



Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia

DANIEL MENDES FERNANDES

HISTÓRIAS DE AUKÊ E SEUS GÊMEOS:
UMA RELEITURA DOS MOVIMENTOS MESSIÂNICOS
DOS KRAHÔ E DOS RAMKOKAMEKRÁ

Brasília-DF
Setembro, 2009

Daniel Mendes Fernandes

HISTÓRIAS DE AUKÊ E SEUS GÊMEOS:
UMA RELEITURA DOS MOVIMENTOS MESSIÂNICOS
DOS KRAHÔ E DOS RAMKOKAMEKRÁ

Dissertação submetida ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora:

Prof. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza

Banca Examinadora:

Dra. Marcela S. Coelho de Souza (DAN/UNB – presidente)

Dr. Júlio Cezar Melatti (DAN/UNB)

Dra. Patrícia de Mendonça Rodrigues (consultora da FUNAI/UNESCO)

Brasília-DF
Setembro, 2009

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	01
RESUMO	04
INTRODUÇÃO	06
CAPÍTULO I – HISTÓRIA DE CHUVA	11
O CHORO DE AUKÊ: UM REVERTÉRIO	14
O NASCIMENTO DE CHUVA	29
CAPÍTULO II – HISTÓRIA DE IRMÃ	43
O PAI DOS BRANCOS E A MÃE DOS ÍNDIOS	44
MITO E RITO	55
CAPÍTULO III – PERCEBENDO COMO <i>KUPEN</i>	74
O FOGO, O BOM-SENSE E A CULTURA	76
PARA REVERTER A MÁ ESCOLHA	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
BIBLIOGRAFIA	128

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto do esforço de muita gente. Uns à revelia, outros com prazer, muitos sem ao menos saber de sua existência – que serve para a minha formação, minha ânsia de conhecimento, para ser uma pessoa melhor e para a obtenção do título de mestre pelo PPGAS-DAN/UNB.

Tive o privilégio e a oportunidade de estudar em uma universidade pública, e assim desejo que ela se perpetue – e que os novos profissionais e estudantes procurem com satisfação melhorá-la a cada dia. Por esta oportunidade agradeço a todos que suam e escarificam seu corpo na labuta do dia-a-dia que é viver no Brasil. Todos que pagam seus impostos e privilegiam alguns poucos a cursarem um curso conceituado de pós-graduação em Antropologia Social. A toda essa gente devo o auxílio financeiro vertido em forma de bolsa de estudos concedida pelo governo brasileiro via CAPES e CNPq.

Deixo meu abraço e meu carinho para minha Mãe e meu único irmão. Também relembro a forte e insubstituível presença do meu Pai, demasiadamente singular por onde passou – o tempo passa, acho que só agora começo a entendê-lo, talvez sejamos mais parecidos do que pensam...

Sem Cassianne, já disse a ela isto, seria impossível ao menos chegar em Brasília. Ela sabe do que estou falando... A ela deixo meu beijo. E o convite para ir dormir um pouco.

Agradeço a minha orientadora Marcela S. Coelho de Souza, que me acolheu e me iniciou na etnologia. Embora os meus embaraços de iniciante, espero não tê-la aborrecido mais do que cabe a quem começa e tem vontade de continuar. Tenho certeza que também ganhei uma amiga, embora seja difícil para um jovem de Montes Claros, do sertão mineiro, lidar com o seu “carioquês”.

Sou imensamente grato ao Professor Júlio Cezar Melatti por participar da avaliação deste trabalho – como também, de certo modo, integrar minha formação, pois seus textos e seus ensinamentos embasam esta dissertação. Também sou grato à antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues, por aceitar o convite para participar da minha banca, e assim somar-se a todos que fazem parte de minha iniciação na antropologia.

Importantes também foram os secretários do DAN. Adriana, por enfeitar com seu ninho de andorinhas a minha vida naquele departamento, e, obviamente, me salvar muitas vezes. Ao Paulo, por executar suas funções e padecer comigo a queda do nosso Vasco. À Rosa, por seu carinho, por ensinar certos caminhos, certos modos. À Branca, por sempre zelar daquele espaço como se fosse seu lar, e, como não poderia deixar de dizer, pelo seu café revigorante.

E por falar em café agradeço as conversas curtas e longas, entre um gole e outro da nossa bebida revigorante, com os mestres Roque Laraia e Klaas Woortmann.

Fundamental em minha formação é a Professora Antonádia Borges. Jamais esquecerei aquelas aulas, aquele *Gathering* de gente perdida – cada um em sua busca. Também ressalto a importância de Paul Little pela sua generosidade e por me apresentar uma literatura, embora corrente há anos, que até então não a conhecia.

Ao professor João Batista de Almeida, por incentivar o começo de tudo.

Aos colegas de turma que, cada um à sua maneira, fazem parte deste trabalho. Muitos se apossaram do meu coração, em sua maioria sei que a gente é prá sempre. Sou grato a Alda (ainda vamos fazer revolução), Amanda, Andréia, Erich (o mundo precisa de gente como você), Fabíola (acalme-se, a gente te ama), Lilian, Júlia (Bsb também é minha, e eu te amo mais), Junia (você sabe que tem meu abraço), Josué (não concordo com você, mas estamos juntos, sempre), Rogério (gosto da eficiência do azul do seu

defeito), Yoko e Valéria (as abelhas nos mostraram o caminho). A todos da Katakumba. Também a Bruna Penha, grande amiga, de muitas ânsias. Nesse rol de amigos está minha consultora para assuntos da infância-prodígio e mitologia grega, Manu – gostamos das mesmas frutas, das mesmas cores.

Por fim dedico este trabalho aos mestres de ontem, hoje e sempre: ao professor Sílvio, por me mostrar que eu poderia ir além do que perambular pela Baixada; à Carlos Caixeta, por mostrar-me que antropologia se faz com suor, simplicidade e elegância.

Fundamentais são os Timbira, com suas andanças, seu ímpeto – embora ter conhecido um pouco deles somente pelos livros.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é oferecer uma releitura dos movimentos messiânicos dos índios Krahô e Ramkokamekrá, desencadeados nas décadas de 1950 e 1960. Ambos os grupos integram, junto com outros povos, os Timbira, da família lingüística Jê, situados no cerrado dos estados do Tocantins e do Maranhão, como também na floresta tropical paraense, entre os afluentes do médio Tocantins (Krahô) e as cabeceiras do rio Mearim (Ramkokamekrá). Para tanto, releio as descrições e análises etnológicas a respeito de manifestações ocorridas entre ambos os grupos que são tradicionalmente estudadas na antropologia sob a rubrica do messianismo e do *cargo-cult*. Me detenho em tal literatura relendo-a, por um lado, de modo a acompanhar como tais fenômenos, vistos enquanto desdobramentos do mito de Aukê, compõem as relações sociais timbira. Neste sentido, destaco a eclosão de personagens míticos e a forma como os indígenas se depararam e lidaram com os mesmos, isto é: como uma tentativa de personificá-los como heróis demiurgos ao seguir suas prescrições, que também propiciariam a metamorfose dos índios em brancos. Por outro lado, focalizo essas tentativas de metamorfose como parte de uma série de diversos experimentos dos Krahô em abandonar o modo de vida nativo, trocando as aldeias redondas por pequenas vilas no molde sertanejo. Assim, pretendo tratar os ditos movimentos como a forma Timbira de experimentar: por meio de metamorfoses, modo que segue uma mesma lógica subjacente à vida cerimonial e ao sistema de caça – a captura.

Tudo isso, é relacionado à presença dos brancos que, segundo os índios, se tornaram nos tempos míticos o que são hoje, seres poderosos e instáveis. Foi com o surgimento de Aukê que tal fato ocorre. Este ente mítico criou naqueles tempos um aparato cultural poderoso e destrutivo, o qual ofertou aos índios que o recusaram. Daí tal aparato foi entregue aos brancos, que o detêm até hoje, mas o manuseiam de modo intempestivo. Tendo consciência dessas questões que os índios desencadeiam os movimentos messiânicos, para reverter a má escolha, pois invés de deterem o aparato cultural inventado por Aukê os índios optaram pelo arco e a flecha, ficando a mercê da instabilidade dos brancos.

A tentativa de capturar a cultura retida pelos brancos, assim, nos oferece uma série de questões para pensar como índios desenvolvem historicamente sua forma de lidar com os brancos, buscando entender tal gente e ter o bom-senso do aparato cultural que estes detêm.

Palavras-chave:

movimentos messiânicos; reversão da má escolha; fogo/cultura; gemelaridade; bom-senso; experimentação; captura.

ABSTRACT

The aim of this work is to offer a new look on the messianic movements of Indians Kraho and Ramkokamekra triggered in the 50's and 60's. Both groups, as well as others, are part of the Timbira from the linguistic family Jê, located in the *cerrado* of the Brazilian States of Tocantins and Maranhão, and also in the tropical forest of the State of Pará, between the tributaries of central Tocantins (Kraho) and the headwaters of river Mearim (Ramkokamekra). For that, this work provides a new look on the ethnological descriptions and analyses about the manifestations occurred between both groups that are traditionally studied in Anthropology under the line of messianism and cargo-cult. This work is mainly based on such literature, on one hand, to follow the way such phenomena, seen as derivations of the Auke myth, compose the Timbira social relations. This way, we highlight the coming up of mythical characters and the way which indians saw and dealt with them, that is: as an attempt of personalizing them as demiurge heroes when they follow their prescriptions, which also enabled the metamorphosis from Indians to white men. On the other hand, we focus on these metamorphosis attempts as part of a series of Kraho's several trials in abandoning the native way of life, changing the round indian settlements by small villages in the *sertanejo* (backland) model. Thus, we intend to treat these movements as the Timbira way of experiencing: through metamorphosis, the way that follows the same underlying logic to the ceremony life and to the hunting system – the capture.

All this is related to the presence of the white who, according to the indians, became what they are in the mythical times, that is, powerful and unstable beings. This fact occurs when Auke appeared. This mythical entity created in those times, a powerful, destructive and cultural apparatus, which was offered to the indians who refused it. Then, this apparatus was given to the white, who have it until today, but handle in an intempestive way. Being conscious of these questions that they trigger the messianic movements, the indians tried to reverse this bad choice of refusing this cultural apparatus invented by Auke and choosing the bow and the arrow. This choice let them vulnerable in relation to the white.

The attempt of capturing the culture retained by the white offers us a series of questions to think over how the Indians develop historically their way of dealing with the white, aiming to understand such people and having the good sense of the cultural apparatus that they have.

Keywords:

messianic movements; bad choice reversal; fire/culture; gemelarity; good sense; experimentation; captures.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é oferecer uma releitura dos movimentos messiânicos dos Krahô e dos Ramkokamekrá, que eclodiram nas décadas de 1950 e 1960, respectivamente. Antes de prosseguir com as digressões sobre o objetivo deste trabalho, é necessário falarmos um pouco dos Krahô e dos Ramkokamekrá. Estes dois povos são falantes do tronco lingüístico Jê e compõem os Timbira junto com os Apinayé, Apanyekra, Krikatí, Gaviões Parkatêjê e Gaviões Pikopjê – que se tornaram célebres na antropologia após os trabalhos de Curt Nimuendajú. Os Timbira habitam um imenso território que foi denominado por Nimuendajú de País Timbira, o que revela a singularidade e perenidade desse povo naquela região. Trata-se de uma região que abrange o sul do Maranhão, o leste do Pará e o norte e o nordeste do Tocantins. O sudeste dessa região é marcado pela predominância do cerrado. Já a noroeste ocorre uma transição do cerrado para a floresta tropical amazônica. No tocante aos Krahô estes vivem no nordeste do estado do Tocantins, numa região de cerrado e entre os afluentes do rio homônimo do estado. Já os Ramkokamekrá também vivem no cerrado, mas no estado do Maranhão entre pequenos afluentes do rio Mearim. Segundo as informações do *site* do Instituto Socioambiental (ISA) entre os Ramkokamekrá Crocker e Pareschi computaram no ano de 2001 uma população de 1.337 indivíduos. O mesmo *site* informa que a demografia dos Krahô era estimada no ano de 1999 em torno de 2.000 indivíduos. Na década de 1960, na época dos movimentos, Melatti contabilizou a população dos Krahô 564 pessoas. No mesmo período Crocker contabilizou 412 pessoas para os Ramkokamekrá. Considerando esses dados, remeto o leitor ao *site* do ISA, lá está disponível de modo detalhado o perfil de cada povo indígena que habita no território

brasileiro – inclusive há referências bibliográficas de estudos em diversas áreas do conhecimento a respeito de cada povo¹.

No tocante a releitura dos movimentos messiânicos, retomaremos os relatos e análises de Júlio Cezar Melatti (1972) do movimento dos Krahô e os de William Crocker (1976) a respeito dos Ramkokamekrá. Os movimentos eclodiram no lapso entre os diversos e longos trabalhos de campo de Curt Nimuendajú que resultaram na publicação do clássico *The Eastern Timbira* em 1946; em seguida pela incursão de Harald Schultz em 1947; e posteriormente com a primeira coleta de dados de Crocker em 1957-1958 e de Melatti em 1962-1963. Isto é, num período em torno de dez a quinze anos, sem a presença de etnógrafos, ocorreram os referidos movimentos. Como a eclosão de tais movimentos era ligada ao mito de Aukê e os informantes de Melatti (1972) ressaltaram que para compreender aquele acontecimento era necessário entender o mito, faremos o mesmo. Sendo assim, é importante ler as versões do referido mito, bem como suas análises. Tanto Crocker como Melatti descreveram algumas variantes desse mito, dentro de análises que não só remetem à importância de Aukê para o desencadeamento dos movimentos, mas demonstram como esse personagem mítico integra as relações sociais e a história de ambos os grupos. Nesta mesma linha se encontram as análises pioneiras de Roberto DaMatta (1970; 1973), Após vir a público os acontecimentos relativos aos movimentos e o esforço pioneiro de uma análise do mito de Aukê, Manuela Carneiro da Cunha (1986) fez uma análise buscando pela lógica entre a vida social dos Ramkokamekrá, o mito de Aukê e as atividades do movimento messiânico – tratava-se de um esforço estritamente analítico. Anos depois Lévi-Strauss (1993) retomou o mito de Aukê para falar do “dualismo instável e dinâmico” que fundamenta a forma de vida dos ameríndios e sua “abertura para o outro”. No entanto,

¹ Ver ISA: <http://pib.socioambiental.org/pt>

foi com o trabalho de Curt Nimuendajú (1946) que foi divulgada a primeira versão do mito de Aukê – a mesma analisada por DaMatta e Carneiro da Cunha.

Os movimentos messiânicos tinham como ponto fundamental inverter a ordem existente – como é característico de todo movimento deste tipo (Queiroz, 1976). No caso dos movimentos daqueles dois povos Timbira, tratava-se de reverter a má escolha feita nos tempos míticos. A má escolha foi feita quando o demiurgo Aukê criou um aparato cultural poderosíssimo e o ofertou aos índios, que por sua vez o recusaram por medo e por desconhecê-lo, optando pelo arco, a flecha e o cuité. A espingarda que representava tal aparato cultural quando foi ofertado aos índios. Os índios, como veremos, temiam o fogo – e a espingarda é uma arma de fogo. Opção feita, Aukê se aborrece e deixa para os brancos a posse de tal aparato. A partir de então se inicia a história dos índios em relação aos brancos. Uma história, que como veremos, é feita através de histórias de diferentes personagens: entre brancos, índios e seres sobrenaturais. E como em todo movimento messiânico, os dois que vamos ler tiveram como cerne a reversão de uma situação desfavorável em relação a um sujeito maléfico e dominador. Reversão que se dá a partir do advento de um ser divino, que se materializa em forma humana ou animal, entra em contato com um vidente que se torna o profeta. A partir de então desencadeiam-se uma série de eventos, que se caracterizam como um processo metamórfico de cunho cosmológico (Queiroz, 1976). Isto é, como por exemplo, dissera Antonio Conselheiro: “O sertão vai virar mar, e o mar vai virar sertão”.

Entretanto, os movimentos dos Krahô e dos Ramkokamekrá nos revelam uma forma específica de efetuar tal inversão. De fato, tratava-se de reverter a má escolha dos índios. São os termos e os sentidos dessa reversão que procuro entender nos capítulos que se seguem. Por isso, a metodologia deste trabalho é, ou parece, simples: busco

explorar as análises dos autores já referidos, o mito de Aukê e as possíveis relações com outros mitos. Cada verso de cada mito, os detalhes de cada relato, que às vezes parecem mitos, revelam sutilezas que torna impossível não se obrigar a fazer uma leitura rasteira, voando baixo. Revelam-se conexões que somos obrigados a recorrer a outras obras que versam sobre os mesmos Timbira e o herói Aukê. É assim que componho os capítulos que seguem.

No primeiro capítulo, por uma questão cronológica retomo os relatos de Melatti. Ali falo da história de Chuva, dos sentidos de sua transformação de fenômeno meteorológico em forma humana. Para tanto, além de alguns trabalhos de Melatti, recorro a uma das análises de DaMatta do mito de Aukê, como também a leitura de Lévi-Strauss sobre o mesmo mito – com a revisão dos textos destes dois autores busco estabelecer os parâmetros da minha leitura.

No segundo capítulo sigo a mesma forma do primeiro para versar a respeito do movimento dos Ramkokamekrá. Ali me detenho na história do personagem mítico que se manifesta como a irmã de Aukê. Recorro a alguns trabalhos de Crocker que contêm informações importantíssimas para nossa leitura, dispersas em diversos artigos. Neste sentido, meu primeiro esforço é reunir tais informações; em seguida faço uma leitura da análise de Carneiro da Cunha.

No terceiro e derradeiro capítulo retomo algumas questões dos capítulos anteriores. São questões relativas ao desempenho dos movimentos que, como veremos, não extraordinárias à histórica relação dos índios com os brancos. Mas também veremos que o fato de não serem algo extraordinário quanto à forma Timbira de executar suas atividades tradicionais, as mesmas atividades revelam um caráter experimental e criativo – experimentos e criatividade intrínsecos ao mundo Timbira.

Porém, antes de prosseguir é importante deixar claro que embora me dedique a reler acontecimentos que foram descritos sob a rubrica de movimento messiânico, não busco interpretá-los com o intuito de verificar a sua pertinência em relação às definições teóricas sobre o milenarismo e movimentos de conversão religiosa. Não que não seja necessário. Mas, teríamos que desviar do primeiro passo que constituiu este trabalho. Outras questões serão apontadas como fundamentais para trabalhos futuros. Essa é minha intenção ao oferecer uma releitura dos dados relativos aos Krahô e aos Ramkokamekrá na época dos movimentos. Pois os textos aqui revisitados, em suas sutilezas e detalhes, nos oferecem uma série de questões para pensar como índios Timbira desenvolvem historicamente sua forma de lidar com os brancos, buscando entender tal gente, como ter o bom-senso do aparato cultural que estes detêm – e porque não, uma forma Timbira de entender a si mesmo.

CAPÍTULO I

HISTÓRIA DE CHUVA

O movimento messiânico dos Krahô foi descrito por Júlio Cezar Melatti em sua obra intitulada *O Messianismo Krahô*. O livro foi publicado pelo autor em 1972, após ele ter realizado cinco períodos de trabalho de campo ao longo da década de 1960. A redação desse trabalho teve como fio condutor relatar a especificidade do movimento messiânico dos Krahô e apontar possíveis conexões com aspectos marcantes da vivência deste povo indígena, isto é, com o seu acervo mitológico, com suas práticas rituais ligadas à sua célebre e rica vida cerimonial, e com os dados históricos sobre a presença dos brancos em sua história. Percebe-se assim que a obra é repleta de inúmeros detalhes etnográficos, e as possibilidades de explorá-los acompanham a riqueza da vida social dos Timbira e as sutilezas da narrativa de Júlio Cezar Melatti.

Melatti foi informado da eclosão do movimento messiânico somente no segundo momento de sua pesquisa, que se deu em 1963-1964. É importante frisar, como o próprio autor destaca, que ele não se deslocou para o território krahô sabendo da existência de tal movimento. Nas aldeias Krahô, evitava-se falar sobre o movimento que era mantido em segredo, e parece que os brancos não perceberam quando de sua eclosão. Por isso, foi com muita dificuldade que o etnógrafo obteve os depoimentos sobre o assunto. Trata-se assim, de um fato que surpreendeu o etnógrafo em campo, o levando a relatá-lo detalhadamente.

Em seus relatos, Melatti (1972) informa que o movimento teve como sede uma antiga aldeia localizada em um sítio, próximo de uma fazenda denominada Fazenda Maravilha, na época pertencente ao SPI. Essa mesma aldeia posteriormente se cindiu dando origem às aldeias do Posto e de Pedra Furada. Na época em que Melatti fez sua pesquisa, tal local já não era mais habitado. Restava ali apenas um pomar, que vez por outra os índios visitavam apenas para coletar frutos. Quanto à data do movimento, segundo Melatti (1972), a disparidade entre

as informações não permite precisá-la. Também não há como precisar sua duração. Entretanto, para o autor, o mais certo é que a eclosão do movimento se deu nos últimos três meses de 1951, início da estação chuvosa. Vários informantes afirmaram que na época iniciavam o plantio de suas roças, o que acontece nas primeiras chuvas por volta de outubro. Além disso, os índios asseguravam que o movimento aconteceu no período de atuação de alguns funcionários do SPI, cujo ano de serviço Melatti (1972) pôde comprovar consultando a documentação do posto da referida instituição.

Ao caracterizar este movimento como messiânico, Melatti (1972) nos mostra os traços gerais de tais eventos e traz à luz a importância da chuva na constituição do movimento dos Krahô. Segundo o autor, os movimentos messiânicos possuem uma forma de organização comum a todos: a crença na vinda de um redentor, um ser sobrenatural que toma forma humana ou animal; um líder (o messias) que geralmente é ao mesmo tempo vidente e profeta, anunciador da chegada de uma era de fortuna; os seus discípulos, que o auxiliam; e, por fim, os demais adeptos. Sobre a vinda do redentor dos Krahô e a sua pertinência como elemento de um movimento messiânico, Melatti (1972) nos diz:

Segundo a sempre citada definição de Kohn, messianismo "é, antes de tudo, a crença, a crença religiosa na vinda de um redentor que porá fim à presente ordem de coisas, seja universalmente, seja para um único grupo, instituindo uma nova ordem de justiça e felicidade" (Kohn, 1959, p. 356). Ora, no caso Krahó, o redentor é "Chuva", personificação de um fenômeno meteorológico que, antes de tal movimento, (...) não tinha (e talvez continue a não ter) sua presença marcada na mitologia e nos ritos dessa sociedade Timbira, a não ser como elemento não personificado (Melatti, 1972: 35).

Enfim, se os Krahô engendraram um movimento com características messiânicas é que sua vida estava marcada pelo infortúnio. Um infortúnio que se dera com a chegada dos brancos e sua contínua intervenção no mundo indígena. Isto é, falando a partir de um ponto de vista messiânico, os brancos subordinavam aqueles índios – que, obviamente, não aceitavam tal ordem. Portanto, alterar a ordem em que brancos dominam índios era o objetivo dos Krahô. Os índios virariam brancos e os brancos virariam índios. Esse tipo de inversão

fundamenta a eclosão de inúmeros movimentos messiânicos pelo mundo – em suma: “o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão”. Neste sentido, o primeiro passo para alcançar tal objetivo seria a personificação de um redentor poderoso, um ser sobrenatural capaz de atingir os brancos, desestabilizá-los e reverter a ordem de subordinação. Uma ordem que seria alterada a partir da personificação de um fenômeno meteorológico – enfim, no tocante ao movimento messiânico, as chuvas não se limitariam à sazonalidade. De fato, inverter a posição desfavorável dos índios em relação aos brancos envolvia alterar a vida em sociedade e a posse de todo aparato cultural de ambos.

A par dessas informações, dentre as muitas possibilidades de releitura dos dados apresentados por Melatti (1972) tomo como objeto de minha leitura o advento desse redentor visto como o surgimento de um novo herói mítico. Ou seja, narro a *História de Chuva* no mundo Krahô, focalizando a *materialização* de Chuva como um personagem mítico. Assim, minha leitura recai sobre os sentidos da “personificação de um fenômeno meteorológico”. Trata-se de um primeiro exercício para entender a lógica em que tal materialização se fundamenta. Busco por possíveis conexões dessa materialização no interior do mundo Krahô enfatizando a histórica e real presença do homem branco – que se perfaz no plano mitológico e na vida social. Ao longo do texto desenvolverei os argumentos sobre isso. Contudo, é bom ressaltar que ao fazer minha interpretação mantenho reservas quanto à exploração de possíveis conexões entre o nascimento de um novo herói mítico e a vida social Krahô. Deste modo, ao fazer alguma referência às práticas cerimoniais deste povo minha tentativa é apenas visualizar, de maneira concisa, as atividades rituais do movimento como algo não extraordinário à sua vida social, procedimentos cerimoniais e, obviamente, à sua cosmovisão.

