (*krã*), onde eles ficam armazenados, e a garganta (*hõ cre* ou *jõ cre*) que os faz sair.

Os ouvidos bons requerem a limpeza da orelha com penas de papagaio e canário. Os recursos utilizados recebem tratamento semiótico da magia simpática. Das penas destes animais também são feitos colares que os cantores usam pendurados nos pescoços para favorecer a memorização dos repertórios. Para ter boa memória, o cantor também deve evitar o consumo de cabeça de peixe. “Senão fica, ruim. Esquece logo, fica ruim pra escutar” (Dodani Piken). A memorização é potencializada pelo uso de miolo dos pássaros xexéu e papagaio. Cortam-se as cabeças destes animais para depois levá-las ao fogo até que a fervura faça sair o miolo; em seguida, este deve ser passado nas orelhas do cantor, pois “ajuda a relembrar as cantigas porque esses bichos sabem cantar, sabem muita coisa” (Balbino Pakajhej). Também é recomendado o miolo dos canários: “miolo deles é bom demais para lembrar cantiga; passa nos ouvidos também”. As partes do corpo do tatupeba são especialmente recomendadas para o aprendizado de extensos repertórios de cantigas: “Peba escuta longe. Pode fazer zoada com distância até o pátio - tatu passa, escuta e vai embora. Não fica, não. É bom para escutar longe” (Secundo Tohtot). O tatupeba faz a pessoa ficar “boa pra gravar, com memória boa”:

Os mais velhos dizem que a pessoa que quer virar cantor, quando mata tatu-peba pega a cabeça: usa o dente pra colocar dentro do maracá - porque cantando com aquilo, a música vai direto no krã, não sai mais. E come o miolo - pra ouvir e gravar bem, pra ter ouvido pra isso. Dentro do maracá, ele coloca dente de peba pra trazer melhor a música pra ele. Quando mata, pega o sangue do tatu-peba que sai pelo ouvido, pega esse sangue e passa no ouvido – sangue quente. Com isso, é ouvir e gravar, basta ouvir uma vez, ouve e logo já grava. Fica como gravador. Ouve, grava e já canta na mesma hora. No outro dia, já tá cantando. (Dodani Piken, aldeia Manoel Alves, 26 de abril de 2012)

Nos cuidados com a garganta, são utilizados vegetais, terra de cupinzeiro e artefatos feitos de papo de macaco guariba para que os cantores e cantoras tenham boa voz. Como me ensinou Balbino, “para voz é bom gogó do guariba: cozinha o pescoço dele, tira carne e pega o gogó porque ele fica igual um copinho redondo; espera secar, põe água e bebe e depois de uma semana pode começar a cantar”. Com isso, a voz “fica boa mesmo”: alta, límpida, sem rouquidão; “canta até o dia amanhecer e a voz fica do mesmo jeito”. O saudoso cantor Luís Baú Pampkwÿj, que conheci na aldeia Serra Grande, também me ensinou que os restos de caldos de carne contêm perigos para a garganta, em especial de jabuti e tatu – “não pode nem triscar no resto do caldo dessas caças, assim contava minha avó” (Aldeia Serra Grande, 23 de agosto de 2007). Outros cuidados com a voz exigem evitar sangue coalhado (nos paparutos, recomenda-se tirar a massa manchada de sangue que fica em volta da carne), pó de jatobá e outros pós sob o risco de o cantor ficar rouco¹⁴⁷. As interdições alimentares são mais rígidas sobre os cantores jovens e vão afrouxando com o avançar da idade.

Acima de tudo, é a audição contínua dos cantos que garante seu aprendizado. “Desde pequeno vai trabalhando. Escutando. Primeiro é ouvir. Só ouvindo, ouvindo, ouvindo”, enfatizou o professor Dodani Piken. Durante a Feira de Sementes, percebi três espaços de aprendizado da cantoria: a Casa de Wyty e o caminho circular da aldeia, reservados à *performance* solo dos cantores, e o pátio, onde eles cantaram acompanhados pelo coro das mulheres (*hõcrepoj*).

O Wyty é uma instituição central no sistema social krahô. Trata-se de crianças que têm participação importante em vários rituais, estando associadas aos três grupos básicos

¹⁴⁷ No dia 25 de abril de 2012, me encontrei com Osmar Cuhkõ na aldeia Manoel Alves. Vendo que ele estava rouco perguntei o que houve: “Antes, comi carne de caldo, paparuto [com sangue] e depois fiquei assim”.

da sociedade. As mulheres têm um menino *Wyty*, os indivíduos imaturos do sexo masculino têm uma menina e os homens adultos têm outra menina como sua *Wyty*¹⁴⁸. Pesa, na seleção das crianças, a conduta dos pais: eles devem ser generosos, amantes da paz, industriais (Nimuendajú, *idem*: 92-3; Melatti, 1978: 303-4). Na investidura do *Wyty*, de acordo com o velho Secundo, “ajunta uma hora dessas (seis da tarde), o povo senta e faz *Wyty* na casa que tem o pai trabalhador, que tem muita fartura, muito legume; o povo fala: ‘vamos fazer o filho daquele homem, que é bom pra trabalhar, não falta *cukren* [comida].’ Aí o povo concorda e faz o filho dele de *wyty*”. Na festa de abdicação, a família do *wyty* deve oferecer alimentos, ao povo da aldeia e convidados de fora, oriundos preferencialmente da sua roça. A Casa do *Wyty*, enfim, encarna os mais altos valores morais da sociedade, que tem como *locus* não somente o pátio, mas também a periferia (Melatti, *ib. idem*: 306). Três outros fatores corroboram a associação da Casa do *Wyty* com o pátio: primeiro, ela é permanentemente aberta ao grupo associado, sendo seu ponto de reunião ou, como me disse um morador da aldeia Manoel Alves, a sua “pensão”; em segundo lugar, se não houver, durante um período, nenhuma Casa do *Wyty*, as corridas de toras terminam no pátio; terceiro, ela é uma importante abertura da sociedade para a exterioridade cosmológica.

Trata-se, pois, de uma instituição tomada de outros seres. Há um mito que aponta o *Wyty* como originalmente pertencente aos animais. Todos eles viviam numa grande aldeia, cujo “prefeito” era o beija-flor e o dono do *Wyty*, o caititu. Os animais então resolveram fazer uma festa e todos os pássaros participaram. O papagaio e pomba disputaram uma corrida livre, sem toras; surpreendentemente, o primeiro venceu. O escolhido para *wyty* foi o periquito-verde, porque, como até hoje, era muito bonito; além disso, até então era virgem. Contudo, a festa não teve fim porque o *wyty* foi violado por outra ave¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Optei por grafar o termo com a letra inicial maiúscula para me referir à instituição social e minúscula para as crianças que a personificam. É importante observar que pode acontecer de algumas aldeias terem meninos e meninas *wyty* associados às mulheres e aos homens das metades *Harãcateje* e *Khojcateje*, que participam dos ritos de investidura e de abdicação do *Wyty* (cf. Melatti, 1978: 306-13). Isso, que Melatti (*Idem*: 303) viu na aldeia Cachoeira, eu vi na aldeia Manoel Alves no ano de 2004. Nimuendajú, que esteve na aldeia do Porto dos Ramkokamekrá, também observou os *wyty* associados a essas metades e assinalou que as duas crianças escolhidas tinham os pais pertencentes a metades contrárias e que suas casas estavam dispostas de maneira diametralmente opostas (1946: 92-3). De qualquer modo, as crianças escolhidas devem ser virgens, com idade entre cinco e sete anos; quando alcançam a puberdade, por volta dos doze anos, “querem namorar” e aí deixam de ser *wyty*. Muito raramente, uma aldeia fica sem qualquer Casa de *Wyty*.

¹⁴⁹ Esta é uma síntese de várias versões que me foram narradas durante o trabalho de campo. Para me explicar porque a festa original do *Wyty* não teve um final, o professor Dodani Piken fez uma comparação com a própria festa de *Tep mẽ Têre*. “Esta festa [*Tep mẽ Têre*] não teve seu final. Com certeza ia ter mais.

Como já dito, o Wyty comporta duas festas apreendidas com os animais. Uma para marcar a investidura (“arrumação”) e outra, a abdicação (“terminação”). Nessas festas, são entoados cânticos específicos apre(e)ndidos no espaço exterior da aldeia por um ancestral dos *Mêhĩ* que, no tempo mítico, os capturou junto aos animais (*Pryre Wyty* ou *Wyty 'ré*: “animais do Wyty”). A narrativa diz que um índio saiu para uma caçada e, “no mato”, ouviu alguém cantando. Andou seguindo a beleza daqueles sons até chegar à aldeia dos bichos e lá resolveu permanecer durante um tempo até aprender os seus cantos.

Esses pássaros inventaram o Wyty. Teve um mêhĩ que foi parar lá no meio deles e lá ele aprendeu. Fizeram terminação do Wyty e ele gravou tudo. Chegou na aldeia, ajuntou todo mundo e explicou tudo, que tinha passado um tempo fora. Os parentes achavam que ele tinha morrido. Mas não. Tinha passado um tempo na aldeia dos pássaros. No meio dos passarinhos, ouvindo mesma conversa, mesma voz, fazendo suas festas com suas cantorias. Ele chegou lá e aprendeu. Viu a terminação do Wyty. Por isso que nós temos esse Wyty. Fazemos Wyty, terminação Wyty. Tem cantiga para terminação. (Cacique Milton Krokroc, aldeia Galheiro, 17 de outubro de 2007).

Esse *mêhĩ* tomou parte na cantoria dos animais. Ele viu e ouviu tudo, “furtou” as cantigas e as gravou na memória; voltou para a aldeia e ensinou ao povo. Em coerência com o mito, os cantos da Casa do Wyty revelam a astúcia dos *Mêhĩ* em se apropriar de práticas e saberes outrora pertencentes a sujeitos não-humanos. Como observa Melatti (1982: 9), a mitologia krahô mostra como os elementos que compõem sua vida sociocultural vieram do “âmbito da natureza”, incluindo os cantos. Sua *performance* ritual é mais uma afirmação ética e estética da sua agencialidade face ao mundo.

A Casa do Wyty representa a permanência da expressão sonora da alteridade no interior da aldeia. Para além das ocasiões específicas dos rituais de investidura e

É como Wyty. Wyty também não foi criado. Wyty foram as aves ... Tem semelhança com a história do *Tep*. As aves é que fizeram a festa. Na história, aparece o pombo veloz como *Xwacô* [Bicuda] e *Ahkô* [Peixe-Cachorro]. Pombo é que era o mais veloz em relação às outras aves. Deixava todos pra trás. Mas quem venceu lá foi o papagaio. Wyty era periquito. Entre todas as aves, escolheram o periquito porque era um dos mais bonitos. Só que a festa não teve final também. Interromperam. Um pássaro mexeu com periquito. E aí acabou a festa. Essas histórias são só pra mostrar aquele pedaço”.

abdição dos Wyty, nesse espaço público - localizado na periferia da aldeia - são executados cantos em outras festas ou mesmo no intervalo entre elas. Sempre haverá alguém na Casa do Wyty trazendo as vozes de outras agencialidades na forma bela dos cantos. Além de canções dos animais apreendidas na festa mítica, a Casa do Wyty também alberga a execução de repertórios tomados de *Cupêkrâjkrôre* e *Cupêti*, índios de outras nações que cantavam dentro de cupinzeiros localizados próximos à aldeia original dos *Mêhĩ*.

Diz-se que tinha uma aldeia perto de um cupinzão, com capim bem baixo, raspando perto das casas. Todo dia, tinha alguém dentro do cupinzão que gostava de cantar. O nome dele era Cupêkrâjkrôre. E a aldeia ali perto. Aí, um caçador de veado disse: 'Eu vou dar uma volta'. Todo dia de manhã o caçador ia passando perto do cupim e ouvia de dentro dele alguém falando e cantando, cantando bonito. Todo dia, o caçador passava por ali e ouvia. Era limpo ali onde estava o cupinzeiro. Pensou então: 'Não vou caçar não. Vou é aprender essas cantigas, que tão vindo dali, daquele cupinzeiro'. Procurou um lugar, fez um buraco e se escondeu; lá passou a noite. Porque ficou querendo aprender com aquele que cantava de dentro do cupinzeiro. Não quis mais ir caçar; parou de ir par o mato e deu um jeito de se esconder para poder ouvir mais, para aprender mais histórias. Escondido, ouviu de dentro do cupinzeiro ... foi indo, foi indo, foi indo e o outro lá escondido. Guardou muita cantoria e foi embora, andou, andou e chegou lá na aldeia de noite. Sua mulher lhe deu cukren [comida], dormiu e de madrugada saiu de novo; chegou lá arrumou seu lugar e lá ficou, escondido e de repente ouviu de novo... de novo, sozinho, falando e cantando sozinho. Já tinha passado não sei quantos dias, tinha gravado muitas cantigas. Então falou pra o irmão dele: 'Rapaz, acolá eu ouvi não sei o que, parece mêhĩ cantando bonito...' 'Onde é?' 'É pra acolá'. 'Então eu vou acompanhar você'. 'Não, você não vai. Eu vou é caçar'. Tava era mentindo para o irmão dele, porque tinha contado a história para o irmão e este estava achando que ia com ele, mas disse que ia era caçar pra ver se o outro ficava. Mas era conversa e depois saiu. Saiu e o outro irmão mais novo acompanhou; depois de um pedaço virou e viu que ele já vinha atrás: 'Pra onde você vai?' 'Me deixa ir, eu me escondo'. 'Não sei pra que você veio'. 'Não, a gente dá um jeito'. 'Então já se abaixa, abaixa, abaixa porque já tá perto'. 'Não, só porque ouviu?!' O primeiro já abaixou, escondendo, escondendo. Foi indo, foi indo ... mas o irmão mais novo não quis abaixar para ir de quatro pés, mas o outro se abaixou e foi andando; olhou e viu que o irmão não tinha se abaixado. O que estava fazendo gralhada de dentro do cupim enxergou, enxergou os dois. 'Falei

pra você se abaixar, você não se abaixou e aí viu a gente’. Não teve mais jeito de se esconder; brigaram um com outro e o do cupim não respondeu mais. Aprenderam as cantigas e depois mataram o cantor do cupinzeiro. Fizeram fogueira e jogaram ele. Mataram, mas antes pegaram as cantigas. (Luís Baú Pampkwỳj, falecido cantor da aldeia Serra Grande)

Os *Cupëkrãjkrôre* usavam enfeites no cabelo encaracolado. “Acharam estranhos, eram diferentes demais – podiam fazer alguma coisa com os *Mêhĩ*. Os *Mêhĩ* acharam *Cupëkrãjkrôre* muito estranhos e aí mataram logo” (André Cunjtyc, aldeia Pedra Branca). Antes “pegaram” suas cantigas: “ouviram a cantoria (e eram muitas cantigas, muita cantiga mesmo), ouviram até ao ponto em que resolveram matar essa nação, esse grupo de pessoas. Arrebentaram o cupim e mataram tudo. Aí ficaram gravadas as cantigas de *Cupëkrãjkrôre*” (cacique Milton Krokroc, aldeia do Galheiro). Com *Cupëti*, aconteceu o mesmo: eles também cantavam dentro de um cupinzeiro, tiveram suas cantigas “furtadas” sorrateiramente pelos *Mêhĩ* e depois foram mortos porque diferentes, embora fossem pacíficos¹⁵⁰. “Eram fortes, mas não mexiam com ninguém; não eram inimigos. Cantavam para todo mundo ficar alegre, satisfeito” (Getúlio Kroakaj, aldeia Manoel Alves).

Depois, descobriram outra espécie de índio chamado Cupëti. Cupëti também cantava cantoria bonita, muito bonita mesmo. Um aprendeu e convidou os outros rapazes. Até que aprenderam. Esse também morava num cupinzeiro, mas esse povo era maior. Era Cupëti. Aí pronto, aprenderam as cantigas desse povo e começou a cantar. E aí o povo todo aprendeu tudo; o pessoal mais interessado. Aí começaram a cantar. (Milton Krokroc, aldeia Galheiro)

¹⁵⁰ *Cupëti* significa “estranhos grandes/fortes” e *Cupëkrãjkrôre*, “estranhos com enfeites na cabeça”. É importante mencionar que, na versão de Pedro Penô, registrada por Melatti em 18 de novembro de 1963, os *Cupëkrãjkrôre* moravam dentro de um cupinzeiro, mas eram tatus – a mesma espécie associada aos cuidados corporais dos cantores (Melatti, 1982).

De *Cupêkrâjokrôre* e *Cupêti*, foi “furtado” um amplo conjunto de cantigas entoadas nas festas. A relação de alteridade como aspecto constitutivo da formação dos repertórios é assinalada pelo prefixo *cupê*. Este substantivo, como vimos, designa o "outro", o "estrangeiro" tanto indígena não-timbira quanto branco. *Cupêkrâjokrôre* e *Cupêti* eram estranhos devido à estética corporal e modo de vida, porém tinham domínio sobre diferentes vozes. “Mataram mas aprenderam pelo menos metade da cantoria de *Cupêti* e outra metade de *Cupêkrâjokrôre*. Não é pouca cantoria, é muita cantoria” (Getúlio Kroakaj, aldeia Manoel Alves). A Casa do Wyty trouxe a sonoridade desses Outros para dentro do Kapey.

O mesmo pode ser dito das cantigas executadas no *krî cape* (caminho circular) pelo *increr pahâm nôre* (“cantor namorador/sem vergonha”). Elas ocorreram todos os dias da Feira de Sementes, sempre no final da tarde antes da cantoria com maracá. Esse cantor é chamado “sem vergonha” (*pahâm nôre*) porque passa ao longo do caminho circular parando de casa em casa para demonstrar sua cantoria. “Ele canta mesmo. Ele não tem vergonha de mostrar, tem de estar sempre mostrando do próprio peito. Que ele está alegre, forte, mostrando essa música de *increr pahâm nôre*” (Domingos Kajré). É dito “namorador” porque, como fez Amazonas Jajé, ele para diante de algumas casas, abre os abraços e repete alguns versos. “Vai na ‘rua’ [*krî cape*], alguém que tá na porta, mulher que tá na porta, qualquer outra que tá na porta ... ele vai conversando”, me disse Secundo. De acordo com sua explicação, conforme vai se deparando com mulheres bonitas nas portas das casas, o *increr pahâm nôre* lança floreios verbais para conquistar namoradas. “Com alguém que tá na porta, mulher bonita na porta olhando você, escutando uma música. Aí você vai olhar, tu vai gostar. E tu pode escolher assim. ‘Ah, agora vou namorar com vocês.’”. E logo dizem: “‘ah, o cantor é sem vergonha, já tá namorando’”. Amazonas Jajé deu várias voltas no Kapey, sendo suprido com água por suas parentas consanguíneas. Parava diante de uma casa, cantava balançando os braços alternadamente para frente e para trás e depois batia o pé direito no chão com força. Então saía novamente a caminhar pelo *krî cape* cantando. Mais à frente parava em frente outra casa, repetia o movimento corporal e entoava seus cânticos.

Eles tinham o propósito de animar a aldeia e também fazer circular conhecimentos tomados de *Cupêti* e *Cupêkrâjokrôre*. Assim como os cantos do Wyty, os cantos do *increr pahâm nôre* também foram capturados na exterioridade e disseminados dentro da aldeia. Através da *performance* de Amazonas Jajé, o espaço do Kapey se interpôs na cadeia de aprendizado e circulação da linguagem musical como expressão de saberes ecológicos

estritamente vinculados à estética *mēhĩ* do existir. “O cantor [Amazonas Jajé] tá mostrando, cantando e mostrando para as crianças, que fica prestando atenção, escutando, olhando, prestando atenção para ver como que ele tá fazendo *increr pahãm nõre*” (Domingos Kajré, aldeia Manoel Alves).

Os cantos com maracá, entoados no centro da aldeia, são outra apropriação dos *Mēhĩ* junto a potências exteriores. Vários cantores, novos e velhos, me disseram que muitas cantigas de pátio pertenciam a *Cupēti* e *Cupēkrājakrôre*; outras tantas eram de animas e plantas flagrados em cantoria durante a expedição de Hartāt ao pé-do-céu. Um conjunto razoável delas teriam sido pegas junto aos animais na festa mencionada acima, em que a pomba e o papagaio disputaram uma corrida e o canário e outros pássaros cantaram com o maracá. Também registrei a história de um índio que, no tempo mítico, foi curado por um jacaré com quem adquiriu os poderes de *wajacá*. Vendo o invisível e escutando o inaudível, esse índio, conhecido como Cohcotjõtôm, teria trazido as cantigas de maracá apr(e)endidas junto ao inhambu durante a festa dos bichos.

Cohcotjõtôm só comia terra e ficou amarelo, fraco. Quase morreu. O jacaré viu, ficou com dó e o carregou para dentro da água para curá-lo. Jacaré é wajacá: anda à noite sobre a água e seus olhos brilham. O jacaré retirou toda terra da barriga de Cohcotjõtôm, recuperou sua saúde e lhe deu poderes de wajacá: o jacaré deu seu hurã para Cohcotjõtôm. Com isso, ele tornou-se capaz de ver longe. Um dia, Cohcotjõtôm foi para o mato. Cohcotjõtôm já era pajé e o jacaré era seu chefe. ‘Agora eu vou cantar’, disse Cohcotjõtôm. Ele tinha ido pra caçada onde tinha um baixão, um mato que tinha muito bicho. Ele é pajé e avisou todos os bichos pra esperar o povo. O povo foi caçar e ele avisou pra mãe e o pai: ‘vai na frente e avisa o pessoal pra me esperar; eu vou chegar e aí depois vou mandar o povo’. O pai dele foi na frente e ficou esperando Cohcotjõtôm. A mãe o pintou com urucum. Era pajé mas ninguém sabia, nem os próprios pajés da aldeia. Depois ele chegou. ‘ah, lá vem Cohcotjõtôm’. Chegou e falou para o povo: ‘cheguei; já tá todo mundo aqui?’. ‘Já. Estamos só esperando você’. ‘Então me esperem aqui’. E ele foi e tinha muito bicho: caititu, anta, mateiro, onça, todo bicho. Tinha muito bicho nesse lugar, nesse vão, nesse mato. Ele entrou, conversou com os bichos. Estava tudo certo. E o povo esperando em volta da fogueira. Estava tudo preparado; só esperando por ele. Tamanduá bandeira foi chamar o cantor de maracá, que era o inhambu da chapada. Canta de tardezinha na base de cinco horas. O bandeira foi e cantou para chamar o inhambu. Inhambu veio com maracá, mostrando. Antes ninguém conhecia o maracá.