Dito tudo isso, vemos que se um fenômeno meteorológico se personificava como um herói redentor é que a real presença dos brancos era de cunho negativo – presença esta que também está implicada a outro ser sobrenatural: o personagem mítico Aukê. Melatti (1972)

diz que quando soube do movimento messiânico os índios o advertiram para tomar nota a respeito daquele ser sobrenatural e daí iniciar suas investigações, ou seja, o etnógrafo teria que estar a par da importância do mito de Aukê.

O CHORO DE AUKÊ: UM REVERTÉRIO

Como outros mitos indígenas, este mito também comporta muitas variantes. Mas podemos resumi-lo em seus principais pontos – aqueles que geralmente aparecem em todas as versões Krahô. Ademais, reportar a esse mito não só nos autoriza a narrar a história de Chuva, mas revela a sua história como uma continuidade da história de Aukê. Então, primeiramente falemos de Aukê, depois a respeito de Chuva.

Uma mulher estava grávida de Aukê. Todos os dias ela ia tomar banho fora da aldeia e lá Aukê saía de seu ventre, se transformando em diversos animais – geralmente ligados à água. Além de se transformar em animais, ele conversava com sua mãe a respeito de como era fatigante aquela gravidez para ela. Aukê nasce, mas continua se transformando incessantemente. Nasceu à noite e logo que o sol surgiu o recém nascido já ria, com mais um pouco engatinhava, em seguida caminhava e corria. Quando o sol estava bem alto ele já era um rapaz. Mas, sempre que alguém vinha visitar sua mãe para saudá-la pelo nascimento do filho ele se transformava como se fosse uma “imagem” do visitante – como um reflexo no espelho. Com isso seus pais se amedrontaram e logo buscaram apoio nos mais velhos para resolverem que cuidados tomar com a criança – geralmente o avô ou o tio materno de Aukê. Logo ficou acertado, teriam que matar Aukê. Tentaram matá-lo diversas vezes: com pauladas, enterrando-o vivo ou empurrando-o no abismo. Em todas as tentativas fracassaram, Aukê sempre resistia e retornava vivo. Sempre, a cada tentativa de assassiná-lo, o menino gritava em um tom de desapontamento: “Não faça isso meu tio!”. Mas, sempre que ele voltava à aldeia continuava virando tudo que é bicho, coisa ou gente. E transformava-se sempre quando tentavam matá-lo: se o enterravam ele virava barro, se o atirassem no abismo ele virava folha

seca e pairava no ar. Não houve outra solução a não ser queimá-lo. Mais uma vez atraíram Aukê e o atiraram numa imensa fogueira. Mais uma vez ele gritou: “Não faça isso meu tio!”. Porém, dessa vez ele não voltou para a aldeia. Passados os dias alguns índios foram verificar o que restou do menino, ver suas cinzas. Chegando ao fatídico local se surpreenderam: onde queimaram Aukê se erguera a sede de uma fazenda, com gado, cavalos, todos os tipos de animais domésticos que uma fazenda possui; muita fartura, plantações, gente trabalhando, aviamentos de todos os tipos e qualidades, a sede também funcionava como um estabelecimento comercial. Aukê – que em algumas versões é o próprio homem branco, em outras o criador deles – convida os Krahô para se juntarem a ele. Os índios recusaram. Continuaram a temê-lo e ele se entristecia cada vez mais com o seu povo – Aukê chorava. Por fim, Aukê oferece aos índios a espingarda, o prato e toda a sua cultura material. Novamente os índios recusaram, optaram pelo arco, a flecha e o cuité. Desolado, o herói repassou sua técnica e toda a sua cultura material aos brancos. Assim feito, os índios foram para a mata e os brancos construíram as cidades e tudo que nelas existe. Aukê lamentava e chorava pelo terrível destino do seu povo, que a partir de então sofreria muito pela má escolha. Daí Aukê desapareceu, permanecendo só vai morar nas grandes cidades, mas ninguém o vê – pois ele ainda se transforma na “imagem” de todas as coisas e pessoas e assim se esconde. Aukê se camufla nas urbes e continua repassando aos brancos seus poderes, sua cultura material, suas técnicas e seus conhecimentos – geralmente Deus ou Pud (Sol) o auxilia nessa tarefa, dado que os brancos também não o vêem e mantêm contato direto somente com Deus. Desde então, os brancos se sobrepõem aos índios.

Essa trajetória de Aukê se alinha a um tema clássico da mitologia ameríndia, qual seja: a rechaça de um personagem pelo seu grupo, na maioria das vezes seguida de sua morte, que para se vingar se transforma em herói cultural, aniquila aqueles que o expulsaram e converte à sua cultura todos os que se penalizavam dele – surge então um herói mítico. O caso de Aukê é

apenas uma parte desse esquema, pois mesmo após se tornar um herói cultural ele continuou a ser rechaçado pelo seu grupo: os índios recusaram sua cultura, novamente o expulsando. Outro ponto, é que mesmo após ter sido várias vezes rechaçado, Aukê jamais usou de seu poder, nem ao menos manuseou algum de seus artefatos, para se vingar daqueles que o rechaçaram. Pelo contrário, chorou por eles, permanecendo em sua solidão e se metamorfoseando constantemente para que ninguém mais o visse – e nem o veja, pois Aukê abandonou de vez o mundo indígena.

Mas, como vimos no resumo de seu mito, os índios o temiam por ele deter o poder de se auto-metamorfosar, o que os levou a expulsá-lo. A má escolha dos Krahô se deu por medo do alto poder metamórfico daquele ser. De fato, as sucessivas transformações de Aukê, enquanto ele ainda era membro da aldeia, não eram algo desejável.

Com isso, a mãe e o pai do Auké ficaram com medo. A mulher então falou para o marido: “Como é que nós vamos fazer com esse menino? Porque ele está fazendo de todo jeito, virando todas as coisas. E eu estou com medo deste menino”. “Quando a gente vê, este menino vai indo assim e daqui a pouco perde nós (Auké poderia matar toda a aldeia. Cf. nota de H. Schultz, p. 87 nota 116 – RM), porque este menino é muito sabido” (DaMatta, 1973: 22).

Esse temor dos índios permanece mesmo após Aukê relevar a tentativa deles em matá-lo, perdão que ele demonstra ao oferecer-lhes suas técnicas e sua cultura material:

Ele falou com sua mãe dizendo que não tinha morrido e mandou preparar comida para o povo todo. Quando a comida estava pronta, Auké convidou os índios para comerem dentro de casa, mas os pais e o avô de Auké recusaram. Quando acabaram de comer, Auké foi buscar o arco, o cuité e o prato. Colocou a espingarda e o prato bem perto um do outro. E o arco e o cuité mais afastados. Chamou todo o povo e disse: “Agora, meu avô, você apanha estes dois” e ofereceu a espingarda e o prato. Mas o avô apanhou o arco e o cuité, porque ficou com medo de apanhar a espingarda. Auké então mandou que seu avô atirasse com a espingarda. O avô recusou. Auké insistiu, dizendo: “Eu quero que você fique com este. Prá Cristão não quero entregar porque estou com pena de vocês todos. Eu quero que você faça como eu, que ando vestido. Por isso não posso entregar a arma para os cristãos. Eu quero que vocês fiquem cristãos como eu”. Mas mesmo assim o avô se recusou a atirar. Auké então saiu levando a espingarda e chorando: “Eu bem queria que vocês ficassem com a espingarda, eu queria que vocês ficassem como eu, não ficassem nus”. E depois Auké encostou na parede e chorou, chorou (DaMatta, 1973: 25).

A recusa dos Krahô leva o herói a dar aos brancos a espingarda e o prato. A partir de então, de posse do arco e do cuité, os membros daquele povo, invés de se *vestirem* como cristãos, se tornam efetivamente índios. Surgem os brancos, detentores da espingarda e provedores da multiplicação desenfreada de objetos variados. Não se sabe como fazem isso, é gente estranha – são os *kupen*, os que detêm o fogo de Aukê. O surgimento dos brancos também pode ser entendido como o surgimento dos índios, uma má escolha dos Mehin². A metamorfose se sucedeu com o advento de um demiurgo: Mehin agora é Índio.

Mas por que se temia tanto o poder metamórfico de Aukê? Afirmar aqui que esse temor se dava pelo fato de tal poder ameaçar a existência dos índios não nos leva muito longe. Também ficar apenas nos termos do mito não nos permite uma leitura mais consistente da rechaça de Aukê, assim como da continuidade entre a sua história e a história de Chuva. Neste sentido, recorro às leituras do mito de Aukê de Lévi-Strauss (1993) e de Roberto DaMatta (1973). Os dois autores não analisam o movimento messiânico dos Krahô (nem o movimento dos Ramkokamekrá). Ao analisar o mito de Aukê, DaMatta não relaciona seus dados aos movimentos, o que não reduz a pertinência de sua análise para a nossa discussão. Muito pelo contrário, como veremos adiante questões de autoridade doméstica fundamentam os movimentos messiânicos krahô-ramkokamekrá. No tocante a Lévi-Strauss, recorro à sua obra para reportar à sua leitura do mito de Aukê e embasar minha interpretação em seus pressupostos teóricos a respeito da dinâmica social indígena – em seguida retomo as discussões de DaMatta (1973).

Em *História de Lince*, Lévi-Strauss reporta ao mito de Aukê para nos revelar o lugar dos brancos na mitologia ameríndia. Em um capítulo intitulado *A Sentença Fatídica* o mito de Aukê é analisado para retratar o advento dos brancos no mundo indígena, ou seja, aquele momento “em que as criaturas do demiurgo se dividem em brancos e índios” (Lévi-Strauss,

² De acordo com as informações contidas no *site* do Instituto Socioambiental (ISA) Mehin é como os Krahô se denominam (Melatti, 1999).

1993: 58). Divisão esta fundamentada em uma lógica que Lévi-Strauss chama de “dualismo em perpétuo desequilíbrio” – que concebe o mundo ameríndio e permite explicá-lo. É nessa lógica binária e instável que as histórias de Aukê e Tati se desenvolvem e tomam sentido. Para entendermos as respectivas histórias e suas correspondências, recorro aos esclarecimentos de Lévi-Strauss (1993) sobre essa concepção de mundo. Neste sentido, remeto à sua interpretação do destaque que a mitologia ameríndia dá à gemelaridade como condição de diferenciação, se distinguindo do ponto de vista ocidental no qual gêmeos estão destinados a suprimir a diferença, a favor da plena e pura igualdade – “O pensamento ameríndio, por sua vez, recusa essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma identidade perfeita” (Lévi-Strauss, 1993: 207).

Por conseguinte, ainda que os indo-europeus tenham tido uma concepção arcaica da gemelaridade, próxima da dos ameríndios, afastaram-na progressivamente. À diferença dos índios e como diria Dumézil, dela “não tiram uma explicação do mundo”. Para os indo-europeus, o ideal de uma gemelaridade perfeita podia realizar-se, a despeito de condições iniciais desfavoráveis. No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o aprenda, sempre resulte um outro dualismo instável (Lévi-Strauss, 1993: 208-209).

Essa concepção, segundo Lévi-Strauss, acompanha as “duas vias paralelas” seguidas em *História de Lince*, “que desembocaram no tema da impossível gemelaridade: a dos índios e brancos de um lado, do nevoeiro e do vento do outro” (Lévi-Strauss, 1993: 209). Por ser a gemelaridade perfeita impossível, não somente entre índios e brancos, que o mundo ameríndio vivencia desde as primeiras invasões dos europeus até os dias de hoje um contínuo declínio, à beira da total inércia. Tornaram-se vítimas de seu próprio dinamismo que necessita sempre do contraste – por recusar a estabilidade absoluta ou total indiferenciação. Trata-se do que Lévi-Strauss cunhou de uma constante “abertura para o outro”. Tão logo os brancos aportaram no Novo Mundo, os indígenas não tardaram a explicar e experimentar a existência

desse ser, logicamente, para dele se diferenciar e assim dinamizar sua vida social e seu pensamento. Enfim, como nas palavras de Lévi-Strauss (1993):

Qual é, de fato, a inspiração profunda desses mitos? (...) Eles representam a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo, uma é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia. O que tais mitos proclamam implicitamente é que os pólos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade – céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros etc. – nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois são essas distâncias diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo (...).

Nas bipartições em série que o mito enumera, a dos índios e brancos merece uma atenção especial. Pois é notável que apenas meio século após a chegada dos primeiros brancos ao Brasil a mitologia indígena já os tivesse integrado no lugar apropriado, numa Gênese em que, no entanto, tudo provém das operações do demiurgo (Lévi-Strauss, 1993: 65-66).

Enfim, essas conclusões de Lévi-Strauss se assentam no mito de Aukê. Em sua leitura desse mito ele diz se deparar novamente com uma sentença já encontrada em outros mitos, provenientes da América do norte e dos Tupinambá da costa brasileira:

Ver ressurgir, (...) uma sentença já encontrada em várias versões da história de Lince e da história das ladras de dentais só nos deixa mais intrigados. Coiote, tendo engravidado uma das moças, exclama: “Se for menino eu crio, se for menina eu mato”, exceto numa versão em que ele inverte os sexos. E é sob esta última forma que a sentença aparece numa versão (canela) do mito de Aukê. No momento de dar à luz, a mãe (que é uma prostituta da aldeia: tal status existe entre os Canela) exclama: “Se você for menino eu mato, se for menina eu a crio”. A criança é um menino, mas consegue fazer com que a mãe o poupe (Lévi-Strauss, 1993: 60).

Com essa exposição, Lévi-Strauss segue analisando a recorrência de um mesmo motivo em mitos distintos, separados pela enorme distância geográfica do continente americano e por entre os séculos em que foram registrados. Tal recorrência de um mesmo motivo revela um fenômeno, multiplicado exaustivamente pelo autor nas *Mitológicas*, e que não se furta à existência dos brancos:

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. Contudo, e como ocorre freqüentemente quando se

atravessa uma fronteira cultural e lingüística, o mito vira: o fim torna-se o começo, o começo vira o fim e o teor da mensagem se inverte (Lévi-Strauss, 1993: 60).

Não cabe aqui tecer maiores comentários a respeito da consagrada análise estrutural de Lévi-Strauss a respeito das transformações dos mitos ameríndios. Suas conclusões citadas acima já nos servem de suporte teórico para entender essa dinâmica. Dito isso, retomo aqui a recorrência de uma sentença chamada por ele de fatídica na tentativa de visualizar suas implicações em relação à Aukê e o surgimento dos brancos. Segundo Lévi-Strauss (1993), a dita sentença não é própria do mito de Aukê. De fato, ela reaparece explicitamente somente em uma versão de tal mito – na versão Ramkokamekrá-Canela. E mesmo assim a sua função é indireta, pois não cumpre a rigor os termos que enuncia. Com efeito, segundo o autor, ela provém de mitos do oeste da América do Norte:

[Que] explicam claramente seus motivos e lhe dão outros empregos. Ora é um pai que a pronuncia, temendo que sua mulher dê à luz um menino que, mais tarde, terá uma razão especial para odiá-lo. Ou então, entre matrilineares, é um tio materno que teme que o sobrinho, vindo a tornar-se um rival, queira substituí-lo junto à sua mulher ou tirar sua autoridade. O motivo apresenta uma difusão contínua no Oeste da América do Norte, desde os Esquimós até os Shoshone, passando pelos Tlingit, os Tsimshian, os Kutenai, os Sahaptin e os Chonook. Encontra-se igualmente a leste, entre os Iroqueses e os Algonkin (Lévi-Strauss, 1993: 61-62).

É entre os Kutenai que Lévi-Strauss observa um papel análogo entre um herói civilizador chamado Yaukekam e Aukê: embora o primeiro não seja o senhor da cultura material dos brancos e a ofertasse aos índios como o fez Aukê, foi ele quem transformou as coisas antes animadas em objetos e fez com que a fração anímica se tornasse os animais. Assim como Aukê, o nascimento de Yaukekam perturbou a aldeia; quando adulto a sua presença era ameaçadora, pois se tornou feiticeiro poderoso; mataram-no e jogaram seu corpo na água; ele ressuscita e torna-se chefe de seu povo. Tudo isso foi possível porque este herói era ambíguo como Aukê. Ele não tinha o sexo definido: ora menino, ora menina. Indefinido, causava dúvida e era preciso defini-lo:

Quando a mãe de Yaukekam mandou-o, ainda pequeno, viver com a avó, esta dormia. Ao despertar, percebeu por diversos indícios que uma criança tinha entrado em sua casa, o que a deixou perplexa: “Não se sabe se é meu neto ou minha neta”. Para dirimir a dúvida, pôs lado a lado dois brinquedos, um pequeno arco e um cestinho; depois deitou-se novamente e dormiu. A partir da escolha feita pela criança, enquanto ela dormia, tirou a devida conclusão.

Episódio estranho (pareceria mais natural que a velha ficasse esperando a volta da criança, como faz em outros mitos) e difícil de justificar a não ser que nele reconheçamos uma transformação da sentença fatídica, bem na linha daquela que já notamos. Um ser ainda não nascido, ou já nascido ou ainda não visto, tem uma existência apenas virtual, que mantém seu sexo indeterminado. Guarda uma dupla natureza; apenas sua passagem para a existência atual permitirá afastar essa ambigüidade. *Gêmeo de si mesmo, por assim dizer, será preciso que ele nasça ou se mostre para adquirir uma individualidade* (Lévi-Strauss, 1993: 63 – grifos meus).

Toda a intriga desse “gêmeo de si mesmo” e a exigência de sua individualização constitui, em parte, a trajetória de Aukê – isso requer uma maior atenção. A rechaça de Aukê por seus conterrâneos se deu justamente por sua indefinição. Mas, não se trata de uma indefinição quanto ao seu sexo – ele sempre foi um menino. O problema era: que menino é esse? O que fazer com ele? – “Como é que nós vamos fazer com esse menino? Porque ele está fazendo de todo jeito, virando todas as coisas. E eu estou com medo deste menino” (DaMatta, 1973: 22). Aqui a sentença ainda está por vir, não é o ponto de partida da trama mítica que se desenrola. O ponto de partida aqui é o medo. Teme-se um menino que se transforma, incessantemente, em qualquer bicho, gente ou coisa. Gêmeo de si mesmo, Aukê é um invólucro de contrários.

É preciso ir por partes para esclarecer esse caráter dúbio de Aukê, e a sua posterior individualização. É preciso situar que menino é esse e por que ele ameaça tanto, como também falar em que consistem as atitudes dos índios em relação a ele. Aqui é importante retomar a leitura de Roberto DaMatta (1973) em *Mito e Autoridade Doméstica*. Nesse artigo, o autor compara as variantes Krahô e Ramkokamekrá do mito de Aukê. Segundo o autor, em tal mito “verificam-se duas partes no nível da história” (1973: 26): uma exclusiva do contexto indígena e a outra do contato com os brancos. DaMatta (1973) busca explicar como esses dois níveis da história se convergem dentro da forma de organização social Timbira. Sendo assim,

ele analisa o que vê com as relações fundamentais que estão contidas tanto no mito quanto na vida social dos índios – relações mãe-menino; relações menino-sociedade; relações sociedade-menino; relações índios-brancos.

A posição social da mulher é uma chave para se entender a conturbação causada por Aukê na vida aldeã. Segundo DaMatta (1973), as relações mãe-menino no mito expressam muito mais do que uma simples maternidade:

O mito, então, logo no início, parece indicar mais do que uma simples relação entre mãe-filho. Ele coloca simultaneamente as relações entre *mulher-natureza*, expressando uma propriedade da categoria mulher entre os Timbira: a sua capacidade de, em certas circunstâncias, poder se confundir com a natureza. A gravidez marca, então, a categoria mulher com uma propriedade que transcende as regras do grupo. São estas propriedades (pertencer à sociedade e poder ser relacionada à natureza) que permitem caracterizar a categoria mulher como dotada de ambigüidade (DaMatta, 1973: 30 – grifos do autor).

DaMatta (1973) demonstra que essa capacidade da mulher a deixa suscetível a experiências incomuns. Vejamos: a mãe de Aukê ia ao ribeirão assiduamente, ao *mergulhar-se* n'água corrente o menino saía de *dentro* do ventre dela e se *transformava* em animais associados à água. Isto corresponde ao procedimento ritual de reclusão, transformação e inserção dos iniciandos no *mundus* Krahô. Junte-se a isso o fato de que a mãe tomava banho sozinha, o que talvez possibilitasse que o seu filho se tornasse um menino de caráter ambíguo.

[Ela] está fora da aldeia e em contacto com a água. A solidão é uma circunstância que, entre os Timbira, certamente coloca uma pessoa (ou grupo de pessoas com as mesmas propriedades) à mercê de forças e experiências estranhas. Ela surge na mitologia Timbira todas as vezes que um personagem adquire algo que o grupo não conhecia anteriormente (...) ou quando uma pessoa ou grupo corporado de pessoas tem alguma experiência negativa ou positiva com o que chamamos de sobrenatural (DaMatta, 1973: 30).

Em suma, a solidão e a ambigüidade promovem experiências negativas ou vantajosas para os índios. No tocante à mulher, em vários mitos ela é vista como um protótipo da ambigüidade, e por isso tomada como ponto de partida em várias tramas míticas ligadas a questões positivas ou negativas para os índios. No caso do mito de Aukê, é a experiência da mulher grávida e solitária que traz à tona um menino de caráter dúbio e extremamente instável.

Neste sentido, a mulher, segundo DaMatta (1973), é uma categoria ambígua do pensamento indígena:

A mulher – qualquer que seja ela – é sempre portadora de um certo grau de ambigüidade dentro da sociedade Timbira e isto permite uma manipulação mais plástica desta categoria por parte do “pensamento Timbira”. Talvez por isso a mulher seja o ponto de partida para vários mitos cujos resultados são diversos para os índios. (...) Por isso é possível dizer que a categoria mulher, sendo ambígua, é útil, pois possuindo um campo semântico cujas fronteiras são diluídas, ela serve para vários propósitos (DaMatta, 1973: 32-33).

Não menos ambígua é a categoria de menino. Mas diferente da mulher, a ambigüidade deste é temporal, gradualmente suprimida com a sua socialização através dos ritos de iniciação. Isto é, a ambigüidade masculina é restrita somente à infância. Podemos dizer que os meninos crescem em direção ao centro da aldeia, rumo à pura sociedade, enquanto as mulheres perduram como ambíguas. Deste modo, as duas categorias se relacionam e assim permitem aos índios manuseá-las em seu pensamento como elementos mediadores entre o plano da natureza e o plano da sociedade – e assim explicar o seu mundo, inclusive a origem dos brancos.

Não cabe aqui retomar na íntegra a discussão de DaMatta (1973) a respeito da pertinência das categorias de mulher e de menino para o pensamento Timbira – e o eventual manuseio delas para explicar a origem do homem branco. Para nosso propósito, basta salientar que o caráter que essas duas categorias evocam conota a existência de Aukê e, dada a experiência solitária da mãe durante a gravidez, podemos dizer que ele se torna um menino com ambigüidade perene. Neste sentido, ainda segundo DaMatta (1973), o menino Aukê:

... não cresce dentro da sociedade Timbira, só aparecendo como um homem depois de sua “ressurreição”. Por isso, os poderes que possui e a confusão que produzem suas transformações podem ser consideradas como uma expressão da ambigüidade de sua natureza. Assim, a categoria menino é utilizada do mesmo modo que a de mulher (DaMatta, 1973: 34).

Passemos para o tema principal do artigo de DaMatta (1973), isto é, a autoridade doméstica. Aqui, notadamente, o autor enfatiza as relações objetivas em que estão envolvidas as categorias mulher-menino no mito de Aukê. Essa objetividade evocada por DaMatta

(1973) nos permite ampliar a discussão deste capítulo, pois nos revela o papel de uma instituição política, isto é, a função social do tio ou avô materno – o *keti*, capaz de lidar com a intempestiva aparição de um gêmeo de si mesmo. Nesta direção, DaMatta (1973) enfatiza a reaparição no mito de um mecanismo mediador de relações sociais, ou seja, o mito de Aukê expressaria um modelo de organização social que alude a certos problemas sociológicos dos grupos Timbira, principalmente no tocante ao papel da esfera doméstica na vida aldeã, mais especificamente o poder de intervenção desta esfera nas decisões da esfera pública.

A autoridade doméstica surge no mito de Auké na sua configuração clássica, como um mecanismo que permite o relacionamento entre duas esferas da vida social: a doméstica e a pública. De fato, a autoridade doméstica é o mecanismo básico, através do qual as relações entre grupo doméstico e a estrutura político-jural são mediadas. (...)

No mito que estamos estudando ficou mais ou menos claro que as ações do tio materno ou do avô materno representavam a autoridade da sociedade sobre o menino Auké. As ações de Auké atingiam toda a comunidade: ele destruía (pela confusão) sistemas de classificação que são patrimônio de todo o grupo social. Como contrapartida, então, a sociedade tenta reorganizar estes sistemas eliminando o menino e, para tanto, opera através das ações do Irmão da mãe ou do Pai da mãe de Auké. Pode-se dizer, assim, que o mito de Auké sistematiza as relações entre uma área doméstica e uma área pública, cujo conteúdo cai necessariamente no terreno das relações de poder entre os homens e nos modos de regulamentá-las (DaMatta, 1973: 49).

Essas conclusões de DaMatta (1973) revelam quem é aquele menino, o seu real poder e como lidar com ele: sendo um menino, um futuro homem, tem o poder de regulamentar as relações sociais da aldeia; sendo gerado em experiências solitárias e em constante contato com a água, é um menino inusitado, pois incorpora a confusão do mato, lugar da ambigüidade. Enfim, como nos diz DaMatta (1973), Aukê é sociedade e natureza – colocando em risco a existência dos Krahô.

Somente um *keti* é que teria a autoridade para controlar o poder do menino, pois este é quem o insere na vida social ao nomeá-lo. Portando um nome o menino inicia sua trajetória na vida da aldeia, passando pelos ritos de iniciação e posteriormente assumindo diversas funções que dinamizam e organizam a vida em sociedade. O nome dado pelo *keti* leva o menino progressivamente para a sociedade. Ao nomear um menino o *keti* inicia o processo de

retirá-lo da ambigüidade, e assim se torna o responsável pela existência social de um futuro homem, que também se tornará o *keti* de outro menino. Este processo ocorre tanto entre os Krahô quanto entre os Ramkokamekrá:

ao nascer, um menino ou menina passa a pertencer automaticamente a uma família extensa; e também a duas metades, as quais Nimuendaju e William Crocker chamam a uma exogâmica e outra “metade da estação das chuvas” (cf. Nimuendaju, 1946: 77ss e Crocker, 1962: 90 ss). Os homens, porém, passam ainda a pertencer às associações masculinas (que também se dividem antiteticamente) em virtude de um nome que recebem de um parente classificado como KETI (ou KETE-RE), categoria que designa as seguintes posições genealógicas: Pai do pai, Pai da mãe, Irmão da mãe e também o Marido da irmã do pai. Além disso, os homens se constituem em classes de idade.

As mulheres, por seu turno, recebem nomes de parentes situados na categoria TUI (ou TUI-RE) que corresponde inversamente aos homens, às posições genealógicas: Mãe da mãe, Mãe do pai, Irmã do pai. A nomeação, porém, não serve como mecanismo através do qual grupos sociais são estabelecidos. Eles, ao contrário, só dão direitos de mulheres detentoras de certos nomes especiais a participarem como “sócias” de certos grupos masculinos em cerimoniais específicos (DaMatta, 1973: 52-53).

Através de tais considerações DaMatta (1973) faz uma defesa do *keti* como uma instituição de caráter político-jural, baseada na autoridade doméstica de um parente ascendente do menino, cujo se torna o responsável por ele ao transmiti-lo um dado nome. O autor defende a precedência da transmissão do nome para o exercício da autoridade e para composição de grupos corporados – o que é diferente da teoria tradicional africanista que defende a descendência como a estrutura base para a configuração de instituições políticas e jurisprudentes. DaMatta (1973) não aprofunda neste ponto, da importância simbólica do nome, apenas lança a hipótese propondo que se abandonem os esquemas tradicionais de análise para estas sociedades – desta forma, o que se deve procurar é traduzir os sistemas de autoridade doméstica, sem enquadrá-los nos esquemas correntes, que se mostram insuficientes. Dito isso, não é minha intenção fazer esta análise – meu empenho é bem mais modesto.

Mas, ainda falando a respeito do *keti*, segundo DaMatta (1973), a sua função social é a de mediador – isso nos leva a refletir sobre a sua importância no mito de Aukê e para o desencadeamento do movimento messiânico, o que farei adiante.

Assim é sempre um KETI que coloca seu ITAMTXUA (Filho da filha, Filho do filho, Filho da irmã) em comunicação com a sociedade como um todo, exatamente como ocorre no mito de Aukê. É um KETI quem, após a cerimônia de perfuração dos lóbulos das orelhas dos meninos Canela, vai caçar um veado, cuja carne ele mesmo moqueia fora da aldeia e deixa que as mulheres apanhem. O Sol é chamado de KETI quando os Canela dirigem algum apelo a esta entidade, a qual deve proteger os animais da caça, uma prova de que o Sol (KETI) funciona como mediador entre os homens e a natureza naquele contexto particular (cf. Nimuendaju, 1946: 71). Por outro lado, é um KETI quem enfeita os iniciados com penas de gavião quando estes tomam parte no ritual Ketuayé (cf. Nimuendaju, 1946: 176) e é um KETI quem faz o quarto de reclusão do iniciado pelo qual recebe pagamentos da “parentela” do menino (cf. Nimuendaju, 1944: 100). (...) Em outras palavras, diríamos que a categoria KETI é a base da estrutura de parentesco Timbira, sendo responsável pelo equilíbrio de forças existentes no sistema social. É ela que assegura aos membros de uma residência seu relacionamento com a sociedade como um todo e diminui no matrimônio o choque de interesses provocado pela mudança residencial que um homem é obrigado a realizar (DaMatta, 1973: 59-60).

Era justamente todo esse equilíbrio que Aukê ameaçava desestabilizar. De fato, era a instituição do *keti* a diretamente ameaçada pelo advento de Aukê. Sendo assim, o pai do menino reclama ao sogro, este sendo o *keti* o sentenciou:

“Como é que nós vamos fazer com seu neto; a mãe dele está com muito medo. Eu queria saber com meu sogro, por que não está vendo que seu neto está fazendo de todo jeito e ninguém sabe? Seria bom que você desse um jeito, porque você é o avô dele!”. Ao que o avô respondeu: “É, deixa estar que eu vou fazer alguma coisa com ele” (DaMatta, 1973: 23).

Daqui por diante se sucedem as tentativas de matar Aukê. O avô levava o menino para fora da aldeia para tentar matá-lo. A cada tentativa o menino gritava: “Oh, meu avô, não faça isso comigo!”. O avô se arrependia, lamentava: “Oh! Por que fiz assim com meu neto. Estou com pena, meu neto morreu”. Aukê driblava a morte e retornava para a aldeia, chegava lá primeiro do que o avô, continuava se transformando e assustando a todos. E assim o medo da mãe aumentava. Genro e filha se reuniam com o avô, e exigiam dele o cumprimento do seu papel de *keti* do menino:

De noite, enquanto Auké andava fora de casa, o avô foi até onde estava sua filha e contou a história para ela: “Este Auké é muito sabido, eu não sei como fiz, pois o atirei de um abismo alto”. Aí o pai falou para a mãe do Auké: “É, nós todos sabemos o que aconteceu com este Auké, mas ninguém vai dar jeito nele. Você vai dar jeito nele”. Ao que o avô respondeu: “É, deixe estar, amanhã vou caçar e dou jeito com ele outra vez” (DaMatta, 1973: 23).

Essa trama se repete no mito diversas vezes: o avô saía sozinho com o menino; tentava matá-lo; se arrependia; o menino resistia; o *keti* dava satisfações aos pais do menino, mas não relatava que se arrependera, dizia apenas que não sabia como o menino fazia e que daria um jeito de matá-lo. Até que por fim o avô induziu mais uma vez Aukê para fora da aldeia, e lá tentar matá-lo. Mas dessa vez o avô estava em companhia de outros índios. Todos se juntaram e fizeram uma fogueira. Quando o menino estava de frente da fogueira, o avô e os outros índios o atiraram dentro dela. Aukê gritou de novo. O avô disse para os índios irem caçar e voltarem para aldeia correndo com uma tora. Sozinho novamente, o avô se arrependeu. Mas dessa vez Aukê não voltou para aldeia. Queimado no fogo ele deixou de ser menino e se tornou homem – fora da sociedade. A sua capacidade de se transformar se torna criatividade: surgem a sua fazenda, sua cultura material e suas técnicas. Agora quem lamenta é Aukê, pelo trágico destino de seu povo que o recusa novamente – e todo o seu aparato e criatividade. O herói demiurgo é rechaçado. Aukê já nascera demiurgo, mas os índios o temiam: “ele é muito sabido”. Aukê, gêmeo de si mesmo, ao ser queimado se individualizou, se revelou demiurgo e por isso indestrutível. Mas, ainda assim foi rechaçado, o que o levou a criar outro mundo, com outra gente diferente – *kupen*.

Neste ponto, se perfaz o esquema das bipartições progressivas cunhado por Lévi-Strauss (1993), ou seja: o mito de Aukê representa “... a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo, uma é sempre superior à outra” (Lévi-Strauss, 1993: 65). Isto é, pode-se dizer que Aukê ao se configurar como um demiurgo re-significa a existência de seres que já habitavam o mundo, no caso os Mehin e os

Kupen, através da cultura material e das técnicas que cada um passa a possuir com o seu advento. As posições entre brancos e índios foram alteradas, pois de meros errantes e estranhos os *kupen* se tornaram possuidores de um aparato que representa a potência metamórfica de Aukê – os *kupen* se tornaram importantes para os Mehin. Embora possuindo os bens ofertados por Aukê e não tendo mais uma existência pífia, os brancos não alteraram o seu caráter de gente estranha e errante. Este é justamente o problema da existência dos brancos pós Aukê, pois a existência deste seres deixou de ser pífia e se tornou ameaçadora – o que leva à eclosão do movimento messiânico: a posição de *kupen* é superior, mas eles são desordenados e é preciso afastá-los do poder de Aukê. Mehin declina-se para condição de índio, é inferior – pois o herói Aukê não habita em seu mundo, não faz parte de seus ritos, não os potencializa. Enfim, tudo isso leva com que “a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições” (Lévi-Strauss, 1993: 65), caia na inércia – pois o poder de efetuar tal processo está nas mãos dos brancos que, obviamente, são incapazes de efetuar-lo positivamente para os Krahô.

Sendo assim, poderíamos afirmar que a sentença se tornou fatídica para os índios? Talvez não. Mesmo com toda a história de chacina sofrida pelos Krahô com a presença dos brancos, o advento destes últimos só foi possível porque o *keti* e Aukê jamais conseguiram sentenciar por completo os seus, pois o lamento, o choro e a compaixão deles impediam que a sentença fosse cumprida em sua totalidade. A autoridade do *keti* é abalada pelo seu afeto ao neto. O *keti* é incapaz de mediar, de judiciar em favor da sua parentela, e de toda a aldeia, em detrimento da vida de Aukê. A eficácia da sentença fatídica neste caso não se dá tal qual mostrada por Lévi-Strauss (1993) para os índios do oeste da América do Norte. Ali a sentença é para manter a ordem. Já no mundo Timbira, a sentença, como eu já disse antes, ainda está por vir e será para reverter a má escolha. Enfim, não podemos afirmar que a sentença foi completamente efetivada no mito de Aukê: os sucessivos arrependimentos do *keti* não deixam

que Aukê seja aniquilado, como também o choro deste não permite que ele se vingue dos índios, mas o leva a potencializar os brancos.

Mesmo com o advento dos brancos como seres de existência altamente significativa, o mito de Aukê não fecha o esquema da rechaça. A existência de Aukê ainda está no registro do perigo, da instabilidade. Sua reclusão fora do mundo indígena não minimizou seu poder metamórfico, pelo contrário, a alta produtividade dos brancos é prova disso. Sendo assim, está aberta a possibilidade para que tal esquema se feche com um possível retorno à Aukê. Retorno que se dará em outro registro, pois é impossível retê-lo agindo diretamente e somente sobre ele, como atesta as tentativas dos índios em assassiná-lo – a potência metamórfica de Aukê o põe em constante progressão, mas no mundo de *kupen*. Então, não é Aukê que retornará, são os índios que retornarão ao seu mito para mudar a sua história de declínio e submissão aos brancos – esta é a história de Chuva, o sentido do movimento messiânico. Um movimento que tem o sentido de reverter uma potência em constante progressão, que se tornou negativa para os índios e se impôs de modo objetivo: o poder de Aukê atingiu um nível em que o seu manuseio pelos brancos é capaz de exterminar totalmente o mundo Krahô.

O NASCIMENTO DE CHUVA

Conscientes de sua condição os Krahô tomam a iniciativa de apropriar-se da cultura material e das técnicas de Aukê – as mesmas que eles recusaram por medo. Entretanto, não é tal iniciativa em si que instigou a curiosidade de Melatti (1972), mas a forma pela qual se busca atingir tal objetivo:

Por que teria José Nogueira alterado a mitologia Krahó? Caso tivesse entrado em contacto com *Auke*, ao invés de "Chuva", a alteração não se faria, ou seria bem menor. De fato, a chuva não existia como pessoa, como herói, na mitologia, embora, como veremos, fizesse parte do sistema simbólico dos Krahó como elemento não personificado. Foi preciso criar um lugar para "Chuva" na mitologia: ficou sendo pai de Sol e de Lua. "Chuva", entretanto, não parece ter surgido na mente de José Nogueira por puro azar. Há três pontos a considerar com relação à chuva: a) sua presença como elemento não personificado no sistema simbólico Krahó; b) certas características que

ligam, de certo modo, a chuva ao herói *Auke*; e c) o fato da chuva ser respeitada pelos civilizados (Melatti, 1972: 61-62).

Tudo isso que Melatti (1972) diz nos remete às observações de Lévi-Strauss (1993). Com efeito, para escaparem de uma posição inferior e inerte os Krahô lançam mão de uma nova bipartição. Mas não se tratava de retornar à Aukê e remirem-se, os Krahô estavam conscientes o suficiente que não o encontrariam. O protagonista seria outro ser sobrenatural, da mesma classe e com um poder que possibilitasse a reversão da má escolha. A par disso, Melatti (1972) sugere uma tomada de consciência dos índios a respeito dos poderes de Chuva, seu real potencial para se transformar em um demiurgo e assim efetuar uma nova bipartição entre índios e brancos.

O novo personagem era denominado Tati. Os Krahô percebiam que as intempéries de tal fenômeno meteorológico também afetavam os brancos, e de modo mais violento, bem como sabiam que, apesar de possuírem os bens ofertados por Aukê, os brancos não o conheciam.

Na verdade, o herói *Auke* só é conhecido pelos índios. Estes nunca viram qualquer civilizado se referir a *Auke*. Mas, por outro lado, os indígenas já observaram que os civilizados da região mostram um certo respeito pelas chuvas fortes acompanhadas de relâmpagos e trovoadas. Quando ocorrem tais chuvas, evitam deixar ao ar livre objetos de metal, viram os espelhos contra a parede. Segundo o próprio líder messiânico (...), até os livros dos "cristãos" mandam respeitar a chuva. Diz também (...) que "Chuva" quer ser respeitado: quando chove não se deve pegar facão, tocar em panela, falar alto, andar na chuva. Os índios fazem assim e "Chuva" nunca os matou; porém, tem matado "cristãos", que andam fora de casa quando a chuva está caindo. O líder messiânico repete aqui, portanto, as crenças sertanejas. Provavelmente, os sertanejos, observados pelos índios, lhes deram a impressão de considerar a chuva como uma pessoa pelo medo que mostram dela. Convém notar ainda que o símbolo da força dos civilizados para os índios é a arma de fogo, a espingarda. E o raio, mais de uma vez, foi comparado por eles a um tiro de espingarda. A chuva apareceria assim quase como um civilizado superpoderoso, capaz de transmitir aos índios seus poderes. Talvez esse motivo também tenha levado José Nogueira a personificá-la (Melatti, 1972: 65).

Como uma queda d'água (uma variação estacional) Chuva era temida por índios e brancos como algo que vez por outra ameaçava os humanos, com seus excessos, ventos fortes, raios e enchentes, ou por sua total escassez ocasionando sede e penúria. Mas, não era

somente por não se reduzir a uma mera queda benfazeja de gotas d'água que Chuva se revelou como um possível herói: mas foi pelo seu fogo sempre iminente, sempre a ponto de aniquilar todos. A percepção disso fez com que os índios revissem as posições de Aukê e Chuva como heróis demiurgos, como também a sua própria posição em relação aos brancos.

A descrição de Melatti (1972) da simbologia de Chuva como fenômeno meteorológico e da sua aparição em forma humana serve como introdução para percebermos os seus sentidos no mundo Krahô, tanto no cotidiano da vida aldeã quanto na eclosão do movimento messiânico:

Convém notar que, quando os Krahó dizem “chuva”, não entendem por isso apenas a queda de gotas d'água, mas todo o conjunto formado pelas nuvens escuras, os relâmpagos, os trovões e a pancada d'água. Além disso, embora a chuva constitua um importante elemento na simbologia Krahó, ela não aparece nos seus mitos e ritos como um ente personificado. No entanto, José Nogueira descreve “Chuva” com a aparência de um homem novo, de cara fechada, cabelos pretos, barba grande e com um fuzil na mão. Os oferecimentos de “Chuva” a José Nogueira tinham dois objetivos: ao mesmo tempo que punha à sua disposição poderes para castigar os “cristãos”, queria também transformar os índios em civilizados (Melatti, 1972: 24).

Com esta citação vemos que o autor destaca duas formas em que Tati se apresentava no mundo Krahô: por um lado, trata-se da sua forma não personificada, de cunho simbólico e organizador da vida social Krahô; por outro lado, é a sua forma personificada como um ente mítico, dadivoso com os índios, e detentor de um poder transformador – poder que, arrisco a dizer de antemão, foi objetivado com um fim jurisperito, em lugar de revolucionário. Mas vamos por partes, pois é fundamental discorrer mais um pouco sobre cada uma das duas formas de Chuva e suas possíveis conexões.

Há algo invariável que já se pode considerar e tomar como ponto de partida para visualizar as duas formas de Tati, qual seja: ele reúne em si a água e o fogo, e manipula suas respectivas potências conforme a forma em que se apresenta. Baseado nisto, faço uma digressão sobre os sentidos de tais manipulações e assim visualizo os significados de Chuva

em cada uma de suas duas facetas – primeiro, e de modo breve, como fenômeno meteorológico; em seguida me atendo no personagem mítico.

A forma não personificada de Tati é uma “constante do sistema simbólico Krahó”, pois o “ciclo anual se divide para os Krahó em duas estações: uma chuvosa e outra seca” (Melatti, 1972: 62). Aqui, a chuva está integrada ao mundo exterior da aldeia, ligada à metade cerimonial *katamye*³:

Em suma, a chuva está associada à presença dos mortos na aldeia, à expansão da vida animal e vegetal e cria obstáculos às atividades recreativas do canto e da dança, aos ritos, às reuniões na praça da aldeia. Dir-se-ia que a chuva marca a expansão da natureza ou daquilo que não faz parte da sociedade Krahó: mortos, animais e vegetais (Melatti, 1972: 63).

Por este ângulo, vemos que a chuva cumpre seu papel vital. Vitalidade esta que não beneficia somente os índios, mas todos os seres se revigoram com a chegada da chuva. Aqui, é a água o elemento propiciador de tal revigoração. Por conseguinte, os Krahô reconhecem as potências da água: uma potência capaz de expandir a vida, alterando sucessivamente os estágios do ciclo de vida de cada ser.

A água, *um dos elementos constituintes da chuva*, segundo a idéia que dela fazem os Krahó, aparece nos mitos e ritos como algo benfazejo, que favorece o crescimento. (...)

A água, (...) é utilizada pelos Krahó para apressar o desenvolvimento do organismo humano. Por conseguinte, as tradições Krahó, apesar de não personificarem a chuva, dão-lhe uma enorme importância (Melatti, 1972: 64 – grifos meus).

Convém frisar que, a fim de explicitar as manipulações e os sentidos da água como propiciador do desenvolvimento do organismo humano, não seria menos proveitoso enredarmos por uma leitura da vida cerimonial Krahô em relação à alternância sazonal entre o par *Katamye/Wakmeye*, buscando por suas possíveis correspondências com outros pares e suas respectivas atividades metamórficas (como ritos de iniciação, funerais, expedições de caça) em relação aos procedimentos rituais do movimento messiânico. No entanto, fazer isso

³ A metade *Katamye* está ligada ao seu par oposto *Wakmeye*. *Katamye* corresponde à estação chuvosa e *Wakmeye* a estação seca. Uma série de outros pares que organizam a vida social Krahô lhes são correspondentes: Lua : Sol : : Noite : Dia : : Periferia : Centro : : Oeste : Leste : : Horizontal : Vertical : : Mortos : Vivos, entre outros.

é extrapolar a proposta e possibilidades deste trabalho. Ademais, as histórias de Aukê e Chuva estão calcadas na oposição índios/brancos e se estruturam em chave de fogo. Enfim, é neste ponto que Tati assumiu uma forma humana – é nele que detenho agora.

Ao tomar a forma de uma pessoa, ou seja, ao se materializar como ente mítico, Tati persuadia o índio Rópkur Txórtxó Kraté, que também possuía o nome de José Nogueira. O índio dizia que passou a ouvir a voz e ter visões com o ente após usar maconha. Mas, talvez temendo alguma represália ou ridicularização por estar com Tati, às vezes ele dizia não ter entrado em contato com o ente, mas estar apenas “confuso” por causa da maconha. Em outros momentos ele não minimizava o fato de entrar em contato com Tati, e o encontro se tornava possível justamente pelo estímulo da maconha. Tati lhe oferecia seu poder e indicava a finalidade de seu uso, qual seja: o de reverter a má escolha.

Neste sentido, Melatti (1972) faz uma digressão sobre a história e a personalidade desse índio para, segundo o autor, “averiguar (...) o que o tornava apto a tomar a iniciativa e dirigir a atividade messiânica (Melatti, 1972: 53)”. O referido autor nos diz que não foi possível precisar o número de parentes do índio Rópkur Txórtxó Kraté (José Nogueira), dado que cada indivíduo Krahô traça seus limites de parentesco mais ou menos arbitrariamente. Assim, a parentela de cada um pode se espalhar entre as aldeias Krahô como também por outros grupos Timbira, e também Xerente. José Nogueira tinha pelo menos seis pais biológicos, era casado com uma mulher Xerente (parenta do chefe da aldeia de Serrinha) e sua mãe morava na casa de suas meias-irmãs por parte de pai. Além disso, seis das vinte casas da aldeia do posto, em 1963, consideravam o líder messiânico como um parente prestigiado. O seu nome indígena o inclui no grupo ritual daqueles que são geralmente vistos como os “palhaços” dos ritos, sendo que o referido índio, segundo Melatti (1972), desempenhava com gosto esse papel, nem sempre bem aceito por todos os integrantes do grupo. Considerado bom

orador, o que é de enorme valia entre os Timbira, foi designado pelo chefe Pedro Penõ como seu auxiliar, o que o levou certa vez a se tornar chefe por um período. Entretanto:

Mesmo que soubéssemos o número exato de parentes de José Nogueira, isso somente não serviria para dar uma idéia de seu prestígio e poder político. Basta dizer que um dos indivíduos acusados de estarem prejudicando sua comunicação com o sobrenatural durante o movimento messiânico era seu meio-irmão, por parte de um de seus pais; além disso, Marquinho, um dos velhos que não queria se transformar em civilizado, era parente de José Nogueira por linha feminina (Melatti, 1972: 53).

Nota-se que antes da eclosão do movimento José Nogueira não era uma pessoa extraordinária, nem tampouco inexpressiva. Vivia executando suas atividades cerimoniais e domésticas, como todos de seus respectivos grupos sociais. Não se sabe por que Tati se manifestava exclusivamente para ele. A única informação é que José Nogueira fumava muita maconha, o que isso talvez o estimulasse a ver Chuva – porém, fumar maconha não é privilégio desse índio, muita gente fuma, índios e brancos, e não vêem nada. Também era público que ele já trabalhava em seu roçado nos moldes sertanejos, tanto na forma de cultivo como nas proporções de suas plantações, que eram bem maiores, mais fartas e bem mais zeladas que as dos demais índios – segundo Melatti (1972), talvez um indício do desejo de virar branco.

Antes de falar sobre a adoção de comportamentos sertanejos – o que farei no capítulo III – é importante explorar o contato do vidente com o ente mítico, e assim visualizarmos a sua possível transformação em xamã. Sendo assim, deixo de lado as rubricas de profeta e vidente, dado ser a experiência xamânica muito mais condizente não só com os acontecimentos que conformam o dito movimento messiânico, mas com a vida social Krahô.

Para esclarecer este ponto, reporto-me a outro artigo de Melatti (1970), ou seja, *O Mito e o Xamã*, no qual ele descreve as características de um xamã no mundo Krahô – a partir de tal caracterização, podemos aludir ao modo como José Nogueira fazia seus contatos com o sobrenatural, como também perceber os pontos chave do xamanismo intrínsecos nos movimentos messiânicos.

O xamã Krahó pertence geralmente ao sexo masculino. Um informante, contudo, afirmou existirem mulheres-xamã, as quais, porém, apenas se contentam em ver espíritos (Karon). O xamã exerce dois papéis distintos: o de “curador” (Vaiaká), quando usa seus poderes em benefício social; o de “feiticeiro” (Kai), quando os aplica para causar danos e a morte. Naturalmente ninguém se confessa feiticeiro, visto a ameaça de morte que paira sobre quem age como tal (Melatti, 1970: 65-66).