Veio vindo mexendo o maracá. Cohcotjõtôm tava no meio dos bichos, conversando ... igual nós dois estamos aqui conversando. Cohcotjõtôm está gravando a cantiga no krã, ouvindo e gravando. Começou. Veio a onça e falou: ‘oh, fala pra aquelas pessoas não entrarem’. Os bichos fizeram essa festa no mato, inhambu cantou com maracá e Cohcotjõtôm aprendeu; gravou e aprendeu. Terminou a cantiga inhambu falou: ‘essa música é de cantar à tarde’. Ninguém sabia se ele era cantor mesmo. Mas Cohcotjõtôm aprendeu cantar com maracá. Ele voltou pra aldeia, banhou e falou para mãe: ‘hoje eu vou cantar’. Na base de cinco horas, Cohcotjõtôm já saiu para o pátio, pegou o maracá e começou logo as cantigas. E até hoje tem as cantigas com maracá. (Síntese das versões dos cantores Osmar Cuhkõ e Domingos Kajré, abril de 2012)

Novamente, surge o paralelo com Tyrkrẽ. Se este adoeceu e foi levado ao céu, onde o gavião lhe curou tirando o mosquito do ouvido, Cohcotjõtôm estava fraco de tanto comer terra e foi tratado no fundo do rio por um jacaré, que extraiu uma substância do seu corpo (terra da barriga) e introduziu outra (*hurã*). Recordemos que o *hurã* é um artefato material que o candidato a *wajacá* recebe de um *carõ*; ele fica alojado em seu corpo, geralmente no “buraco do braço esquerdo” (reentrância do cotovelo) ou no “buraco do peito” (reentrância do esterno), mas de qualquer forma num “oco” do corpo humano (Azanha, 1979: 3). Desde que obteve seu *hurã* do jacaré-wajacá, Cohcotjõtôm se tornou capaz de conversar com todos os animais: “Cohcotjõtôm estava no meio dos bichos, conversando ... igual nós dois estamos aqui conversando. (...) Os bichos fizeram essa festa no mato, inhambu cantou com maracá e Cohcotjõtôm aprendeu; gravou e aprendeu”, me disse o cantor Domingos Kajré. A narrativa de Tyrkrẽ apresenta conexões analíticas importantes com a arte do canto, as quais remetem ao xamanismo e foram exploradas no primeiro capítulo. Aqui, quero sublinhar a capacidade comunicativa dos cantores como sujeitos que trazem, para dentro da aldeia, as vozes de seres não-humanos capturadas no espaço-tempo do pé-do-céu.

Essas vozes entram pelo buraco dos ouvidos. Bem memorizados, carregam conhecimentos que ecoam das gargantas dos cantores, festa após festa. Naquela realizada na Feira de Sementes, esses sujeitos fizeram circular tais objetos imateriais (os cantos) e propiciaram uma experiência estética compartilhada que realimentou o sentido de unidade dos *Mêhĩ*.

2. Cantoria como pulsação da vida e circulação de conhecimento

A sequência de cantos que apresentarei a seguir foi registrada entre a tarde do dia 25 de outubro e o alvorecer do dia 26 de outubro de 2007. Ela serve de modelo do *continuum* musical a que se refere Kilza Setti acerca das festas krahôs: desde o primeiro dia de evento, cantores de diversas aldeias se revezaram no Kapey para dar completude ao movimento do *amjĩkin*, amarrando dias e noites com a sonoridade dos cantos. Lá estiveram presentes os cantores Domingos Kàjré (aldeia Manoel Alves), Joci Roré (aldeia Manoel Alves), Zé Cabelo (aldeia Buriti Bonito, Apinajé), Ulisses Jojó (Krikati), Amazonas Jajé e Zé Miguel Cõk (aldeia Pedra Branca), Aleixo Urýhhi (aldeia São Vidal), Luiz Fernando Piken (aldeia Santa Cruz), Osmar Cuhkõ (aldeia Cachoeira), dentre outros. Eles e as *hõcrepoj* mantiveram acesso o ânimo festivo da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais e fizeram circular conhecimentos acerca daquilo a que nós, sob a influência do ambientalismo ocidental, designamos biodiversidade.

Todos os seres que habitam a Terra (*Pjê Cunã*) são tematizados nos cantos. Nesse sentido, Aldé (2013: 56) observa que o acervo musical dos Krahô compõe uma “enciclopédia sonora do Cerrado”. A partir da tradução das letras de duas cantigas de maracá e cinco próprias do *amjĩkin* de Põhyjõkrow (Festa da Tora do Milho), realizado na aldeia krahô de Cristalino, em 2011, a autora registrou a auto-descrição de jeitos, formas, desenhos, personalidades e coloridos de mais de vinte espécies vegetais e animais e seus ambientes¹⁵¹. “Os cantos Krahô se dedicam à simples captura de uma imagem, um jeito de ser, aos movimentos e às cores, detalhando cada pedacinho do universo” (*Idem*: 58). Isso corresponde à afirmação que ouvi reiteradas vezes de cantores e intelectuais nativos: tudo o que *Pahpãm* (“nosso pai”: *Pyt*, Sol) fez e deixou para os *Mêhĩ* tem sua cantiga (bicho, planta, árvore, morro, etc). Basta o cantor conhecer!¹⁵² Nos termos de Azanha:

¹⁵¹ Verônica Aldé foi coordenadora do subprojeto referente aos Krahô, da iniciativa piloto *Trabalho da Memória Através dos Cantos*, cujo objetivo principal era o registro e documentação musical entre os Enawene Nawe, Tikmũ'ũn/Maxakali, Baniwa, Guarani e Krahô. Sob a coordenação geral de Rosângela Pereira de Tugny, do Museu do Índio do Rio de Janeiro, as ações do projeto ocorreram entre os anos de 2011 e 2012.

¹⁵² Nesse sentido, a título de exemplo menciono a fala de Milton Krokroc, cacique da aldeia Galheiro (do lado mãkrare): “Cada cantiga tem sua tradição. Tem cantiga que conta história do passarinho, outra conta história de caça (veado, catingueiro, paca, coati, tudo). Outra conta história de pé de pau, sai de *rop* [cachorro] também. Nisso tá passando ensinamento” (Aldeia Galheiro, 17 de outubro de 2007). O professor Dodani Piken, da aldeia Manoel Alves (Põrecamekra), colocou a questão em termos semelhantes: “As

Tudo o que existe no universo 'natural' timbira tem seu canto: das pequenas bolinhas d'água formadas pela rãzinha amarela quando respira, à luz diáfana que emerge dos aerólitos; das cores inusitadas de determinadas joaninhas à forma delicada do menor dos arbustos e florzinhas do cerrado; da elegância do caminhar da onça à graça do redemoinho no cocuruto de um pequeno marsupial, tudo o que é diferencial e inusitado dos e nos seres é cantado (Azanha, 2004: 2).

Esse conhecimento cifrado acerca da biodiversidade foi emanado, no Kapey, pelas vozes dos cantores e cantoras. Suas ondas sonoras foram produzidas e compartilhadas a partir dos três espaços da aldeia sede da associação que aponteí acima. Começamos falando do Wyty.

Durante a Feira de Sementes, notei dois espaços de reunião que serviram como Casa de Wyty. Um deles era a cozinha comunitária, em cujas dependências e arredores ficaram instalados brancos e índios de outras nações; aí foram preparadas as refeições distribuídas aos convidados. O outro Wyty foi a Escola Agroambiental, na qual os participantes se reuniam para palestras, debates e mini-cursos. Foi nesse espaço que ouvi Zé Miguel Cök, da aldeia Pedra Branca, entoando cânticos do Wyty na festa de *Tep mē Têre*, no dia 25 de outubro de 2007: ele cantou de manhã, com microfone, enquanto no centro do pátio ocorria a troca de sementes; também cantou no início da tarde, antes da movimentação das metades cerimoniais. Registrei sua *performance* vespertina, que começou por voltas das quatorze horas e teve duração de cerca de sessenta minutos, durante os quais ele segurou o bastão cerimonial chamado *copo*, esculpido em pau-brasil com empunhadura adornada com sementes de capim tiririca e miçangas coloridas. Como é característica da cantoria do Wyty, ele caminhava apoiando-se sobre o *copo*, indo e vindo, enquanto cantava. Tais cânticos devem ocorrer durante o dia e, por isso, são conhecidos pelo termo *amcro jarkwa* (“cantos do sol quente”). As cantigas do Wyty têm ritmo lento (*increr caprî*), são entoadas em solo e sem o acompanhamento instrumental ou de outras vozes; a plateia ouve calada ou conversa em voz baixa, alguns ficam deitados e outros chegam mesmo a cochilar ao som da cantoria. Entre um verso e outro, Zé Miguel

cantigas estão passando conhecimento. Conhecimento que vem da natureza. Não conta história de nós indígenas, ou de *cupê*. Conta sobre a natureza, ensina sobre a natureza. É a natureza que cria o ar, água, chuva, sol, árvores. Tudo que vem da natureza faz a gente sobreviver. Música traz esse conhecimento. Como a festa” (Aldeia Manoel Alves, 24 de abril de 2012).

fazia o chamamento para que as pessoas se animassem a sair das casas e se reunissem ali para ouvi-lo e, logo em seguida, participar dos atos rituais do *Tep mē Têre*. Enquanto cantava, caminhava de um lado para outro sob o teto da Escola Agroambiental.

Xare jahe mã jaê jĩnẽ cràre jahe

Raposa da bosta seca [defeca na serra e logo o sol seca]¹⁵³

Waràrà cô hehe mã cô hehe

Cheiro forte de várias *ràrti* [árvore da mata]

Jacrô ho rôrôcôre he japane krýtire ho jahôhô

Rama de fava descendo

Wô wô krã jacoto apê wô ate hi caprêc quere

Pati dá fruta redonda

Pa wa tēmẽ to rê hikôpore xyre mã krã tucure pê jũrkwa nã xwỳ

A casa do marimbondo surrão não presta [quem canta é o mosquitinho, mas ele mesmo não tem casa]

Craw Crawrerê, watererê gãpy jĩkjê jakarerê

A garça tem a metade do rabo branca

¹⁵³ A transcrição das letras e sua tradução livre foram feitas com auxílio do professor indígena Dodani Piken e dos cantores Osmar Cuhkô, Domingos Kajré e do velho Secundo Tohtot, todos da aldeia Manoel Alves. Entre colchetes, consta a explicação que me foi dada para complementar ou esclarecer o sentido do verso. Cada verso era repetido algumas vezes pelo cantor, com pequenas pausas pontuais para tomar fôlego ou conchamar os demais para participar deste momento da festa.

Jowôrerê he jowôrerê watarerê axô jũryrerê he jowôrerê

O pati tem o cacho comprido

Crowahytyre henê jô ho crowahytyre jĩtuwỳpỳri jacotore

A buritirana tem “olho” curto [“olho”: onde brotam folhas novas]

Põre jihy nã hajêê hija cacàcàrà xy rerê tẽmẽ mã mã, hajêê põre jihy nã hajêê

A abelha tataíra está na flor do capim

Jahôhô hôpore he hôpore he pê pãmũti hô hôpore

Folha larga do coité

Jahôhô hôcràre pêprêreti xa jahôhô hô cràre he

A folha do cará é larga

Ra api camẽnêê he hô nã mã ri quê rohti rã camẽnêê

A sucuri anda devagar

Ropotê hê hê jahoho

A onça anda rosnando

Tepetê hê hê jahoho ho, tepetê hê hê jahoho

O peixe grande faz barulho

Tômotê japy càjcàrà jahê mã hàrà hà

Tatu do rabo rajado

Kãjkãjre hé he wÿrÿ côtó mō hõre mã kãjkãjre hé he

Curica da serra anda pelo galho

Wÿrÿ na mã xà hare japutu tēcre

Jacuzinho no galho

Hamêrê ropore rê hũhũtĩ côtó mō

A oncinha anda pela mata fechada

Harô honoré, harô Honoré, hawari cujatêre

Cipó é empurrado

Hôjhehe, hôjhehe, atoro ho wa tẽ mẽ he hêjhehe

Maritaca vai voando

A tradução livre de suas letras deixa entrever as perspectivas da alteridade plural captadas pelos ancestrais e colocadas para circular durante as festas – tal como aquela realizada no complexidade-sede da Kapey. Na amostra dos cantos da Casa do Wyty, acima, depreendemos mensagens curtas sobre detalhes do mundo representados por quatorze espécies animais e vegetais: a presença e o barulho dos felinos selvagens na

mata, o voo da maritaca e o jeito de andar de outros pássaros, as cores do rabo do tatu, as árvores – suas folhas e frutos, a lentidão da sucuri, as abelhas e as flores. A Escola Agroambiental foi transfigurada em Casa do Wyty para *performance* e audição de cantos tomados de seres que viviam fora da sociedade: *Cupêti* e *Cupêkrãjagrôre*, que, conforme ouvi também vezes, cantavam sobre tudo o que existe no mundo (plantas, árvores, insetos, animais, etc.). *Cupêti* e *Cupêkrãjagrôre*, por sua vez, teriam furtado diretamente as cantigas de outros seres. Como observa Aldé (2013: 52), “todos os bichos e plantas cantam si mesmos”, ou seja, são capazes de musicalizar detalhes do seu modo de ser e se relacionar uns com os outros. Cantam a partir da sua experiência de vida.

(...) [O] universo todo canta, cada ente traz em sua cantiga o conhecimento vivo do ambiente. Cada espécie canta sobre sua própria experiência no ambiente em que vive, se é uma ema, contará sobre os ambientes abertos e solares dos Campos, cheios de claridade e fauna típica, como os tatus, veados campeiros e lobos guará. Se é um animal de Vereda, como a sucuri, contará sobre as águas, os buritis, sobre a dinâmica característica daquele nicho ecológico (Aldé, *idem*: 52).

A circulação de informações acerca do *Pjê Cunã* teve continuidade com o *increr pahãm nõre* - “cantor sem vergonha”. No final do dia 25 de outubro de 2007, depois da cantoria do Wyty, houve a disputa entre Peixes e Lontras e distribuição de paparuto aos participantes; os índios comiam enquanto ouviam os cantos do caminho circular, na *performance* de Amazonas Jajé. Como em outros dias da Feira, neste horário, ele estava vestido com *txy* (cinto de pontas de cabaça), os pulsos e as panturrilhas pintadas de urucu e um *hocà* (“chapéu” de folha nova de buriti) na cabeça. Ele passou pelo *krĩ cape* entoando cantigas que também vieram dos habitantes de cupinzeiros. Não traduzi as letras do *increr pahãm nõre*, mas a julgar pelo que já foi dito até aqui, pelo que vimos com as do Wyty e as que veremos abaixo, podemos deduzir que elas também compõem a “enciclopédia sonora do Cerrado”, pois, como lembra Azanha (*Ib. idem*), “tudo o que é diferencial e inusitado dos e nos seres é cantado”. Depois de dar algumas voltas na aldeia entoando cantigas tomadas de nações que viviam dentro de cupinzeiros - para que as crianças, os novos e velhos aprendessem - Amazonas se recolheu à sua casa sob a luz dourada do pôr-do-sol.

Em poucos minutos, no centro do Kapey teriam início os cantos com maracá. Foi Milton Krokroc quem fez o papel de *hapôr catê* (“chamador/animador”) e chamou as cantoras do coro feminino (*hõcrepoj*) para o pátio: “Venham, mulheres, venham, venham! Vamos ajuntar para fazer animação. Isso [os cantos, as danças, as conversas no pátio] é nosso mesmo e a gente não pode perder; nossos antigos já faziam assim”, conclamou em voz alta e grave o cacique do Galheiro. Já as aguardava o cantor apinajé, de origem krahô, conhecido como Zé Cabelo. Ele fazia leves movimentos giratórios com o maracá em sua mão direita. Ainda sem cantar, repetiu o som desse instrumento algumas vezes até o pátio ficar preenchido com uma quantidade considerada razoável de *hõcrepoj*. Aos poucos, elas foram chegando, se aproximando e formando uma fileira ombro a ombro – no lado do poente. Notei a presença de mulheres maduras, idosas junto com jovens e mesmo crianças¹⁵⁴. A cantoria no pátio então teve início sob a luz alaranjada de um extasiante pôr-do-sol, momento a partir do qual os membros da metade das Lontras deveriam ficar reclusos na sua toca emanando seu lamento. Aos Peixes era permitido transitar de um lugar a outro do Kapey; poderíamos comer e ir dormir, mas eu e tantos outros preferimos seguir a cantoria do pátio.

Sua execução é polifônica. Comporta uma formação vocal feita pelo cantor (responsável por iniciar e conduzir os cantos), as cantoras do coral feminino que o acompanham junto com outros homens, normalmente jovens, que repetem os versos em uníssono enquanto dançam e o chamador/animador, cuja função é animar os participantes (em especial os cantores) com interjeições de encorajamento. Nos termos de Menezes Bastos (1996: 257-8; 2007: 302-303), temos aqui uma formação coreográfica-musical do tipo “núcleo-periferia”: o núcleo, constituído pelo solista e as *hõcrepoj*, executa aquilo que os Krahô denominam canção propriamente dita (*mẽ increr*); a periferia, composta pelos demais executantes, emite onomatopeias musico-linguísticas, tipicamente

¹⁵⁴ Enquanto o grupo das *hõcrepoj* encorpava, percebi uma velha cantando diante de duas meninas de aproximadamente seis anos e oito anos de idade. Perguntei para Celina Xakryj – *hõcrepoj* da aldeia Manoel Alves, filha de Secundo Tohtot – o que se tratava. Ela me disse que a velha, de nome Kaahtxô, estava transmitindo, para suas netas, o *hãhi* (faixa confeccionada com algodão que atravessa o peito, passando por sobre o ombro direito e sob o braço esquerdo): “*hõcrepoj* já está amostrando pra suas netas, apresentando para as maiores, porque pegou lá com Hartât, tá apresentando para as mais novas porque é cantora mais velha. É *hõcrepoj* mais velha e já sabe cantar e não quer mais cantar no pátio. Tá mostrando para as netas, entregando o *hãhi* [um para cada neta] pra elas cantar igual; já tá entregando no meio da comunidade. A partir de agora já é *hõcrepoj*, em qualquer *amjkin*, qualquer outra festa já pode cantar acompanhando cantor. Já está entregando o trem dela, que já usou porque cantou nele. Está velho e já vai entregando para as netas. Porque já é boa pra cantar, pega o *hãhi* e a partir de agora já cuida do *hãhi*. E já não dorme, não. Porque o cantor já chama e não pode dormir”. Em resumo, aquele início de cantoria com maracá no pátio serviu como oportunidade para um momento solene: a velha *hõcrepoj* Kaahtxô transmitiu a função de cantora de pátio através do *hãhi*, o qual deveria ser mantido sempre limpo e bem guardado pelas sucessoras.

imitações de vozes de animais. É o que ocorre quando o chamador/animador faz o som “pa, pa, pa, pa”, que reproduz o bater de asas do urubu que levou o herói Tyrkrē ao céu, e quando os jovens que seguem o cantor se dispersam gritando “muk, muk, muk” em referência à voz do caititu quando as cantigas terminam logo no pôr-do-sol; “ka, ka, ka”, gritos da galinha-d’água, se terminam no começo da noite; “põ, põ, põ”, do pássaro socó, se isso ocorre no começo da noite; ou “ie, ie, ie”, a fala do morcego, caso a cantoria termine na escuridão da madrugada (ver Melatti, 1978b: 36). A voz do cantor estabelece o centro tonal que organiza a linha melódica para o acompanhamento do coral feminino, que a complementam¹⁵⁵. “Procedimentos corais das *hōcrepoj* associados aos solos masculinos que funcionam como bordões, como som pedal, fazem a marca da música desse grupo Timbira e produzem uma espécie de ‘polifonia premeditada’, intencional” (Setti, 1994/1995: 202). Ao som da cantoria, se somam as intervenções vocais do *hapôrcatê* e as buzinas (*pedwô*) de cabaça ou chifre de boi com variações de altura e timbre, que acentuam o som grave da cantoria. Mais à frente, descrevi a atuação deste conjunto conduzido pelo cantor, a quem cabe puxar as cantigas com o chacoalhar do maracá.

O maracá (*cutoj*) é o principal dentre os poucos instrumentos que acompanham os cantos¹⁵⁶. O bom cantor é aquele hábil na execução dos diferentes toques rituais do *cutoj*, cujas qualidades timbrísticas dependem das medidas e formas do coité (*Crescentia cujete*), do qual o corpo principal é feito. O coité é atravessado por uma haste de madeira que vasa na parte superior, mais fina que a base que serve de cabo. O resultado acústico também depende do preenchimento do interior do coité, que pode ser com sementes ou dentes de tatu-peba, que, como vimos acima, ajuda o cantor a ficar com a “cabeça maneira”; ou seja, não esquece as cantigas (letras e ritmo) no momento da sua execução. Como me ensinou o velho Secundo, “pega o maracá e bota dentro dente seco [de tatu-peba], bem seco, e aí balança o maracá. Balança e aí cantiga vem direto pra cabeça. Já sabe cantar. Outra vem, já canta. Passa. Outra vem, já canta. Passa. Cai na cabeça, já vai

¹⁵⁵ O centro tonal faz gravitar em torno dele outros tons. O critério comumente utilizado para determiná-lo é a localização, no contexto melódico da canção, de pontos de convergência e estabilização do movimento (ver Menezes Bastos, 1989; Coelho, 2004; Montardo, 2002, 2006).

¹⁵⁶ Os outros objetos são: *txy*, faixa de algodão tecido na qual são amarradas e entrelaçadas inúmeras pequenas cabaças (de oitenta a cem) que se entrechocam; *cuhkōnré*, ocarina feita de cabaça, medindo cerca de doze centímetros de circunferência por sete de comprimento; *hōhiré*, apito talhado num pequeno bloco de madeira e; o já mencionado *pedwô*, uma buzina também feita de cabaça ou chifre de boi (cf. Melatti, 1982: 30-33; Setti, 1994/5: 211-14). Esses instrumentos têm as funções de animação e fixação de medida, auxiliando a organizar e fixar os procedimentos para cada momento das performances. Ao longo da minha descrição mencionarei o uso dos instrumentos nos contextos musicais específicos.

lembrando”. Nesse sentido, o maracá teria a força de fazer o cantor se lembrar das cantigas; basta balançá-lo no início da cantoria.

Trata-se de um instrumento de percussão amplamente disseminado entre os ameríndios. O maracá é dotado de significados extra-musicais, dentre os quais a capacidade de comunicação entre as diferentes esferas cósmicas (Setti, 1994/1995: 209; Menezes Bastos, 1999: 171; Métraux, 1979: 60). Entre os Krahô, “ele faz o cantor pensar”, pois, de acordo com cantor Balbino Pakajhej, seu som estaria associado ao movimento do Cosmo: “O sol, a noite e o vento podem sumir se a gente parar de cantar. Por isso, o maracá dá clareação para o cantor; tira dúvida da cabeça do cantor a respeito da cantiga que tem de mexer”. O maracá tem tanta eficácia simbólica quanto o Machado-Cantor (*Kajre*), pois seu chocalhar pode tanto manter afastados os *mẽ carõ* (almas dos mortos) quanto trazer de volta o sol das garras da escuridão (cf. Schultz, 1950: 159). Além disso, os krahôs dizem que, pelas mãos do cantor, o balanço do maracá garante a todos os seres a respiração, cujo fluxo vital passa necessariamente pelo centro do pátio.

Você vê que o maracá é igual ao mundo: ele tem respiração e o mundo tem respiração igual ao maracá, que também tem respiração. Como tem habitante dentro do mundo, dentro do maracá tem habitante, que são as sementes dentro dele a chacoalhar. Se o cantor parar de balançar o maracá o mundo estoura porque é o que segura o mundo. As cantigas também porque é o que faz o movimento do mundo, faz a alegria. Faz a primavera ficar mais alegre. O mundo tá girando e assim a cantiga também tá girando. Dentro do maracá tem o mundo. O mundo está afetando cada vez mais o povo que tá dentro do mundo. A respiração do maracá tem dois lados. Dois furos por onde sai o vento e a respiração que a gente solta pra ter o fôlego pra nós ... respirar. Não é somente os Mẽhĩ. Nós todos que estamos dentro do mundo¹⁵⁷. (Getúlio Kroakaj, aldeia Manoel Alves, 19 de abril de 2007)

¹⁵⁷ Getúlio chegou a dizer que a criação e divulgação do maracá são obra dos *Mẽhĩ*: “Por que nós e não só nós gostamos de maracá? Um bocado de gente, um bocado de nós tem maracá. Tem tantos maracás... por conta do *Mẽhĩ*. De primeiro não tinha maracá, essas outras etnias, outro povo, outra língua, outra vivência. Através dos *Mẽhĩ*, todos os povos começaram a usar o maracá”. Notemos que, ao contrário dos cantos, o *cutoj* não é uma criação advinda dos Outros: é uma invenção dos próprios *Mẽhĩ*.

O som do maracá logo trouxe as *hõcrepoj* para o centro do Kapey. Elas ficaram no lado do poente, que correspondia à parte mais baixa do pátio. O cantor e o grupamento de homens, que o acompanhavam, se posicionaram no lado oposto – o do nascente. Observei essa disposição espacial em outras festas, o que também encontra correspondência em Melatti (1978: 134), Carneiro da Cunha (1978: 39) e Setti (1994/1995: 196). Minha interpretação, à luz do comentário acima de Getúlio Kroakaj sobre o maracá, é a de que essa formação musical objetiva a circulação de conhecimento como afirmação da complementaridade dos domínios sociocosmológicos (nascente-poente, masculino-feminino, dentro-fora). O cantor executa sua *performance* no lado onde nasce o vento, enquanto as *hõcrepoj* ficam postadas no poente, para onde ele se dirige em seu giro constante pela Terra (Chiara, 1978). O vento (*kôc*) é referido no mito de Hartât como uma das agencialidades que povoam o mundo; ele entra pela boca, passa pelo coração (*ihotoc*) e produz as palavras que saem da boca. O vento é pensamento, respiração e voz; é movimento para o qual os *Mehĩ* contribuem através da realização dos *amjĩkin*. A propagação das ondas acústicas que fazem os sons recebe impulso do vento, que vem do nascente trazendo informações capturadas no pé-do-céu. Na forma dos cantos, esses saberes entram na sociedade pela garganta do cantor e são espalhados pelas vozes das *hõcrepoj*. O mundo está em movimento e as cantigas giram com ele. No centro do pátio, não há cantoria com maracá sem a coparticipação do cantor e das cantoras. Por isso, o uso do maracá como elemento de intermediação – dentro dele tem o mundo!

O cantor Zé Cabelo posicionou-se diante da fila das mulheres e começou a cantoria. Ele nasceu entre os Apinajé, mas de acordo Milton Krokroc, sua voz foi “feita” entre os Krahô porque viveu parte importante da sua vida em suas aldeias. Aí, teria consolidado o aprendizado do canto e formado parcela significativa do seu repertório. Com o movimento do maracá, ele marcou o ritmo da sua regência à frente das *hõcrepoj*. No início, poucas vozes femininas acompanharam-no, como que testando sua capacidade de conduzir o coral; aos poucos, conforme o cantor foi deslocando-se no espaço, indo e vindo diante da fileira de cantoras, demonstrando a vitalidade de uma voz potente no registro do grave e conhecedora das letras, foi surgindo o entrosamento necessário aos cantos com maracá. Como observa Kilza Setti, “o cantador, além de hábil no conhecimento e execução dos diferentes toques rituais do *kotói* [maracá], funciona como uma espécie de regente, coordenando o coro das *hõcrepoj*” (1994/1995: 210). Sob a luz dourada do pôr-do-sol, Zé Cabelo, como dizem os índios, foi “espalhando” suas cantigas.

Hõcre caxwỳ hawxêêtêê rêhõkre caxwỳ

Peba do buraco furado [toca furada pelo caçador]

Ijawa hàrà ràràre rê mã jaha cukên nẽ kritire jawa hàrà hàràre rê

Dança da cutia [a cutia anda rapidinho no mato]

Gêhêre hujahi hojahiho caxêhêre jahahare

Estrela [Caxerê: qualquer estrela] branca pisca

Here jukêre junẽ wỳ cracwaj krepejre krỳtỳ crier kãêkãêre

Passarinho [kratxwaj krepej ré] do bico fino

Jahô, jahô, jahô, jawỳrỳ xũmũti hõ

Jawỳrỳ macho peludo [Inseto que chupa a seiva da tora de buriti]

Hirêre kujama hirêre kujama, japutu tẽcutê jará cahkô

Mutum faz barulho com as asas [Ele faz muito barulho quando voa]

Têhê tê wokrãre, huja, huja, hahuja, mã têhê wokrãre

Têhtêré das penas brancas [Pássaro graúna]

Rapori wokrãre, huja, huja, hahuja, mã têhê wokrãre

Cachorro da cabeça pequena

A performance de Zé Cabelo revela importantes nuances do sistema musical timbira. A amostra de cantigas acima, que traduzi com auxílio do professor Dodani Piken e dos cantores Domingos Kajré e Osmar Cuhkõ, seria dos Gavião (Pykobiê). Domingos as reconheceu porque cantores gaviões vão muito à aldeia krahô de Rio Vermelho, onde já esteve várias vezes. Conversando com Zé Cabelo, ele me disse que “pegou” essas cantigas na aldeia Governador, dos Pykobiê. Como mora próximo dali, participa como convidado de suas festas; sempre que lá está, ouve as cantigas, as pega e leva para sua aldeia. Laços de parentesco também fazem com que ele frequente aldeias dos Krikati, Canela e Krahô, onde faz o mesmo. “O Zé Cabelo ouve as cantigas daqui, grava no *krã* [cabeça/memória] e leva pra lá” (Osmar Cuhkõ). De acordo com meus interlocutores, os Krahô conseguem acompanhar a música dos Pykobiê porque os versos, apesar das variações dialetais, são cantados dentro do escopo das variações rítmicas comum aos povos Timbira¹⁵⁸. Sobre esse intercâmbio intertribal, Setti assinala que “[o] próprio cacique Diniz da aldeia Rio Vermelho declarou-me que os Krahô aprendem cantigas dos Canela, dos Gavião, até dos Apinajé” (1994/1995: 189). Nesse sentido, Melatti também registra que “as visitas de índios Krahô às aldeias das tribos vizinhas” [em especial Canela-Apaniekrá e Gaviões-Pykobiê] contribuíram para “a introdução de novos ritos e cânticos na cultura Krahô” (1978: 31). No pátio do Kapey, foi possível perceber o idioma musical conformando a unidade étnica dos Timbira: cantos gaviões entoados por um canto apinajé, acompanhado por cantoras krahôs¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Cabe ressaltar a hostilidade histórica existente entre os Krahô e os Gavião. A esse respeito, o conto n.7 (*O aniquilamento do grupo ritual Krê*), narrado por Luís Baú (Akrei Hoyaka) e publicado por Melatti (1974) dá o tom das disposições recíprocas: “Foi numa festa de Khetwaye. O povo espalhou para caçar dividido em partidos e os *Krê* foram atacados pelos gaviões. A aldeia ainda estava lá no Farinha. As crianças dos *Krê* passaram todas para outros partidos. Foram empenadas (emplumadas) por eles. Um tio de Messias ainda guardou o nome, passando-o para ele. Este e seu *ipantu* (são dois) são os únicos *Krê* entre os craôs. Esses gaviões que atacaram os *Krê* eram os pucobiês” (Melatti, *idem*: 26). Outros dois contos da mesma coletânea também trazem episódios históricos de confronto guerreiro entre os *Mêhî* e os *Pykobiê*. É possível que a guerra aqui também tenha vinculado esses dois povos timbiras como “inimigos fiéis”, fazendo com que coisas – como os cantos – fossem tomadas/furtadas de um lado e outro, como em outros contextos sul-americanos (ver Fausto, 2001).

¹⁵⁹ Teríamos aqui a unidade étnica conformada pelo que Blacking designa “grupo sonoro”. Ou seja: “um grupo de pessoas que compartilha uma linguagem musical comum, junto com ideias comuns sobre a música

A noite avançou e cobriu a todos com um manto de estrelas. Então, Zé Cabelo cedeu a vez ao cantor Domingos Kajré, da aldeia Manoel Alves. Praticamente não houve intervalo. As cantoras permaneceram ali no pátio: conversavam entre si, fumavam, davam risadas. No pátio, podiam-se ver os principais grupos sociais da sociedade Krahô: mulheres em fila formando o coral, rapazes a postos para seguir o cantor, meninos e meninas brincando despreocupadamente, homens maduros e velhos sentados conversando e sorrindo. Transitando entre os círculos indígenas de sociabilidade descontraída era possível avistar um ou outro *cupẽ*. O céu sem nuvens permitiu à lua derramar sua luz sobre os presentes; o pátio estava claro e o clima era de grande alegria e descontração. Para o etnógrafo, aquilo era verdadeiramente experienciado como *amjĩkin*. Ante a saída de Zé Cabelo, Domingos se aproximou das *hõcrepoj* chacoalhando seu maracá, conversou algo com seu antecessor quando se cruzaram, riram e então começou uma longa série de cantigas. Ele cantou praticamente sem interrupções, com vigor e sempre dançando de forma coordenada com o movimento do maracá, que dava o compasso.

Mã hicapêre xô ho, to aêkẽ quẽ te amjĩ tê quẽ pra

A bacaba dança [na árvore, com o vento]

Gãrajaka têhê hajôhàcâtê

Gavião da asa branca

Cattututycytê he apàn nã tê he, Cattututycytê he apàn nã tê he

Piranha das costas pretas

e seus usos. A pertença aos grupos sonoros pode coincidir com a distribuição das linguagens verbais e das culturas” (Blacking, 2007: 208).

Haràmãti hô kamã nõ japyty tẽnquẽre

Jacu está deitado na árvore *ràm ti hô* [Árvore da copa fechada, que o esconde]

Hatêrêti ho kãmã nõ, mã jarcwacure atêrêti hô kãmã nõ

Jarcwacure [pássaro, que não identifiquei] está deitado nas folhas do açazeiro

Estes versos são uma amostra de um conjunto que Domingos entoou sob um ritmo considerando lento (*increr caprĩ*). Posteriormente, perguntei a este cantor qual era a origem do repertório que ele executou naquele início de noite do Kapey. Ele mencionou o espaço-tempo do pé-do-céu, em que os bichos e plantas cantavam; os *Mêhĩ* aprenderam com esses seres e desde então as cantigas vêm passando de geração a geração. “Já vem vindo. Toda cantiga krahô é assim: vem vindo com *Hartât, Cupêti, Cupêcrãjacroré*”. Especificamente sobre esses cantos da Feira de Sementes, Domingos não soube precisar a origem. No momento vivo da execução musical, isso pouco importava para ele e o grupo de jovens que seguia seus passos, batendo com os pés direitos no solo de forma ritmada, como que imitando o cantor. Ante um movimento brusco, inesperado do cantor, eles se dispersavam, davam uma pausa e voltavam a seguir o cantor. Esses momentos de pausa serviam para Domingos ganhar fôlego; num desses momentos, ele suspendeu os cânticos, bebeu água de uma cabaça trazida por uma *hõcrepoj* e então, com ânimo novo, voltou com outra série de cantigas, desta feita num ritmo acelerado (*increr juphê*).

Jũmũ ri hixàcàcô horere, hỳ hỳ japy hirere rênõ ho, ho

Gaviãozinho do rabo fino

*Tire, tire heho hohã, racwỳ kãmã re tẽ, mã krêhê krêpêhêtire jarô, hohã
racwỳ kãmã hã re tẽ*

Gaviãozinho voa sobre a queimada

*Hô nã mã catapê he paj côtô tẽ cupati xô pupu, Hô nã mã catapê he paj
côtô tẽ cupati xô pupu*

Alguém procurou cupati xô (pé-de-cupá)

Hijere mōhỳhỳ tere poho, mã terere jawỳnõ re tere poho

Madeira de jatobá

Mã harapojre tehi hire ri hate jawỳno hi japôj xãmũ re

Pássaro da canela fina

Mã harkwa jatone tẽ, mã hacapu mã haro mōhócó wỳrỳ tomõ nẽ tẽ

Alguém foi buscar pau de leite com a boca suja

Ruwarejê hé, hỳ xà cà càpê mō hã hé, ruwarejê hé

Flecha [de bambu] caída no chão

Pryhy tuwaha prare hêre hê jawêhê xohore hê, pryhy tuwaha prare hêre

Raposinha andou pela estrada nova

Nẽ mōhõ nẽ, hê hêjacuwêne jahumũ, nẽ mōhõ nẽ

O pássaro pipira andou pela mata

Domingos cantou até por volta das vinte e três horas. Movimentando-se atrás e ao lado da fila das *hõcrepoj*, Amazonas Jajé, da Pedra Branca, fez o papel de *hapôr catê* (chamador/animador). Com voz firme e grave, ele entoou algumas vezes o seu chamado de encorajamento para as mulheres e o cantor.

Ma hoooooo hoooooo
*Pa, pa, pa, pa, pa*¹⁶⁰
Caxỳ mẽ rẽ, caxỳ mẽ rẽ
Tamã ri, tamã ri, tamã ri
Harcoh xyrimã
Pa, pa, pa, pa, pa
Caxỳ mẽ rẽ, caxỳ mẽ rẽ
Ma hoooooo hoooooo

Vamos! Vamos! Vamos! Vamos que eu quero ver!
É isso mesmo! É isso mesmo! É isso mesmo!
Agüenta mais um pouquinho!
Vamos! Vamos! Vamos! Vamos que eu quero ver!

O papel do chamador/animador é cativar o ânimo das pessoas. Para estimular a participação na festa, pode inclusive causar *pahãm*: notando a ausência de alguém no pátio, tem a prerrogativa de chamar pelo nome - em tom alto e claro diante de todos. Ele estimula o cantor a “espalhar” os repertórios memorizados.

Wacmẽ [Domingos é Wacmẽje] rỳ apê ipictoro, ajco hapamã mẽ aprõ
Caxuw hapãmã to pa jõh kruw nẽ mẽ aprõre
Caxuw amjĩ mã ihcororo

¹⁶⁰ Os velhos dizem que “pa, pa, pa, pa, pa” imita o som do bater de asas do urubu que conduziu o herói Tyrkrẽ ao céu. A exclamação “hoooo, hoooo ...” não quer dizer nada, mas o chamador deve fazê-lo em tom alto para demonstrar que tem boa voz.

Wacmê, continue espalhando [a música] como se fosse flecha. Espalhe e torne a juntar. Continue firme porque está ficando bom. Muito bom, muito bom! Você não pode fracassar porque as mulheres estão firmes.

A metáfora da música como flechas foi utilizada por Jajé para enfatizar um componente fundamental do sistema ritual timbira. Sendo um “arco”, o cantor deve lançar suas canções na direção da plateia porque, com isso, elas voltarão a ser projetadas no espaço-tempo pela garganta (arco) de outro cantor. Ao ouvir comigo esse trecho do *hapôrcatê*, Cuhkô fez o seguinte comentário: “é para o cantor não esconder as cantigas, é pra mostrar, espalhar, que é pra outro gravar e poder, assim, cantar, mostrar no próximo *amjĩkin*”. O *hapôrcatê* se dirige ao cantor para que ele cante corretamente e com alegria porque, ali na sua frente, estavam as mulheres firmes e bem dispostas. Quando ouvem o animador, as *hõcrepoj* ficam ainda mais animadas e põem-se a duelar com o cantor – ele soltando os versos e elas repetindo para demonstrar domínio do repertório. Nesse sentido, o coro das *hõcrepoj* poderia ser comparado às mãos que puxam o arco. Não à toa, o termo *hõcrepoj* (*hõ* ou *jõ cre*: garganta; *poj*: aparecer) é o que define a “música” para os Timbira: “som que se manifesta pela palavra soprada através da garganta” (Azanha, 2004: 2). Como observa Kilza Setti, “na música krahô, as vozes femininas são como que o arcabouço sobre o qual se constrói todo o conjunto musical” (1994-1995: 193). Sem as *hõcrepoj*, as flechas (músicas) não são espalhadas.

leves movimentos com os joelhos e os antebraços, baixando e subindo. Como observa Melatti (1978: 70), a quantidade de mulheres que cantam no pátio depende de vários fatores, dentre os quais a presença de convidadas de várias aldeias no ritual e o prestígio do cantor. Esses dois elementos estavam operando na festa do Kapey e fizeram com que Domingos cantasse diante de uma fileira de mais de quarenta *hõcrepoj*. Sua adesão e entusiasmo também estão relacionados à capacidade do cantor em variar os versos das canções. O bom cantor repete o mesmo verso apenas uma ou duas vezes: as *hõcrepoj* não gostam quando há muita repetição de um único verso. A repetição é sinal de repertório limitado, o que faz com elas logo se cansem e deixem de cantar. O bom cantor (*increrpej*) tem um estoque variado de cantigas para espalhar quando percebe que *hõcrepoj* querem mais. Tal como me disse o cantor Osmar Cuhkõ, “muda a cantiga [verso] quando a mulherada ‘abusa’ e não acompanha mais. Aí muda assim como no forró”. É a presença das *hõcrepoj*, pois, que enriquece e diversifica a experiência auditiva da plateia.

As músicas com maracá tiveram continuidade com Ulisses Jojó, cantor do povo Krikati. Não acompanhei sua *performance* porque fui repousar para acordar dali algumas horas. Soube depois que ele começou a cantar logo depois de Domingos Kajré, por volta das 23 horas, e entrou pela madrugada com cânticos, principalmente, dos Pykobiê. Quando retornei ao pátio, em torno das três horas, já não o encontrei repleto de *hõcrepoj*. Lá restavam alguns poucos homens que assistiam a Aleixo Urÿhhi, da aldeia São Vidal, cantar na madrugada sem o acompanhamento das cantoras. No meio da cantoria, o *hapôr catê* incitava o povo a se levantar para vir para o pátio.

As cantigas da madrugada (*awcahti jarkwa*) que registrei foram apr(e)endidas junto à nação dos *Cupêkrãjakrôre*. Devem começar por volta da meia noite e executadas em andamento lento (*increr caprî*). Como nas demais canções, seus versos também tematizam detalhes do *Pjê Cunã*.

Rê hõmõ raê raê hÿa pê crôtêrê hopànê to mõ

O caititu está andando e comendo [Caititu não aquieta: come andando]

em todas as sociedades; em algumas há os dois, em outras ocorre mais um ou outro e algumas o têm como traço consciente da sua estrutura musical. Entre os Suyá, Seeger detectou “o mistério da elevação microtonal” após minuciosa análise de gabinete. Naquela sociedade jê, o autor notou a inexistência de palavras para tratar das variações de tom (*Idem*:101).

Rê hõmõ raê raê hê hijãxytê irôrocô xàh na

O veado mateiro está descendo a montanha [Vai procurando comida]

Xyca hỳ cahỳ to ho ma hamẽ hẽ mã ha hawari ho ho

Derruba o pé-de-inajá pra mim

Xyca hỳ cahỳ to ho icocoho, mã caha pêrê ho ho

A palha da bacaba faz barulho

*Hàcàhà to hêêre, jũmũ ri patõre te imã pãnãtìre japy cahkô cokjêêre,
tajêhêrê*

Arara do rabo dividido

*Jotepeti mã xà, ha ha, he he, jotepti ha ha, he he, mã hõ côhtycti kãmã xà, ha
ha, he he*

O peixe grande [jaú] está na água escura

Jiwryhỳ jiwryhỳ jàwàràkàhàti japukjêhê jiwryhỳ

O talo de inajá é liso

Pari to ho têcquê, pari to ho têcquê, mã hajô mãtêrê, hàc hàc hàc

A ema anda escorregando o pé

Crati na hacryti cryhà cryc càre, japàti wỳre hác hác hác

O bico da cabacinha faz barulho [no cinto, *txy*]

Wa jōcô, rê wacô purore, rê wa jōcô caràrère

O rio enche e esvazia

Tepeti te cô hocujate

O peixe grande mexe a água

Wakōtirê, waparê mã a cyry cytirê

O quati anda ligeiro

Pàn jirã ra jêtê, rê gōhō wàri hê nã ra jêtê, hác hác hác

A arara amarela está no galho de uma árvore

Aleixo cantou aproximadamente por duas horas. Depois foi substituído por Osmar Cuhkõ, que então residia na aldeia Cachoeira e também exercia o cargo de “prefeito” do Kapey. Cuhkõ segurou o maracá até o alvorecer, período em que o pátio continuava com poucas pessoas presentes. O *hapôr catê* continuava a exortar os demais a se levantar para comparecer à cantoria. “Vamos, vamos, vamos! É dia de festa e não podemos ficar dormindo. Vamos levantar, vamos levantar. Vamos nos juntar no pátio. Vamos animar, meu povo!” Muitos já estavam envolvidos com a produção das rainhas dos Peixes, Lontra, Arraia e Abotoado pois na manhã seguinte ocorreria a “terminação” da festa. Enquanto isso, ali na margem do pátio os membros do partido das Lontras continuam na sua toca,

entoando seus cânticos. Mesmo com uma plateia restrita e um número ínfimo de cantoras, Cuhkõ balançou seu maracá e “espalhou” suas cantigas.

Tepe rajre jawa toj prãmãre, hojawa toj prãmãre

Piaba gosta de pular [sobre a água]

Kopo kojre ho jawa càjcàrãre, kopo kojre jawa càjcàrãre

A enguia é rajada

Hõ nã rêrêre hehe rõrõ xwÿre hehe hẽnẽ nã huhêne hàrà na

O pássaro [rõrxwÿre] está no morro

Hehe, hehehê, ijapê pãnãtê huro prarê nõ

Arara voa baixo

Hehe, hehehê, mã wapritê huro prarê nõ

Garça voa baixo

Hamũ xõ mã wÿrÿtê, rê hamũ xõ, mã wÿrÿtê rê hãhã

Rato molhado

Hacàrÿ mã jarôti nõ, mã caputê he

O jaó canta agachado [com o peito para baixo e o rabo para cima]

Sob a condução de Cuhkõ, os cantos foram até o nascer do sol, quando então já havia homens o suficiente para dar início à reunião matinal, no pátio do Kapey. É importante ressaltar que as cantigas traduzidas acima são uma pequena amostra da “enciclopédia sonora” aberta pelas gargantas dos cantores e cantoras que atuaram na Feira de Sementes, ao som dos maracás. Ainda assim, ressalto que mais de trinta espécies animais, vegetais, hidrografia e corpos celestes foram tematizadas nas letras, fazendo circular, entre os participantes, conhecimentos acerca das características de seus modos de ser e de viver. Os presentes puderam experimentar aquele poder extraordinário da música de que nos fala Lévi-Strauss (1991: 35): ela age “simultaneamente sobre o espírito e sobre os sentimentos”, move “ao mesmo tempo as ideias e as emoções” e as funde “numa corrente em que deixam de existir lado a lado”. Além do prazer dos executantes e da plateia, as cantigas ali entoadas estavam carregadas de “função cognitiva”, ou seja, visavam “transmitir mensagens carregadas de informação a um auditório que cumpre a função de destinatário” (Lévi-Strauss, *idem*: 36).