Deste modo, no mundo Timbira, o papel do xamã não se restringe somente a atos de cura. Ademais, manusear plantas, raízes e frutos para curar ou obter sucesso nas caçadas não é exclusividade dos xamãs entre os Timbira. O xamã se distingui dos demais membros de sua sociedade por outro motivo:

O xamã, entretanto, além de conhecer um número razoável de plantas mágico-medicinais, pode ver os espíritos dos mortos, entrar em contato com eles e consultá-los; fala com determinados animais, de quem aprende novos remédios; possui substâncias mágicas dentro do seu próprio corpo; sabe tirar e colocar feitiços; faz entrar novamente no corpo de alguém o espírito que dele se tenha retirado (Melatti, 1970: 66).

Nesta linha, o contato de José Nogueira com o sobrenatural pode ser entendido, embora sendo uma situação peculiar, como uma experiência xamânica. Afinal, ele se tornou capaz de transgredir o plano social indo ao plano mítico, se tornado o único capaz de manter contato com a forma humana de Tati. Essa transgressão de José Nogueira se deu efetivamente no mato – espaço periférico da aldeia, onde o mistério, a confusão e a ambigüidade têm seu lugar, local onde era possível Tati se manifestar em forma humana. Enfim, Melatti (1972) diz que:

Se não era ainda xamã, o contacto com “Chuva” o fez xamã, uma vez que satisfaz à experiência padronizada dos Krahó para receberem poderes mágicos: estava “doente”, isto é, afetado pelo uso da maconha; fazia questão de se isolar; os poderes de “Chuva” (raio) lhe foram oferecidos (Melatti, 1972: 56).

Enfim, a experiência vivenciada por José Nogueira lhe impôs a responsabilidade de efetuar o objetivo de Tati, que era bem claro – diferente de Aukê, que no início era confuso ou indefinido. Era a intenção de Tati transformar o mundo Krahô no mundo dos brancos e assim os fazer índios se vingarem dos cristãos pela traição sofrida em 1940 – quando os Krahô foram massacrados por uma família de fazendeiros que eram seus aliados desde o século XIX

(sendo que para estes a aliança era uma via de expansão territorial e proteção contra os demais índios e para aqueles um modo de capturar os objetos de *kupen*, bem como se fortalecer na guerra contra índios inimigos).

Assim, “Chuva” diz a José Nogueira: “Se você quiser, você apanha minhas coisas (o raio) e você acaba com todo mundo, porque gente (os civilizados) não tem vergonha na cara, todo o mundo. Por isso que *kupe* (os civilizados) não pensava mais em mim, como é que acabou (massacrou) com vocês?”. Em segundo lugar, a destruição dos civilizados visava a impedir que tomassem as terras indígenas; por isso “Chuva” ordena ao vidente: “Olhe, você apanhe minhas coisas (o raio) e você tem de transformar todo esse povo. Agora você fica chefe, agora você é dono deste lugar onde estão vocês. Você toma o lugar para o civilizado não tomar”. E um informante atribui as seguintes palavras ao líder messiânico: “Agora meus soldados vão ser muitos e que é que nós vamos fazer? Depois que todo mundo virar (se transformar em civilizados), aí nós atacamos os moradores, porque eles estão tomando a terra”. Mas o próprio José Nogueira conta que ficou com medo de tocar no raio, tinha receio de se queimar. Por isso, não pode destruir os “cristãos” e nem transformar os índios (Melatti, 1972: 24-25).

Esse relato de Melatti (1972) nos permite ver que as intenções do novo herói mítico e os motivos da desforra indígena acompanham uma re-instrumentalização do fogo – o que é intrínseco à materialização humana de Tati. Isto é, as coisas de Tati seriam manuseadas para acabar com os brancos e transformar os índios. O fogo não mais seria apenas símbolo do temor causado por Tati. Talvez o raio já tivesse uma função transformativa. Até porque ele já era temido pelo seu poder destrutivo – como vimos, o próprio José Nogueira não apanhou o raio com medo de se queimar. Tati trazia um fuzil na mão, ou seja, uma arma de fogo – e ele tinha em sua forma humana as feições de um bandeirante. Mais um motivo para o vidente o temer – para os Krahô a espingarda era propriamente o poder destruidor instrumentalizado e detido pelos brancos “de cara-fechada”. Este processo de personificação não se restringe somente a uma imagem, Tati assume a forma física humana possuindo a oratória e o comportamento de um homem poderoso:

“Chuva” tem a aparência de um homem novo, civilizado, de cabelos pretos, barba grande, usando sapatos, chapéu, tendo na mão um fuzil; tem o rosto sério, não ri e se chama “Bandeirante”. Patrício Chiquinho, um dos colaboradores de José Nogueira, informou-nos que “Chuva” tem a aparência de um índio, mas de cor preta. Numa outra ocasião, José Nogueira contou que *foi chuva que fez todas as coisas* e depois *Papam* ou *Pit* (Deus ou Sol)

tomou conta. Pedro *Penõ*, também auxiliar do vidente, contou que Deus, ou *Papam*, com quem José Nogueira falava, era o “Inverno” (estação chuvosa), “Chuva”, aquele que refrigera o mundo. É um presidente que vive no meio do rio (mar). Sai a passear pelas cidades, mas ninguém o conhece. Numa outra ocasião, *Penõ* obscurece a imagem do ser redentor, fazendo referências a Piacá, Jesus, a mãe de Jesus, Anjo (Melatti, 1972: 60 – grifos em negrito meus).

Tati assume assim características sociais variadas segundo interpretações algo díspares que estavam em curso simultaneamente. Poderíamos considerar que cada indivíduo tinha sua própria imagem do que seria Chuva como pessoa – ou herói mítico. Mas, mais do que divergências interpretativas que poderiam implicar numa disputa em torno da identificação do ser e de sua imagem pode-se dizer que o vidente e seus auxiliares, que guardavam em segredo aquela experiência, ao expô-la para o etnógrafo esforçavam-se para traduzir, não só a experiência própria de cada um, mas o *potencial* de Tati e o que ele tinha acabado de se tornar. De fato, Tati ganha novo status no acervo mitológico e na vida ritual daquele povo Timbira, pois por meio de metamorfose ele é adicionado à parentela dos heróis míticos: “foi chuva que fez todas as coisas”, ele é o pai de todos, pois detém as capacidades mutacionais, criativas e de eficácia – diga-se, contra os brancos.

“Chuva” seria o pai de Sol e Lua. A morada desses três seres fica a leste. O primeiro é responsável pelas chuvas; o segundo e o terceiro não se confundem com os astros do mesmo nome, embora estejam relacionados com eles. Não obstante, “Chuva” diz a José Nogueira, referindo-se a Sol: “Olha, sobrinho, esse é filho meu que está aí alumando”. “Chuva” saiu de dentro da terra e depois fez o dia e a noite. Parece, portanto, que o vidente associa o fenômeno meteorológico chuva com a água que, segundo a mitologia tradicional (SCHULTZ, 1950, p. 56), existe debaixo do chão e que poderia sair por um buraco que está “arrolhado” por um quelônio (Melatti, 1972: 59-60).

Mas a ira de Tati com os brancos o leva a se materializar em personagem mítico, um herói provedor de uma nova história, que para isso re-instrumentaliza a potência de seu fogo e o disponibiliza para o índio José Nogueira. Tati se desdobra em uma nova forma porque reúne em si a água e o fogo – o primeiro elemento sempre estivera presente na vida cerimonial Krahô na efetuação de metamorfoses inerentes à organização social da vida da aldeia, das relações de parentesco e dos processos de transformação dos corpos dos índios; já o último

elemento ora figurava apenas como símbolo, ora como um poder destrutivo, incontrolável, de impossível retenção.

Todavia, é importante destacar que mesmo após Tati se personificar e instrumentalizar o fogo, ele não deixou de se manifestar enquanto um “conjunto formado pelas nuvens escuras, os relâmpagos, os trovões e a pancada d’água” (idem: 24). A alteração que lhe ocorreu está ligada à exploração da potência do fogo como elemento capaz de efetuar metamorfoses. Se a metamorfose dos índios fosse bem sucedida, Tati figuraria no plano mítico como um demiurgo, provedor de uma nova história. Enfim, podemos dizer que Tati, ao disponibilizar seus recursos metamórficos e prescrever uma série de procedimentos rituais aos Krahô, abre ele mesmo a possibilidade da sua definitiva materialização como herói mítico – com efeito, em suas primeiras manifestações para José Nogueira ele já se apresentava como um demiurgo.

Aqui, Tati não se manifesta em chave de água, as coisas se invertem, ele agora está em chave de fogo, toma forma humana e em caráter judicioso. Neste sentido, também podemos levar em conta questões de respeito e vergonha que marcam as relações sociais timbira. A noção indígena de respeito e vergonha é o conceito de *pahàm*:

A etiqueta da afinidade nos Timbira é sancionada pelo *pahàm* (em apinayé, *piâm*), “respeito/vergonha”, um conceito-chave para cuja importância DaMatta foi o primeiro a chamar a atenção. Sua pertinência ultrapassa largamente o campo das relações entre afins. Entre os Krahó, “denota timidez, reserva, autocontrole, observância da etiqueta, distância social, desempenho de papéis sociais e opõe-se nestes sentidos a *hóbre* que significa bravo, aguerrido, zangado”; em certos contextos (quando, justamente, há quebra das convenções sancionadas pelo *pahàm*), adquire a significação de “humilhação” ou “vergonha” (Carneiro da Cunha 1978:123). Ter *pahàm* distingue o ser humano, mas ninguém nasce com ele; trata-se de algo que se aprende e cultiva; assim como os mortos, os animais ou os estrangeiros, as crianças pequenas são tidas como desprovidas de *pahàm*, bem como os inconstantes e “namoradeiros”: nesse sentido, a noção se aproximaria talvez ao que chamaríamos coloquialmente “juízo”, “razão”, como quando dizemos que alguém é ajuizado ou desajuizado, ou na expressão “idade da razão” (Carneiro da Cunha 1978:78). “Em síntese, ser *pahàmno* [sem *pahàm*] é viver desregradamente, é não ter regras sociais” (Carneiro da Cunha 1978:123) (Coelho de Souza, 2004: 30).

“O relâmpago é mesmo água e tem o nome de *Ta?ti*, mas não se o chama por este nome, porque fica zangado; deve ser chamado de Ko (água)” (Melatti, 1978: 95). Em consonância com isso podemos interpretar as palavras de Chuva a José Nogueira: “Se você quiser, você apanha minhas coisas (o raio) e você acaba com todo mundo, porque gente (os civilizados) não tem vergonha na cara, todo o mundo. Por isso que *kupe* (os civilizados) não pensava mais em mim, como é que acabou (massacrou) com vocês?” (Melatti, 1972: 24-25). *Kupen* foi justamente “acabar” com aqueles que seguiam à risca as prescrições sociais de Chuva, que se zangou e disponibilizou seus objetos aos índios para se transformarem e destruírem os brancos – que no entender de Chuva não mereciam mais confiança, e é por isso que podemos dizer que os brancos se tornaram *pahàmñõ* para Tati.

Toda essa objetividade que caracteriza a personificação de Tati contrasta com a confusão de Aukê. Se o advento de Tati como um ser objetivo é para reverter a má escolha dos Mehin, podemos ler a história de um herói como a continuidade da história do outro. Uma leitura do advento de Aukê e Tati como um possível par de heróis culturais nos remete ao mito de outro par demiurgo, isto é, Pud e Pudleré. A possibilidade para que aqueles se configurassem com um par ficou aberta quando os índios mantiveram a rechaça à Aukê. Além disso, Aukê não se vingou dos índios, pelo contrário, chorou por eles, permanecendo em sua solidão e se metamorfoseando constantemente para que ninguém mais o veja. Mas, como vimos no resumo de seu mito, é esse caráter metamórfico que causava temor aos índios, os levando a expulsá-lo. A má escolha dos Krahô se deu por medo – assim como aconteceu com Pudleré, que tinha medo do poder mágico e da criatividade do irmão Pud. Mas, Pudleré era irmão gêmeo de Pud – portanto, capaz de contradizê-lo e reter seus excessos. Já Aukê, como diz Lévi-Strauss (1993), era “gêmeo de si mesmo” – quando menino era em si a contradição, transformou-se em homem e criou um mundo para si, mas não cessou seus excessos. Os

excessos de Aukê ainda atingem de modo abrupto o mundo Krahô, e Tati surge justamente para retê-los.

Na mitologia Krahô, a recusa de práticas que excedem à dinâmica social não é um tema raro e se enreda com a ludibriação e a traquinice de uns sobre a cobiça de outros, como por exemplo, no mito dos irmãos demiurgos Pud (Sol) e Pudleré (Lua). Este último, ao investir cobiçadamente por muitas vezes sobre as coisas do outro, desiste de tal prática, pois a cada investida aquele se zangava e o ludibriava, sofrendo assim conseqüências cada vez mais desastrosas que quase o mataram. A cada investida de Pudleré e sucessivos truques de Pud, que detinha a criatividade e a transformação, os dois personagens obtinham a cultura material, povoavam aldeias e normatizavam as relações sociais. Os dois saíam sozinhos à captura de animais, frutas ou ornamentos, sendo que Pud obtinha êxito e Pudleré, que nem sempre ia às expedições, investia sobre as coisas do outro por não ter obtido as suas ou por querer ter vantagem na partilha. Assim, a cultura material era adquirida e inventada, com Pud burlando as investidas de Pudleré e sempre deixando o último em perigo de morte. Pud se cansa de Pudleré e cria para si uma mulher, que o avarento rouba após conseguir enganar pela primeira vez o compadre, que sai sozinho para caçar. Mentindo que não enxergava direito e que por isso não poderia ir caçar, Pudleré fica na aldeia e deflora a mulher do companheiro. Pud retorna, toma conhecimento do ocorrido, se sente desrespeitado e manda a mulher ficar com Pudleré. Posteriormente Pud cria outra mulher e agora são dois casais na aldeia. Ambos os heróis combinam de povoar a aldeia e estabelecem normas para isso: o modo de casamento, de resguardo, das tarefas dos indivíduos e dos funerais. No entanto, a organização social se estabelece menos pela criatividade de Pud do que pelas barreiras que Pudleré põe à mesma. Com efeito, Pudleré já experimentara da capacidade transformadora de Pud de forma negativa, e possivelmente a temia ainda mais depois do roubo da mulher. E se o povoamento só se tornou possível com a criação das mulheres, Pudleré temia Pud justamente nas relações

estabelecidas a partir de então, o que o leva a recusar enfaticamente as idéias do parceiro quanto à organização da vida social. Pud, ressentido, acatava as prescrições de Pudleré: “Aí ele ralhou com ele, e o Pudleré falou: ‘Não, assim é bom, fica a arrumação assim para nosso filho mesmo!’ Daí o Pud falou: ‘Bem, você quer assim, fica assim mesmo!’” (Schultz, 1950: 63).

Em suma, Pud queria que a organização social dos seus filhos fosse tão dinâmica quanto suas capacidades de transformar, criar e capturar, mas Pudleré, temendo um possível efeito nefasto de tudo isso, impõe um sistema social refinado e repleto de normas meticulosas – a extrema versatilidade cede espaço ao vagar. Pud se torna *Wakmeye* e Pudleré pertence à *Katamyé*. A célebre organização social dos índios Krahô se fez miticamente por meio de muita dúvida e medo, pois Pud até então manipulava sozinho o fogo, a água e os instrumentos de trabalho que, além de transformar as coisas, ameaçavam a vida de Pudleré. Este cobiçando as coisas do outro, mas temendo seus poderes, sempre duvidava do seu modo de obtê-las. Não tendo certeza de como o irmão obtinha seus poderes e seus instrumentos optou por mentir, roubar a mulher e impor as normas sociais recusando a capacidade intelectual de Pud.

Enfim, ser “muito sabido” entre os Krahô significa conturbação. O receio que esses índios têm do poder das coisas os leva a tentar perceber a real potência dos seres, dos objetos, dos elementos (que por vezes compõe um mesmo conjunto, como no caso de Chuva). Quando a real potência das coisas se manifesta com uma freqüência e em uma intensidade que escapa à percepção, se tornando ameaçador, os índios lançam mão dos ensinamentos de Pudleré, isto é, por meio da dinâmica de sua organização social os Krahô experimentam o real poder daquilo que eles desconfiam, temem ou simplesmente desconhecem.

Para concluir este capítulo, podemos dizer que é este o sentido da transformação de Tati de um fenômeno meteorológico em um personagem mítico. Como Pud e Pudleré, Aukê e Tati se revelam um par de heróis demiurgos: um capaz de inventar, o outro de reter os

inventos e orientar o seu uso no mundo Krahô. Entretanto, o diferencial de Tati em relação aos outros personagens reside em sua coragem e em seu senso de justiça – que tem a ver com a noção de *pahàm*. Para reter a potência de Aukê detida pelos brancos, Tati encoraja os Krahô a reverter a má escolha que se deu no mito de Aukê a partir da ofensa dos brancos, que romperam um contrato social e assassinaram muitos índios. De fato, podemos dizer que Tati surge como um herói destinado a vencer o medo dos Krahô relativo à potência metamórfica de Aukê. Mas certos problemas perduram, pois a dúvida e o receio dos índios prevaleceram: tanto em relação à personificação de um novo herói, e sua real eficácia; quanto ao poder de resistência dos brancos, que certamente não cederiam facilmente às investidas dos índios. Além disso, os Krahô estavam em plena reavaliação do conceito de *kupen*, já que viajavam – e ainda viajam – constantemente para os grandes centros, conhecendo novas pessoas, que os tratavam de modo diverso dos sertanejos, isto é, os *kupen* de São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e outras grandes cidades eram vistos em oposição aos *kupen* que viviam aos arredores de seu território. Tudo isso nos remete à outras questões que deixo para discutir no último capítulo, junto com outras questões relativas ao movimento dos Ramkokamekrá. Por enquanto, permanecemos na história de Chuva como o nascimento de um novo herói mítico e a conseqüente tomada de consciência dos Krahô da possibilidade de reversão da má escolha, e assim re-significar a presença dos brancos em seu mundo.

CAPÍTULO II

HISTÓRIA DE IRMÃ

Em *O Movimento Messiânico dos Canelas: Uma Introdução*, William Crocker nos apresenta um relato desse movimento, que se deu no ano de 1963. Crocker esteve pela primeira vez com os Ramkokamekrá-Canela em 1957-1958, retornando justo em 1963. O pesquisador esteve presente, entretanto, no ápice do movimento, ou seja, durante a série de rituais, enunciações proféticas e o estado de guerra instaurado com o surto de abate do gado vacum por parte dos índios e da contra-ofensiva armada dos fazendeiros – no que intervieram agentes do SPI para dissipar o conflito. O SPI fez cessar o movimento com a transferência dos índios para a reserva dos Guajajara, povo tupi-guarani e históricos inimigos dos Canela. Cinco dias depois dessa transferência, Crocker e sua esposa chegaram à reserva, e encontraram os índios erguendo uma nova aldeia nas proximidades do posto do SPI chamado de Posto Sardinha. Os R-Canela haviam sido deslocados de uma área de cerrado para a parte oriental da floresta amazônica – que abrange a metade do estado do Maranhão. Trata-se de uma região que dista aproximadamente de 45 à 50 km da aldeia do Ponto, onde a população Ramkokamekrá estava toda reunida e em plena atividade ritual antes da intervenção do SPI. Crocker (1972) descreveu em outro artigo o estado no qual esses índios se encontravam naquela região amazônica – fornecendo-os um minucioso relato de sua situação após o movimento messiânico.

O movimento dos Ramkokamekrá aconteceu por volta de doze anos depois do movimento dos Krahô. Apesar da proximidade geográfica e da semelhança cultural não se sabe se o movimento dos Canela foi influenciado pelo dos Krahô. O que é certo é a motivação representada em ambos os casos pelo mito do herói Aukê e a presença do homem branco – aqui também chamado de *kupen*. Todavia, Aukê e os brancos estão presentes na história de outros povos Timbira, e diferente do caso dos Krahô e dos Ramkokamekrá-Canela não parece

que tal presença tenha motivado nesses outros povos a eclosão de movimentos messiânicos. Porém, isso não invalida a possibilidade do mito de Aukê ter orientado também os demais Timbira em suas reações à intervenção dos brancos em seu mundo – entretanto, a investigação desse porte exige um estudo bem mais amplo, o que não é o propósito deste trabalho. Quanto a não participação dos Apanyekra no movimento há uma ressalva, pois Crocker (1976) relata a intervenção de um feiticeiro deste povo que, segundo os Ramkokamekrá, teria impedido o sucesso do dito movimento. Esse tipo de informação requer estudos dedicados a analisar a rede de relações existente entre os Timbira, o trânsito dos índios por tal rede, como também a importância social de cada povo, de cada aldeia, em relação aos seus vizinhos – enfim, tratam-se de estudos que extrapolam os propósitos de uma dissertação (Crocker [1978] sugere um caminho para uma investigação dessa envergadura).

Como no caso dos Krahô, entre os Ramkokamekrá o herói Aukê e os brancos estão relacionados ao surgimento, no movimento, de um novo herói mítico. Mas, aqui não se trata da personificação de um fenômeno meteorológico e sim da chegada da irmã de Aukê. Apesar da diferença entre os pares de Aukê nos dois movimentos, elementos já discutidos no primeiro capítulo a respeito da personificação de Chuva no mundo Krahô reaparecem no contexto do surgimento da nova heroína dos Ramkokamekrá. No entanto, não será preciso retomar na íntegra as análises discutidas no capítulo anterior, pois Manuela Carneiro da Cunha ([1973]1986) esquadrinhou a lógica do movimento messiânico dos Ramkokamekrá, e é a tal análise que me reportarei.

O PAI DOS BRANCOS E A MÃE DOS ÍNDIOS

A versão do mito de Aukê atribuída aos Ramkokamekrá foi descrita por Curt Nimuendajú (1946) em *The Eastern Timbira*. Tal versão seria uma reunião de trechos de vários relatos de tal mito, colhidos por Nimuendajú ao longo dos anos de trabalho de campo entre os Timbira. Podemos dizer que é a versão “oficial” do mito de Aukê no âmbito da

antropologia, pois foi a primeira a ser amplamente divulgada e analisada por outros antropólogos. Todavia, essa versão não é precisamente referida como pertencente a um determinado povo Timbira, ou seja, não se sabe se tal versão é uma junção de relatos de várias tribos ou pertencente somente aos Ramkokamekrá, dado que foi entre estes que Nimuendajú coletou a maioria de seus dados. No entanto, é consenso entre os antropólogos que o referido mito pode ser atribuído diretamente aos Ramkokamekrá – diferente dos Krahô, dos quais foram descritas e publicadas várias versões.

A trama na qual o Aukê dos Ramkokamekrá foi envolvido se desenvolve da mesma forma e com o mesmo sentido do enredo apresentado pelos Krahô para o dito personagem. Em suma: uma mulher estava grávida e se banhava diariamente fora da aldeia; o menino apresentava a extraordinária capacidade de conversar com ela, de sair de seu ventre e transformar-se em animais; nasceu um menino confuso, de caráter ambíguo; um ser capaz de exterminar os índios dado o incomum e intenso poder metamórfico por ele detido, e arbitrariamente manipulado; temendo-o, os índios tentaram matá-lo; todas as tentativas fracassaram, Aukê sempre resistia; o seu *keti* decide atirá-lo no fogo, para aniquilá-lo de vez; Aukê não morre, mas se transforma em um homem poderoso, detentor de um conjunto de técnicas e de uma cultura material, a qual é em si a objetivação da sua capacidade metamórfica; enfim, Aukê se transforma em branco e inventa um novo mundo para si e os *kupen*.

No entanto, à diferença do mito dos Krahô, o Aukê ramkokamekrá não é filho de uma mulher casada, mas sim de uma rapariga de pátio. Além disso, o Aukê ramkokamekrá não se mostra como um ser que chora solitariamente pelo destino de seus parentes como o Aukê krahô. Pelo contrário, o Aukê ramkokamekrá é o próprio poder em forma humana, o branco eminente e sisudo, ou seja, o Imperador Dom Pedro II.

O fato da mãe do Aukê ramkokamekrá ser uma rapariga de pátio não o exclui de integrar-se às normatizações da organização social canela. Muito pelo contrário, é a própria mãe quem cumpre essa função, anunciando a sentença: “Se você for menino, vou matá-lo, mas se for menina, vou criá-la” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 19). Como vimos no capítulo anterior, esta sentença não aparece na versão krahô do mito – talvez porque sendo a mãe casada estaria livre dessa função normatizadora. No entanto, aqui o anúncio da sentença também é seguido da compaixão e do temor ao menino, impedindo a efetivação da sentença em sua totalidade:

Ela deu à luz um filho; cavou um buraco, enterrou a criança e voltou para casa. Quando sua mãe a viu chegando, perguntou pela criança e repreendeu-a por não ter trazido o menino para que a avó o criasse. Quando soube que ele estava enterrado sob uma sucupira, foi desenterrá-lo, lavou-o e trouxe-o de volta para casa. Amčokwei não queria amamentá-lo, e a velha se encarregou disso por ela. O pequeno Aukê disse à mãe: “Então, você não quer me criar?”. Ela ficou com medo e respondeu: “Sim, eu vou criá-lo” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 19).