No raiar do sol do dia 26 de outubro de 2007, os membros do partido dos Peixes começaram a cantar à espera das Lontras, da movimentação das rainhas, dos *Cô jomprô* e os seres *Côhkrit*. O final da festa se aproximava.

3. Cantos: não-propriedades feitas para circular

A noção krahô de *amjikin* é indissociável da partilha. Na festa da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, diferentes categorias de objetos foram colocadas para circular na forma de dádivas. Cessada a brincadeira com as máscaras *Côhkrit-hô*, o prefeito da Kapey retirou os enfeites dos *Cô jomprô* e os colocou junto com os das rainhas, no centro da aldeia. Seus colares de miçangas e panos compuseram os *têhkrej* – “presentes” oferecidos como retribuição aos convidados que ajudaram a animar a festa. Antes de distribuir os *têhkrej*, Cuhkõ fez um discurso, no pátio, diante de todas as lideranças e demais pessoas. Aconselhou a todos para que se respeitem, não briguem, não façam

fofocas, não falem mal nem reclamem uns dos outros. Preparava, assim, o terreno para distribuição dos *têhkrej*: “A festa foi muito *impej* [boa/bonita]. Estou satisfeito, feliz. Já despachei vocês, aqui estão todas as coisas, me ajudem com a divisão entre o povo dos *krĩ* [aldeias]: é pra distribuir porque logo vai chegar o transporte de vocês”. O destino dos *têhkrej* colocados sobre as rainhas e os *Cô jomprô* foi definido pelo Conselho dos Velhos, formado pelas lideranças das aldeias. O Conselho decidiu que as “comadres” e parentas das rainhas, que lhes ajudaram-nas na festa, poderiam ficar com alguns panos e colares. Aos panos e colares restantes foram acrescentados outros objetos (pratos, panelas, colheres, facas) que compuseram os *têhkrej* entregues aos indígenas convidados de outras etnias (Krikati, Canela, Desana, Karajá, Apinajé), especialmente os cantores e cantoras que animaram a festa.

Em todo *amjĩkin*, os parentes e convidados de outras aldeias são presenteados por terem ajudado a fazer o movimento da festa. Em festas que marcam passagem nos ciclos de vida dos indivíduos (como *Wyty* ou *Pàrcahàc*), são suas famílias que providenciam os *têhkrej* – elas são as “donas” da festa¹⁶². No caso do *Tep mē Têre* da Feira de Sementes, não houve um dono: a festa foi oferecida pela União das Aldeias Krahô. O conjunto de objetos distribuídos ao término da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais foi comprado por seus organizadores com o dinheiro obtido junto aos patrocinadores. Adquiridos como mercadorias, foram transformados em *têhkrej*, ingressaram nas redes de reciprocidade indígenas e, circulando como dádivas, seriam oferecidas em festas futuras – no próprio Kapey ou alhures. Os *têhkrej* estão sempre circulando; de festa em festa, seu movimento alimenta os vínculos sociais. O mesmo pode ser dito acerca das cantigas.

A efemeridade da festa realizada no Kapey encontra eco numa longa cadeia que vincula aldeias dos Krahô às de outros povos Timbira, o presente e o passado, os *Mêhĩ* e os heróis civilizadores, humanos e não-humanos. Nesse sentido, a experiência indígena do ato festivo se aproxima da perspectiva maussiana, ou seja, a festa como mecanismo operador de ligações. É no âmbito das festas que a tríplice obrigação de dar-receber-retribuir encontra instanciação concreta para seu exercício moral (Mauss, 1974). A festa

¹⁶² Como regra geral, os presentes devem ser recolhidos pelo *homrê* (“prefeito” da aldeia) e repassados para o Conselho dos Velhos, que decide sobre sua distribuição, dando preferência aos cantores e cantoras visitantes de outras aldeias, depois aos parentes de outras aldeias e por fim aos cantores e cantoras da própria aldeia. Segundo Ismael Aprac: “pega e entrega pra os que vieram de outra aldeia para assistir esse *amjĩkin*. ‘Tá aqui esses trem, podem pegar e distribuir entre vocês’. Nada para o próprio *krĩ* que fez a arrumação. Só para os que vieram de outras aldeias. O que ganhou, a pessoa usa. O que ganhou não pode guardar. Noutra festa já pode devolver”.

é celebração dos elos, renovação dos pactos e das uniões; é o espaço-tempo de múltiplas trocas e reforço da comunhão (Perez, 2012: 27). É nisso que apostava a Kapey: reavivar nos seus associados a “União das Aldeias Krahô” como sentimento comum - vivido no gozo e dissipação das horas festivas. Como observa Duvignaud (1983: 69), “a festa atinge aquilo que constitui a finalidade última das comunidades, isto é, um mundo reconciliado, uma entidade fraternal”. Nessa reconciliação, a circulação das cantigas desempenha papel central no espaço-tempo gerador de vínculos que é a festa.

A música vocal comporta uma verdadeira “enciclopédia sonora” para os Krahô (Aldé, 2013). Foi essa comparação que registrei diversas vezes em conversas com cantores jovens e velhos, que sublinham também as dificuldades de compreensão dos versos das cantigas pelos mais novos. Um dos motivos seria o uso de arcaísmos, expressões antigas e pouco utilizadas na linguagem cotidiana: por exemplo, *tehti* para se referir ao jatobá (designado usualmente pelo termo *pih hô*); *hurytytê* para anta (*cukryt*); *pàtyhàre*: mambira (*pàtre*); *pàry*: arara (*pàn*); *co prêpê*: capivara (*cũtũm*), etc. Outros elementos apontados por Melatti (1978: 15-6) como recursos de composição das letras são os desdobramentos de sílabas e a substituição dos nomes de alguns animais por traços que os caracterizam. Muitos indígenas definem a questão como um problema de audição: até pouco tempo atrás, as festas eram constantes e praticamente todos os dias tinham cantoria na aldeia. Atualmente, o lapso entre as festas é grande: os mais novos ouvem pouco os cantos e quando ouvem, nas festas, já não os entendem bem. Isso ressalta a importância das festas realizadas no âmbito das feiras de troca de sementes. Elas se prestam à disseminação das metáforas e figuras de linguagem presentes nos cantos a um público amplo e, com isso, favorecem a compreensão dos significados ainda que num plano intuitivo. As festas da Kapey aproximam a “enciclopédia” das pessoas.

Recordemos novamente Hartât. Esse herói conhecia o sentido das expressões emanadas nas cantigas apreendidas dos bichos e das plantas. Por outro lado, esses seres usavam uma linguagem estranha ao ouvidos dos *Mêhĩ*. Diante do mambira-cantor, um dos rapazes perguntou: “Que bicho é esse aí?”. Hartât então explicou, traduzindo sua cantiga: “É o mambira. Ele disse que está andando, que já saiu do buraco e já está andando agora, procurando formiga, cupim ou abelha pra comer”. E fez o mesmo para a cantiga da arara, do guariba, do jatobá e tantos outros seres que tiveram suas cantigas furtadas naquela expedição ao pé-do-céu. Se tomarmos a figura de Hartât como modelo excelso de cantor no pensamento krahô, veremos que ele desempenha múltiplos papéis: para além de proporcionar momentos alegres de fruição estética, através da oferta musical, o cantor

também é um tradutor, pois recodifica a fala capturada junto aos Outros numa linguagem compreensível aos ouvidos humanos. Por essa via, podemos assumir que os cantores são guias que conduzem os seus iguais por uma infinidade de caminhos epistemológicos expressos nas letras dos cantos.

Existem várias referências na literatura sobre a relação entre música e espacialidade, nas Terras Baixas da América do Sul e em outras regiões do planeta. Montardo (2002, 2006) analisou canções dos rituais xamanísticos diários dos Guaraní e percebeu que elas são percebidas como caminhos através dos quais os humanos vão ao encontro dos ancestrais criadores e outros seres divinos, vice-versa. Em seu estudo da música dos Kaluli da Nova Guiné, Cox (1999) constatou a relação entre as noções de grave e agudo com a verticalidade. Ainda entre os Kaluli, Feld observou que a ecologia dos sons naturais é central para a ecologia musical; é através dos sons que eles mapeiam o ambiente da floresta. As canções, neste caso, são um caminho, nomeiam os lugares e articulam a cartografia da floresta ao movimento dos seus habitantes, além de estarem ligadas ao mundo espiritual dos pássaros (Feld, 1994). Mello (1999) encontrou algo similar entre os Wauja, porém relacionado à horizontalidade: para esses índios do Alto Xingu, a distância maior se relaciona com o agudo e a menor, ao grave. Entre os aborígenes australianos, os cantos contêm verdadeiros mapas acerca de seus territórios, sendo atualmente utilizadas como peças jurídicas em processos políticos de reconquista territorial (Koch, 1997). Entre os Temiar, da Malásia, música e caminho recebem o mesmo nome (*non*): o xamã “canta a rota” de cura, descrevendo as visões tidas pelo espírito guia durante suas viagens, sendo seguido pelo coro feminino (Roseman, 1991).

No pensamento krahô, a noção de “caminho” (*pry*) tem múltiplos sentidos. A própria viagem ao pé-do-céu apresenta o *pry* como metáfora: na ida os *Mêhĩ* encontram caça e frutos em abundância; é o caminho da fartura de conhecimentos apreendidos junto à alteridade plural na forma dos cantos. *Pry* é estrada, trilha, rumo, sentido [da vida], ritmo [musical]. Pode ser usada para se referir à trilha que leva ao local de banho ou a outra aldeia. Uma caçada bem sucedida demanda um conhecimento apurado sobre as diferentes estradas construídas e percorridas pelos bichos, nas matas e no Cerrado. Pode também ser usado para significar o “rumo de minha vida” ou ainda “a direção do trabalho coletivo”. Em contextos de sociabilidade política, pode assumir o significado de proposta ou plano em torno do qual se busca consensos ou adesões a fim de guiar as ações. Em todo caso, trata-se de um caminho que leva a tal ou qual lugar/estado/condição. À aldeia dos mortos se chega por um caminho que será percorrido por todos um dia: “esse caminho

é um só”, dizem os Krahô diante da morte. Os próprios cantos podem ser interpretados como caminhos que conduzem aos diferentes aspectos da realidade.

Ao iniciar sua *performance*, o cantor mantém um ritmo constante no qual insere tantos versos quanto alcança sua memória. Nesse caminho, vai cantando acerca das cores de uma borboleta ou das asas de um pássaro, a forma de uma planta, o gosto dos frutos, o azul do céu ou a esperteza dos peixes. Com sua voz, o cantor leva seus ouvintes por caminhos repletos de detalhes fisiológicos, geológicos, morfológicos, comportamentais de tudo o que existe no mundo. Quanto melhor o cantor, mais a sua estrada (cantoria) é “reta” (*itó*): ele não se perde e mais longe leva seus ouvintes. Durante meu trabalho de campo na aldeia do Galheiro, o cacique Milton Krokroc narrou um episódio envolvendo Gilberto Azanha que confirma essa visão das cantigas como caminhos abertos pelos cantores. Durante um *amjĩkin*, tempos atrás, era noite alta, quando Milton foi ao pátio e lá encontrou Azanha. “Ué, Gilberto, você ainda tá no pátio?”. “Sim, estou aqui; fiquei aqui deitado ouvindo a cantoria e prestando atenção, assuntando... [Milton dirige o ouvido esquerdo na direção abstrata da cantoria], assuntando, assuntando e fui aprendendo o que os *Mehĩ* querem dizer quando cantam. Agora eu acredito no pensamento dos *Mehĩ* porque fui ouvindo as cantigas da bacaba e parecia que eu estava numa estrada cheia de bacabas, vendo cada detalhe das flores, dos frutos, das folhas. Parecia que eu estava num caminho cheio de pés-de-bacaba”. Ao que Milton aquiesceu: “É isso mesmo, Gilberto, é assim mesmo”. O bom cantor, como dizem, é aquele que abre muitos caminhos e sabe conduzir sua plateia.

A execução dos cantos em festas como as da Feira de Sementes intersecta vários caminhos cujos fluxos levam e trazem mensagens epistemológicas. Esses caminhos compõem redes complexas nas quais os próprios cantos circulam como dádivas. O cantor não extrai seu prestígio por ter a autoria de tais objetos, por ser seu dono, mas sim por ter a capacidade de trazer um conjunto – e tanto maior o prestígio quanto maior esse conjunto – de vozes exteriores para o interior da aldeia. Ele opera como mediador da “forma Timbira” com agencialidades não-humanas que têm lá fora o seu mundo, onde vivenciam o *cogito* como experiência estética. “Existo, logo conheço”, diria um animal ou uma árvore, arbusto ou mesmo as estrelas ou espíritos dos mortos. *Cogito* que os *Mehĩ*, em suas constantes e dinâmicas trocas com alteridades múltiplas, vivenciam no seu cotidiano. O cantor oferece à aldeia a dádiva indispensável para o bom viver – o *amjĩkin*, a alegria e a festa que, aliás, são sinônimos. De fato, o *amjĩkin* produz o ambiente no qual os *Mehĩ* vivenciam o mundo sob a estética e a *episteme* dos cantos. O cantor é a pessoa que, ao

saber desempenhá-los, oferece-os à comunidade da aldeia e é por isso recompensado. Se ele recebe algo por sua *performance* (corte de pano, carne, miçanga ou dinheiro, como no caso da Feira), é mais por sua capacidade performática do que por direitos autorais sobre sua “propriedade intelectual”, supostamente os cantos. Essa noção de “propriedade” não faz sentido para os *Mêhĩ*; não faz porque os cantos não são do cantor. São dos bichos, das árvores, das estrelas, dos espíritos dos mortos, de *Cupêti* e *Cupêkrãjacrôre*, do Machado-cantor. O cantor é aquele que tem o corpo preparado para pegar os cantos e trazê-los para a experiência comunal do *amjĩkin*. Ele é operador de redes de reciprocidades diversas por entre as quais os cantos (não-propriedades) circulam (Borges e Niemeyer, 2012).

Os cantos são dádivas gratuitas. A gratuidade é um elemento onipresente nos sistemas sociais baseados na lógica da reciprocidade, como observam Goudbout e Caillé (1999). Esses autores afirmam que a característica essencial da dádiva é o movimento espontâneo da alma em direção a outrem; o gesto gratuito não visa a um retorno, mesmo que esse retorno exista quase sempre de uma forma ou de outra. “A dádiva é gratuita na medida em que, no momento em que é feita, não é calculada, mas espontânea” (Goudbout e Caillé, *idem*: 209). Isso significa dizer que, para o ofertante, no caso aqui o cantor, há um retorno imediato no prazer que a oferta (dos cantos) proporciona. Dá-se por prazer:

Eu aprendi com tio Aloísio Txycxyc. A mesma cantiga que peguei no começo, com ele, fiz agora. Testei e deu certo. Lembrei-me de tudo e passei tudo. Gravei na [aldeia] Cachoeira e levei pra cá. O increr [música] entra no krã [cabeça/memória], igual gravador. Tantas músicas eu aprendi, mais de mil... Não sou bom pra cantar. Mas eu canto, não tenho pahãm [vergonha]. O que eu gravei, tenho que passar. Talvez alguém aprenda igual a mim e cante a mesma cantiga. Já passa pra outro, que já passa pra outro ... não pode esquecer. Se esquecer, não tem mais cantoria. Ela acaba. Acaba! Cantei e me lembrei do meu keti [tio/nominador]. Lembrei-me de quando ele cantava e cantei. Cantei e passei. Fiquei alegre, animado. Não pode ficar triste. Tem que arrochar para o povo animar. Tem que ter muita alegria. Então, fiquei muito feliz.

A felicidade expressa por Osmar Cuhkõ, na citação acima, decorre da sua participação na Feira de Sementes. É o mesmo sentimento que percebi conversando com

outros cantores; é “o prazer do gesto”, que “muitas vezes é suficiente para justificar a dádiva para seu autor” (Goudbout e Caillé, *ib.idem*). A dádiva gratuita dos cantos gratifica tanto quem a oferece quanto quem a recebe; ali no pátio da Kapey, a alegria do cantor irradiava para seus ouvintes. “O que faz o pessoal feliz é a cantiga. Quando tem alguém cantando, fico feliz. Presto atenção. Me lembro das coisas do passado, fico tranquilo, alegre, animado. Pela voz do outro, fico alegre porque é bonito”, me disse o jovem André Cunihtyc, da aldeia Pedra Branca. Como um tipo de *performance*, a audição da música é um modo ativo de recriação e produção de significados a partir dos sons que se ouve (Blacking, 2007: 208). Alegres também ficam os donos não-humanos dos cantos que, ao serem lembrados e cantados, “renovam suas próprias energias e a das pessoas que os cantam, mantendo reciprocamente a força do ambiente” (Aldé, 2013: 57). O gesto gratificante da dádiva implica na obrigação de retribuir, aspecto fundamental descrito por Mauss como uma “obrigação livre” e que na fala de Cuhkõ implica na transmissão das suas cantigas a outrem. Afinal, assim como ele as “gravou” de alguém, *deve* repassá-las a outros ouvidos atentos. “Não pode esquecer”, afirmou meu interlocutor querendo apontar para manutenção dos vínculos decorrentes da circulação das cantigas. Aquele que “pegou” a cantiga passa para outro, que passa para outro, numa cadeia sem fim que remete aos heróis civilizadores e aos donos não-humanos. A gratuidade da dádiva não prescinde o retorno; antes, o pressupõe. Alegria de Cuhkõ é saber que os cantos que apre(e)ndeu com seu *keti* animaram as pessoas na Feira de Sementes e logo serão entoados por outros cantores, noutras festas. Esse é o prazer e a força da dádiva – a reprodução social.

A retribuição dos cantos, como dádivas, está prevista no sistema musical timbira. Gratuidade e retorno não são fenômenos contraditórios. Prestações e contra-prestações são feitas de uma forma voluntária, embora sejam obrigatórias, é o que constatou Mauss (1974). A festa é o espaço-tempo que oportuniza aos cantores a devolução à comunidade de bens que alegrem e instruem, tendo sido capturados junto à alteridade plural pelos heróis civilizadores e transmitidos a gerações sucessivas que se alternaram entre ofertantes e recebedores. Ali no *amjĩkin* da Feira de Sementes, os cantores compartilharam a dupla e simultânea condição de ofertantes e recebedores: ao externalizar conhecimentos contidos nas letras dos cantos, eles permitiram uns aos outros sua potencial apropriação. É para que haja esse movimento que os corpos dos cantores devem estar preparados: somente ouvidos sensíveis e atentos favoreceriam a atenção necessária à gravação dos cantos pelo *krã*, onde ficariam armazenados como novidades a serem apresentadas ao povo de suas aldeias em futuros dias de festa. Os cantos devem

estar sempre em movimento, tal como apregoa a viagem de Hartât: o pé-do-céu é o destino aonde se chega, mas do qual se retorna. Como os caminhos são de ida e de volta, espera-se que aqueles que “pegaram” cantigas no Kapey, em outras festas as espalhem.

Esta esperança de contradádiva está subtendida na noção de “furto”. Os cantores krahôs utilizam-na, em português, para explicar o procedimento de apropriação cruzada dos cantos: bens de domínio público que, outrora pertencentes a agencialidades não-humanas, têm sua existência fundamentada na transmissão a tantos quantos sejam capazes de pegá-los (com ouvidos e mentes) no ambiente da festa. Na performance ritual, cruzam-se os donos-mestres originais (animais, plantas), o ofertante (o cantor) e os recebedores (outros cantores), dispersos na plateia.

No Wyty, se tiver um velho cantando, você tem que ficar ouvindo, ouvindo, ouvindo e gravando aquela cantoria no krã; começa um, termina passa pra outra ... você vai estudando e pegando e gravando no krã. Aí cantor tá lá e você tá lá sentado ou deitado assuntando, escutando, estudando, ouvindo. (...) Se ele quer apresentar aquela cantiga que aprendeu, sozinho, ele vai no Wyty mostrar se aprendeu aquele increr; só ele, ninguém acompanhando. Mas tem aquele que é de fora, estudando também pra tá pegando aquilo que tá cantando; tá guardando. Aí, aquele que tá interessado, tá guardando, tá furtando, assim diz o Mēhĩ: tá furtando, tá pegando, tá gravando.

O que me disse o finado cantor Luís Baú Pampkwỳj, no dia 23 de agosto de 2007, acerca das cantigas do Wyty também se aplica à cantoria com maracá e ao *increr pahãm nõre*. Para se fazer mais claro acerca do processo de reprodução do conhecimento ritual, ele mencionou o exemplo de *Cupēti*. Lembremos que esses seres moravam dentro de um cupinzeiro, no qual estavam sempre a cantar. Um dia, um *mēhĩ* saiu pra caçar, pegou um caminho e chegou até o local de onde vinham belas cantigas. Parou, ficou escondido, cavou um buraco e ficou lá, escondido e ouvindo... ouvindo e furtando os cantos e mais os saberes proferidos nos discursos dos *Cupēti*. Fez isso durante várias semanas seguidas: apre(e)ndeu as cantigas porque soube ouvir. Furtou as cantigas dos *Cupēti* e as trouxe para seu povo. Nas palavras de Luís Baú Pampkwỳj: “pegou as cantigas bonitas que se canta até os dias de hoje, no *cà* [pátio] e no Wyty”. É desta forma que os Krahô continuam a apr(e)nder as cantigas: “se tem alguém de outra aldeia e eu estiver cantando, aquele estará me ouvindo e gravando, gravando na sua cabeça. Essa pessoa estará roubando

minhas cantigas”, confirmou o professor Dodani Piken. O próprio Baú me disse que conhecia muitas cantigas apenas de ouvir e gravar de cantores, principalmente, de outras aldeias.

Assim, o “furto” pressupõe uma perda que é assumida, desejada e, ao mesmo tempo, superada pela experiência da dádiva. No pátio do Kapey, além do prazer estético, as performances do cantor objetivavam a transmissão das cantigas e saberes expressos em suas letras. A aposta da associação era a de que na plateia estariam pessoas que furtariam os cantores convidados. Com isso, garantiriam a reprodução das cantigas no contexto de festas realizadas nas aldeias dos Krahô e de outros povos Timbira.

Então veio gente de longe pra brincar naquela festa. Com a gente é assim: vem gente de longe pra ouvir cantiga. Porque tem cantor que talvez, naquela época, escutava, gravava tudo e já passou um tempo e talvez por conta de tantas preocupações, outras coisas, outras conversas, outra cantiga, vai esquecendo. Daqui a pouco, volta a pensar pra ver se lembra, mas já não acerta. Aí fica sabendo que aquele fulano vai cantar lá; aí até ele se anima: ‘agora vou lá pra ver se ele vai cantar aquela cantiga pra eu escutar como é que é o começo, como termina. Vou lá pra ouvir’. Quando ele começa a cantar, você tem que ficar ali perto, pra ouvir bem, como é que vai dar voz, que palavra vai cantar pra dar certo, que nome de bicho que é, que pássaro é, que caça é. Aí você presta atenção. Ele canta, tá na cabeça dele, canta tudo direitinho. E você vai ouvir direito e diz: ‘Ah, é assim’. Sempre foi assim, sempre foi assim (Milton Krokroc, aldeia Galheiro).

“Sempre foi assim” porque os cantores atuam como mediadores do tempo presente do ritual com o passado da apropriação mítica. Pelo “furto”, eles garantem a circulação de saberes por caminhos que interligam uma festa à outra. À pergunta “de que cabeça saíram as cantigas”, a resposta recorrente é a de que determinado cantor pegou com alguém que talvez até já tenha morrido, que por sua vez pegou com alguém, que pegou com alguém e assim por diante. Em última instância, são acionados os bichos e as plantas como fonte da autoria original, estando até mesmo *Cupëti* e *Cupëkrãjkrôre* na condição de (inter)mediadores pois, como ouvi, eles também era gente, “gente diferente” que vivia dentro de cupinzeiros dos quais ecoavam lindas canções tomadas de Outros. Como observa Melatti (1978: 92), “... uma série de heróis aprenderam ritos e cânticos com os animais e vegetais, e os introduziram na vida Krahô”. A circulação das cantigas e, com elas, do conhecimento do mundo é vista como um processo perene da vida ritual

e entendida como aspecto compartilhado entre todos os seres. Para exemplificar a “eternidade das cantigas”, Kilza Setti (1994/1995: 194) menciona uma conversa que teve com Diniz, então chefe da aldeia Rio Vermelho:

Na tentativa de captar suas ideias a respeito da criação ou da composição musical, pergunto ao Diniz:

‘- O cantador pode inventar música?’

‘- Não. Inventar, não. Ele só canta aquela mesma que já ouviu.’

(...) Ao morrer, [a alma] vai para a aldeia dos mortos, transforma-se duas vezes em animais e quando o último destes morre, transforma-se em cupinzeiro.

‘- Aí, o fogo queima o cupinzeiro e ... fica a cantiga. Aí o povo ficou com a cantiga e tá cantando suas cantigas’¹⁶³.

Como observa essa autora, “de todo o processo, é a música que fica” (Setti, *ib.idem*). Ela permanece como elemento que faz movimentar o mundo a partir do *amjĩkin*, mantendo os vínculos sociais que sustentam a coletividade. A circulação dos cantos é “só uma maneira de determinar relações, constituí-las como relações específicas e assim posicionar-se (isto é constituir-se) como sujeito em relação a um outro específico, em um momento específico” (Coelho de Souza, 2005: 14). Os cantos são dádivas gratuitas porque “as coisas [cantos] preexistem, e os 'indivíduos' e os 'coletivos' que as possuem em um dado momento são o efeito das relações específicas, particularizadas, por essa circulação” (*Ib.idem*). A música “fica” como dádiva a serviço das relações entre pessoas e entre elas e outras categorias de seres.

O “furto” oculta a regra de retribuição. Godbout e Caillé observam que o retorno e a espera do retorno comumente não são explicitados para introduzir o jogo na troca. Isso faz com que haja certo “risco no surgimento da contradádiva”, ou seja, o outro fica livre para retribuir ou não retribuir. A configuração simbólica dos cantos como objetos passíveis de furto é uma forma de negar a reciprocidade obrigatória e, com isso, introduz a liberdade no cerne da relação de dádiva. “Porque quanto mais me convenço de que o outro não estava ‘realmente’ obrigado a retribuir, tanto mais o fato de que ele retribua tem

¹⁶³ Durante a festa de *Pàrcahàc* realizada na Aldeia Rio Vermelho, em novembro de 1994.

valor pra mim, pois isso significa que ele age pela relação, para fortalecer o vínculo que existe entre nós” (Godbout e Caillé, *op. cit.*: 216). O furto alimenta a reprodução do sistema ritual: aquele que pegou uma cantiga tem a livre obrigação de expô-la para que outro a furte e, com isso, garante sua circulação.

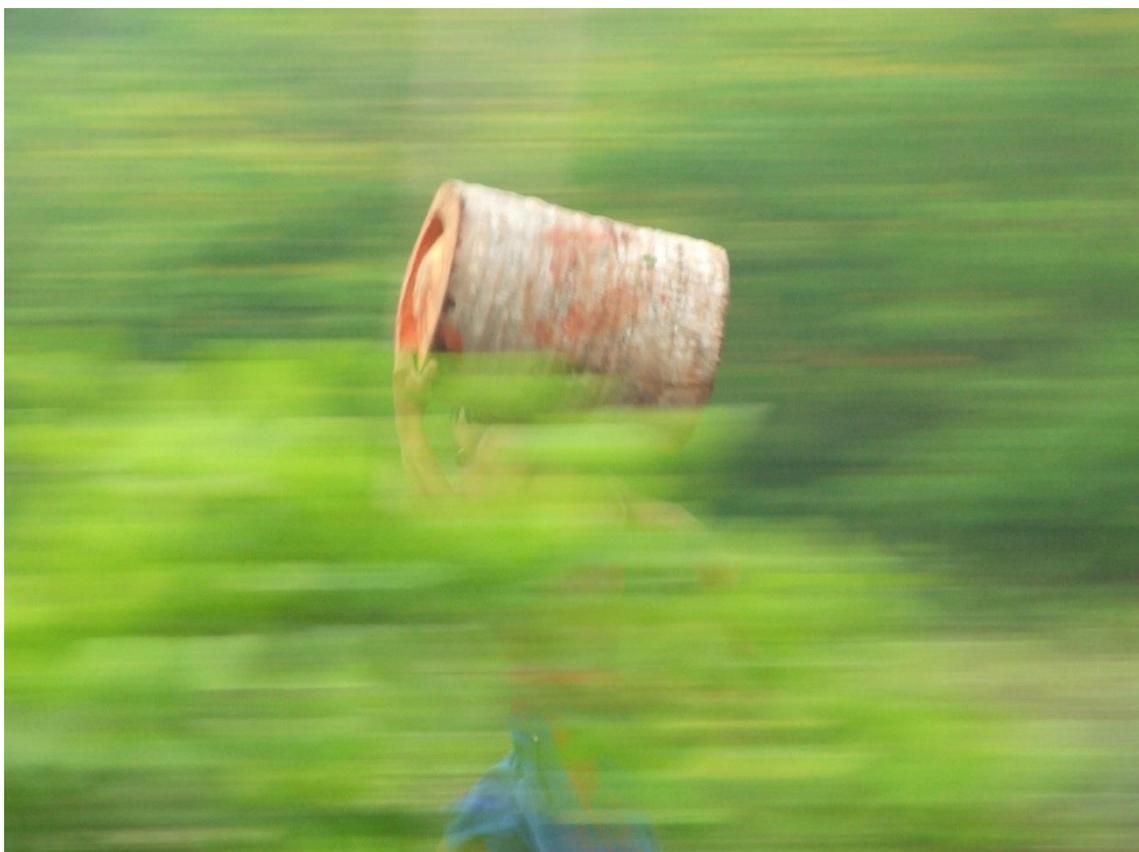
O oferente não quer antes de tudo o retorno, ele quer antes de mais nada que o retorno seja livre e portanto incerto. A dádiva é o palco onde se encena o vínculo social mais livre que existe. É nessa troca que se fundamenta a coesão social básica. (...) Quanto mais o gesto é vivido como incondicional pelos dois parceiros, mais ele é “indecidível”, mais ele reforça o vínculo social quando é estabelecido. É por isso que não só é preciso recriá-lo a cada instante, mas também recriá-lo a cada geração. (Ib.idem: 217)

O estreitamento dos vínculos fomentado pela circulação das cantigas remete à *communitas*. Com este termo, Victor Turner remete a “um vínculo [*bond*] que une as pessoas acima e além de qualquer vínculo social formal” (1974: 45). Vividos como experiência concreta, os vínculos de *communitas* são anti-estruturais no sentido de que são indiferenciados, igualitários, diretos. É o sentimento de união que surge da relação não mediada de pessoa a pessoa. Esses vínculos surgem quando as pessoas experimentam a liberdade e a espontaneidade das relações sociais, tal como no *amjĩkin*, que coloca em relação pessoas e seres em diferentes posições nos campos social e cosmológico. Como Turner observa, tais vínculos podem ser desenvolvidos, ampliados, fortalecidos dentro de um padrão ritual quando a *communitas* existe como vinculação básica entre pessoas para além de suas oposições e diferenças segmentárias e hierárquicas (*Idem*: 56). Nesses casos, através do ritual, o sentido de pertencimento à *communitas* mitiga o vigor dos conflitos sociais. O autor observa que, para produzir a *communitas*, os rituais nas sociedades tribais utilizam o “envolvimento do todo sensorial”, em que dança, música, pintura, comida, etc. acionam modos de percepção que criam uma sinestesia tal que os participantes se veem como fundidos uns aos outros. Nessas ocasiões, os membros da sociedade têm “uma visão global do seu lugar no Cosmo e de suas relações com outras classes de entidades visíveis e invisíveis” (*Ib.idem*: 240). O *amjĩkin*, nesse sentido, religou os *Mêhĩ* aos seus heróis civilizadores e fortaleceu seus elos internos, dirimindo as tensões entre os lados *mãkrare* e *põrecamekra*.

* * * * *

Ao circular como dádivas na Feira de Sementes, os cantos fortaleceram os vínculos sociais entre os *Mêhĩ*. Todas as noites do *Tep mē Têre* foram animadas por cantores e cantoras de diferentes aldeias krahôs e de outras nações timbiras. A associação Kapey, “dona da festa”, não causou *pahãm*; os *Mehĩ* não passaram vergonha porque proporcionaram alegria, descontração e conhecimento aos convidados. O movimento do *amjĩkin* teve muita animação, com cantos, danças e rodas de conversa em torno da fogueira, sob o céu iluminado pela lua e as estrelas. A festa de *Tep mē Têre*, assim, concorreu para sua resistência étnica ao manter os elementos socioculturais que os diferenciam de outras coletividades. Em face da ameaça descaracterizante representada pelo *cupẽ*, o *amjĩkin* (re)produziu sua “forma Timbira”. A experiência compartilhada da audição dos cantos, nos diferentes espaços do Kapey, espalhou a “enciclopédia sonora” sobre o Cerrado e fomentou o sentimento de unidade dos *Mêhĩ*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



A festa é um fenômeno multifacetário. Diante de várias entradas analíticas possíveis, arrisquei me enveredar por aquelas que conduziriam à noção de festa como elemento basilar da resistência étnica dos *Mêhĩ* frente ao cerco colonial. A ideia de *amjĩkin* se constituiu como o centro a partir do qual trilhei os caminhos (*pry*) da cosmologia, história e ritual, passando pelas paisagens da organização social, relações interétnicas com “parceiros” de projetos, *performance* cerimonial, produção de pessoas e circulação de conhecimentos ecológicos nas filigranas sonoras dos cantos. Muitas destas estradas, hoje em dia, me espreitam a fim de que vá mais longe na interpretação antropológica, por exemplo, da centralidade sociocosmológica dos cantos como manifestação cultural do modo de vida caçador dos *Mêhĩ*, da linguagem ritual (e musical) como expressão semiótica de conhecimentos ecológicos ou da relação entre os cantos e a sexualidade (ver Crocker e Cocker, 2009; Panet, 2010). Eram múltiplas as estradas vislumbradas e grande o risco de me perder. Espero ter caminhado com coerência sobre o caso etnográfico do *Tep mē Têre* da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais a fim de demonstrar como diferentes aspectos da vida sociocultural dos *Mêhĩ* são atualizados pela sua própria agencialidade.

A viagem ancestral de Hartât foi meu ponto de partida. Foi esse herói civilizador quem ensinou os *Mêhĩ* a ouvir e apr(e)ender os cantos dos animais, plantas e outros seres como expressão estética e cognitiva da alegria de existir. Com ele, os *Mêhĩ* trouxeram do espaço alheio elementos que (re)produzem o estilo festivo da sua “forma Timbira”. Esse processo de apropriação, vimos, ocorreu na caminhada ancestral até o pé-do-céu situado a leste, onde moravam o Grande Pica-Pau e o Machado-Cantor, insígnia do cantor, símbolo do modo de vida festivo e da Kapey, a associação promotora da Feira de Sementes. O trajeto até o leste representa o percurso de introjeção da diferença: os *Mêhĩ* saem da sua aldeia e trazem, para dentro dela, as vozes belas de uma rede de seres Outros. Hartât estabeleceu a comunicação musical dos *Mêhĩ* com agencialidades cujos vínculos tão tecidos e revividos na esfera ritual das festas. Nessa seara, vimos também que a interação com não-humanos demanda poderes de tradução restritos à esfera xamanística, tendo sido o próprio Hartât um xamã.

Para abordar as festas como espaço-tempo da intercomunicabilidade com a diferença, introduzi na análise outro herói civilizador. Tyrkrẽ instituiu o *poder saber* para inserção dos *Mêhĩ* num mundo configurado por diferentes categorias de seres dotados de intencionalidade e capacidade de agência. A própria festa executada na Feira de Sementes

foi “furtada” por um índio que adquiriu poderes xamanísticos após ser engolido por uma sucuri e levado para o mundo subaquático. A apropriação de elementos do exterior não se restringe a coisas materiais e imateriais, mas contempla a própria organização social: as metades executantes do *Tep mē Têre* vieram do fundo de um rio, assim como “do mato” também vieram as metades sazonais *wacmêje* e *katamje* – responsáveis pelas festas do calendário anual.

O mito de origem destas metades revela a importância das mulheres na reprodução do sistema ritual. Um conjunto fundamental de músicas que produzem o estado de *amj̄kin* depende do coro feminino. As cantigas com maracá representam a sonoridade magnífica do Cosmos que ecoa da garganta dos cantores e cantoras (*hōcrepoj*), numa variedade estonteante de microtons. Das *hōcrepoj*, depende a completude de domínios sociocosmológicos que faz do pátio o centro de uma vida bela e boa (*impej*, em síntese). Elas são guardiãs dos nomes através dos quais as pessoas “nascem” para vida cerimonial, tanto quanto dos repertórios (letras e melodias) das cantigas. Acompanhando o cantor e seu maracá, as vozes femininas fazem ecoar o vento que passa pelo coração como conhecimento. Sua música é a respiração do mundo.

A humanidade dos *Mēhĩ* sobressai das relações com a alteridade. Nesse sentido, tratei o *amj̄kin* como espaço-tempo que os vincula com o espaço exterior: outras aldeias, outros povos, outros seres. Essa abertura para o outro (Lévi-Strauss, 1993) é dirigida, no tempo presente, para os *cupẽ* num esforço de captura dos elementos que permitem a reprodução do seu modo de vida festivo. Essa propensão a sair de si (como afirmação de si) foi o que deu origem à parceria EMBRAPA-Krahô, a partir da histórica comitiva que buscou o milho *pōhypej* nas câmaras frias da empresa. Podemos entender este ato como parte do mais legítimo interesse nas sementes “de antigamente” e na beleza de suas roças (de seu povo, por conseguinte). Ora, mas o tal milho que dizem “*pōhypej*” fora coletado em roças Xavante!, objetarão alguns. Mas para os Krahô isto nunca foi uma questão relevante. A incorporação de um bem externo, neste caso de um outro povo, corresponde à sua cosmopraxis, assim como as grandes expedições para consegui-los. Nesse sentido, é que podemos ver a Feira de Sementes como resultado da agencialidade indígena. Como espero ter demonstrado, ela nasceu do episódio conhecido como “retorno do milho tradicional”, o qual deve ser compreendido como um processo de (re)apropriação e ressignificação que corresponde exatamente às formas nativas de constituição do que poderíamos chamar de sua cultura.

Do lado *cupê* da história, os Krahô passaram a ser conhecidos como “guardiões da agrobiodiversidade”. Seu exemplo, para usar o jargão dos projetos, é “fator de replicabilidade” que fez com que outros povos indígenas também realizassem feiras de trocas de sementes: especificamente, os Kayapó, Paresi e Xerente. Há cerca de cinco anos, os Krahô não demandam mais sementes da FUNAI, tendo ganhado autonomia do órgão tutelar para produção e manutenção de seus roçados. A manutenção dos seus sistemas tradicionais de cultivo, contudo, tem enfrentado dificuldades decorrentes da relação com a sociedade nacional (sedentarização, assistencialismo, acesso a alimentos industrializados, etc.) que justificam a parceria com a EMBRAPA e a realização da própria Feira de Sementes.

Apesar da sua propalada importância para “promoção da agrobiodiversidade”, a Feira não era parte de nenhuma política pública de segurança alimentar para povos indígenas. EMBRAPA e FUNAI, os dois principais parceiros dos Krahô, não financiaram o evento no ano de 2007. Desse modo, a Kapey teve de acionar aliados *cupê* que dominavam os meandros do “projetismo” (Pareschi, 2002) e, assim, logrou apoio financeiro que fez viável a realização da troca de sementes e da festa de *Tep mê Têre*. A formatação da Feira como projeto revelou dilemas e paradoxos da relação dos Krahô com o mundo dos projetos e das “parcerias”.

O projeto da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais foi submetido ao Programa Petrobrás Cultural, na linha temática “Preservação e Memória”, segmento Patrimônio Imaterial - edição 2006/2007. O Programa Petrobrás Cultural foi criado pela Petrobrás, em 2003, como parte do planejamento estratégico da empresa¹⁶⁴. O montante de recursos financeiros disponibilizados faz dele parte fundamental da política pública brasileira destinada à promoção, registro e divulgação dos “bens imateriais” do país, alavancada no início dos anos 2000. Na edição em que a Kapey buscou patrocínio para a feira, a Petrobrás havia disponibilizado R\$ 80 milhões para apoio a projetos culturais, que foram selecionados através de seleção pública ou escolha direta. A associação dos índios Krahô foi uma das entidades da sociedade civil contempladas com um total de R\$ 5

¹⁶⁴ A Petrobrás vem oferecendo patrocínio a projetos culturais desde 1980, embora seu primeiro edital público date de 2001, quando foi lançado o Programa Petrobrás Artes Visuais. O Programa Petrobrás Cultural tem como linhas de atuação a “Produção e Difusão” e “Formação e Educação para as Artes”, além da “Preservação e Memória”. O processo seletivo dos projetos começa por uma triagem administrativa, passa por comissões de seleção formadas por representantes da sociedade civil e é ratificada pelo conselho do Programa Petrobrás Cultural. Na edição 2006/2007, a comissão de seleção da linha “Preservação e Memória – Patrimônio Imaterial” foi composta por Marina de Mello e Souza (SP), Gustavo Lins Ribeiro (DF), Lúcia Hussak van Velthem (PA), Maria das Dores Freire (MG) e Luiz Phelipe Andrés (MA). Fonte: <<http://www.hotsitespetrobras.com.br/>>; acessado em 20 de novembro de 2011.

milhões reservados para a linha “Preservação e Memória – Patrimônio Imaterial”. O projeto da Feira de Sementes obteve financiamento, via escolha direta, porque soube sensibilizar os avaliadores aliando a trajetória bem-sucedida da Kapey à imagem da cultura indígena (Krahô) como parte do patrimônio cultural nacional.

Devido às limitações técnicas impostas pela linguagem burocrática do *projetismo*, a Kapey teve de contar com assessores não-indígenas que deram a devida formatação à proposta de feira. Conjugando a noção de “patrimônio imaterial” (da cultura indígena manifesta pelos Krahô) à imagem de uma associação indígena premiada nacional e internacionalmente, os assessores conseguiram o apoio financeiro que tornou viável a realização do evento. Esse aspecto revela que a participação política dos índios no campo interétnico, através do associativismo, ainda é um processo social em construção, como bem apontou Ávila (2004: 48). Como vimos, coube a Fernando Schiavinni, indigenista da FUNAI, tanto o estímulo para formação da associação quanto a assessoria para concepção, redação e gestão dos projetos executados pela Kapey. Sua assessoria foi exercida diretamente ou por outras pessoas que ele trouxe ao contato dos *Mêhĩ*, como no caso do *cupẽ* que elaborou o projeto da Feira de Sementes de 2007. É que “Krahô não sabe ainda mexer com associação nem com projeto”. Essa afirmação peremptória de Osmar Cuhkõ¹⁶⁵ - um dos fundadores da Kapey, vice-coordenador e “prefeito” da Feira de Sementes – deixa a descoberto um dos dilemas centrais do associativismo *mêhĩ*: a dificuldade em dominar a linguagem dos projetos e compreender os meandros institucionais da sociedade envolvente de modo a obter apoio financeiro para suas iniciativas. Como disse Cuhkõ, “a gente não sabe fazer documento, projeto, ofício”. Nesse contexto, é que deve ser situada a presença central do assessor *cupẽ* responsável pela elaboração do projeto da Feira de Sementes de 2007. Formalmente, esse projeto foi apresentado pela associação indígena, mas sua viabilização se deu graças à ação do assessor *cupẽ*.

Tal assessor também foi “batizado” (nominado) numa aldeia krahô e se tornou chefe honorário. Com isso, ocupa um lugar na rede de parentesco indígena e tem a obrigação de defender os interesses do “seu povo”, o que implica em trazer coisas boas de fora para dentro da sociedade indígena: por exemplo, projetos. Como ele me disse: “quem estava fazendo a Feira era a EMBRAPA, mas eu fiquei como produtor da Feira porque a EMBRAPA acabou não conseguindo recursos ... e eu acabei conseguindo um

¹⁶⁵ Em entrevista realizada no dia 07 de dezembro de 2007.

*recurso junto à Petrobrás*¹⁶⁶. O recurso foi captado graças ao prestígio de que gozava a Kapey em função dos prêmios obtidos e da realização de seis edições da Feira de Sementes. Mas a elaboração do projeto para edição de 2007, sua apresentação à Petrobrás e a administração do dinheiro captado ficaram a cargo do assessor *cupẽ*. A viabilização da Feira como projeto é um caso concreto que confirma o incipiente protagonismo dos Krahô ante o formalismo burocrático dos projetos¹⁶⁷.