Aukê impõe medo à sua mãe e aos demais índios da aldeia. Até que seu *keti*, que aqui é o tio materno, tenta matá-lo. Depois de algumas tentativas fracassadas, o tio busca por uma ação mais eficaz a fim de aniquilar o menino:

Então, ele deu uma bordunada no menino e queimou-o. Depois, todos deixaram a aldeia e se mudaram para longe. Amčokwei chorava, mas sua mãe lhe disse: “Por que você está chorando agora? Você mesma não queria matá-lo?”.

Passado algum tempo, Amčokwei pediu ao chefe e aos anciãos que se trouxesse as cinzas de Aukê. Enviaram dois homens à antiga aldeia, para ver se as cinzas ainda estavam lá. Quando chegaram, viram que Aukê tinha virado um homem branco. Tinha construído uma casa grande, e do miolo escuro de uma árvore tinha criado os negros, da madeira de bacuri os cavalos, e da madeira de pequi o gado. Ele chamou os dois mensageiros e mostrou-lhes a sua propriedade. Depois, chamou a mãe para morar com ele. Aukê é o imperador Dom Pedro II (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 20).

Aqui, dois pontos são fundamentais para percebermos o desenvolvimento da história de Aukê e sua conexão com o movimento messiânico, qual seja: a posição da sua mãe e do grupo. No tocante ao grupo, além do papel exercido pelo *keti* para rechaçar o menino, o fato de todos se mudarem da aldeia onde o mataram e bem como o pedido da mãe ao chefe e

anciãos para trazerem suas cinzas exemplifica sutilmente como se deu tal participação do grupo. Isto é, o mito mostra toda sociedade empenhada em rechaçar Aukê, temendo e se afastando do seu poder. Quanto à mãe, seu arrependimento em mandar matar o filho revela sua compaixão em detrimento da sentença proferida. Podemos dizer que o medo e a compaixão que a avó e a mãe tinham de Aukê dão ritmo à trama mítica, cada sentimento agindo um sobre o outro em circunstâncias distintas até o momento da transformação do menino em um homem branco super-poderoso. Mesmo após a transformação, Aukê não se ressentiu das tentativas de matá-lo e convida a mãe para juntar-se àquele novo mundo por ele inventado.

O mito não informa se a mãe vai ou não morar com Aukê. O certo é que a sociedade se afasta dele quando o queima. Entretanto, com a personificação de Aukê como o Pai dos brancos, Dom Pedro II, os índios não se furtaram a mais um contato com ele. Enfim, ele deixa de ser apenas um menino temido e rechaçado por se manifestar como muito sabido (*amyi ya'kre-pey*), capaz de se transformar em qualquer animal e socializar-se com a espécie na qual se transforma. É justamente ser um menino (um ser ambíguo, em formação) dotado de tal caráter que o tornava um elemento perigoso e potencialmente destruidor da vida indígena. Ao ser queimado, Aukê se revelou demiurgo, um ser criativo, normatizador, e ainda continuou sendo um *amyi ya'kre-pey* (sabido; auto mostrar-bem; se auto conhecer [Crocker, 1978: 6]), com o qual os índios tiveram que se relacionar.

Em outro artigo, *Estórias das épocas de pré e pós-pacificação dos Ramkókamekra e Apâniekra-Canela*, Crocker (1978) descreve o que podemos interpretar como uma seqüência do mito de Aukê – trazendo informações que não constam na versão de Nimuendajú (1946). Ao reporta-se às narrativas dos Canela a respeito de sua existência no mundo, Cocker (1978) destaca o contato dos índios com o Pai dos brancos:

Muito mais tarde, numa época em que os Canelas agora pensam terem vivido perto do Rio de Janeiro, sendo ainda a única tribo de índios no

mundo, foram eles chamados por D. Pedro II, Imperador do Brasil, considerado por eles grande herói cultural, *Awkêê*. (Os índios e os “civilizados” foram criados separadamente por Deus e reunidos pela primeira vez no mito de *Awkêê* o qual, por seu contexto, deve ter sido criado no século XIX.). Pediu *Awkêê* a um Canela e a um “civilizado” que escolhessem (simbolicamente, como meio de vida) entre o arco e a flecha e a espingarda. O Canela escolheu os primeiros, e o “civilizado” ficou com a última. Para compensar a inferioridade relativa do arco e da flecha, *Awkêê* estabeleceu um “pacto social” com os índios, segundo o qual – acreditam estes – o “civilizado” devia sustentá-los e dar-lhes tudo gratuitamente sem que estes perdessem o respeito próprio por receberem deles grande quantidade de bens. “Zangado” (= *me-kâm in-cric* = deles – com ele – raivoso = deles com raiva) com os índios (isto é, os Canelas, porque haviam escolhido uma alternativa cultural inferior), *Awkêê* mandou-os embora e banuiu-os para o Norte, para onde se transferiram lentamente, empurrados de geração em geração pela pressão dos “civilizados”, eventualmente fixando-se às margens de um grande rio. Foi durante esta migração que eles crêem terem criado suas cerimônias-festivas (cortejos rituais). Mais tarde ainda, deixando o leste (perto do Piauí?) ocuparam suas presentes terras, no cerrado adjacente à floresta seca do Maranhão central (Crocker, 1978: 8-9).

Aqui, para prosseguir com minha leitura, é importante destacar a metodologia utilizada por Crocker (1978) em tais relatos. O autor trabalha com materiais que segundo ele são de duas categorias: “a histórica e etno-conceitual, isto é, relacionadas com a realidade objetiva e com a reconstituição do que é acreditado pelo povo” (Crocker, 1978: 4). Neste sentido, o autor nos diz:

É importante, porém, compreender que não consideramos qualquer dos relatos em causa como fatos reais, mas sim etno-crenças de um povo. Evidências de outras fontes – documentos, arqueologia, ecologia, estrutura cognitiva – terão de ser consideradas para corroborar quaisquer destes relatos, antes que possam ser aceitos como fatos verídicos. É necessário enfatizar este procedimento em virtude da crença generalizada de não se poder encontrar fatos históricos em mitos. Embora concordando, em princípio, com estas idéias, acreditamos que algum material obtido para este trabalho – especialmente quando extraído de contos de guerra, mais que de mitos – pode conter idéias ou conceitos que, conferidos com outras evidências suplementares, facilitem a reconstituição da história e a identificação daquilo que um povo acredita ser seu passado. (...)

[Os] contos de guerra parecem ser parcialmente diferenciáveis dos mitos, exceto quanto ao uso de poderes mágicos, por se sugerirem, os primeiros, menos “deformados” que os últimos e serem mais representativos da vida dos índios tal como é hoje conhecida. Além disso incluem incursões, escaramuças e outros contatos com tribos inimigas mas, no entanto, compostas de criaturas humanas e não de monstros ou de seres estranhos em forma humana (Crocker, 1978: 4).

A reconstituição da história dos Ramkokamekrá se torna compreensível a partir dos antecedentes cosmológicos descritos por Crocker (1978). Os Ramkokamekrá lhe disseram

que tudo começou com as andanças pela terra dos heróis Sol (*Pit*) e Lua (*Putwrë*); depois “os Canelas, como único povo no mundo, vagueavam pacificamente no cerrado (...), comendo pau podre (...) e carne seca ao sol (sem sal) e vivendo em aldeias circulares compostas de ocas cônicas que os protegiam das intempéries” (Crocker, 1978: 4) – neste tempo “podiam conversar com os animais selvagens e até mesmo transformarem-se em animais, retornado à forma humana” (Crocker, 1978: 6); posteriormente aprenderam a usar o fogo, e com a chegada da Moça-estrela que desceu do céu aprenderam a comer frutos e a plantar; com uma série de acidentes universais e principalmente após um grande incêndio os animais deixaram de conversar e os índios perderam a sabedoria original – tal perda também aconteceu devido à substituição da carne seca e do pau podre por alimentos cultivados e processados, que contêm substâncias poluidoras e por isso enfraquecem o organismo. Em suma, após perderem essa sabedoria inata, hoje a obtenção de tal potencial é creditada apenas aos grandes guerreiros, caçadores, chefes e curandeiros que na adolescência tiveram a força de vontade suficiente para cumprirem certos tabus, em uma observância atenta para não entrarem em contato com substâncias poluidoras.

Este “último” esforço, culturalmente orientado, para obter e manter *cay* capacidades, contrasta com os antigos poderes intrínsecos, provindos da natureza, existentes no período da carne seca ao sol, quando a maioria dos Canelas era considerada como nascida com “sabedorias”. Neste tempo uma pessoa desprovida de capacidade *cay* dizia-se estúpida (= *amyi ya 'kre-quêt* = se sabe-incapaz). Inerente à atual crença dos Canelas, é sem dúvida o conceito de que teria havido uma espécie de “queda em desgraça”, de maneira que os esforços – trabalho diário, abstinências e auto-purificação – tornaram-se necessários para superá-la (Crocker, 1978: 7).

O surgimento de Aukê aconteceu já nesse período – “culturalmente orientado”. Mas até então todos os índios (inclusive tupi) estavam reunidos em uma só aldeia. Impelidos pelos brancos todos migravam forçadamente rumo ao norte, até ocorrer um cisma e a aldeia se dividir em várias tribos.

Acreditam os R-Canelas, mas não os A-Canelas, que todas as outras tribos de índios abandonaram a antiga moradia chamada “Aldeia Velha” (*Pac-re* [escorpião-pequeno]), situado na parte oriental da atual reserva dos R-

Canelas, para ocuparem as regiões onde presentemente se encontram, por causa de uma briga provocada pela morte de um rapaz. Para evitar uma luta intratribal, acredita-se que os vários grupos da tribo (inclusive os da fala Tupi) concordaram em emigrar a procura de novas terras, mas as inimizades persistiram e vieram a causar, segundo se diz, as lutas intergrupais subsequentes. Os R-Canelas imediatamente entraram em fase de escaramuças e incursões contra os grupos que se ausentaram e se dividiram (Crocker, 1978: 9).

No restante de seu artigo Crocker (1978) se dedica a uma leitura dos contos de guerra ramkokamekrá a respeito dessa “fase de escaramuças” intertribais, identificada pelo autor como um “período de pré-pacificação” – que é dividido pelos informantes em um momento primitivo de extrema hostilidade e outro mais recente, no qual se tornou possível o contato amistoso entre os distintos povos, regido por uma série de normas sociais e instituições políticas reguladas em seu cerimonialismo. Dado que atualmente os povos Timbira vivenciam um momento histórico de “pós-pacificação”, com cada povo habitando seu território oficialmente delimitado pelo Estado brasileiro e com o fim das grandes expedições guerreiras intertribais, os contos de guerra, segundo Crocker (1978), têm a função de relatar acontecimentos vividos pelos antepassados. Entretanto, mais do que estórias preservadas na tradição oral para exprimir apenas o orgulho dos feitos heróicos dos ancestrais, o autor descreve o conteúdo desses contos como correspondentes à elaboração de instituições sócio-políticas ao longo de uma história caracterizada por diversos momentos de mudança. Isso justifica o enfoque dado à reconstituição da história dos índios tal qual eles a narram, pois se trata de mostrar a forma como esses índios tecem sua história e inventam suas instituições sócio-políticas, tanto em tempos de guerra como em tempos de paz. Neste sentido, o autor conclui seu artigo dizendo que:

[A] mais curiosa “descoberta” foi referente à profundidade da crença que têm os índios “ainda” hoje – talvez com razão – nas capacidades “mágicas” pessoalmente desenvolvidas e utilizáveis na objetivação com êxito de qualquer propósito – da mente predominando sobre a matéria. Praticando certas “restrições” e “recebendo” espíritos antepassados, acreditava-se que uma pessoa “algumas vezes” podia adquirir tão grandes poderes para cumprir seus propósitos em tempo de guerra ou paz, em “benefício de seu povo”, que o resto da tribo a ela se entregava, confiando-lhe a tarefa de manter a paz interna e a defesa da tribo. Creio que *em qualquer reconstrução*

da maneira de viver – função, estrutura, linhas de autoridade, câmbios culturais, etc. – das antigas tribos Timbira de Leste, devem ser considerados os contextos mágicos que, para nós, devem ser examinados como um fator de crucial significação sócio-política (Crocker, 1978: 26-27 – grifos meus).

Em suma, se tornar líder ou a fundação de uma instituição sócio-política é uma questão da aptidão individual em obter as capacidades *cay* (poderes de curar ou causar doenças; de se transformar e conversar com animais, mortos e demais seres sobrenaturais; de viajar em outros tempos e espaços). Por mais que pesem o respeito à consangüinidade e as extensas relações de parentesco, os Ramkokamekrá objetivam suas ações a partir da obtenção de poderes sobrenaturais – entretanto, como veremos adiante, a obtenção de tais poderes também se dá pela via das relações sociais. Se Crocker (1978) salienta a importância social deste fato, vemos então a possibilidade de discutir as mais diversas temáticas relativas à obtenção e a eficácia dos poderes sobrenaturais na vida social dos povos Timbira – sem esquecer que, é sempre importante frisar, tais poderes eram originalmente inatos aos índios, que os perderam gradualmente com a obtenção de diversas culturas.

Por este viés, podemos retornar ao relato de Crocker (1976) do movimento messiânico dos Ramkokamekrá. Já vimos que em sua manifestação Aukê se transformou no Pai dos brancos e se zangou com a má escolha dos índios. O advento de sua irmã nos remete para os desdobramentos de tal má escolha. A história da irmã é introduzida como uma continuação da história do irmão, pois o advento da futura heroína é motivado por ações de cunho jurídico ligadas à má escolha e à presença negativa dos brancos. É neste sentido que por volta de 1963 Krää-khwëi sai do ventre de sua mãe, anuncia-lhe a data de sua chegada e informa ser a irmã de Aukê – portanto, um personagem mítico. A quebra do “contrato mítico” entre brancos e índios motivou a manifestação de Krää-khwëi. Os brancos descumpriram sua parte no contrato e a irmã de Aukê retorna para ressarcir os índios das perdas que sofreram com tal infração. Esse ressarcimento consistia em inverter a posse do equipamento tecnológico. Kee-khwëi, a mãe da heroína, anunciava isto predizendo a “queda dos civilizados”:

[S]urgiu, em fevereiro de 1963, uma profetisa chamada Kee-khwēi, que predisse a queda dos civilizados – estes seriam banidos para as florestas e iriam caçar animais com arcos e flechas, enquanto os índios passariam a viver nas cidades, dirigindo caminhões e pilotando aviões. Kee-khwēi recebeu essas revelações de Aukhé, o grande herói cultural, através da “criança” que trazia em seu ventre. Aukhé realizaria essa transformação por estar zangado pelo tratamento que o civilizado dispensava ao índio. Já que fora o próprio Aukhé que no princípio dera o arco e a flecha ao índio, e a espingarda ao civilizado, com a condição de o civilizado cuidar do índio, era natural que se esperasse a intervenção de Aukhé para retificar qualquer contravenção a esse contrato mítico. Por volta de 1963, desiludidos da ajuda dos civilizados e já quase sem fé nos modos de vida dos antepassados, os Canelas criaram uma seqüência ao mito de Aukhé para exprimir seu grande desejo de transformação do mundo: eles passariam a usar o equipamento dos civilizados e abandonariam inteiramente sua maneira aborígene de viver (Crocker, 1976: 515).

Assim, os Ramkokamekrá abandonariam totalmente o modo de vida antigo que não mais lhes satisfazia e, desiludidos quanto ao papel dos brancos como protetores, passariam a controlar todo o aparato cultural por meio do qual se regulamentava a antiga relação com os brancos, engendrando assim um novo ciclo histórico. Os índios cessariam uma história de declínio vivenciada geração após geração no forçado movimento migratório para o norte do Brasil.

Ainda dentro da perspectiva metodológica de Crocker (1978), as ligações entre o mito de Aukê e os acontecimentos do movimento nos leva a refletir sobre a iniciativa dos índios para reverter a história de submissão aos brancos. Uma comparação feita por Melatti (1972) dos dois movimentos messiânicos o leva a concluir que entre os Ramkokamekrá as ligações com o mito de Aukê eram mais evidentes do que no movimento dos Krahô – mas também vimos com a história de Chuva que o mesmo autor nos mostra as reais ligações do movimento Krahô com tal mito. Seguindo a perspectiva de Crocker (1976; 1978), no caso R-Canela as ligações evidentes entre o mito e o movimento mostram que “contextos mágicos” são cruciais para uma re-significação sócio-política. Mas aqui a questão é que não se trata somente da vontade de qualquer indivíduo de obter as capacidades *cay*: entre os Ramkokamekrá, assim como nos Krahô, um ser sobrenatural se manifestou em forma humana e prescreveu uma série de atividades aos índios para que eles todos se transformassem em *kupen* (nos brancos). A

anunciação de Krää-khwëi elevou a sua mãe ao status de profetisa: anunciadora de uma mensagem de esperança e otimismo para aquele povo desiludido, que deveria obedecer a seus mandos e cultuá-la para dissipar de vez o infortúnio em que viviam – a partir de então os índios a seguiram, acreditando que ela adquirira grandes poderes para cumprir seus propósitos em manter a paz interna e a defesa da tribo.

As ligações evidentes entre o mito e o evento, como já disse em outro momento, expressam uma continuidade entre as histórias dos dois personagens míticos. A manifestação de Krää-khwëi aconteceu de maneira similar à do irmão Aukê: de dentro do ventre ela conversava a sós com sua mãe, demonstrando a capacidade de pressentir o que ocorria ao longe; depois saiu de dentro do ventre em forma de menina, anunciou a data de seu nascimento, prescreveu uma série de procedimentos que os índios deveriam seguir e também virou cobra assustando o outro filho de Kee-khwëi.

Kee-khwëi estava só em sua roça, desenterrando mandioca brava para o sustento da família, quando percebeu que o feto de seis meses lhe enviava mensagens, batendo no interior de seu ventre. A “criança” comunicava que o sol estava muito quente e que estava cansada, querendo ir para casa imediatamente. “Disse” que seu pai tinha acabado de matar um pequeno tatu e uma cutia e que sua mãe deveria voltar depressa ao rancho da roça, a fim de providenciar água fervente para receber devidamente o caçador e sua presa.

Foi quando seu marido retornou da caça, exatamente com um pequeno tatu e uma cutia, que Kee-khwëi começou a pensar muito nas mensagens da criança. Não contou imediatamente ao marido, Preu, o fato notável que lhe ocorrera. Mais tarde ele tentou ter relação sexual com ela, e quando a criança indicou que não queria tais atenções, Kee-khwëi empurrou o marido e falou-lhe da surpreendente predição e da natureza do feto. (...)

Kee-khwëi e Preu voltaram para sua comunidade, Aldeia Velha, antes do crepúsculo e, pouco após cair a noite, foram ao campo atrás de sua casa para “ver” a criança. Sob a luz da lua cheia, a criança saiu e apareceu diante deles como uma menina Canela de onze anos de idade, vestida com traje comum, um pano enrolado no corpo, da cintura até os joelhos, e com o cabelo bem penteado. A aparição tinha bela aparência, o cabelo liso, e era realmente bonita de se ver (Crocker, 1976: 516-517).

Krää-khwëi teria vindo para pôr fim aos desdobramentos negativos da má escolha, aos efeitos da zanga de Dom Pedro II (Aukê), à incessante perseguição dos brancos, à desventura

de sobreviver no cerrado maranhense. Tudo isso se daria pela tomada da cultura material e das técnicas detidas e mal manipuladas pelos brancos:

A aparição declarou ser a irmã de Aukhé, e que, quando ela nascesse, ele iria aparecer e mudar as coisas. Ao amanhecer, todos os Canelas teriam novas casas cobertas com telhas, estariam morando nas cidades e teriam fortunas incontáveis, ao passo que os civilizados seriam obrigados a viver no mato e caçar animais (Crocker, 1976: 517).

Seguindo as orientações da menina a mãe grávida foi comunicar à “tia” e ao “tio” o que lhe acontecera. A novidade foi recebida com entusiasmo pela maioria da população, com exceção de alguns índios mais velhos que, apesar de não desacreditarem na anunciação de Krää-khwëi, temiam a sua transformação em *kupen* – os mais velhos não aceitavam abandonar os costumes indígenas para controlar as cidades com todo seu aparato tecnológico e cultural. Afora a insatisfação desses índios mais velhos, toda a sociedade Ramkokamekrá se envolveu, assim como no mito, com a possível chegada de um novo herói mítico – dessa vez a irmã do pai dos brancos, ou seja, a possível mãe dos índios.

A aparição retornou ao ventre e recomendou à mãe que fosse à casa de sua “tia” e de seu “tio” (Ketti) contar-lhes a novidade, para todos ficarem sabendo. Na manhã seguinte, o tio, o velho Kaukhrê, narrou a história aos conselheiros, no pátio, e Preu foi convocado para servir de testemunha. A boa nova foi aceita com grande alegria e enviaram-se mensageiros às outras três comunidades Ramkókamekra-Canelas – ao Campestre, ao Baixão Preto e à aldeia do Ponto, quase abandonada (Crocker, 1976: 517).

Não tardou, todos aderiram à Kee-khwëi e se puseram a cultuá-la:

Dez dias depois, a profetisa entrou na antiga aldeia do Ponto, à frente de uma procissão triunfal, protegida do sol por folhas de palmeira e refrescada com água, trazida, em cabaças, por pessoas de seu séquito. A esperança em suas profecias congregara as três facções da tribo pela primeira vez em muitos anos e fê-las encarar o futuro com otimismo (Crocker, 1976: 516).

Começava assim o movimento messiânico dos índios Ramkokamekrá-Canela. Vemos que o desencadeamento do movimento é intrínseco ao nascimento da futura heroína. Para que Krää-khwëi nascer e se tornar de fato uma heroína os índios cumpriram uma série de atividades rituais, viajar às cidades próximas para adquirir roupas e cosméticos (e se *vestirem* como brancos), caçaram e abateram o rebanho bovino dos fazendeiros para se servirem de

carne nos rituais (realizados à moda das festas sertanejas). Isto é, os Ramkokamekrá tentavam se transformar em *kupen* e reverter a má escolha. Manuela Carneiro da Cunha ([1973]1986) analisou a lógica desse processo. Sendo assim, para seguirmos com nossa interpretação, voltemos à atenção para a leitura dessa autora.

MITO E RITO

Manuela Carneiro da Cunha ([1973]1986) explorou a congruência entre a mitologia dos Ramkokamekrá e a sua forma de organização social, como também as respectivas atividades rituais. Suas análises, assim como o relato de Crocker (1976), referem-se a essa congruência como fundamento de um novo ciclo histórico que ao mesmo tempo se sustenta na forma tradicional das ações sociais daqueles ameríndios.

Em 1973, Carneiro da Cunha publicou *Lógica do Mito e da Ação* reanalizando o relato de Crocker do movimento messiânico a partir do método estruturalista, exposto por Lévi-Strauss ([1956] 2008) em *Estrutura e Dialética*. A autora propõe-se inserir o messianismo Canela no debate sobre as relações entre mitos e ritos que, segundo ela, ao seguir a perspectiva de Lévi-Strauss, “... não devia ser entendida como causalidade direta, mas como uma relação dialética que apareceria desde que ambos tivessem sido reduzidos a seus elementos estruturais” (1986: 13). Seguindo esse procedimento analítico, Carneiro da Cunha ([1973]1986) baliza sua análise do movimento messiânico dos Ramkokamekrá:

O movimento messiânico que, em 1963, levantou os índios Ramkokamekrá-Canela do Estado do Maranhão certamente pode, já que foi vivido em função de um modelo preexistente, ser tratado como um rito no sentido lato. Na verdade, podemos, pelo menos a título heurístico, perceber nele uma *história* subjacente que, por razões que tornar-se-ão claras, é um rito, e um *culto* que consiste em esboços de instituições. Meu intuito é mostrar que enquanto esse culto é a contrapartida da estrutura social canela, o desenrolar das ações, tal como foi entendido pelos atores, refere-se dialeticamente a um mito, o da origem do homem branco, mito que é literalmente reencenado para a sua humilhação final. Para tanto, situar-me-ei no nível das representações: será possível, desse modo, compreender a eficácia de um movimento messiânico que está fundado em categorias do pensamento canela e que satisfaz, em última análise, exigências cognitivas.

A aplicação de um tratamento mitológico a algo que diz respeito à história poderá me ser censurada: lembraria, em primeiro lugar, que o que assim foi tratado é uma história tal qual foi contada por aqueles que a viveram, uma “etno-história”; em segundo lugar, reconhecer-se-á, pela leitura do que segue, que se trata de uma história ideológica, que, conseqüentemente, pertence ao gênero mitológico. Isso não implica que ela contenha erros ou omissões, mas, antes, que *transborda de sentido*, um sentido que lhe é anterior, já que remete a uma classificação, a uma ordem que preexiste e o determina (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 14 – grifos da autora).

Continuemos com Carneiro da Cunha ([1973]1986), pois seus apontamentos são fundamentais para visualizarmos as ligações entre o movimento messiânico e a vida social dos índios Ramkokamekrá e demais Timbira – posteriormente falaremos um pouco de sua perspectiva em relação à de Lévi-Strauss.

Para compor sua análise a autora toma o relato de Crocker (1976) do movimento messiânico e a versão do mito de Aukê apresentada por Nimuendajú (1946). Em seu “tratamento mitológico” do dito movimento, Carneiro da Cunha (1978) alinha os relatos das atividades rituais e o mito. Neste sentido, ela arranja os referidos textos em três temas que orientam sua análise: “Messianismo A” (o tempo, ritualmente organizado, da gestação da heroína); “Messianismo B” (o fim da gestação com o partejamento de um natimorto do sexo masculino e uma nova seqüência ritual); e em “O mito de Aukê” (a origem do homem branco nos Ramkokamekrá). É importante acompanhar o procedimento da autora, pois seu ponto de vista nos conduz a uma observância das ligações evidentes entre o célebre cerimonialismo dos Timbira e sua mitologia, como também entre a história particular dos Ramkokamekrá e o seu movimento messiânico por eles desencadeado no ano de 1963. Sendo assim, é fundamental citar uma súmula apresentada por Carneiro da Cunha ([1973]1986) do seu método e da sua interpretação:

Os relatos do movimento messiânico e do mito de Aukê apresentam entre si uma série de oposições que saltam aos olhos, e que enumeraremos rapidamente antes de olhá-las mais de perto: no Messianismo A, Kee-kwei é uma mulher casada, boa mãe que repele o marido, ao passo que no mito, Amčokwei é uma rapariga e uma péssima mãe; a primeira está só em sua roça e sabe de onde provém a mensagem, a segunda está cercada de companheiras e não sabe de onde vem a “voz”; no Messianismo A, trata-se de uma menina que deve nascer no momento certo, no mito, de um menino

que ultrapassa a duração da gravidez; no Messianismo A, a criança é recebida com alegria pela mãe, e seu *Keti* [nesse caso pode ser o tio ou o avô, ambos maternos] anuncia a boa nova ao conselho da aldeia, ao passo que Aukê não é bem-vindo, e seu *Keti* o mata; no Messianismo A, os índios voltam para a aldeia tradicional e as facções políticas se unem, ao passo que no mito eles abandonam a aldeia (e na versão krahó, se dispersam). Enfim, e é evidente a isso que todas as oposições que precedem queriam chegar, a relação de riqueza e de poder se inverte. Metodologicamente, essa é garantia de que estamos realmente diante da inversão do mito de Aukê (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 20).

Nesta direção, Carneiro da Cunha ([1973]1986) destaca a relevância de sua empreitada:

O material de que dispomos aparece, a partir de então, exemplar, pois nos fornece, de início, a relação global – uma simetria – entre o mito e o movimento messiânico, em suas duas versões. O método, assim, já está traçado: afirmar a simetria entre os dois relatos leva a buscar o eixo dessa transformação, isto é, colocar em evidência o conjunto de representações a que se referem os Canela para passar do mito de Aukê ao seu inverso. Esse procedimento permite atingir o campo semântico que explicará a fórmula do messianismo canela, e é por isso que não se pode simplesmente opor o mito de Aukê à história de Krää-kwei: é preciso desdobrar todo o campo. Se, pelo viés desse material privilegiado, for possível, destacando certos temas, abrir uma entrada na língua ritual timbira, cuja complexidade chega a ser desanimadora, ter-se-á realizado o meu propósito (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 21).

Aqui Carneiro da Cunha expõe ensinamentos e caminhos a trilhar em nossa releitura (Aliás, desde o começo deste trabalho seguimos essa linha que explora as concepções de Lévi-Strauss, como vimos no primeiro capítulo com as leituras de Melatti e de DaMatta que se inspiraram, cada um a seu modo, a perspectiva estruturalista do antropólogo francês). Ao reinterpretar os dados de Crocker (1976), a autora abre “uma entrada na língua ritual timbira” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 21), desdobrando todo o seu campo e percebendo as conexões entre o mito e as práticas rituais correspondentes.

Neste sentido, Carneiro da Cunha ([1973]1986) busca esquadrihar as inversões apresentadas pelo movimento messiânico em relação ao mito de Aukê. Tomando como ponto de partida a oposição seco/molhado, que segundo a autora ocupa um lugar fundamental no pensamento Timbira, ela visualiza qual o registro que o movimento se situa. Aqui, a autora retoma a dualidade sazonal estação seca (*ka*) e estação chuvosa (*atuk*) observando que, desde

a primeira manifestação de Krää-khwëi os índios já a situavam sob o registro *ka*, enquanto Aukê já estava no registro *atuk*: assim, “...começamos a desconfiar que o movimento messiânico tenta, desde o princípio, se situar em ‘chave’ de seca...” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 22). A prova disso seria, conforme o relato de Crocker (1976), o nome Krää-khwëi significava literalmente “menina-estéril” ou “menina-seca” e, a escolha de tal nome era, como lhe informaram, porque havia muito tempo que a mãe não engravidava.

No entanto, Carneiro da Cunha ([1973]1986) problematiza essa informação afirmando que Krää-khwëi não era um nome conferido à maneira de nominar Timbira. Ela se refere ao fato de que, entre os Timbira orientais, os pais não nomeiam seus filhos, que recebem o nome de outros doadores (o tio materno e tio paterno) – ao portar um nome, o receptor assumirá o papel social do nominador na vida cerimonial. Nesse sentido, o nome não é para salientar as qualidades estritamente individuais da criança, mas para lhe atribuir funções sociais: “é, antes, um *título*, um operador que a insere e classifica na vida cerimonial, na verdade ‘um personagem’, que a associa, em especial, a uma das duas metades, *ka* ou *atuk*” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 23). Segundo a interpretação de Carneiro da Cunha ([1973]1986), no caso de Krää-khwëi é a sua mãe quem a nomina, pretendendo enfatizar suas características individuais. “Em outras palavras, Krää-kwei não é investida de uma ‘*persona*’, ela própria é ‘*persona*’, máscara e protótipo que outros, somente depois dela, poderão assumir. Em Krää-kwei, o individuo e a pessoa se confundem, e seu nome a significa: ela é seca” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 23).

Poder-se-ia dizer que Aukê, ao contrário, está totalmente de lado da água, *atukmakra*. Seu nascimento ocorre fora da aldeia, o que contrária as regras (Nimuendajú, 1946: 106), e o coloca sob o signo exterior, que como vimos, é congruente com a água e a metade *atuk*. Até mesmo o fato de ser consumido pelo fogo lembra – mas sugiro isto com prudência – a lenha, que é a contrapartida do fogo, e que os Canela, com todo rigor, situam do lado *atuk* (Carneiro da Cunha, 1986, NT 18: 23).

Para Carneiro da Cunha ([1973]1986), a *confusão* que caracteriza a existência de Krää-khwëi e de Aukê mostra que esses dois personagens míticos funcionam como máscaras

e protótipos para as ações dos índios, existindo como seres de “duas dimensões”, podendo se transformar indistintamente em qualquer ser. É o caráter de máscara que os dois compartilham, “ambos são ‘imagens’, *mekarō*” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 23).

Essa palavra [*mekarō*] (no singular *karō*) significa ao mesmo tempo o morto (isto é, a alma), a sombra de uma pessoa, sua foto, ou sua imagem (Nimuendajú, 1946: 234). Os *mekarō* são, portanto, seres de certo modo “de pura forma”, sem profundidade e sem entendimento, são seres de duas dimensões, para os quais o mundo, por sua vez, não passa de uma imagem, imediata. (...)

O *karō* é, portanto, pura imagem, *assim como Aukê é a imagem de tudo o que se apresenta aos seus olhos* (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 23-24 – grifos da autora).

Em suma, para Carneiro da Cunha ([1973]1986) heróis míticos com as características de Aukê e Krää-khwēi são “Réplica e espelho (...) propriamente um *karō*” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 24). Heróis que são capazes de se transformarem em qualquer tipo de ser (vivo ou morto) porque habitam o plano onde ocorrem confusões entre elementos distintos, mas que possuem o mesmo princípio vital.

Ainda percebendo mais algumas nuances da noção de *karō* na interpretação de Carneiro da Cunha, mas desta vez em *Os Mortos e os Outros*, uma etnografia realizada entre os Krahô e publicada em 1978, vemos que *karō* é um princípio vital:

Um segundo princípio vital é o *karō* (no plural *mekarō*). Habita o corpo embora se ausente nos sonhos e nas doenças. Sobrevive ao homem, e é ele quem vai se estabelecer entre os mortos e lá levar uma existência insípida e diminuída. Talvez por isto *karō* conte entre outros sentidos o de “morto”, que lhe é o mais usual quando usado na forma coletiva (*mekarō*), um pouco como nós usamos os termos “espíritos” ou “almas” com o sentido implícito de “espíritos ou almas de defuntos”. O significado de *karō*, no entanto, parece ser bem mais amplo: o termo abrange entre os seus *denotata* a fotografia, o reflexo, toda “imagem do corpo”. Mas não só: o *karō* pode assumir, mesmo quando ligado a um corpo hospedeiro, aparência diferente desse corpo que ele habita: foi-nos descrito, certa vez em que se nos contava a reinserção de um *karō* vagabundo, como um objeto branco, do tamanho de um dedo, parecido com um pequeno sapo (*prokayê*), algo portanto mais manipulável pelo curador (Carneiro da Cunha, 1978: 10).

Mais adiante a autora ainda diz:

Embora o *karō* possa ausentar-se com frequência, o corpo não sobrevive muito tempo a uma ausência contínua, e não mais intermitente, de seu duplo. Este, porém, prescinde o corpo humano: torna-se então o que chamaríamos

de uma “imagem livre”, não porque sem matéria – o *karõ* não é imaterial – mas porque reflexo de toda coisa e de coisa nenhuma, que forma alguma saberia circunscrever de modo duradouro. Eis porque, parece-nos, o *karõ* de um morto tem por característica o poder de metamorfosear-se e assumir a forma que lhe aprouver (...). Não deixa no entanto de ser, pelo menos durante um tempo (...), o *karõ* pessoal de um determinado homem (Carneiro da Cunha, 1978: 12).

A par de tantas informações, Carneiro da Cunha (1978; 1986) denota o caráter de *karõ* dos dois irmãos míticos do messianismo ramkokamekrá. Para consolidar sua interpretação ela reporta ao mito descrito por Schultz (1950) de A-krey e Kengunã, em que o último desses heróis se transformava em vários animais e assustava o irmão:

... e o informante, para *designar essas metamorfoses*, diz duas vezes que ele ‘foi *fazendo defunto*’; e, um pouco antes, que ‘ia virando em *toda coisa defunta*’.

Fica assim estabelecido de passagem o caráter *karõ* não somente de Aukê, como também do Kengunã krahó e de Krää-kwei, na medida em que ela se transforma em cobra. (1986: 24-25 – grifos da autora).

A partir dessas considerações de Carneiro da Cunha ([1973]1986) vemos algumas especificidades do “caráter *karõ*” do par de irmãos míticos em questão. Em suma, podemos dizer que uma coisa é um *karõ* de um índio falecido e outra coisa é um herói mítico que possui o caráter *karõ* – pois ao considerar tal caráter entre os heróis em foco, Carneiro da Cunha ([1973]1986) nos permite confirmar os relatos que evidenciam um herói como o *inventor* de um aparato cultural incontestavelmente poderoso e o aparecimento do seu par como a possibilidade dos índios inverterem a situação desfavorável em relação a tal aparato. O caráter *karõ* dos heróis é posto ao alcance de todos os Ramkokamekrá para efetuarem sua metamorfose e é o que eles praticam no dito “movimento messiânico” – enfim, o *karõ* aqui é, podemos dizer, positivo.

Outro ponto fundamental em que o movimento messiânico se opõe ao mito de Aukê é a posição no plano mitológico das mães aos dois personagens míticos – posição esta analisada por Carneiro da Cunha ([1973]1986) para situá-las no campo ritual. Assim, a autora aprofunda a nossa compreensão da estrutura da linguagem ritual Timbira e possibilita com

isso explorar ainda mais o caráter *karõ* dos personagens míticos – fundamental para entendermos a potência metamórfica de Krää-khwëi. As mães são vistas como personagens míticos não somente porque possuem atributos divergentes, mas devido ao conjunto de representações a que suas respectivas qualidades estão ligadas. Para visualizar essas ligações, a autora extrapola o campo do movimento messiânico, recorrendo à mitologia Timbira:

Uma frase surpreendente da versão canela poderia indicar o caminho. No momento do parto, Amčokwei declara: “*Se você for menino, vou matá-lo, mas se for menina, vou criá-la*”. De onde a mãe tira esse traço de Amazona? Nas instituições ou nos mitos canelas não há nada nesse sentido. Em compensação, o tema da aldeia de mulheres que matam seus filhos homens se encontra na mitologia apinayé. A origem dessa aldeia remonta ao massacre de todos os homens por suas esposas, privadas de seu amante. Embora entre os Apinayé esse amante seja um jacaré, reconhecemos imediatamente nesse tema do assassinato do amante pelos maridos uma variante do mito da anta, o tapir sedutor, que encontramos entre os Krahó (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 25 – grifos meus).

Aqui revemos a sentença fatídica de que nos fala Lévi-Strauss (1993). Mas no tocante a análise de Carneiro da Cunha ([1973]1986), tal sentença revela a proximidade de Kee-khwëi em relação a outras mulheres do plano mitológico do mundo Timbira, todas compartilhando propriedades, posições e atividades similares de cunho criativo e (des-) organizador.

O assassinato de um filho homem mas não de uma menina coloca a mãe de Aukê entre as “amantes do tapir”, para as quais Lévi-Strauss (1964: 261-287) estabeleceu um certo número de propriedades, das quais guardarei aqui apenas aquela que as caracteriza como más nutrizes e o homólogo da podridão, no extremo limite, portanto, da natureza. É exatamente isso o que diz também o mito da aldeia das mulheres, que constituída unicamente de mulheres, que são a natureza em contraposição aos homens, os únicos que são sociedade (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 26).

Neste sentido, através da proximidade entre Kee-khwëi, Amčokwei e as personagens do mito Apinayé da aldeia de mulheres se nota a afiguração da extrema natureza em oposição à cultura. As personagens se configuram como contracultura em oposição aos homens, que são a sociedade ao extremo. Naquela aldeia criam-se apenas meninas, então logo se vive entre mulheres em pleno estado de podridão. Aqui, para Carneiro da Cunha ([1973]1986): “... o mito de Aukê fornece, então, uma equação importante para a seqüência, que poderia ser

escrita assim: ‘Sob o ângulo da natureza, um menino morto vale uma menina viva’” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 26).

A partir dos predicados de podridão e de fedor, a autora nos mostra como Amčokwei se situa no eixo da sarigüéia – uma nutriz que fede, o único marsupial conhecido pelos Canela. Na posição simétrica e inversa, a “... nutriz por excelência, casta e que exclui fedor na medida em que é virgem, é Estrela (Vésper), fornecedora das plantas cultivadas e, principalmente, do milho; o arco-íris, por sua vez, é a não-nutriz e o fedor extremo (Lévi-Strauss, 1964: 255ss)” (Carneiro da Cunha [1973] 1986:26). Neste plano Amčokwei está do lado do arco-íris e Kee-khwëi se situa do lado de Estrela, pois recusa as investidas sexuais do marido.

A prova da pertinência desse eixo aqui é a abundância de motivos “marsupiais”. Nas três versões, canela, krahó e apinayé, a criança deixa o útero materno quando bem quer. Nas três, essa mãe é a contrapartida de Estrela: duplamente, entre os Canela, onde é uma rapariga (ao passo que Estrela é uma mulher casada que evita o marido) e péssima nutriz, que se recusa a amamentar; simplesmente, entre os Krahó e os Apinayé. Entre estes, com efeito, ela é uma rapariga (que concorda em ser nutriz), ao passo que entre os Krahó, é uma mulher casada que sabe copular (em oposição a uma mulher marsupial que, no mito krahó da serpente sedutora, não sabe copular e é boa nutriz, o que a classifica como mulher-Estrela) (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 26-27).

Kee-khwëi, segundo a autora, é uma ótima nutriz, “uma mãe exemplar que chega (Messianismo B) a receber complacentemente em seu ventre Aukê e Krää-kwei, numa gestação prolongada” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 25). Ao se recusar a copular como o marido (Messianismo A) e posteriormente com o feiticeiro Apanyekra (Messianismo B) ela se opõe à podridão e ao fedor, se pondo, ainda como um marsupial (pois é mulher, isto é, incorpora a ambigüidade da “natureza”), do lado da mulher Estrela. De fato, se o movimento messiânico pretendia inverter o mito de Aukê, é ao lado de Estrela que Krää-kwëi tem de se situar para efetuar tal operação, “fazendo passar de uma não-Estrela, a mãe de Aukê, para uma verdadeira Estrela, a mãe de Krää-kwei” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 28).

Essas representações a que as mães dos personagens míticos estão ligadas, e as inversões que apresentam, levam Carneiro da Cunha ([1973]1986) a identificar Aukê como um ser que se tornou “natural”. Sendo assim, dado que a lógica do movimento messiânico ramkokamekrá é inverter o mito de Aukê, então sua irmã seria o “social” em sua totalidade. A explicação disto, mais uma vez, parte do papel social do *keti*.

Entre os Ramkokamekra, mais ainda do que entre os outros Timbira, o papel do *keti* é preeminente em tudo o que diz respeito aos assuntos públicos de seu *itamtxua*. Assim, a metáfora é transparente: Aukê, morto pelo próprio *keti*, é um ser excluído dos ritos, ele é inteiramente “natureza”.

O inverso vale para Krää-kwei, cuja aparição pré-natal, precisa Crocker, não só tem a forma humana como está vestida de acordo com a moda canela e – isto é essencial – adequadamente penteada. O corte de cabelo é, com efeito, o sinal da participação na vida social: somente os reclusos (em particular aqueles que estão de luto) deixam de cortar o cabelo. É dizer que Krää-kwei é toda ela sociedade, desde antes de seu nascimento, o que é congruente com sua “secura”. Por isso, seu *keti* é encarregado de levar ao conselho a notícia de sua vinda iminente (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 28).

A condição de Aukê como “um ser excluído dos ritos” é a possibilidade para o nascimento do seu par, o ser ritual – “toda ela sociedade”. Neste sentido, vemos que a diferença marcante entre os dois personagens era o plano em que cada um se personificava e transitava – um na natureza e outro na sociedade. Portanto, nas palavras da autora: “O fato de o homem branco ser concebido como pertencente à natureza nada tem de surpreendente: os Timbira não são os únicos que se proclamam “gente” e relegam qualquer outra sociedade, bárbara desde que *outra*, ao reino da natureza” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 28-29).

A par de todas essas considerações, a autora nos remete para a eficácia do movimento messiânico em satisfazer as exigências cognitivas dos ameríndios. Sendo assim, ao invés de descrever o trânsito e os feitos específicos de cada personagem mítico em seus respectivos planos, é da persistente “estruturação do domínio mítico” que a autora nos fala:

Se a estruturação do domínio mítico é um fato, e já que vimos que o movimento messiânico é uma versão do mito de Aukê em “chave” de mulher-Estrela (ou de sociedade, ou de seca), segue-se que as relações de equivalência entre objetos (mas não os próprios objetos) devem se encontrar invariantes no movimento messiânico. Dito de outro modo, se dois objetos são equivalentes no mito de Aukê, seus transformados (no movimento messiânico) devem continuar a sê-lo (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 29).

Um acontecimento imprevisto, isto é, o fim da gestação de Krää-khwēi com o partejamento de um natimorto do sexo masculino, leva o movimento messiânico ramkokamekrá a criar uma nova seqüência ritual – é o que Carneiro da Cunha ([1973]1986) chamou de Messianismo B. Esse momento do movimento messiânico é, para a autora, uma reafirmação do rigor do pensamento mítico: “O remanejamento de uma versão, exigido pelo evento – a morte de uma criança do sexo masculino – não deixa de obedecer, através das regras de transformação e de equivalência do pensamento canela, a uma lógica imperiosa” (idem: 30). A estrutura do mito de Aukê ganha uma nova seqüência em chave de Estrela, tendo suas normas transformadoras reafirmadas: “No fundo, o movimento messiânico é apenas um modo de ‘reencenar’ o mito, virando-o pelo avesso” (Carneiro da Cunha, 1986, NT 22: 30). Desse modo, Amčokwei (não- Estrela) se transforma em Kee-khwēi (mulher-Estrela); Aukê (natimorto de não-Estrela) transforma-se em Krää-khwēi (filha viva de mulher-Estrela); a filha não concebida do mito de Aukê (mas anunciada na sentença fatídica) transforma-se no natimorto do movimento messiânico – aqui se trata apenas dos desejos não realizados tanto no rito como no mito, ou seja, as respectivas mães desejavam parir uma menina, o que não ocorreu nascendo apenas o seu *karō* (sua “imagem” invertida).

Para remeter o leitor aos fundamentos e à dinâmica da referida “lógica imperiosa”, Carneiro da Cunha ([1973]1986) recorre a mitos Timbira cujos personagens que foram transformados pelo fogo. No mesmo sentido, ainda para enfatizar a transformação como inerente à “lógica imperiosa”, a autora demonstra a eficácia da água como elemento metamórfico essencial na vida ritual dos Timbira⁴. Deste modo ela retorna à oposição seco/molhado. Por meio desse par de opostos, ela busca explorar a passagem do virtual para o

⁴ [A] transmutação que o fogo supostamente opera esclarece a conclusão, aparentemente surpreendente, do informante de Schultz: “Se os índios não tivessem queimado Aukê, teriam ficado iguais aos cristãos” (Schultz, 1950: 92). Em outras palavras, o fogo que queima (e não o fogo de cozinha) dissocia irreversivelmente e faz mudar de natureza, o que a simples morte não é capaz de fazer. A água, ao contrário, é o elemento da criação... (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 33).

real, do ideológico para a as intempéries da prática cotidiana. Neste viés, os mitos e os ritos analisados pela antropóloga oferecem uma série de congruências e ressaltam a importância de instituições sociais, por meio dos quais ela nos mostra a “estruturação do domínio mítico” e do campo social como algo em que se o movimento messiânico dos Ramkokamekrá faz parte.

Para exemplificar essa perspectiva analítica de Carneiro da Cunha ([1973]1986), faço uma digressão à sua análise dos *hamren*, dentre as diversas representações e instituições sociais por ela ressaltadas. Explorando a oposição seco/molhado, ela diz:

Ora, entre os Canela, a oposição seco/molhado constitui a base da oposição entre homens comuns, os “cabeças secas” e os personagens mais importantes da vida cerimonial, chamados *megakrä-ko* “cabeças úmidas” ou *hamren* (Crocker, 1962: 125ss.). A palavra *hamren* significa, segundo Nimuendajú (1946: 97), “recuperado de uma longa doença” (...)
Os *hamren* são constituídos em sua maior parte pelos *tämhäk* (Urubus-rei), a tal ponto que os dois termos são intercambiáveis (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 35).

Os *tämhäk* encarnam os mais altos valores da cultura canela, a observância e a reserva com os procedimentos vinculados à vida ritual – principalmente à caça – e à manipulação dos alimentos para que sejam mais fartos e prontos para o consumo necessário. “São, portanto, comedores de primícias, generosos provedores de alimentos maduros, e modelos de virtude. Em especial, se opõem nitidamente aos chefes políticos” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 35). De fato, não podem jamais humilhar alguém, se queixar, excluindo assim qualquer forma de poder político, pois neste “o procedimento de ‘envergonhar’ é comum” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 35). Por fim, a tal instituição também é creditada a função de “diplomacia”: “Esses embaixadores são membros do grupo, designados por um grupo estrangeiro para representá-lo junto aos seus. Assim, um Ramkokamekra será um *tämhäk* dos Krahó entre os Ramkokamekra; um branco será *tämhäk* dos Krahó em São Paulo” (Carneiro da Cunha, 1986, NT 31: 36). Aqui, mais uma vez Carneiro da Cunha ([1973]1986) indica as reais ligações existentes entre a vida cerimonial Ramkokamekrá e a mitologia Timbira.

Os *tämhäk* só aparecem como unidade organizada durante a última parte dos ritos *pepkähäk*. Melatti (1970a: 412 [1970]) percebeu nesses ritos o esquema

do mito da “visita ao céu”, onde o urubu-rei (*tämhäk*) faz o papel de chefe dos pássaros. O herói desse mito, chamado Hähäk entre os Canela, Tirkre entre os Krahó, e que se mantém anônimo na versão apinayé, é, como Yawê, com quem ele se confunde, como vimos, entre as duas últimas tribos, um homem doente há muito tempo, abandonado pelos seus e curado pelos pássaros – o que nos leva finalmente ao termo *hamren*, “recuperado de longa doença”, que se tratava de elucidar (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 35-36).