A Kapey sempre teve de contar com assessores externos (*cupẽ*) para elaboração e gestão dos seus projetos (Ávila, 2004: 44). Isso reflete um problema comum à maioria das organizações indígenas: a ausência de um quadro de funcionários indígenas com domínio da leitura de editais, elaboração de convênios e gestão de contratos, de modo a dispensar “mediadores que se colocam em situação de superioridade em função do domínio de códigos próprios da administração pública brasileira, sejam eles agentes governamentais ou não-governamentais” (Lima, 2010: 24). Essa dependência dos brancos e os conflitos internos entre os subgrupos *mãkrare* e *põrecamekra* impuseram sérias restrições à elaboração e gestão de novos projetos pela Kapey. Os moradores do lado *põrecamekra* acusam os do outro lado de ter pilhado o complexo-sede da associação: depois da feira de 2007, os *Mãkrare* teriam quebrado as instalações do Kapey e carregado madeiras, telhas, janelas, móveis. Os *Mãkrare* dizem que a Kapey estava parada, sem dinheiro para projeto e não pagavam um vigilante para cuidar das coisas. Além disso, acusaram o assessor *cupẽ* da Kapey de “ladrão” durante a prestação de contas da edição da feira de 2007. Por isso, ele não estaria mais disposto a colaborar com os índios na elaboração e gestão de outros projetos.

Para grande maioria dos krahôs presentes à feira, a assessoria *cupẽ* era vista sob o prisma da “ajuda aos índios” prevista no mito de Awkê (ver Kowalski, 2008). O que queriam era experimentar o estado de *amjĩkin* proporcionado pela Feira de Sementes. Vista deste ângulo, o evento resulta da estratégia da Kapey de fazer aliados *cupẽ* que lhes podem ser úteis no relacionamento com a sociedade envolvente. Como disse Getúlio Kroakaj, “a associação é bom pra poder todo mundo ter amizade com o povo de fora, os

¹⁶⁶ Entrevista realizada em 16 de agosto de 2011. Cabe registrar que esse assessor *cupẽ* já havia atuado como co-produtor da quinta e sexta edição da Feira de Sementes.

¹⁶⁷ Todo o esforço de organização da Feira se deu mediante a redação de documentos oficiais (ofícios, memorandos, notas técnicas) que circularam entre instituições locais, regionais, nacionais e internacionais. O predomínio da escrita sobre a oralidade corrobora a dificuldade dos Krahô – através da Kapey - em dominar a engrenagem da sociedade envolvente que faz movimentar os projetos. Desde o ano de 2008, a Kapey não pode obter financiamento para novos projetos porque os índios confiaram em diferentes assessores *cupẽ* que atuaram em iniciativas as mais diversas (Escola Agroambiental, rádio comunitária, etc.) e não prestaram contas corretamente diante dos órgãos fiscalizadores.

parceiros”. Muitos parceiros passam pelo ritual através do qual recebem um nome *mehĩ* e, com isso, são feitos chefes honorários. Como já dito, através da chefia honorária os Krahô, tradicionalmente, formalizam relações de aliança com estrangeiros. Atualmente, a chefia honorária media a relação dos índios com o “povo de fora”, os “parceiros” que os auxiliam na difícil tarefa de construção do seu associativismo festivo. As alianças interétnicas - via nomeação de *cupẽ* - vêm sendo usadas para a viabilização de projetos como o da Feira de Sementes que, no fundo, objetivam a reprodução da sua “forma Timbira”, na qual as festas e a vida ritual são centrais.

Por esse caminho, chego a uma conclusão semelhante à de Siqueira Jr. (2007, 2012). Após analisar os dilemas entre o “projetismo” e o “indigenismo” vivenciados pela associação Wyty-Cati, ele observou que os projetos considerados bons eram aqueles que permitiam a realização de festas. Nesse sentido, a festa abarca a Feira de Sementes: “A troca de sementes quase se torna um acessório no *amjĩkin* ou uma parte dele. Desde a primeira feira houve um *amjĩkin* acoplado. Isso motivou a feira a continuar: se fosse só troca de sementes provavelmente ela não passaria da primeira” (Fernando Schiavinni, em entrevista pessoal realizada em 16 de agosto de 2011). A constituição e funcionamento da Kapey representou o esforço dos Krahô em lidar com as novidades do mundo dos *cupẽ* inserindo-as – após transformá-las – nos seus objetivos culturais. Nesse sentido, Siqueira Jr. assinala: “a plena efetivação dos *amji'kin* (festas) aparece com um dos principais meios para se alcançar os desejáveis e idealizados padrões de bem-estar e felicidade, diferentemente do que pregam os projetos de desenvolvimento sustentável executados pelos Timbira” (2007: 6).

O projetismo é subvertido pelas festas porque é na arquitetura da sua temporalidade que a vida social encontra sentido e dinamismo. Como dito, entre os *Mẽhĩ*, o “tempo social dominante” é o das festas: elas articulam o tempo das famílias, dos segmentos residenciais e das atividades produtivas com o tempo dos grupos cerimoniais e a vida pública do pátio. Sabemos que a imposição da noção de tempo ocidental funciona como mecanismo de colonização (Fabian, 1983; Comaroff e Comaroff, 1991; Thomas, 1994; Pagden, 1986; Jahoda, 1999; Baêta Neves, 1978). Essa noção tem estreita relação com a valorização do trabalho e os preconceitos da ordem, disciplina e racionalidade linear que se espriam sobre o mercado dos projetos. Os Krahô demonstram resistir ao colonialismo ocidental se apegando às festas que, realizadas pelas metades cerimoniais, mantêm vivas as disposições subjetivas que dirigem as ações das pessoas no mundo. O estado de alegria (*amjĩkin*) depende da produção continuada de festas no correr dos dias.

Por essa via, espero ter demonstrado a centralidade das festas para construção da coletividade dos *Mêhĩ*. O dinheiro arrecadado junto à Petrobrás tornou possível a aquisição dos itens indispensáveis do *amjĩkin* (grande quantidade de comida, tecido, linhas, tesouras) e propiciou o encontro das pessoas para sua partilha. As festas produzidas pela Kapey têm o propósito de diluir o antagonismo entre os *Mãkrare* e *Põrecamekra* como uma experiência vívida de “união das aldeias krahôs”. Com esse propósito, Ernesto Cupahcà, *mẽ hacre catê* (Conselheiro) que vivia na aldeia Santa Cruz, lado *mãkrare*, e atuou como de chefe das Arraias, aconselhou a todas as aldeias presentes no pátio da Kapey:

Quando se recebe alguém de fora na sua aldeia, não pode ficar pahãm. Não pode ficar falando coisa feia na festa, que é pra não brigar. Tem de ficar feliz e animado. Não pode ficar ruim. Tem de ficar todo mundo alegre. É pra ficar reto, sem briga, com calma, alegre, cantando, sem conversa ruim. Só cuidando do amjĩkin. É pra todos cumprirem esse combinado.

O chefe das Lontras, Secundo Tohtot, também seguiu por esse caminho:

O Kapey é pátio bom. Todos fazem parte da Kapey e precisam ser impej como a Kapey. Não é pra brigar nem falar coisa ruim, porque senão não é Kapey. É pra falar só coisa impej: coisa linda, limpa. Não é pra ficar brigando um com o outro. Um acusando o outro ou acusando a Kapey. Kapey é espaço pra cantar, fazer amjĩkin. Kapey não deixa ninguém com barriga vazia - é pra fazer animação. Pra todo mundo ficar alegre [mẽ cumã amjĩkin].

As festas (re)colocam os *Mêhĩ* - como um todo - em contato com as forças poderosas e criadoras do pé-do-céu. Ante o desgaste do tempo e as ameaças do cerco colonial, a festa constitui “uma abertura para o Grande Tempo, o momento em que os homens abandonam o devir para alcançar o reservatório de forças todo-poderosas e sempre novas que a idade primordial representa” (Caillois, 1988: 105). A Feira de Sementes foi transformada pelos índios numa grande festa visando à sua reprodução

sociocultural¹⁶⁸. Às palavras de Caillois, acima, eu acrescentaria que a festa contém a força com a qual os *Mêhĩ* encaram o devir. O *amjĩkin* (re)estabelece os vínculos entre os Krahô, seus parentes timbiras e os heróis civilizadores.

[A festa] tem o efeito de aproximar os indivíduos, colocar movimento as massas e suscitar um estado de efervescência (...). Através da festa, o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais. As gloriosas lembranças, revividas diante de seus olhos e com as quais se sentem solidários, dão-lhes impressão de força e de confiança: fica-se mais seguro da própria fé quando se vê o longínquo passado a que ela remonta e as grandes coisas que inspirou. É esse caráter da cerimônia que a torna instrutiva (Durkheim, 1989: 448; 456).

Creio ter sido a essa lição que os velhos conselheiros, cantores e cantoras quiseram me transmitir e que o professor Dodanin se esforçou para traduzir. Abri esse trabalho com suas sábias palavras e com elas finalizo acerca do *mana* da festa:

É pra fortalecer! Em todo amjĩkin, tem corrida, tem dança, tem cura, tem crença. Quando está fazendo festa, estamos ouvindo histórias sobre os mais velhos. Na festa, você está usando o ouvido, a fala, o olho, o corpo pintado, esporte, garganta está limpando. Mesmo que não saiba, vai acompanhando os outros a cantar em grupo; está cantando em grupo, não sabe cantar sozinho mas ali cantando junto com os outros está aprendendo. Os grupos correm, correm e até os velhos gostam. Cantar, dançar, escutar história. Junto tudo isso, é a festa – é aprendizado do que natureza deixou pra nós. Deixou e está continuando, pois não acabou a natureza e não acabaram os Mêhĩ. Festa não é só pra festa. Festa é pra praticar tudo; o corpo em geral. Pode prestar atenção que na festa não se fica parado. Você não é cantor, mas vai ajudar os outros porque tem hora que é grupo. O grupo está cantando e você está acompanhando. Não vai correr em primeiro mas você vai acompanhar correndo. Você

¹⁶⁸ Depois da Feira de Sementes, duas outras aldeias também resolveram encenar o *Tep mẽ Têre*: Cachoeira, em 2009, e Pedra Branca, em 2011.

vai para o mato. Vai buscar coisa na roça, vai suar. Você está ligado na festa. Tudo isso obriga a gente a fazer. Porque sem festa, ninguém se junta, ninguém não se conversa, ninguém dá ouvido aos velhos, ninguém presta atenção nos cantos dos homens, das mulheres, das crianças. Enfim. Na festa traz tudo isso. Obriga a gente a fazer. Depois da festa realizada: alguém correu mais, alguém aprendeu mais músicas, alguém ouviu mais. Alguém não cantou bem, mas prestou atenção e aprendeu. Outro ouviu mais, outro correu mais, outro trabalhou mais. Porque envolve paparuto, ralação de mandioca, busca lenha, faz caçada – é todo um modo de trabalho. É uma escola que obriga qualquer um. Os velhos, como meu pai, não podem correr, mas podem animar. Podem contar história para os mais novos na festa. Pode ser homenageado (como cupê diz): vai para o câ [pátio], anima os outros e canta um pouquinho. É livre pra fazer tudo isso acontecer. E se nós não fizermos a festa, tudo isso para. Porque só a festa é que traz tudo. Tudo, tudo, tudo. Tudo que nós temos. Até o organismo depende da festa. Dependendo da festa, tem comida específica para aquela festa. Se não tem festa, quase não acontece porque não obriga. A festa obriga a isso a fazer tudo isso!

ANEXO I

MITO DE HARTĀT

Hartāt veio de uma aldeia distante. Naquele tempo, os mehĩ mais novos iam pra caçada mas voltavam sem nada. Só matavam bicho pequeno: peba, tatu, quati. Não chegavam com carne. De onde Hartāt veio tinha carne. Tinha caititu, tinha porco, tinha toda caça e era fácil de a gente matar. Mas onde estava vivendo não tinha caça. Rapaziada [mentuajê] chegava da caçada sem carne e Hartāt dizia assim:

Hà hà mẽ ikra mẽ itàmwxỳjê, ra hapỹ nẽ mẽ gia to acator, pê ite amjĩ to icuràhti pjêr xá, rũmpê ca ihcujprỹhti nõ py nẽ ihkur to tẽ, pĩ jikjêe kãm axi, nẽ mã mã atẽn puro, xãm itar ra apê ahpênre kãm icator xà rũmpê, icuràhti pjêr pê wajco ijatê nã ipaj nare

(Meus netos, meus sobrinhos, se fosse lá onde eu nasci, vocês não voltariam sem carne de caça. Lá tem fartura. Lá, vocês podem pegar carne e comer à vontade. Lá tem fartura; tem muita caça. Quando não quer comer, pode deixar na forquilha da árvore e andar, pode andar porque vai achar mais caça. Aqui já não tem caça.)

A rapaziada ouvia mas não respondia ... “será que é verdade?”. Mas não fazia nadica de nada. Ouvia mas não respondia. Ouvia tudo de longe. Outro dia chegaram da caçada e Hartāt falou novamente.

Hà hà mẽ ikra mẽ itàmwxỳjê, ra hapỹ nẽ mẽ gia to acator, pê ite amjĩ to icuràhti pjêr xá, rũmpê ca ihcujprỹhti nõ py nẽ ihkur to tẽ, pĩ jikjêe kãm axi, nẽ mã mã atẽn puro, xãm itar ra apê ahpênre kãm icator xà rũmpê, icuràhti pjêr pê wajco ijatê nã ipaj nare

(Meus netos, meus sobrinhos, se fosse lá onde eu nasci, vocês não voltariam sem carne de caça. Lá tem fartura. Lá, vocês podem pegar carne e comer à vontade. Lá tem fartura; tem muita caça. Quando não quer comer, pode deixar na forquilha da árvore e andar, pode andar porque vai achar mais caça. Aqui já não tem caça.)

Tinha um pajé [wajacá: curador] sobre o qual o povo ficava falando. ‘Ah, é fulano que está botando feitiço na gente’. Depois de tanto sua aldeia acusá-lo de feitiçaria, ele resolveu procurar aquele lugar sobre o qual Hartāt tanto falava. Falou assim com um companheiro:

Ihkwỳ nõ, wa ha itacaxuw amjĩ mã akrãh tũm, pàjquêtjê krã cator quê, hucapih xàh kôt hujarẽn ita kôt ito mỗ, quê ampo cahkrit mã ito actor.

(Companheiro, vamos lá pra falar com seu pai pra ele nos levar àquele lugar sobre o qual ele tanto nos fala.)

Puhop ihkwỳ nõ ca quêtê, waha kãm rỳ ite apar pea imã jũm xàj nare, caha quêt jũmã hỹhỹ

(Vamos lá, sim. Eu também já abusei de ouvir. Vamos lá ver no que dá.)

Foram até onde estava Hartât e o curador falou com ele, que gostariam de ir até aquele lugar que ele tanto contava, que já tinham ouvido falar tanto daquele lugar que queriam conhecê-lo. Hartât escutou, foi banhar e depois, de tarde, foi cantando para o pátio. Chamou e logo reuniu todo seu povo. Quando um chamador vem para o cà, ajuntava logo pra ver o que o velho pensou. Ajuntava logo. E foi assim. Ajuntaram logo os mentuajê. Hartât falou: ‘eh, fulano disse isso e isso pra mim e já pensei ... quem vai com nós pode avisar a mulher pra botar mandioca de molho pra gente levar pra onde eu sei andar, onde eu andava. O fulano [pajê] quer saber dos lugares que eu conto, que eu conheço’. Eu vou, eu vou, eu vou, eu vou. Foi magote que garantiu de ir. Já chamaram as mulheres e mulheres já foram e botaram a mandioca de molho; fizeram bolo pra secar que é pra levar pra comer na estrada, onde Hartât vai contar. Aí quando a puba secou, fizeram cofo e botaram mais lá na frente que é pra outro pegar pra levar, e já botou outro laaá na frente e outro na frente porque é pra comer, porque vai muito longe. Pôs um, dois, três e disseram: ‘pronto, agora a gente vai’. Aí foi lá e o povo que falou que ia foi chegando, chegando. ‘Só esses aí é que querem ir?’. ‘É.’ ‘Então, vamos embora’. Saíram a caminhar.

Andaram, andaram, andaram. Arrancharam num lugar. Hartât então disse: “Aqui tem uma coisa sobre a qual eu canto. É o mel nascido em cupim, é de tataíra. Tem ter cuidado com a tataíra porque a ferroada dela arde como fogo. Logo ajuntaram e comeram bastante mel. Então, viajaram e mais à frente Hartât disse: “É aqui que eu tenho dito: tem muito rato”. Arrancharam aí e foram caçar rato. Caçaram e mataram muito rato. Cozinharam e comeram. Logo partiram. “É disso que eu canto. Aqui tem muito jabuti. Aí, os mentuajê se espalharam; foram caçar jabuti. Pegaram muito, comeram e comeram muito. Logo viajaram de novo. Chegaram num lugar e Hartât falou: “Aqui é brejo, lugar de paca”. Os mentuajê, de acordo com o que Hartât ensinava, mexiam nas folhas caídas no brejo e então saía muita paca. Os mentuajê mataram muita paca. Comeram até se faltar e logo viajaram. Andaram bastante até que toparam com uma trilha de porco. Hartât então ensinou as diferenças de rastros do caititu, que é ruim pra correr, e do queixada, que é valente e come gente. Aprenderam a caçar o caititu, que é ruim pra correr, é gordinho e baixinho. Mataram e comeram um bocado. Viajaram novamente. Chegaram noutro ponto, onde fizeram um rancho para passar a noite. “Aqui tem morcego: vamos ver se estão aqui ou se foram embora pra outro lugar”. Daqui há pouco ouviram sua zoada: rrrrrrrrrrrrrrrrrrr. Parecia chuva, mas era morcego se espalhando, ensinou Hartât. “Zoada assim é de morcego”. Daqui a pouco, passavam de novo e ainda outra. Aí, o mehĩ passaram a noite. De dia, Hartât ensinou, falando e demonstrando, que existem dois tipos de morcego, um dá em oco de pedra e tem catinga ruim; ninguém come porque tem catinga ruim. Mas tem outro. Hartât foi quem ensinou a diferenciar. Ele matava os dois tipos de morcego pra ensinar: esse é cheiroso, é bom, cheiroso; esse outro é fedorento. Ouvindo a zoada na toca, Hartât lhes ensinou a caçar morcego com fogo. Mas tinha um grupo de mentajê que não levou Hartât a sério, não guardou o que ele falou. Não acreditaram na palavra dele, não fizeram como Hartât ensinou e não mataram. Já os outros, mataram um bocado. Mataram e comeram. Hartât comia só os filhotinhos.

Depois saíram à procura da pindaíba. Ela matava todo tipo de bicho. Entrava debaixo dele e ele matava; vinha sentar no galho e ele matava. Mas o wajacá, que é capaz de virar bicho (gavião, arara), quis ir testar essas coisas. Hartât disse: “Cuidado! É isso o que tenho contado em canto. Tem que tomar cuidado”. Mas o wajacá não tinha medo. O wajacá virou passarinho e voou; triscou na pindaíba e viu o que se passava e voltou logo. “O bicho é que não sabe de nada, ele senta no meio e o pau mata”. Seguiram viagem até o local do buriti seco que soltava fogo. Sapecava todo bicho que sentava nele: tucano, arara. Aí Hartât chegou e falou com esse wajacá: “Disso aqui é que canto. Cuidado, ou ele vai te sapecar”. O pajé: ‘Tá bom, eu vim pra ter esse fim mesmo. Se eu queimar, não tem problema’. Mas o wajacá virou passarinho e ficou voando em volta; fazia muito fogo, voltou e contou: “É só bicho que não sabe de nada que senta nele e aí morre sapecado”. Hartât disse que ainda haveria outros perigos no caminho. Viajaram, viajaram, viajaram e chegaram num lugar onde flechas desciam do céu. Muitas flechas como chuva que matava todos os bichos. Dizem que caía na água assim, txum txum, txum, txum. ‘Aí, você vai. É isso aqui que eu conto. Isso aqui que mata bicho, passa de baixo dele e ele mata’. Tinha muito bicho morto de baixo, mesmo. Todo bicho que passava de baixo, ele matava. O pajé: ‘É, eu já vim pra morrer mesmo ...’. Ele virou pássaro martim-pescador, que passa por cima da água, e foi. Txum, txum, txum, txum, txum. Não acertou, passou e voltou: ‘Olha, é bicho que não sabe de nada aí ele mata’. Hartât: ‘Calma. Tem mais’. Aí, viajaram, viajaram, viajaram, viajaram. Viajaram e chegaram num córrego que tinha outra árvore que matava bicho. Ela tinha galhos que passavam por cima da água; tocavam e matavam os bichos. “É disso aqui que tenho contado em canto”. Mas o wajacá virou martim-pescador, voou por cima da água e foi e voltou. “Olha, é bicho que não sabe de nada que morre”. Hartât disse que ainda haveriam de topar com outros perigos. Viajaram e chegaram numa lama. “É disso que eu canto. Nessa lama, quem entra não saía mais. Cuidado, ou ela vai te segurar”. Mas o wajacá virou wywyre [tetéu, quero-quero], passarinho da perna fina, e cantou cantiga de wywyre. Ficou lá na beira, andou, andou, andou na beira e voltou: “Olha, é bicho que não sabe de nada, entra pelo meio e fica lá e a lama segura”. Hartât disse ainda tinham outros perigos no caminho. Andaram até uma enorme teia de aranha. Todos os bichos ficavam presos nela. “É aqui. Disso é que eu tenho contado”. O wajacá passou na beirada mas não grudou: “Só bicho que não sabe de nada entra no meio, gruda e ela mata”. Passaram por um jacarezão que ficava com a boca aberta; quando bicho passava assim triscando no dente dele, mordida. A boca era grande; qualquer bicho que passasse triscando no dente dele, ele matava. ‘Isso vai lhe matar’. ‘Tá bom’. E o pajé passou ligeiro, só abeirando. Triscou, mas não pegou. Tornou a passar de novo pra ver se pega. Voltou a passar mais uma vez; não pegou. ‘É aqui que eu conto’. ‘Tá bom’. Ele passou ligeiro – pzzziu, pzzziu, pzzziu, pzzziu – mas não matou. Terminou. ‘Agora nós vamos até o vento, de onde o vento vem. Dizem que lá não tem nem um cisco, onde o vento passa; não tem nenhum cisco. ‘Lá é onde nasce o vento. É na boca de um buraco, fica um redemoinho girando que pega o vento pequenininho e ... Cuidado, cuidado é por aqui que o vento, já forte, passa. Ele mata todos os bichos que passam na frente, ele mata. Não pode triscar onde ele passa. ‘Tá bom’. O cunhado do pajé falou assim: ‘Esse aqui já é o último?’. ‘É, é o último. Acabou’. O cunhado tornou a falar: ‘Agora, eu quero experimentar’. Pajé: ‘Não, não, não vai não. Deixa eu só’. O cunhado: ‘Não. Quando eu voltar, quero contar pra aldeia que eu passei no vento junto com você’. ‘Não faz isso, não. Você não sabe, mas eu sei como me livrar’. ‘Não, eu vou com você’. ‘Então tá’. Foram e viram um limpo bem grande, bem grande mesmo. Era onde ele passava mais forte; o pajé ficou bem aí na beira. E o cunhado dele passou por ele e foi mais à frente. Kwa kwa kwa kwa kwa kwa ... bouw! O pajé virou um

mateiro e correu. O cunhado correu mas sem virar nada. O vento pegou. Pronto e acabou. O pajé correu e ficou lá longe. O vento zóou, zóou, zóou, zóou. E parou pra lá. Acabou. 'Eita, matou o rapaz'. 'É, matou o rapaz. E donde saiu o vento?'. Quando passou um pouco, olharam um rapaz sentado lá na frente. 'Olha lá ele, sentado ...'. 'Não. Não é gente não. É mecarõ ; é karõ deste que está sentado. Não é ele não. O vento é que carregou. Agora, o que tá lá é como ele mesmo, mas é apenas seu mecarõ que está sentado'. O povo arroteou; assobiaram. Fiu! Aí, ele olhou para o povo. Povo chamou ele. Mas nada. Passava um redemoinho ao redor, mas ele só olhava. O povo assobiava (fiu), ele olhava para o povo, mas nada. 'ele não vem não, esse daí é mecarõ . O vento já carregou. Acabou, levou pra lá, onde só tem mecarõ . Acabou. Já não vem'. Aí, perguntaram: 'Agora terminou?'