No tocante a importância dos *hamren*, a autora nos mostra que se trata de uma instituição exclusivamente cerimonial que é, além disso, remete a uma concepção ideal de sociedade:

[O] conjunto dos *hamren* parece ser de certo modo concebido como um modelo ideal da sociedade, tal como ela se quer, isto é, essencialmente cerimonial. Assim, o sepultamento dos *hamren* na praça da aldeia fornece um “mapa” ideal da sociedade em que cada um encarna um grupo ou uma instituição fundamental, e onde figuram até mesmo os grupos estrangeiros: organograma ou modelo reduzido em que a sociedade se reconhece (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 36).

À luz de tudo que os *hamren* engendram, Carneiro da Cunha ([1973]1986) nos diz que Krää-khwëi era um “*hamren em potencial*”. A configuração de Krää-khwëi como personagem no plano da mitologia se realizaria com sua passagem para a vida cerimonial. Para realizar essa passagem e associar-se aos *hamren*, ela depende da manipulação da água e do fogo – “Dez dias depois, a profetisa entrou na antiga aldeia do Ponto, à frente de uma procissão triunfal, protegida do sol por folhas de palmeira e refrescada com água, trazida, em cabaças, por pessoas de seu séquito” (Crocker, 1976: 516). Deste modo, a água e o fogo propiciaram a metamorfose de Krää-khwëi como um ente mítico e ritual – a mulher-sociedade. Por esse viés, a autora destaca a centralidade da vida cerimonial na efetuação metamórfica ao associar a heroína com os *hamren*. Em outras palavras, Krää-khwëi (Menina-seca) ainda sendo gestada se situa no pólo seco; para se tornar de fato a heroína é necessário o seu deslocamento para o pólo úmido, ou seja, ela nasceria, se transformaria em *hamren* (Cabeça-úmida) e encarnaria como heroína a sociedade ideal. A autora destaca as atividades desempenhadas pelos índios que talvez fossem congruentes com os rituais do movimento:

Ora, não se nasce “cabeça úmida” (*megakrä-ko = hamren*), acede-se a essa condição (Crocker, 1962: 128); do mesmo modo, entre os Krikati, certas

crianças com nomes cerimonialmente importantes só atingem a idade madura (= molhada) depois de cumprir dois rituais: patrocinados pelos pais da criança, esses ritos devem ocorrer um após o nascimento e o outro antes da puberdade, e antes de terminarem os rituais de iniciação (Lave, 1972: 27, 80). Na falta dessas cerimônias, ou se a criança não é portadora de um nome importante, ficará verde para sempre (*ibidem*: 81) (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 36-37).

Neste sentido, vemos que para a autora não se trata apenas de verificar as sucessivas e ininterruptas transformações da mitologia Timbira através de mais uma “história oral” sobre tempos idos, nos quais heróis culturais andavam e traquinavam pelo mundo. Krää-khwëi haveria de nascer, crescer e amadurecer – isso aconteceria cerimonialmente. Mas, diferente dos *hamren*, o rito de Krää-khwëi não figurava na tradição cerimonial canela: ela não era estabelecida como Hähäk, Tirkre e os *hamren*. Seu rito era uma invenção, um experimento por meio do qual sua metamorfose como heroína – sua personificação – desencadearia a metamorfose dos Ramkokamekrá em brancos – “À luz do que precede, parece-me significativo que Krää-kwei anuncie que *nascera ao crepúsculo*, que *ao amanhecer* terá crescido, e que os Canela estarão no poder...” (Carneiro da Cunha [1973] 1986:37 – grifos da autora). Mas para realizar esse processo em sua totalidade, o “mapa ideal” de sua própria sociedade não bastava. Os Ramkokamekrá traçavam rotas e esboçavam mapas do acaso, pois Krää-khwëi até então era algo inexistente no mundo canela: uma *heroína* que condensava a ambigüidade da natureza e a formalidade social. “Se por um lado ela é Aukê em ‘chave’ de seca, por outro, faz virtualmente parte desses personagens importantes nos quais a sociedade se resume, é um *hamren em potencial*” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 37). Tudo isso para pilotar aviões, tomar as cidades e banir os *kupen* para o mato – isso ainda é inédito e perigoso.

* * *

Enfim, aqui fiz apenas um resumo da análise de Carneiro da Cunha ([1973]1986). Com isso espero ter tocado nos principais pontos de seu artigo e deixado claro o seu propósito. Para o leitor que por ventura não leu tal artigo e se interessar pela discussão, remeto à leitura do mesmo, pois um resumo não pode abranger uma análise minuciosa, repleta

de detalhes a respeito da série de congruências e inversões relativas ao movimento messiânico e o mito de Aukê.

Entretanto, ainda referindo ao artigo de Carneiro da Cunha ([1973]1986), é imprescindível enfatizar algumas questões apresentadas em sua análise. Mais especificamente, o tratamento dado aos brancos. Com efeito, os índios almejavam efetuar uma inversão em relação aos brancos. Vimos que tal inversão se realizaria justamente dentro da lógica entre o mito de referência e as atividades rituais do movimento, entre a ideologia e a práxis do mundo Timbira. Sendo assim, vemos de modo claro algo que tentei salientar no capítulo anterior com a leitura dos textos de Melatti, DaMatta e Lévi-Strauss, qual seja: que a forma do movimento messiânico não é extraordinária em relação ao modo dos índios executarem seus ritos.

Isto posto, a representação dos brancos trazida por Carneiro da Cunha ([1973]1986) nos remete novamente aos relatos de Crocker relidos neste capítulo, como também à perspectiva de Lévi-Strauss. Primeiramente, e de forma breve, assinalo um ponto da perspectiva antropológica de Carneiro da Cunha ([1973]1986) que talvez indique uma possível discussão com a antropologia de Lévi-Strauss (1993; 2008); em seguida retomo a ênfase quanto aos brancos, dentro do que já foi relido neste capítulo.

Vimos que a referida autora abre seu artigo nos remetendo para o método estruturalista que Lévi-Strauss expôs em *Estrutura e Dialética*. No encerramento de seu texto ela chama novamente a atenção para a pertinência do método:

Chegamos assim à conclusão de Lévi-Strauss (1958: 258), com que iniciamos este trabalho, a saber, que é preciso “desistir de buscar a relação entre o mito e o ritual numa espécie de causalidade mecânica, para conceber sua relação no plano de uma dialética, que só se torna acessível se ambos tiverem sido previamente reduzidos a seus elementos estruturais” (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 48).

Já vimos o embasamento teórico feito por Carneiro da Cunha ([1973]1986) para ler o movimento, mas para passarmos adiante é importante revê-lo aqui resumidamente: o

movimento messiânico é um rito em sentido lato vivido em função de um modelo preexistente; há nele uma história subjacente que é um rito, e um culto, que consiste em esboços de instituições; o culto é a contrapartida da estrutura social canela e o desenrolar das suas ações refere-se dialeticamente a um mito, literalmente reencenado; sendo assim a autora diz situar-se no nível das representações para assim compreender a eficácia de um movimento fundado em categorias do pensamento indígena.

Para melhor visualizarmos as intenções analíticas de Carneiro da Cunha ([1973]1986) tomemos as palavras do próprio Lévi-Strauss (2008), que expõe seu propósito na introdução de seu artigo.

De Lang a Malinowski, passando por Durkheim, Lévy-Bruhl e Van der Leeuw, os sociólogos e etnólogos que se interessam pelas relações entre mito e ritual as conceberam como uma redundância. Alguns vêem em cada mito a projeção ideológica de um rito, destinada a fundamentá-lo. Outros invertem a relação, tratando o rito como uma espécie de ilustração do mito, na forma de uma encenação. Em ambos os casos postula-se, entre mito e rito, uma correspondência ordenada, ou seja, uma homologia; quer se atribua a um ou a outro o papel de origem ou de reflexo, o mito e o rito se reproduzem entre si, um no plano da ação, o outro nos das noções. Resta saber por que nem todos os mitos correspondem a ritos e vice-versa, por que essa homologia só é demonstrável num número reduzido de casos e, principalmente, qual é a razão dessa estranha duplicação. Proponho-me mostrar, a partir de um exemplo preciso, que tal homologia nem sempre existe ou, mais exatamente, que ela poderia ser – quando existe – um caso particular de uma relação mais geral entre mito e rito, e dos próprios ritos entre si. A relação de fato implica uma correspondência termo a termo, entre os elementos de ritos diferentes na aparência, ou entre elementos de um determinado rito e um determinado mito, mas sem que a correspondência possa ser tratada como uma homologia (Lévi-Strauss [1956] 2008: 249).

Enfim, a investigação de Lévi-Strauss recai sobre as relações entre ritos e mitos como implicadas em uma complexa dialética, a qual “exige uma série de operações prévias, *permutações ou transformações*, em que talvez se encontre a razão da [estranha] duplicação” (Lévi-Strauss, 2008: 249-250 – grifos meus). Ainda, citando-o mais uma vez, para percebermos melhor sua perspectiva analítica:

Além disso, é evidente que o método que sigo remete a uma extensão a um outro campo, o da lingüística estrutural, a que o nome de Jakobson está associado. E, finalmente, ele próprio sempre se mostrou particularmente

atento ao elo estreito que existe entre a análise estrutural e o método dialético, e concluía seus célebres *Princípios de fonologia histórica* dizendo: “A ligação a estática e a dinâmica é uma das antinomias dialéticas mais fundamentais a determinarem a idéia de língua”. Buscando aprofundar as implicações recíprocas entre a noção de estrutura e o pensamento dialético, não faço, portanto, senão seguir uma das trilhas traçadas por ele mesmo (Lévi-Strauss, 2008: 250).

Não cabe aqui entrar nas discussões entre Lévi-Strauss e os lingüistas a respeito das trilhas seguidas por eles “para aprofundar as implicações recíprocas entre a noção de estrutura e o pensamento dialético”. Tomo essas notas introdutórias simplesmente para apontar que Carneiro da Cunha ([1973]1986), mesmo se pautando nas conclusões metodológicas de Lévi-Strauss, a meu ver se desvia do mestre francês. Infelizmente, ainda não tenho condições de me debruçar em uma discussão sobre as perspectivas dos dois antropólogos. Somente assinalo essa diferença entre ambos porque ela nos salta aos olhos já na introdução dos seus textos. Então, basta aqui apenas frisar um ponto que talvez possa ser discutido em um trabalho futuro. Trata-se justamente da perspectiva na qual Carneiro da Cunha se alinha, o que é visível já no subtítulo da coletânea em que se inclui o seu artigo aqui relido, a saber: “mito; história; etnicidade”. Essas três palavras-chave denotam justamente a aspiração e o espírito da antropologia brasileira na época na qual a autora escreveu seu texto. Buscava-se enfatizar o contexto exclusivo indígena, ou seja, sua identidade, sua forma própria de agir, de pensar, de fazer sua história em interface à invasão dos brancos em seus territórios ancestralmente habitados – os brancos invadiam, os índios apresentavam sua forma de resistência (junte-se a isso o engajamento político dos antropólogos com a crescente sensibilização a favor do movimento indígena). Vimos que Carneiro da Cunha ([1973]1986) se dedica a ler o movimento messiânico numa exegese das múltiplas inversões e congruências entre o mito de origem do homem branco dos Ramkokamekrá, os rituais do movimento e a mitologia e a vida cerimonial timbira – neste sentido que ela busca reduzir previamente mitos e ritos em seus elementos estruturais e assim conceber sua relação no plano de uma dialética. Certamente isso tem implicâncias com as noções de estrutura, de representação, de história e dinâmica social

seguida pela autora, como foi explicitado na introdução de seu texto. Talvez isso reflita diretamente na ênfase dada por ela quanto à presença dos brancos. Por ora, ponho essas divagações de lado e deixo-as para um possível trabalho no futuro. Restrinjo-me a retomar aqui, o que já é de bom tamanho, a ênfase da autora quanto à presença dos brancos à luz dos textos lidos neste trabalho.

Segundo Carneiro da Cunha ([1973]1986), vemos então:

Esta análise concentrou-se essencialmente nas representações subjacentes ao movimento messiânico canela. Convém, no entanto, dizer uma palavra sobre as circunstâncias de sua emergência e, em particular, sobre um aparente paradoxo: sua eclosão coincidiu não com uma “privação relativa” (Aberle, 1966), tida como propícia a esse gênero de movimento, mas sim com uma “prosperidade relativa”, já que pela primeira vez em vários anos era esperado um excedente agrícola.

Talvez pudéssemos compreendê-los se lembrarmos que a produção de excedentes dá acesso a um sistema de trocas comerciais que supõe a reciprocidade. Ora, a reciprocidade é continuamente negada pelos neobrasileiros, tantos pelos habitantes da região, que só tomam, quanto pelos habitantes de cidades afastadas, que só dão. Não é, portanto, fortuito que DaMatta (1970: 104) evidencie, em sua análise do mito canela de origem do homem branco, a ausência de reciprocidade. Os neobrasileiros não se recusam a ceder a sua cultura aos índios, o que poderia ter levado os Canela a um movimento de tipo “nativista”, em que certos traços indígenas seriam acentuados; recusam-se, sim, a ser parceiros em termos de igualdade (Carneiro da Cunha [1973] 1986: 47).

Já vimos com os relatos de Crocker que é indubitável de que a relação entre os brancos e os r-canelas foi forjada nos termos de cultura material. Mas, antes de prosseguir, é importante sublinhar um ponto entre os relatos de Crocker e a análise de Carneiro da Cunha. O ponto é a data de publicação dos textos, ou de apresentação, dado que boa parte são *papers* de seminários. De fato, os dados trazidos por Crocker no ano de 1978 em *Estórias das Épocas de pré e pós-pacificação...* não poderiam compor a análise da Carneiro da Cunha, publicada originalmente em 1973. Tomando novamente os relatos de Crocker (1978), vimos que ele nos remete para certos pontos que podemos explorar ainda mais essas questões de reciprocidade entre índios e brancos. Neste sentido, relembremos que Crocker nos informa na introdução do seu relato do movimento – apresentado no ano de 1966 – um traço importante retomado por ele em seu artigo de 1978, a saber: a quebra do contrato mítico entre índios e brancos, no qual

estava firmado que os brancos sustentariam os índios pelo fato de sua má escolha. Da firmação à quebra desse contrato, Crocker nos conduz pela história da relação dos índios com os brancos. Também nos remete à representação dos brancos (*kupen*) no mundo dos Ramkokamekrá-Canela. Representação esta ligada ao personagem mítico Aukê.

Aqui, voltamos à discussão feita no primeiro capítulo – da impossível igualdade entre os ameríndios e os brancos. Sendo assim, além das discussões de Crocker (1978) posteriores à análise de Carneiro da Cunha ([1973]1986), aqui questões de reciprocidade entre índios e brancos são vistas a partir da ótica de Lévi-Strauss, que publicara *História de Lince* no ano de 1992 – portanto, numa época em que já se amadurecia os debates a cerca das relações entre índios e brancos. Aqui me atenho no campo do movimento dos Ramkokamekrá e sublinho a representação dos seus personagens míticos, ou seja, Aukê (o Pai dos brancos) e Krää-khwëi (a Mãe dos índios).

Krää-khwëi viria compor com Aukê mais um par de heróis culturais na paisagem ameríndia, sendo como todos os pares de heróis: inventivos e demiurgos. A versão ramkokamekrá do mito de Aukê descrita por Nimuendajú (1946) termina com a frase: “Aukê é o imperador Dom Pedro II”. Podemos dizer que ele era o pai dos brancos e sua irmã a mãe dos índios:

Em Baixão Preto, alguns jovens pediram a permissão, uma vez mais, para roubar gado dos civilizados, e quando o chefe da aldeia se opôs a isso, Kee-khwëi teria dito: “Vocês podem pegar mais gado sem medo algum, pois a ‘mãe’ já está entre nós e assim ninguém precisa temer nada – nenhum perigo – nada” (Crocker, 1976: 518).

Assim como Aukê, a sua irmã possui a potência metamórfica, a criatividade e autoridade relativa à existência dos brancos. Sua aparição traz confiança e alento aos índios. Krää-khwëi entusiasma, mas ao mesmo tempo modera os impulsos dos indígenas, ansiosos pelo nascimento de um novo herói mítico e de uma nova história. Suas prescrições que tinham de ser executadas numa série de rituais, não eram ações de índios famintos, tresloucados e ávidos por violência. Todavia, a guerra não estava fora do cenário ritual, pelo contrário: Aukê

estava *zangado* com os brancos que lhe desrespeitaram e sua irmã viria *in revindicta* intervir numa relação malograda. Essa intervenção, por mais entusiasta que fosse, não poderia por em risco seu objetivo por causa de um herói como Aukê, demasiadamente poderoso, instável e zangado com os índios – por isso era necessário que seu par mítico nascesse, se personificasse de modo positivo e inverso algumas de suas características. O exemplo disso era justamente a capacidade que Krää-khwēi teve, por meio de sua mãe, de persuadir os Ramkokamekrá convencendo-os da importância de um consenso e de se reunirem em torno do mesmo objetivo – Aukê não tinha essa função política, de certo modo sua posição era contrária a isso, dado que ele permitia os brancos rechaçarem os índios violentamente para o cerrado maranhense.

Finalizo este capítulo deixando em aberto questões de reciprocidade entre índios e brancos. Com efeito, a ênfase de Lévi-Strauss (1993) sobre a recusa do pensamento indígena em conceber a identidade gemelar, como também a história dos Ramkokamekrá relativa aos brancos, tal como descreveu Crocker e analisou Carneiro da Cunha, nos abre a possibilidade para reconsiderar questões de reciprocidade entre índios e brancos nos termos de diferenciação e de cultura material – considerando, como nos aponta Crocker (1978: 27), os “contextos mágicos que (...) devem ser examinados com um fator de crucial significação sócio-política”.

CAPÍTULO III

PERCEBENDO COMO *KUPEN*

Os ritos Krahó parecem dar aos indivíduos a possibilidade de observar as relações sociais e as relações entre os elementos do Universo, como o imaginam, de diferentes pontos de vista (Melatti, 1978: 357).

A revisão bibliográfica feita nos capítulos anteriores com as histórias de Tati e de Krää-khwëi não se completará se não nos debruçarmos em uma leitura do desempenho ritual dos movimentos messiânicos. Um leitor conhecedor dos relatos dos movimentos deve ter notado claramente que não fiz uma releitura integral das etnografias revistas, resguardando para outro momento justamente as atividades (no caso, as rituais) dos índios para reverter a histórica má escolha. Em tal leitura me dediquei somente a revisitar as análises clássicas dos movimentos acompanhando a eclosão daqueles fenômenos como desdobramentos do mito de Aukê, vistos como componentes das relações sociais dos Krahô e dos Ramkokamekrá – assim, meu intento foi mostrar como esses dois grupos Timbira lidaram com a má escolha, desde os acontecimentos do tempo mítico até desembocarem nos ditos movimentos. A referida literatura será retomada aqui para fazer minha releitura das experiências desses dois grupos Timbira, até então lidas sob o ponto de vista do *cargo-cult* e de movimentos messiânicos. Minha tentativa será dissertar sobre as formas que esses índios assumiram na época dos movimentos para se metamorfosearem em *kupen* (estrangeiros, brancos ou civilizados), desde as experiências sucedidas com o advento de novos heróis míticos (como Tati – Chuva – entre os Krahô e Krää-khwëi – a irmã de Aukê – entre os Ramkokamekrá), até o experimento de diversos Krahô em abandonar o modo de vida nativo, trocando as aldeias circulares por pequenas vilas no molde sertanejo, a abastada vida cerimonial por um modo de vida cristão mais regrado – no qual se diminui a quantidade de parentes – e adotando o modo de produção agropastoril

em maior escala a fim de obter um excedente para negociações no mercado local. Dito de outro modo, reporto tanto à prática de uma série de rituais que tinham como princípio "imitar" os festivais sertanejos, quanto à adoção de formas de organização social e de regimes de produção no molde dos mesmos sertanejos (os cristãos). Assim, pretendo tratar aqueles acontecimentos, vistos pelos etnólogos como *cargo-cult* ou movimentos messiânicos, como um modo Timbira de experimentar: por meio de metamorfoses, modo que segue uma lógica subjacente à vida cerimonial e ao sistema de caça – a captura.

Já vimos nos capítulos precedentes que tal lógica é inerente à manifestação de personagens míticos e à histórica presença dos brancos – manifestações e presenças marcadas pela cultura material e pelo conjunto de técnicas que os *kupen* retêm, e que são indubitavelmente percebidos por aqueles índios Timbira como algo poderoso e altamente transformador. Era intenção dos índios tomarem para si esse poder transformador, e assim inverter a posição desfavorável em relação aos *kupen*. A efetuação de tal inversão é intrínseca aos processos de percepção daquele poder. Obviamente, já que se fala em percepção, há diversos caminhos e modos para se investigar como os índios desenvolvem a sua forma de lidar com o potente aparato cultural dos brancos. Neste sentido, explorarei as já referidas etnografias dentro dos termos do enunciado de Melatti (1978: 357), que tomei como epígrafe deste capítulo, isto é, os ritos desempenhados pelos Krahô e pelos Ramkokamekrá nos ditos movimentos, como também em outras práticas relativas aos *kupen*, como uma “possibilidade de observar as relações sociais e as relações entre os elementos do Universo, como o imaginam, de diferentes pontos de vista”. Em outras palavras, pretendo explorar um pouco essa forma de observar e conhecer por meio de diferentes pontos de vista, e porque não de experimentar, inventar e reordenar o mundo.

O FOGO, O BOM-SENSO E A CULTURA

Para tanto, permaneço explorando o tema da má escolha e seus respectivos desdobramentos. Em um trecho de *O Mármore e a Murta* Viveiros de Castro (2002) faz uma reflexão sobre a pertinência analítica do referido tema. O autor alude a alguns textos clássicos que sublinharam a má escolha – uma súpula que devo citar dado a relevância do tema da má escolha na história ameríndia e, principalmente, pela ênfase dada ao longo deste trabalho à busca dos índios Krahô e Ramkokamekrá para invertê-la. Então, tomando as palavras de Viveiros de Castro (2002) – que compõe seu artigo revisitando a literatura quinhentista e seiscentista referente aos Tupinambá – vemos:

O tema da má escolha como originando as diferenças culturais entre índios e brancos não aparece diretamente em Thevet, mas em Abbeville (1614: 60-61), sob a difundida forma da opção oferecida aos humanos pelo(s) demiurgo(s) entre as armas indígenas e européias. Esse tema se reencontra, por exemplo, nas mitologias alto-xinguana (Agostinho 1974b: M2) e rionegrina. Nesta última, tanto na versão barasana (S. Hugh Jones 1988) como na maku (que diz respeito à diferença Maku/Tukano – Ramos *et al.* 1980: 168), acha-se o motivo de ‘Esaú e Jacó’ da inversão da ordem da senioridade entre um par de irmãos, que Abbeville (op.cit.: 251-52) também registra para o mito tupinambá.

Roberto DaMatta (1970, 1973), em trabalhos pioneiros, demonstrou a relação estrutural entre os mitos timbira de origem da cultura (do fogo culinário) e de surgimento dos brancos. Mais recentemente, Lévi-Strauss (1991) observou que a narrativa de Auké analisada por DaMatta é uma inversão do mito tupinambá de origem dos brancos, recolhido por Thevet como episódio de um vasto ciclo cosmogônico. De minha parte, sugeriria uma relação entre os mitos de gênese dos brancos e a etiologia da vida breve ou da mortalidade, cuja pertinência ao complexo de origem do fogo/cultura foi exposta em *O cru e o cozido* (1964). Lévi-Strauss aborda os mitos da vida breve em termos do “código dos cinco sentidos”. Seria possível ver no motivo da má escolha uma modulação desse código: em lugar de erros relacionados à sensibilidade, teríamos aqui uma falta ligada ao ‘bom senso’ (ao entendimento). O divórcio dos demiurgos tupinambá, fruto da ingratidão ou agressividade dos humanos, pode igualmente ser vista como o caso exemplar de má escolha, ausência de discernimento por parte da humanidade (i.e. dos índios, pois a ruptura engendrou a diferença brancos/índios a partir destes últimos) (Viveiros de Castro, 2002: 203-204).

Na seqüência, Viveiros de Castro ainda destaca a difusão do tema da má escolha, em relação à etiologia da vida breve, entre grupos indígenas amazônicos e do complexo andino e sub-andino. Já vimos que entre os Timbira o tema da má escolha surge quando os

índios já viviam em suas aldeias circulares, lidando com as demandas de sua organização social, inclusive com a morte, originadas com as andanças pela terra dos demiurgos *Pud* e *Pudleré*. Entretanto, esses heróis não são os criadores do mundo indígena e nem os fundadores de toda sua cultura. De fato, há uma série de heróis míticos responsáveis por inventos específicos e em períodos históricos distintos. Melatti (1978), antes de descrever cerca de quarenta ritos e os mitos correspondentes, salienta a importância da especialização dos heróis mitológicos entre os Krahô:

[Os] ritos descritos nada parecem ter a ver com o culto a seres considerados superiores. Embora os Krahó não lhes prestem culto acreditam numa série de heróis míticos, que transformaram o mundo e a vida dos homens: Sol e Lua, que criaram os homens (mas não o mundo, que já era algo existente), a morte, o trabalho, os animais venenosos; a mulher-estrela, que ensinou a agricultura; Aukhe, que criou os civilizados, transformando-se no primeiro deles. Além desses, uma série de heróis aprenderam ritos e cânticos, com os animais e vegetais, e os introduziram na vida Krahó (Melatti, 1978: 92).