Hartât então disse: "Está bem! Agora a gente vai ao Khoikwakhrat, o pé-do-mundo. Andaram e arrancharam num lugar. De tarde, jatobá cantou. Era de tardezinha e o jatobá cantou sua cantiga.

Hôra, hôrara, hôrar mâteti [jatobá] hô nã ajêê nê cacro te pepec, mã teti hô nã jêê cacro te cuxy mēni hôra, hôrara, hôra

(Minhas folhas têm cheiro e caem com o calor. Caem aos poucos, uma de cada vez)

Os mentuajê acharam que era gente e começaram a comentar um com o outro. Hartât lhes advertiu: "Calma aí. Silêncio! Agora nós entramos na terra em que todos os bichos e até os paus cantam. Não é mehĩ , não. É o jatobá que está lá cantando". Alguns ainda comentavam baixinho e Hartât lhes advertiu novamente: "Silêncio! Quando bicho ou pau canta assim, vocês não respondam; fica só ouvindo direito pra saber cantar quando a gente voltar. Vocês têm que escutar o que o bicho tá cantando". E ouviram a cantiga de novo.

Hôra, hôra, hôrara mâteti [jatobá] hô nã ajêê nê cacro te pepec, mã teti hô nã jêê cacro te cuxy mēni hôra, hôrara, hôra

(Minhas folhas têm cheiro e caem com o calor. Caem aos poucos, uma de cada vez)

Escutaram, pegaram a cantiga do jatobá. Quando foi mais tarde escutaram a anta:

Hi mōrō xà têê, Hi mōrō xà têê, Hi mōrō xà têê ...

Outro falou: 'tem gente arranchado bem aí'. Hartât: 'Não. Calma aí! Cala a boca. Quando bicho canta assim, não pode responder. Fica só ouvindo direito pra poder saber cantar quando a gente chegar. Fica escutando pra saber o que bicho está cantando.

Hi mōrō xà têê, māhikrāre prêquêti paripêê, mã hurytytê [anta] mōrō xà têê

(Deixo meu rastro na mata, no alto da serra)

Esse aí que escutaram é a anta que cantou. Disse que já levantou e está caminhando. Todo bicho cantou. O mambira também cantou.

Hô pàtyhàre [mambira] mã rôró cretũmũ kãmo mã catutu jimohôre

(Deito enroladinho no buraco do cupinzeiro velho)

Um dos rapazes falou assim: “Que bicho é esse aí?” Hartãt: “Ora, você não está escutando? É mambira (Tamandua tetradactyla), tá dizendo que está andando, que já saiu do buraco e já está andando agora, procurando formiga, cupim ou abelha pra comer”. E veio então uma arara preta, pousou lá no pau e também cantou. Já estava escurecendo.

Pàry quê ite amjĩ nã icatê japênre rima, ite amjĩ nã krôhkrôrerimã ry hujakry te ipytên crororor crororor

(Voei durante todo o dia mesmo com medo dos meus inimigos. Voei e retornei ao ninho no final de mais um dia. Está anoitecendo e estou feliz.)

Hartãt: ‘Ouviram? A arara preta canta sobre medo que sentiu durante o dia algum bicho lhe pegar. Andou o dia inteiro à procura de comida; andou com medo. Agora anoiteceu, agora ela já está bem tranqüila. Não estão escutando direitinho, não?’ Todos os bichos cantaram. ‘Agora, nós vamos lá no Kajré’.

Hartãt: “Agora nós vamos lá pra ponta onde tem o Kajré - o machadinho’. Foram, caminharam. Arrancharam perto de onde ficava o Kajré. Anoiteceu e Kajré começou a cantar e cantou até de manhã. Cantava cantiga muito bonita. ‘Agora vocês vão ficar. Vou lá saber do dono do Kajré. Se ele me der um a gente leva; se não arrumar, também não tem problema. Vocês escutaram. Kajré é muito respeitado. Ele canta desse jeito’. O povo ficou esperando. Ele foi até lá, numa caverna no alto de uma serra. Chegou lá e o dono do Kajré tava em pé. Dizem, os antigos, que então o dono do Kajré falou:

Hapar, wa te mã irĩt rimã jũmã ate hõtpê rỳ iwỳr acator

(Meu sobrinho [Hartãt é de lá e voltou], onde você esteve? Por onde você andou sumido? Mas você se lembrou de mim, e então cá você chegou. Aqui eu te esperava. Por onde você andou sumido?)

Hartãt: ‘eu cheguei aqui, onde está você, que é pra você me arrumar um Kajré’. O dono do Kajré ficou a pensar e depois falou: ‘posso te arrumar, mas não vou te dar agora não; só amanhã de manhã que vou te dar, ainda vou cantar até de manhã. Mas quando você voltar, o Kajré não pode ficar só guardado, dependurado’. Aí, anoiteceu e ele começou a cantar de novo. Cantou até de manhã. Aí, ele foi. ‘Tá bom. Você quer, então vou te dar um’. Jogou um bem no peito dele e ele pegou. ‘Olha, é o seguinte: quem for usar, seja uma mulher, não pode por a mão em gordura, não pode por a mão em mel, nem em semente ou caça - não pode ter a mão breada. Tem que ser uma pessoa da mão asseada e que não seja ciumenta’. Levou. Hartãt voltou e mostrou o machado para os mentuajê, que se admirou: ‘é bonito, muito bonito; é, é bonito’. Disseram, ‘agora vamos embora’. Hartãt: ‘Não vamos embora hoje não. Vamos passar o dia aqui, a noite aqui. Se ele falar alguma coisa, a gente devolve. Se não, ele mata a gente, a gente morre. Qualquer coisa, a gente devolve’. Passaram o dia lá, anoiteceu. Hartãt foi falar com o dono do Kajré. Ele só falou que já estava com saudades, mas que não tinha problema nenhum, que podiam

sim levar o Kajré. Foi o que povo ouviu de Hartât. 'É, tá bom. Agora já podemos ir embora. Ele só falou que está com saudade, não falou mais nada. Só que está com saudade, não falou nada de nós'.

Aí, viajaram, viajaram, viajaram e anoiteceu. Um deles falou: 'eu, que escutei direitinho, já vou começar'. Hartât disse: 'Não, não faz isso não'. O rapaz falou: 'por que não, se já trouxemos? Eu vou começar'. 'Não faz isso, não. Não foi assim que ele nos ensinou. Espera chegar porque aí um de vocês vai ficar com ele'. 'Não, vou fazer só duas cantigas'. Pegou o Kajré e começou a cantar com ele. Naquele instante, o guariba respondeu lá do mato: 'você não sabe de nada; primeiro deve aprender as cantigas'. O guariba enfrentou o rapaz porque este não sabia de nada. Hartât, então, disse: 'eu falei. Quando a gente chegar, vocês podem cantar desde que do jeito que escutaram; bem direitinho. Mas aqui, não. Aqui não pode. Aqui, é só pra escutar. O lugar aqui é outro. Todos os bichos respondem como gente mesmo'. A rapaziada se calou, nesse mesmo instante se calou. Hartât disse que iam cortar caminho por dentro. Viajaram, viajaram, viajaram. O de comer acabou, todo mundo ficou com fome. Chegaram num ponto, não sei se era capoeira, mata virgem, morro. 'Me escutem bem. Não vão mexer nesse inhame aqui. Vou caçar o inhame mesmo, o que a gente come. Nesse aí não pode mexer; não é esse aí não'. E sumiu. Dois rapazes estavam com muita fome; um falou pra o outro: 'aaah, vamo arrancar logo esse daí. A gente tá com fome danada. Vamo ?, e o outro respondeu: 'Vamo'. Arrancaram. O outro magote de povo ficou ali, esperando Hartât. Aí, Hartât chegou e tavam lá os dois, com a boca amarga. 'Eu não falei que não era pra arrancar esse daí?! Os dois que arrancaram esse daí podem ficar comendo, mas só esses dois. Os outros vão comigo, lá onde tem inhame mesmo'. Foram lá arrancaram, moquearam, comeram e viajaram. Chegaram num ponto, abarrancaram. Deitaram, bem ali os dois. Era tarde da noite, começaram a fazer como mulher faz: pegaram foi folha de palha pra se limpar – porque toda mulher quando vai mijar, tem esse negócio de se limpar. Os outros olharam e começaram a comentar: 'huuum, será que vão virar mulher? É, é verdade'. E viraram mulher – todos os dois. Chegaram na aldeia, esses dois foram pra casa da mãe, não foi pra casa da mulher¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Registrado, transcrito e editado por mim com auxílio do professor indígena Dodani Piken, da aldeia Manoel Alves. Esta versão do mito de Hartât, narrada por Anselmo Kraté, é a mesma que Melatti - com diferenças sutis - registrou junto a Pedro Penõ no ano de 1963 (cf. Borges, 2004).

ANEXO II

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO¹⁷⁰

ĩtxũ – P, IP, FiP, ImP, Em, Eim

ĩtxe – m, im, eP, eIP

keti – Im, Imm, Pm, IPm, PP, IPP

tyj – iP, fiP, ffiP, mP, imP, mm, imm

itõ – I, Fm, FP, Fim, FIP

itõi – i, fm, fP, fim, fIP

ikhra – F, f, FI (Ego masc.), fI (Ego masc.), FIm (Ego masc.), fIm (Ego masc.), Fi (Ego fem.), fi (Ego fem.)

itamtxua – FF, fF, Ff, ff; Fi (Ego masc.), fi (Ego masc.), FI (Ego fem.), fI (Ego fem.), FIm (Ego fem.), fIm (Ego fem.)

impien – E, IE, FiE, Ei (Ego fem.)

iprõ – e, ie, eI (Ego masc.), eIm (Ego masc.), eFi (Ego masc.)

ipré – Ie, iE, fiE

ipréket – PE, IPE, FiPE, Pe, IPe, FiPe,

hotxwiye – me, ime, eF (Ego masc.) e outros. Possui como sinônimo o termo *ipan*.

itxwiye – eI (Ego fem.), eF (Ego fem.) e outros.

ipiyõye – Ei (Ego masc.), Ef e outros.

¹⁷⁰ Baseada em Melatti (1970 [2012]: 81-85). É preciso ressaltar que tais termos se aplicam às gerações mais próximas de Ego genealogicamente e que eles se referem aos parentes vivos; para os mortos, são usados termos de parentesco especiais. Para maiores detalhes acerca da terminologia de tipo Crow do sistema de parentesco Krahô, ver Melatti (*Idem*; 1973).

GLOSSÁRIO

ahkô: peixe-cachorro;

amjĩkin: festa, alegria;

ampo cunẽa: “todas as coisas e seres”, natureza;

ampo hy: sementes;

apàn: piranha;

caku: seca, “verão”;

capri: garça;

carõ: espírito, alma;

cà: pátio;

cà xwỳn: “chamador”;

cãm par: escutar;

copo: bastão cerimonial;

cô: água, “inverno”;

cô jomprô: espuma d’água;

côhkrit-hô: máscaras

cukren: comida;

cupẽ: não índio, estrangeiro, “branco”;

cupẽ xàj: pica-pau mitológico;

cupẽxê: tecido;

cutoj: maracá;

hapac: orelha;

hapôr catê: animador;

hõcrepoj: cantoras;

hõcre: voz;

hõpin: compadre, amigo formal;

hoxwa: palhaço;

hurã: substância que contém o poder de cura do xamã;

mẽ cunã hũjarẽn catê: “portador” ou “mensageiro”; “aquele que conta/diz [*hũjarẽn*] a todos sobre a festa”

ikre: casa;

impej: bom, bonito;

increr: cantor;

increr cati: o grande cantor ou cantor principal;

increr paham nõre: cantor sem vergonha;

ipantu: “sobrinho”, nominado;

japtorti: boto;

jåt jõ pĩ: tora da batata;

kajré: Machado-Cantor;

katamje: metade cerimonial associada à estação chuvosa, à noite, à lua, às listras horizontais

katu: esteira;

keti: “tio”, nominador;

kôc: vento;

kôikwa krat: pé-do-céu;

kôikwa: patamar celestial, céu;

krã: cabeça/memória;

krãre: cará;

krã pejti: tucunaré;

kõrõti: surubim;

krĩ: aldeia;

krĩ cape: caminho circular;

krowkôti: mundo subterrâneo;

mãti: constelação de “Grande Ema” (Cruzeiro do Sul);

mẽ carõ: espíritos dos mortos;

mẽ cujtê catê: “massagista”;

mẽ hacre: aconselhar;

mẽ hacre catê: conselheiros (ou *mẽ cumã hapac cre catê*)

mẽhĩ: Krahô (literalmente ‘gente da mesma carne/corpo’; *mẽ* ‘gente’, *hĩ* ‘carne’)

mẽ increr: músicas, cantos;

mẽhĩ jarkwa: língua krahô;

mẽ kwà: parentes;

pahãm: vergonha;

pahi: liderança, chefe;

pàrkàre: abotoado;

poré: dinheiro;

pry: estrada

Como na expressão “a estrada (da morte) é uma só para todos nós” (*Pry ita kôt, cũana mẽ pa ãnprar pa mẽ pamã pry ita pyxit pej, mẽ pah cũanea mã*)

pry carãm: caminho radial;

pryre: caça, animal;

prykàc: gado;

pyt: sol;

pjê: terra, solo;

pjê cunãa: mundo, “nossa terra; terra de todos”;

pôh: alimento embrulhado em folhas de buriti sob a forma de peixes

pro: “pegar”, “gravar” [cantos]

pur: roça;

rõrprÿhti: piabanha;

têhkrêj: presente

tep: peixes

têre: lontras

tep mẽ têre: Festa dos Peixes e das Lontras;

tepti: jaú;

tep rãhti: piaba;

totoc: coração;

tyj: tia, nominadora;

xewxêtre: arraia;

xwacô: bicuda;

wacmêje: metade cerimonial associada à estação seca, ao dia, ao sol e às listras verticais

wajacá: pajé, xamã, curador.

CRÉDITOS DAS IMAGENS

Todas as fotografias são de autoria de Júlio César Borges e não podem ser reproduzidas sem sua expressa autorização e a do Povo Indígena Krahô.

Página 11: Cantor com o *copó*, bastão cerimonial.

Página 15, Introdução: Máscara *Côhkrit-hô* na Festa dos Peixes e das Lontras, 2007.

Página 57, Capítulo Um: Réplica em metal do *Kajré*, o Machado-Cantor, pertencente ao falecido líder Aleixo Pohi.

Página 107, Capítulo Dois: Ponte de concreto construída pela Kapey com recursos do BNDES. Localizada nas proximidades do complexo-sede, no Riozinho, ela interliga os lados *mãcramekra* e *põrecamekra* da reserva indígena.

Página 161, Capítulo Três: Milho vermelho coletado pela EMBRAPA entre os Xavante, nos anos de 1970. Essa espécie foi apropriada pela associação Kapey, em meados da década de 1990, e transformada em *pôhypej* para efeitos de soberania alimentar e fortalecimento político.

Página 210, Capítulo Quatro: Ato ritual da Festa dos Peixes e das Lontras. As Arraias, com seus esporões, protegem os Peixes contra as investidas das Lontras.

Página 259, Capítulo Cinco: Cantoria de pátio no pôr-do-sol. O cantor executa movimentos de ida e volta, com o maracá em mãos, diante das *hõcrepoj*.

Página 308, Considerações Finais: Corredor com a tora de buriti, na Festa dos Peixes e das Lontras da VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Valéria. *Rumo ao etnodesenvolvimento krahô: o papel do indigenismo e do BNDES*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável). Brasília: CDS/UnB, 2006.

AGROC&T. *Um novo olhar sobre os Krahôs*. Brasília: EMBRAPA, Edição 003, novembro de 2002.

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000.

ALDÉ, Verônica. *Sustentando o Cerrado na respiração do maracá: conversas com os mestres krahôs*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Brasília: CDS/UnB, 2013.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press (2^a ed.), 1981.

ÁVILA, Thiago. “*Não é do jeito que Eles quer, é do jeito que nós quer*”: os Krahô e a biodiversidade. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS/UnB, 2004.

_____. Propriedades e reciprocidades: etnografando o acesso aos conhecimentos tradicionais indígenas. In: *FUNASA - Medicina Tradicional Indígena em Contexto*, Anais da I Reunião de Monitoramento. Brasília: Projeto Vigisus II/FUNASA/MS, 2007.

AZANHA, Gilberto. *Conhecimento e sentimento entre os Jê-Timbira do Brasil Central: revisando alguns conceitos*. Relatório entregue à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1979. Acervo do CTI, disponível em www.trabalhoindigenista.org.br

_____. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) São Paulo: PPGAS/FFLCH, USP, 1984.

_____. *Auto-gestão Krahô*. In: Povos indígenas do Brasil (Goiás/Leste do Mato Grosso). São Paulo: CEDI, 1984b. Disponível em: http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/AzanhaG_Auto-getao-Kraho.pdf

_____. Encarte de apresentação do CD “Amjëkin – Música dos Povos Timbira”. Realização: Centro de Trabalho Indigenista – CTI e Associação Wyty-Cati. Coordenação Geral: Maria Elisa Ladeira. Coordenação Musical: Kilza Setti. Patrocínio: Petrobrás (Lei Federal de Incentivo à Cultura). Outubro de 2004.

_____. Os intelectuais indígenas e a proteção dos “conhecimentos tradicionais”. *Paper* apresentado no GT “*Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetificação da cultura*”, XXIX Encontro Anual da ANPOCS, 2005.

AYTAI, Desidério. *O mundo sonoro Xavante*. São Paulo: Coleção Museu Paulista de Etnologia/USP, vol. 5, 1985.

BAÊTA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EdUSP, 2008.

BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, 1973.

_____. *A musical view of the universe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

BEAUDET, Jean-Michel. *Souffles d'Amazonie: les orchestres "tule" des Wayãpi*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 1997.

BLACKING, John. Música, cultura e experiência. In: *Cadernos de Campo*, n. 16, 2007.

BORGES, Júlio César. *O retorno da velha senhora: a categoria tempo entre os Krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS/UnB, 2004.

_____. *Tepteré: festa dos Peixes e da Lontra entre os Krahô*. In: *Cadernos de Campo – Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, vol. 17, n. 17, 2008.

BORGES, Júlio César e NIEMEYER, Fernando. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento krahô. In: *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 55, n. 1, 2012.

BOURDIEU, P. Generative schemes and practical logic: invention within limits. In: _____. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1977].

_____. A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. In: _____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1986.

_____. *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000.

CAILLOIS, Roger. O sagrado de transgressão: teoria da festa. In: _____. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora da UnB, 1978.

_____. *As categorias do entendimento na formação da antropologia*. In: Anuário Antropológico, n.81. Fortaleza: EdUFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. *De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades*. In: Boletim do Museu Nacional (Nova Série, Antropologia), n. 32, maio, 1979.

_____. *Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico Canela de 1963*. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Política indigenista do século XIX*. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, FAPESP, SMC, 1992.

_____. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. In: *Mana*, 4(1), 1998.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac&Naify, 2009.

_____. *Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional*. In: *Revista de Antropologia da USP*, v. 55, n. 1, 2012.

CAYÓN, Luis. *Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS/UnB, 2010.

CHERNELA, Janet. *Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukano)*. In: RIBEIRO, Berta (coord.). *Suma etnológica brasileira*. Vol. 1 – Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, 1986.

CHIARA, Vilma. *Folclore Krahô*. In: *Revista do Museu Paulista*, v. 13, 1961-62.

_____. *Krahô: fenômenos naturais que equilibram uma sociedade*. In: *Revista de Atualidade Indígena, FUNAI*, v. 3, n. 13, nov./dez., 1978.

_____. *Do cru ao cozido: ensaio sobre o tempo mítico dos Krahô*. In: *Revista de Antropologia da USP*, v. 22, 1979.

CIMI. *Mapa dos povos indígenas no Brasil*. Brasília: CIMI, 1985.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

COELHO, Luís Fernando Hering. *Para uma antropologia da música Arara (Caribe): um estudo dos sistemas das músicas vocais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2003.

COELHO de SOUZA, Marcela. *Nós, os vivos*: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 16, nº 46, 2001.

_____. *O traço e o círculo*: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2002.

_____. O patrimônio cultural, a dádiva indígena e a dívida antropológica: direitos universais e relações particulares. In: Colóquio LISA/USP: “Direito Autoral, de Imagem, Som e Produção de Conhecimento”, durante a Mesa Redonda Patrimônio Cultural e Minorias étnicas. São Paulo: 9 de junho de 2005.

_____. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO de SOUZA, Marcela e LIMA, Edilene Coffaci de (orgs.). *Conhecimento e cultura*: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília: Athalaia, 2010.

_____. *A pintura esquecida e o desenho roubado*: contrato, troca e criatividade entre os Kĩsêdjê. In: Revista de Antropologia da USP, vol. 55, nº 1, 2013.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialismo, and consciousness in Soth Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

COHN, C. *Crescendo como um Xikrin*: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. In: Revista de Antropologia da USP, São Paulo, vol. 43, nº 2, 2000.

COSTA, Christiane G. A. *Segurança alimentar e nutricional*: significados e apropriações. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2011.

COX, Arnie Walter. *The Metaphoric Logic of Musical Motion and Space*. Ph.D. Dissertation. Oregon: University of Oregon, 1999.

CROCKER, W.H; CROCKER, J.G. *Os Canelas*: parentesco, ritual e sexo em um tribo da Chapada Maranhense. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009.

CROCKER, William H. Conservatism among the Canela — An Analysis of Contributing Factors. *XXXV Congreso Internacional de Americanistas (México, 1962) — Actas y Memorias* 3. México, 1964.

DAMATTA, Roberto. Mito e antimito entre os Timbira. In: Levi-Strauss, Cloude *et. al. Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo social, 1970.

_____. Mito e autoridade doméstica. In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

DESCOLA, P. Societies of nature and the nature of society. In: Kuper, A. (ed.). *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge, 1992.

_____. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. In: Descola, P. e Pálsson, G. (eds.). *Nature and Society*. London: Routledge, 1996.

_____. Ecologia e cosmologia. In: Diegues, Antônio Carlos (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Annablume; HUCITEC, 2000.

DIAS, Terezinha. Estudo de Caso – Convênio Embrapa-Funai para acesso aos conhecimentos tradicionais indígena e o caso Krahô. (Palestra) 3ª Mesa do Seminário “Proteção aos conhecimentos tradicionais: consentimento prévio e informado”, promovido pelo Instituto Socioambiental – ISA, no ano de 2002. In: Lima, André e Bensuman, Nurit (orgs.). *Quem cala consente?* Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. (Documentos do ISA, nº 08) São Paulo: ISA, 2003.

DIAS, Terezinha *et. al.* *Etnociência na pesquisa agropecuária: a interação entre a EMBRAPA, Povos Indígenas e a Fundação Nacional do Índio*. Série Documentos, n. 226. Brasília: EMBRAPA Recursos Genéticos e Biotecnologia, 2007.

_____. *Nota Técnica: VIII Feira Krahô de Sementes Tradicionais*. Brasília: EMBRAPA, 2010.

DIEGUES, Antônio Carlos (org.): *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza: Editora da UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

EMBRAPA. *V Feira Krahô de Sementes Tradicionais – Memória*. Brasília, 2002.

EMBRAPA, KAPEY e FUNAI. *VIII Feira Krahô de Sementes Tradicionais – Programação*. 25 a 30 de setembro de 2010.

EMPERAIRE, Laure e PERONI, Nivaldo. Traditional management of agrobiodiversity in Brazil: a case study of manioc. In: *Human Ecology*, n. 35, 2007.

EMPERAIRE, L.; ROBERT, P. de; SANTILLI, J.; ELOY, E.; KATZ, E.; LÓPEZ GARCÉS, C. L.; LAQUES, A.-E.; CUNHA, M. C.; ALMEIDA, M. *Diversité agricole et patrimoine dans le moyen Rio Negro*. Les Actes du BRG, v. 7, p. 139-153, 2008.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2002[1940].

FABIAN, Johannes. *Time and the other*. New York, Oxford: Columbia University Press, 1983.

FAO. *Background Paper 1: Agricultural biodiversity*. Netherlands Conference on the Multifunctional Character of Agriculture and Land, 1996. Disponível em: http://www.fao.org/mfcal/pdf/bp_1_agb.pdf

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EdUSP, 2001.

_____. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. In: *Mana*, vol. 14, nº 2, 2008.

FELD, Steven. From Ethnomusicology to Echo-Muse-Ecology: Reading R. Murray Schafer in the Papua New Guinea Rainforest. In: *The Soundscape Newsletter*, 08 (June), 1994.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

FRANCHETTO, Bruna. *Falar Kuikúro: estudo etnolinguístico de um povo caribe do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1986.

FUNAI. *Projetos produtivos: área indígena Krahô*. Administração Regional de Araguaína, 1980.

FUNAI. *Projetos produtivos: área indígena Krahô*. Administração Regional de Araguaína, 1996.

FURRIELA, Rachel Biderman. *Introdução à mudança climática global: desafios atuais e futuros*. Belém/Brasília: IPAM, s/d.

FURTADO, Celso. *Análise do modelo brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

GARFIELD, Seth. *As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-nação na Era Vargas*. In: *Revista Brasileira de História*, v. 20, n. 39, 2000.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: Feldman-Bianco, Bela (org.). *A Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

GODBOUT, Jacques e CAILLÉ, Allan. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GONÇALVES, Marco Antônio. *O significado do nome: cosmologia e nomeação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GUERRA, Emerson. *Organização política e segurança alimentar na sociedade Krahô*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2004.

GUERRANTE, Rafaela. *Estratégia de inovação e tecnologia em sementes*. Tese (Doutorado em Ciências). Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Tecnologia de Processos Químicos e Bioquímicos, Escola de Química/UFRJ, 2011.

HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX – 1914 a 1991*. São Paulo: Cia. da Letras, 2003.

HVALKOF, Soren e ESCOBAR, Arturo. Nature, Political Ecology, and social practice: toward an academic and political agenda. In: Goodman, A. e Leatherman, T. (ed.) *Building a new biocultural synthesis*. Ann Arbor: The University Michigan Press, 2001.

IBGE. *Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IPEA. *Objetivos do Desenvolvimento do Milênio: Relatório Nacional de Acompanhamento*. Brasília: IPEA, 2010. Acessado em 10 de setembro de 2010 <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/100408_relatoriiodm.pdf>

KAPEY – União das Aldeias Krahô. *VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais*. Projeto apresentado ao Programa Petrobrás Cultural, linha “Preservação e Memória – Patrimônio Imaterial”. (Protocolo 3515). Em 12 de janeiro de 2006.

_____. *Ofício s/n*, dirigido ao sr. Silvio Porto, diretor de logística e gestão empresarial da CONAB. Brasília, 16 de novembro de 2009.

KOCH, Grace. Songs, Land Rights, and Archives in Australia. In: *Cultural Survival Quarterly* (Winter): 225–47, 1997.

KOWALKI, Andreas. “*Tu és quem sabe*”: Aukê e o mito canela de “ajuda aos índios”. Brasília: Paralelo 15, 2008.

INESC. *Mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (II)*. Brasília: INESC, 1995.

ISA. *O primeiro projeto do CTI: o “Projeto Krahô”*. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/noticia/9283>>. Acesso em 16 de outubro de 2013.

JAHODA, Gustav. *Images of savages: ancient roots of modern prejudice in Western culture*. Londres: Routledge, 1999.

LADEIRA, Maria Elisa. *Troca de nomes e trocas de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Departamento de Ciências Sociais, FFLCH, USP, 1982.

_____. *Perícia Antropológica referente a ação de Demarcação que Leon Delix Milhomen e outros movem contra a Fundação Nacional do Índio*. (Processo 1875/81.) São Paulo: mimeo, 1989.

LARAIA, Roque de Barros e DaMATTa, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios no médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LAS CASAS, Rachel de e VILARINO, Marcelo de Andrade. *Programa de apoio à comunidade Krahô: Plano de Controle Ambiental – PCA da rodovia BR 010, trecho Aparecida do Rio Negro – Goiatins*. Relatório relativo à viagem de campo no período de 9 a 18 de abril de 2002. Belo Horizonte: mimeo, 2002.

LAVE, Jean. Eastern Timbira Moiety Systems in time and space: a complex structure. In: Overing Kaplan, Joana (org.). *Social time and social space in Lowland Southamerican societies*. In: Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes (Paris, 2-9 septembre 1976). Paris: Société des Américanistes, Musée de L'Homme, 1977.

LEA, Vanessa. *Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil*. In: *Man*, v. 27, n.1, mar., 1992.

LEACH, Edmund. Ritualization in man in relation to conceptual and social development. In: Lessa, W. and Vogt, Evon (ed.). *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. New York: Harper and Row, 1972.

_____. Dois ensaios acerca da representação simbólica do tempo. In: _____. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LÉVI-STRAUSS, C. As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental [1952]; As organizações dualistas existem? [1956]. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2^a ed., 1970.

_____. Aula inaugural (proferida no Collège de France em 5 de janeiro de 1960). In: Guimarães, Alba Zaluar (ed.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1975 [1960].

_____. *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982 [1949].

_____. *O cru e o cozido* (Mitológicas 1). São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 3^a ed, 2002.

_____. *História de Lince*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: pode tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a “organizados”? In: Sousa, Cássio Noronha Inglez de *et. al* (org.). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II*. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Laced, 2010.

LIMA, Ana Gabriela Morim de. *Hoxwa: imagens do corpo, do riso e do outro. Uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimoniais Krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2010.

LITTLE, Paul. Indigenous peoples and sustainable development subprojects in Brazilian Amazonia: the challenges of interculturality. In: *Law & Policy*, vol. 27, n. 3, jul. 2005.

MAYBURY-LEWIS, David. Introduction; Cultural categories of the Central Gê. In: Maybury-Lewis, D. (org.). *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1984.

MARCUS, George. *Ethnography: Through Thick and Thin*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1998.

MAUSS, Marcel. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Press Universitaires de France, 1968 [1904-05].

_____. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. Vol. 2. São Paulo: EPU, EdUSP, 1974.

MDS. *Cidadania: O Principal Ingrediente do Fome Zero*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2005.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1967.

_____. *O sistema social kraô*. Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo: FFCL/USP, 2012 [1970].

_____. O mito e o xamã. In: DaMatta, R. et. al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. *O sistema de parentesco dos índios Krahô*. In: Série Antropologia (Trabalhos de Ciências Sociais), n. 3. Brasília: Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1973.

_____. *Reflexões sobre algumas narrativas Krahó*. In: Série Antropologia (Trabalhos de Ciências Sociais), n. 8. Brasília: Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1974.

_____. *Por que a aldeia Krahô é redonda?* In: Informativo Funai. Brasília: Funai, n.11/12, 1974b.

_____. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó. In: Schaden, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática (Ensaio, 53), 1978.

_____. *Sistema indígena para classificar plantas e animais*. In: Revista de Atualidade Indígena, v. 2, n. 9, mar./abr., 1978b.

_____. *Indivíduo e grupo: à procura de uma classificação dos personagens mítico-rituais Timbira*. In: Anuário Antropológico n. 79, 1981.

_____. *Nota sobre a música Craô*. In: Revista Goiana de Artes, vol. 3, n.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Instituto de Artes, 1982.

_____. *Questões sobre a identidade Krahô*. In: Anuário Antropológico, n.82. Fortaleza; Rio de Janeiro: Edições UFC; Tempo Brasileiro: 1984.

_____. *Diálogos Jê: a pesquisa Krahô e o Projeto Havard-Museu Nacional*. In: Mana (On line), v. 8, n. 1, abril 2002 [04/09/2002]. Disponível em <<http://www.scielo.br>>

_____. Krahô. Verbete dos Povos Indígenas no Brasil. 1999. In: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/print>

_____. *O messianismo krahô*. São Paulo: Herder, 1972.

_____. *O messianismo timbira e suas alternativas*. In: Revista USP, nº 82, junho/agosto 2009.

MELLO, Maria Ignez Cruz. *Música e mito entre os Wauja do Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1999.

MELO, Jorge Henrique T. de Lima. *Kàjrê: a vida social de uma machadilha krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Natal: PPGAS/UFRN, 2010.

MENDES DE OLIVEIRA, Wanderlei. *Turismo, território e modernidade: um estudo da população indígena Krahô, Estado do Tocantins (Amazônia Legal Brasileira)*. Tese (Doutorado em Geografia). São Paulo: Departamento de Geografia/USP, 2006.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/USP 1989.

_____. *Música nas Terras Baixas da América do Sul: ensaio a partir da escuta de um disco de música Xikrín*. In: Anuário Antropológico n. 95, 1996.

_____. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis: EDUFSC, 1999.

_____. *Música nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte*. In: *Mana*, 13 (2), 2007.

MENTORE, George e SANTOS-GRANERO, Fernando. *Introdução*. *Revista de Antropologia da USP*, v. 49, n. 01, 2006.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, 1979.

MONTARDO, Deise L. O. *Através da Mbaraka: música e xamanismo guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/USP, 2002.

_____. A música como “caminho” no repertório do xamanismo guarani. In: *Anthropológicas*, ano 10, vol. 17 (1), 2006.

MORALES, Eduardo Vilela *et. al.* Princípios de documentação para recursos genéticos vegetais. In: Puignau, Juan P. (ed.). *Conservación de germoplasma vegetal*. Montivideu: IICA-PROCISUR, 1996.

MORALES, Eduardo Vilela e VALOIS, Afonso Candeira. Princípios para conservação e uso de recursos genéticos. In: Puignau, Juan P. (ed.). *Conservación de germoplasma vegetal*. Montivideu: IICA-PROCISUR, 1996a.

_____. Princípios genéticos para recursos genéticos. In: Puignau, Juan P. (ed.). *Conservación de germoplasma vegetal*. Montivideu: IICA-PROCISUR, 1996b.

NASCIMENTO, A., SANTOS, A., MARTINS, R. e DIAS, T. *Comunidade de palmeiras no território indígena Krahô, Tocantins, Brasil: biodiversidade e aspectos botânicos*. In: *Revista Interciência*, vol. 34, n. 3, março de 2009.

NELSON, Gerald *et. al.* *Climate change: impact on agriculture and costs of adaptation*. Washington: International Food Policy Research Institute – IFPRI, 2009.

_____. *Food security, farming, and climate change to 2050: scenarios, results, policy options*. Washington: International Food Policy Research Institute – IFPRI, 2010.

NIEMEYER, Fernando. *Cultura e agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: IFCH/UFRJ, 2011.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Os Apinajé*. Belém: Boletim do Museu Emilio Goeldi, 12:1-150, 1983 [1956].

_____. *The Eastern Timbira*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1946.

_____. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.

OLIVEIRA, Adalberto Rizzo de. *Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no centro-oeste maranhense*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

_____. *Messianismo canela: desenvolvimento, poder tutelar e cosmologia timbira*. Trabalho apresentado à 26ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Porto Seguro (BA), entre os dias 01 e 04 de junho de 2008. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2024/adalberto%20luiz%20rizzo%20de%20oliveira.pdf. Acessado em 5 de dezembro de 2013.

_____. *Messianismo canela: entre o indigenismo de Estado e as estratégias do desenvolvimento*. São Luís: EDUFMA, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: CNPq, 1988.

OVERING, Joanna. *A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa*. In: *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, vol. 34: 7-35, 1991.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PAES, Francisco Simões. *Rastros do espírito: fragmentos para leitura de algumas fotografias dos Ramkokamekrá por Curt Nimuendajú*. In: *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, vol. 47, n. 01, pg. 267-307, 2004.

PANET, Rose-France de Farias. *I-mã a kupen prãm! Prazer e sexualidade entre os Canelas*. Tese (Doutorado em Políticas Públicas). São Luís: Centro de Ciências Sociais/UFMA, 2011.

PARESHI, Ana Carolina. *Desenvolvimento Sustentável e Pequenos Projetos: Entre o Projetismo, a Ideologia e as Dinâmicas Sociais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS/UnB, 2002.

PEIRANO, Mariza. Prefácio: Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica; Capítulo 1: A análise antropológica de rituais. In: Peirano, M. (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PEIRCE, Charles S. *Logic as Semiotic: theory of signs*. In: Buchler, Justus (ed.). *Philosophical writings of Peirce*. New York: Dover Publication, 1955.

PEREZ, Léa Freitas. *Festa para além da festa*. In: Perez, L. F.; Amaral, L.; Mesquita, W (orgs.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, FAPESP, SMC, 1992.

PIEDADE, Acácio T. de C. *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2004.

PIMENTA, José. Parceiros de troca, parceiros de projetos: o *ayompari* e suas variações entre os Ashaninka do Alto Juruá. In: Smiljanic, Maria Inês; Pimenta, José e Baines, Sthepen G. (orgs.) *Faces da indianidade*. Curitiba: Nexo Design, 2009.

POHL, J.E. *Viagem ao interior do Brasil (1817-1821)*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951 [1837].

POPJES, J e POPJES, J. Canela-Krahô. In: Derbyshire, Desmond e Pullum, Geoffrey (eds.). *Handbook of Amazonian Languages*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986.

POSEY, Darell. *Time, space, and interface of divergent cultures: the Kayapó indians of the Amazon face the future*. In: Revista de Antropologia da USP, v. 25, 1982.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

_____. *The predicament of Brazil's pluralism*. In: Série Antropologia, n. 303. Brasília: DAN, 2001.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1979.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Memoria sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão. *Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo 3º., n. 10, p. 184-197; n. 11, p. 297-322; n. 12, p. 442-456. Rio de Janeiro, 1841. [reimpressa em 1860]. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro_1841_memoria

ROBERT, Pascale de et. al. *A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização*. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, v. 7, n. 2, p. 339-369, maio-ago. 2012.

RODRIGUES, Eliana. *Usos rituais de plantas que indicam ação sobre o sistema nervoso central pelos índios Krahô, com ênfase nas psicoativas*. Tese (Doutorado em Farmacologia). São Paulo: UNIFESP, 2001.

ROSALDO, Renato. Imperialist nostalgia. In: _____. *Culture and Truth: the remaking of social analysis*. Boston: Blacon Press, 1989.

ROSEMAN, Marina. *Temiar Healing Sounds from the Malaysian Rainforest: Temiar Music and Medicine*. Berkeley: University of California Press, 1991.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte I). In: *Mana*, 3(1), 1997.

_____. A sociedade afluyente original. In: Sahlins, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SANTILLI, Juliana F.R., EMPERAIRE, Laure. A agrobiodiversidade e os direitos dos agricultores indígenas e tradicionais. In: Kubo, R.; Bassi, J.; Souza, G. C. (Org.), *Atualidades em etnobiologia e etnoecologia*, Recife, Sociedade brasileira de etnobiologia e etnoecologia, 2006.

SANTOS, Eurico. *Peixes da água doce: vida e costume dos peixes do Brasil*. Coleção Zoologia Brasília, v. 2. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

SCHIAVINNI, Fernando. *De longe, toda serra é azul: histórias de um indigenista*. Brasília: Criativa, 2006.

_____. *Diário de Campo 2008/2009*. Goiânia: Kelps, 2009.

SCHULTZ, Harald. *Lendas dos índios Krahô*. In: Revista do Museu Paulista, v. 4, 1950.

_____. Notas sobre a magia krahô. In: Schaden, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976a.

_____. Condenação e execução de médico-feiticeiro entre os índios krahô. In: Schaden, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976b.

SEEGER, Anthony. O que podemos aprender quando eles cantam? Gêneros vocais do Brasil Central. In: _____. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

_____. *Nature and society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

_____. *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os suiás – 3 a 6 de setembro de 1884. In: COELHO, V. P. (org.). *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. *Etnografia da música*. In: Cadernos de Campo, vol. 17, nº 17, jan.-dez. 2008.

SEEGER, A., DaMATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In: Boletim do Museu Nacional (Nova Série, Antropologia), n. 32, maio, 1979.

SENAC. *Krahô: os filhos da terra*. São Paulo: Printon, 1996.

SETTI, Kilza. *Os sons do Perekahok no rio Vermelho: um ensaio etnográfico*. In: Overath, J. (org.) *Musices aptatio (die musikkulture der Indianer Brasiliens)*. Roma: Consociatio Internationalis Musicae Sanae, 1994-1995.

_____. *Música dos Povos Timbira*. In: Encarte de apresentação do CD “Amjëkin – Música dos Povos Timbira”. Realização: Centro de Trabalho Indigenista – CTI e Associação Wyty-Cati. Coordenação Geral: Maria Elisa Ladeira. Coordenação Musical: Kilza Setti. Patrocínio: Petrobrás (Lei Federal de Incentivo à Cultura). Agosto de 2004.

SIQUEIRA JR., Jaime Garcia. *Wyty-Catê: cultura e política de um movimento pan-Timbira*. Contribuição ao entendimento das organizações indígenas e novas expressões da política indígena. Tese (Doutorado em Antropologia Social, PPGAS). Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 2007.

_____. *Wyty-Catê: cultura e política de um movimento Pan-Timbira*. In: BAINES, Sthepen Grant *et. al.* *Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações*. Brasília: IBAMA; UnB/CEPPAC; IEB, 2012.

SILVA, Sayonara Maria Oliveira da. *Guardiões da agrobiodiversidade do povo indígena Krahô: uma abordagem sobre a preservação da biodiversidade indígena*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) Brasília: Instituto Científico de Ensino Superior e Pesquisa/UNICESP, 2010.

SILVEIRA, Diego Soares da. *Redes sociotécnicas, práticas de conhecimento e ontologias na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS/UnB, 2011.

SPIX e MARTIUS. *Viagens pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Melhoramentos, vol. II, 2ª edição, 1968.

STEWART, J. (ed.) *Handbook of South American Indians*, vol. I. Washington: Smithsonian Institution, 1946.

SUE, Roger. *Temps et ordre social*. Paris: Press Universitaires de France, 1995.

TAGGIA, Frei Rafael. *Mappas dos índios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e índios Charaós da aldeia de Pedro Affonso nas margens do mesmo rio, ao norte da Província de Goyaz*. In: *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, Tomo 19 (Tomo 6 da terceira série), 1898.

TAMBIAH, Stanley. *A performative approach of ritual*. In: _____. *Culture, thought, and social action*. Havard: Havard University Press, 1985.

TAVARES, Fernanda C. e LEAL, Vanessa Sá. *Evolução da política e dos programas de alimentação e nutrição no Brasil: de Josué de Castro à Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional*. Recife: Editora Universitária da UFPB, 2012.

TRAVASSOS, Elisabeth. *Xamanismo e música entre os Kayabi*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1984.

TURNER, Terence. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: Carneiro da Cunha, M. e Viveiros de Castro, E. B. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993.

TURNER, Victor. *The forest of symbols*. New York: Cornell University Press, 1967.

_____. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

_____. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1974.

_____. *Symbolic studies*. In: Annual Review of Anthropology, v. 4, 1975.

VAN GENNEP, Arnold. *Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: Feldman-Bianco, Bela (org.). *A Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

VELHO, Otávio. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 [1972].

VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Brasília: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas – CEPPAC/UnB, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac&Naif, 2002a.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac&Naif, 2002b.

_____. Xamanismo e sacrifício. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac&Naif, 2002c.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: *Tipiti*, vol. 2, issue 1, 2004.

VILAÇA, Aparecida. *O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 15, n. 44, outubro de 2000.

ZARUR, GCL. Ecologia e cultura: algumas comparações. In: Ribeiro, Berta (Coord.) *Etnobiologia: Suma Etnológica Brasileira*. 2ª ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1987.

WERLANG, Guilherme. *Emerging peoples: Marubo myth-cants*. Thesis (PhD). Saint Andrews: University of Saint Andrews, 2001.

WILDE, Guillermo. De la depredación a la conservación. Génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes. In: *Ambiente e Sociedade*, vol. X, n.1, jan./jun. 2007.

WOLF, Eric. *Figurar el poder: ideologias de dominación y crisis*. Ciudad del México: CIESAS, 2001.

WYTY-CATI. *Questões sobre os impactos da UHE Estreito sobre as terras indígenas Krahô e Apinajé*. Carolina: mimeo, 4 de fevereiro de 2005.

DISCOGRAFIA UTILIZADA

BORGES, Júlio César. Acervo pessoal.

CD “Amjëkin – Música dos Povos Timbira”. Realização: Centro de Trabalho Indigenista – CTI e Associação Wyty-Cati. Coordenação Geral: Maria Elisa Ladeira. Coordenação Musical: Kilza Setti. Patrocínio: Petrobrás (Lei Federal de Incentivo à Cultura). Outubro de 2004.