Mesmo que a etiologia da vida breve não esteja presente no mito de Aukê, podemos fazer uma leitura da má escolha dos Krahô e dos Ramkokamekrá em termos de uma “falta ligada ao bom senso (entendimento)”¹⁰. Apesar da ausência da vida breve na má escolha daqueles Timbira, esta é marcada por outra série de efeitos negativos – os quais revimos nos capítulos anteriores. As variantes do mito de Aukê ilustram bem a falta de entendimento dos índios em relação ao aparato cultural que o dito herói lhes oferecia. Afinal: “Pedi *Awkêê* a um Canela [como a um Krahô] e a um ‘civilizado’ que escolhessem (...) entre o arco e a flecha e a espingarda. O Canela escolheu os primeiros, e o ‘civilizado’ ficou com a última” (Crocker, 1978: 8). Má escolha devida justamente pelo temor que aqueles índios têm do poder transformador do fogo – que até Aukê instrumentalizá-lo e potencializá-lo em espingarda, era algo jamais visto em tal forma. Em outras palavras, os índios temiam e não entendiam a capacidade e os usos daquele novo

¹⁰ Por outro lado não posso afirmar que o desejo da vida eterna não fosse uma meta dos movimentos messiânicos, pois segundo informaram Melatti (1972: 107): “Todos teriam coração de ouro, porque o ouro não apaga nunca e por isso não iriam morrer nunca”.

artefato e de toda a cultura que surgira junto com ele. Refutar era o modo mais sensato de agir dado o imprevisto. Pois, aqueles Timbira estavam diante de um gêmeo de si mesmo, a confusão encarnada e da possibilidade do extermínio total. Poderíamos dizer que os índios assinaram a sua sentença fatídica ao queimar Aukê. Mas a história de Aukê nos mostra que não era sua intenção vingar-se dos índios e exterminá-los, pelo contrário, revela-se o seu caráter dadivoso embora o seu posterior aborrecimento com seu povo. Outro ponto, é que o aparecimento dos brancos para deter aquela cultura foi, se assim posso dizer, como um suspiro para os índios diante da iminência de sua total destruição. Por mais potencializados e malévolos que os brancos se tornaram, eles não são seres do porte de demiurgos como Aukê e outros – capazes de inventar, criar e destruir em proporções cataclísmicas. E o fato de deterem, reproduzirem e renovarem aquele aparato cultural não é sinônimo de que o entendem por completo. Pois, como atesta a etnografia a respeito do País Timbira: “[Os] homens, os animais, os vegetais e mesmo os minerais e objetos manufaturados têm um *karõ*, que se pode traduzir diretamente como ‘alma’” (Melatti, 1978: 92). Ademais, um dos pontos mais frisados pelos índios é a estupidez dos *kupen*: “Um informante krahô inclusive nos descreveu a promiscuidade realmente bestial dos civilizados, que, dizia, dormem com as próprias filhas” (Carneiro da Cunha, 1986: 29). Enfim, os brancos surgiram e ficaram com tudo que Aukê criara por pura falta de discernimento dos índios: primeiro em relação ao real caráter do herói; e segundo, mesmo os brancos sendo seres pífios os índios não poderiam prever o que desencadearia do fato deles deterem tal poder. De fato, a história dos Krahô e dos Ramkokamekrá atesta que os brancos se tornaram seres confusos, ora dadivosos, ora assassinos, ou seja, os brancos encanaram tanto o real caráter de Aukê quanto a suspeita dos índios da iminência de um exterminador.

Outro ponto é que o quanto mais as tentativas de matar Aukê eram mal sucedidas, os índios, mesmo apavorados, refletiam sobre a existência daquele ser – que driblava a

morte. As tentativas de matar o menino Aukê, sua resistência à morte, seu retorno à aldeia sem se zangar e nem querer vingança, levou os índios a uma série de especulações. Um menino dotado de uma potência metamórfica, o papel do *keti*, os procedimentos para matar um ser poderoso são, a meu ver, o foco das especulações. A importância dessas questões não se restringiu aos eventos míticos, pois elas voltaram à tona nos movimentos messiânicos – mesmo quando se apresentavam de modo inverso como, por exemplo, os índios tentavam *dar vida* a novos seres dotados de uma *potência metamórfica positiva*. Antes de falar dos desdobramentos de tais especulações através da história desses índios Timbira em relação aos brancos, é importante frisar, mais uma vez, a queima do menino Aukê. O ritmo das especulações não seguia a urgência de por fim naquele ser capaz de exterminar todo aquele povo. Por isso, lançou-se mão do fogo.

Era intenção dos índios destruírem o menino assim como fazem com os feiticeiros – “A tal ponto que, segundo um informante Krahô, os espíritos dos mortos *que são queimados não reencarnaram mais* (Melatti, 1970b: 211). Talvez seja esse o propósito do costume de queimar os feiticeiros krahô condenados à morte pela tribo (Schultz, 1960: 193)” (Carneiro da Cunha, 1986, NT 25: 33). Mas, ao lançar mão do fogo para aniquilar Aukê os índios depararam com outra potencia deste elemento. Isso ocorre justamente porque o fogo age sobre o menino Aukê, que não era um índio adulto e feiticeiro – apesar de causar um temor similar que estes causam com seus feitiços, geralmente mortíferos. Quando menino Aukê já demonstrava ser um *transformer*, como atesta DaMatta (1973) para as variantes Krahô e Ramkokamekrá do seu mito:

Não morrendo quando atacado com bordunas e enterrado (Canela), nem quando é atirado de um abismo (Canela e Krahó), Aukê revela que se pode confundir com duas outras áreas do universo Timbira: o mundo subterrâneo e o vegetal. De fato, desde o início do mito, Aukê se confunde – como vimos – com os animais terrestres e aquáticos (ele pode se transformar em qualquer animal, diz a variante Canela). Escapando da morte por enterramento, ele revela que também sobrevive no mundo que existe por baixo da terra. E quando sobrevive a queda do abismo,

transformando-se numa folha seca, confunde-se com os vegetais. Deste modo, somente o fogo pode destruí-lo (DaMatta, 1973: 42).

Mas, essa potência metamórfica de Aukê não se dissipa com a potência destrutiva do fogo – pelo contrário, como nos mostra Carneiro da Cunha (1986):

Esse assassinato só se torna definitivo pelo fogo. Ou melhor, é o fogo que opera a disjunção entre os índios e Aukê, transformando em homem branco. Observemos que ele é uma eterna criança, que não atinge os *status* de iniciado (*peb*), que supõe ritos apropriados, implicando a imersão na água. Ao contrário de Akrei e Kengunã, heróis míticos aos quais se relacionam esses ritos de imersão (= reclusão), Aukê se torna homem maduro *ao mesmo tempo que muda de natureza*. Com efeito, enquanto a água doce “faz amadurecer rapidamente” mas não muda a substância, o fogo, e especialmente o fogo-que-reduz-a-cinzas, parece ser o agente de uma separação irreversível e operar uma distinção de natureza. (...)

Essa transmutação que o fogo supostamente opera esclarece a conclusão, aparentemente surpreendente, do informante de Schultz: “Se os índios não tivessem queimado Aukê, teriam ficado iguais aos cristãos” (Schultz, 1950: 92). Em outras palavras, o fogo que queima (e não o fogo de cozinha) dissocia irreversivelmente e faz mudar de natureza, o que a simples morte não é capaz de fazer (Carneiro da Cunha, 1986: 33 – grifos da autora).

Definitivamente Aukê não morre, mas se revela demiurgo – diferenciando índios e brancos. A sua potência metamórfica se revela como uma capacidade de inventar, de manufaturar. Se Aukê se torna o herói criador do aparato cultural dos brancos é porque ele, ao se individualizar e se distinguir dos índios, reteve o fogo-que-reduz-a-cinzas e o instrumentalizou. Mais uma vez o fogo se revela como um elemento portador de uma potência criativa, como nos mitos das andanças de *Pud* e *Pudleré* e o mito da captura do *Fogo Culinário*.

Quanto ao referido par de demiurgos, já vimos que o fogo era manuseado com criatividade por *Pud*. Mas essa criatividade, no entanto, não impediu um cataclismo que quase matou *Pudleré* – que ao vivenciar as ações criativas do irmão passou a temer justamente a criatividade, levando-o a optar por organizar a vida social e refinar suas regras, engendrando também a opção pela captura para obter tudo que for proveitoso para a dinâmica e para refinar a organização social, ou seja, uma opção pelo bom-senso. Essa

questão da captura como bom-senso (ou como uma busca por entendimento) está explícita justamente no mito do fogo culinário, que como nos diz Roberto DaMatta ([1965] 1970: 79): “De fato, o mito do Fogo conta como os Timbira souberam tirar proveito das experiências de um menino e passaram a dominar o fogo, um instrumento indispensável à sobrevivência”. Enfim, trata-se de uma experiência bem-sucedida, que possibilitou os índios a saírem de um estágio em que só comiam pau-podre e carne-seca ao sol para o estágio marcado pelo processamento dos alimentos.

É importante voltar às análises de DaMatta (1970) em *Mito e Antimito entre os Timbira* e destacar um pouco mais o que ele quis demonstrar a respeito da relação estrutural entre os mitos da obtenção do fogo culinário e do surgimento dos brancos. Segundo o autor, a comparação dos dois mitos apresenta basicamente o mesmo repertório, mas com resultados diversos e opostos. Deste modo ele nos diz:

O mito do Fogo se configura, portanto, como um verdadeiro sucesso, na medida em que revela como a sociedade Timbira foi capaz de conquistar algo fundamental que ela não possuía antes dos eventos contados no mito terem se desenrolado. O mito de Auké, por outro lado, é um relato de como o homem branco apareceu, como os índios relacionaram-se a ele e porque os Timbira dependem da sociedade brasileira. Esse mito é, pois, uma tentativa de explicação para um mundo que se transformou e colocou os índios numa situação crítica em termos de sua sobrevivência enquanto grupo. O mito de Auké, portanto, sistematiza não só relações sociais e valores inerentes à sociedade Timbira, mas procura igualmente captar o que há de fundamental no caráter do homem branco e nas relações que foram estabelecidas entre índios e a sociedade nacional (DaMatta, 1970: 79-80).

Neste sentido, o autor nos remete para outro ponto fundamental do seu artigo, a saber: a proposição do mito de Aukê como um antimito. Trata-se basicamente, segundo DaMatta (1970), do fato de que a história de Aukê não teria nenhuma ressonância como reação direta à dominação colonial ou mesmo um esboço de ideologia política. Por isso antimito, pois não haveria uma visada heróica em tempos míticos ou mera expressão de resistência histórica frente ao invasor europeu. Deste modo, o autor nos diz:

Por isso chamamos o mito de Auké de *antimito* e o que queremos expressar com esta noção nada mais é do que o início de uma

“consciência ideológica” do índio Timbira diante de problemas surgidos pelo contato com o branco, contato esse que trouxe consigo a necessidade do grupo tribal sistematizar um conjunto de novas experiências para as quais não estava preparado sociológica e historicamente. O *antimito*, deste modo, é realmente o oposto do mito. Enquanto o mito visa ressaltar conquistas, relações sociais e valores criados para a sociedade tribal, o *antimito* seria o primeiro esforço feito pela sociedade indígena no sentido de encontrar um lugar para o homem branco no seu sistema de classificações e também de forjar para si um instrumento que permita controlar, ainda que num plano ideológico, os eventos do contato e da dominação da sociedade envolvente. O *antimito*, portanto, difere também de uma ideologia política do contato, onde o grupo indígena reivindicaria sua independência da sociedade dominante. Nele só existe o que Balandier chama de “primeiro momento” de reação à dominação colonial, momento esse que se caracteriza pela utilização do mito como um instrumento de reconhecimento, interpretação e aceitação do fato colonial (Cf. Balandier, 1962: 86) (DaMatta, 1970: 80 – grifos do autor).

Não podemos afirmar que caso tomasse conhecimento da eclosão dos movimentos DaMatta ([1965]1970; [1967]1973) não faria sua análise sem considerar o mito de Aukê como uma possível “reação à dominação” – enfim, nada assegura, dada à perspectiva analítica da época sob os auspícios do fenômeno da aculturação, que o mito de Aukê não configuraria como uma espécie de “segundo momento” da consciência indígena do “fato colonial”, ou seja, após os Timbira reconhecê-lo, interpretá-lo e aceitá-lo viria na seqüência a sua reação: ideológica e prática, de acordo com a “política do contato”. Já vimos com Carneiro da Cunha (1986) uma exploração do mito de Aukê dentro da práxis desses índios em relação aos brancos. Recorrendo às etnografias sobre os Timbira, boa parte publicadas depois dos artigos de DaMatta (1970; 1973), a autora nos mostra que para além das conceituações forjadas sob o fenômeno da aculturação o mito de Aukê, junto com os movimentos messiânicos, revela a força e a autonomia de um pensamento e de uma forma de agir capaz de si impor, e por isso mesmo ainda a serem explorados por uma antropologia dedicada aos estudos dos fenômenos da alteridade e de especificidade cultural – afinal, tratava-se de mais um “iceberg mitológico”, cujas jamais proporções sabemos.

Antes de prosseguir, quero ressaltar algo fundamental no tocante à perspectiva deste trabalho. Já que mencionei o contraste entre estudos de aculturação e os de alteridade

reporto a Bruce Albert (2002) para esclarecer o que quero dizer acima. Na introdução de *Pacificando o Branco*, o referido autor, e organizador da obra junto com Alcida Rita Ramos, nos remete a um ponto crucial:

O uso da noção de “resistência”, inflacionado pelo funcionalismo moralizante do pós-modernismo (ver Sahlins, 1993b), tornou-se hoje bastante desconfortável. Nesse sentido, vários autores desenvolveram uma relevante crítica do reducionismo etnográfico de um certo “resistenciocentrismo” (Olivier de Sardan, 1995, p. 69) que, paradoxalmente, tende a ofuscar, com sua retórica, a especificidade e sutileza das lógicas e formas de “agência” próprias dos atores sociais (Kilani, 1994, p. 55-6; Otner, 1995; Brown, 1996). (...)

Portanto, ainda que tal referência apareça, esporadicamente, nos textos da presente coletânea, como nos últimos trabalhos de etnografia da visão indígena do contato na Amazônia nesta última década, podemos hoje dispensá-la, quanto mais não seja porque sua conotação de militância vicária se tornou deslocada em tempos de proliferação das organizações indígenas (Albert, 1997b). Além disso, já é tempo de nos livrarmos de uma vez por todas da noção de resistência, sobretudo, pelo efeito de realidade que ela parece conferir a seu oposto, ou seja, a suposição de existir algo como uma “submissão cultural”. O fenômeno da “canibalização” do encontro colonial, que aqui nos interessa, situa-se, obviamente, além desta oposição resistência/submissão. Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto e imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político (guerra, rebelião ou protesto) (Albert, 2002: 14-15).

Entretanto, querer atrelar literalmente o trabalho pioneiro de DaMatta (1970) ao uso inflacionado da noção de resistência é demasiado forçoso, pois nem mesmo o *Cru e o Cozido* tinha sido publicado quando o artigo em questão tinha acabado de ser escrito (o autor enfatiza isso em um nota introdutória) – vimos anteriormente com Viveiros de Castro (2002) que é com a obra de Lévi-Strauss que o complexo fogo/cultura no mundo ameríndio torna-se irrefutável para os futuros empreendimentos da etnologia. Outro ponto é que o *Harvard-Central Brazil Research* ainda estava em fase de desenvolvimento, com algumas de suas pesquisas em fase inicial, que logo apresentariam um rico acervo etnográfico e diversas análises que dariam outros rumos para etnologia das terras baixas sul-americanas (Coelho de Souza, 2002). Deste modo, é importante considerar que em todo trabalho pioneiro muitas são as questões em aberto e várias as possibilidades de explorar os

questionamentos trazidos pelos autores. Vemos que DaMatta (1970) busca explorar a relação estrutural entre dois mitos. Assim como Carneiro da Cunha (1986), ele busca examinar “os dois mitos como estruturas passíveis de serem reduzidas a certos elementos básicos comparáveis entre si (Cf. Lévi-Strauss, 1958: Cap. XI, 1962 e 1962a)” (DaMatta, 1970: 79). Neste sentido, tal comparação mostra que: “[O] mito do Fogo e o mito de Aukê utilizavam basicamente o mesmo repertório. O que permitia que cada um destes mitos transmitisse mensagens diferentes e mesmo opostas era exatamente a combinação dos elementos entre si, que variava em cada narrativa” (DaMatta, 1970: 85-86). Sendo assim, a meu ver, dentro deste modo de análise o autor não se prende totalmente ao discurso da resistência/submissão, mas também não prescinde dessa oposição. Isto é expresso na sua interpretação dos resultados divergentes a que cada mito chegou. Neste sentido, mais do que destacar os pontos principais da análise de DaMatta (1970), é importante visualizar que o referido artigo insere duas vias para explorar a presença dos brancos no mundo Timbira.

Neste sentido, vemos DaMatta (1970) salientar que o mito de Aukê engendra o fato do surgimento dos brancos como algo quase sem perspectiva para os índios. Para o autor, a expulsão de Aukê fez com que os índios engendassem o contato interétnico, deslocando-se das relações de reciprocidade, como atesta o mito de origem do fogo, para a hierarquização (externa) e a desorganização social (interna) – isto é, como diz o autor, se deslocando de relações horizontais para relações verticais. Enfim, a tentativa dos índios em resolver o conflito gerado por um ser confuso resulta no surgimento absolutamente negativo e desolador dos brancos:

No mito de Aukê, a sociedade tem que proceder absolutamente só, para corrigir um desarranjo interno, atualizado no mito por um menino que se transforma em animais. É esta tentativa de ordenar as suas relações internas que faz com que surja entre os Timbira um novo plano de relações sociais, o plano do contato interétnico. Como a sociedade tem que agir contando com seus próprios meios, sem o concurso amistoso da natureza (como ocorre no mito do Fogo), ela, em vez de resolver o

problema colocado com a confusão entre categorias naturais e sociais engendrado por Auké, cria uma nova hierarquização de relações e um novo conflito. Tudo se passa, pois, como se cada tentativa da sociedade em organizar suas relações internas, provocasse um aumento de sua desorganização. E isto ocorre quando se tenta matar Auké e ele retorna cada vez mais poderoso (DaMatta, 1970: 102).

Deste modo, visto como antimito, isto é, como aquele “primeiro momento” de Balandier, a história de Aukê leva DaMatta (1970) a um tom pessimista que perpassa por toda a sua análise estrutural – entretanto, é justamente neste ponto que ele mostra o que diferencia índios e brancos:

[No] mito de Auké, o homem branco possui coisas que os índios jamais chegarão a possuir (...), pois são estas coisas que servem como traços a opor brancos e índios, denotando poder e riqueza. No mito do Fogo, porém, a onça possui objetos que os índios ou já possuem (e.g. arcos e flechas) ou irão possuir: o fogo (...). Isto revela outra inversão que marca cada uma destas narrativas: o mito do Fogo mostrando como os índios adquiriram alguma coisa, o mito de Auké mostrando como os índios, por não adquirirem, perderam algo (DaMatta, 1970: 87).

E por fim, ao concluir seu artigo enfatiza: “Até onde podem os Timbira permanecer neste dilema colocado pelo antimito e não avançar para a elaboração de uma ideologia política que permita reivindicar sua autonomia do homem branco, é uma questão que só o futuro, caso exista futuro para eles, poderá responder” (DaMatta, 1970: 105). Com essas conclusões é factível o “resistenciocentrismo” como o pano de fundo de muitos dos trabalhos antropológicos nas décadas ulteriores.

Todavia, vemos que, mesmo dentro daquele tom pessimista, o fato do mito de Aukê apresentar um resultado oposto ao mito do Fogo Culinário não fecha sua mensagem – o mito seria apenas um antimito porque configuraria o *início* de uma consciência relativa ao surgimento dos brancos. Neste sentido, o autor nos diz:

O mito de Auké, diferente dos outros mitos Timbira, não se desenrola num período de tempo específico, determinado, um tempo que pode ser chamado de “tempo mítico”. Muito ao contrário, o mito de Auké estabelece uma ligação entre o período de tempo em que ocorreu a narrativa e o que ocorre atualmente. Em outras palavras, este mito relaciona dois períodos de tempo descontínuos, na medida em que tenta pôr em conexão dois universos sociais diferenciados (DaMatta, 1970: 99).

Podemos dizer que ao tentar estabelecer essas ligações o mito de Aukê se configura como uma busca para realizar algo feito no mito do fogo culinário, ou seja, “conciliar” sociedade e natureza. Portanto, para o autor, a divergência de resultados que os dois mitos apresentam recai na oposição sociedade/natureza. Pois se a história de Aukê não é estritamente um mito é porque ela não transmite uma mensagem objetiva e positiva a qual narra um feito heróico da sociedade ao relacionar-se amistosamente com a natureza – assim como acontece no mito da origem do fogo culinário:

[F]ica bastante evidente que o mito do Fogo parece ser uma tentativa de conciliação entre dois planos separados e que, provavelmente, são vistos pelos Timbira como inconciliáveis: o plano da sociedade e o plano da natureza. A tentativa de conciliação que observamos neste mito é realizada pelo menino (do lado da sociedade) e pela onça (do lado da natureza). Em outras palavras, a conciliação é feita através de duplos-mediadores, ou sejam: dois termos que, por serem ambíguos num sistema de classificação, podem ser situados exatamente nas fronteiras dos dois planos. (...)

O que ocorre neste mito, então, é uma *passagem* do menino do domínio da sociedade para a natureza. Primeiro há a “expulsão” do menino da comunidade humana, depois um período em que ele, “naturalizando-se”, prepara-se para a comunicação com um animal benfeitor, depois há um rompimento do menino com as onças e, finalmente, a sua reintegração na sociedade (DaMatta, 1970: 91-92 – grifos do autor).

Segundo a análise de DaMatta (1970), a trajetória de Aukê não cumpre esse percurso. Ao contrário, Aukê é um ser “natural” que interfere intempestivamente na sociedade, que ao ser expulso e queimado se mantém na natureza e cria os brancos – deste modo, segundo argumenta DaMatta (1970), os brancos são seres que estão no plano da natureza (apesar de não serem estritamente “naturais”). À medida que o autor faz tais constatações ele esquadrinha uma série de relações tanto entre os elementos de cada mito quanto entre os seus personagens. Neste ponto, remeto o leitor ao referido artigo para que possa ler na íntegra a análise estrutural de DaMatta (1970) – não cabe aqui retomar o passo à passo de tal análise, pois desviaríamos demasiadamente do nosso propósito. Por ora, apenas basta destacar que, em suma, o autor mostra com sua comparação que tais mitos são estruturados pela articulação (ou sua falta) da oposição sociedade/natureza. O primeiro

mito, segundo o autor, é pautado em uma lógica bem mais marcada, encadeando os eventos de modo objetivo, tornando-os fáceis de serem apreendidos. Isto é possível porque a lógica de tal mito está marcada em uma série de relações de reciprocidade.

Assim, há relações recíprocas entre menino e cunhado, menino e araras, menino e onças, menino e aldeia e sociedade e natureza. Cada elemento dando e recebendo algo do outro, como se houvesse um equilíbrio preestabelecido entre as duas partes. O menino recusa recompensar o trabalho do seu cunhado e, por isso, é abandonado por ele. É atacado pelas araras e, por isso, não hesita em atirar as araras novas para a onça, trocando sua saída do ninho pelo alimento que fornece à onça macho. Ameaçado pela onça fêmea, ele também a ataca e fere, fugindo para a aldeia. Finalmente, reintegra-se na sociedade indígena porque sabe onde está o fogo. Ora, toda essa cadeia de elos de reciprocidade que relaciona menino-homem, menino-araras, menino-onças e menino-sociedade, parece preservar aquela estabelecida pela dualidade *natureza/sociedade*. Pode-se dizer, assim, que o mito do Fogo coloca as relações entre natureza e sociedade num plano de equilíbrio, o qual é mantido pelas relações recíprocas entre os termos que atualizam esta dicotomia. Poderíamos então traduzir esta narrativa do seguinte modo: a sociedade dá à natureza um menino e depois o recupera junto com o fogo. E esta recuperação só é possível porque o menino encontrou um animal capaz de proceder como um “homem” e também porque ele, menino, foi capaz de suportar a sua “naturalização” (DaMatta, 1970: 100-101 – grifos do autor).

Vemos em DaMatta (1970) que o mito de Aukê apresenta a forma oposta a essa trama, ou seja, é impossível o intercâmbio amistoso (equilibrado) entre sociedade e natureza pelo fato do menino ser totalmente ambíguo, um ser inviável para cumprir a função de mediador entre os dois pólos – pois os seres mediadores, tanto da sociedade quanto da natureza, são capazes de se transfigurarem, assumirem temporariamente as características do pólo contrário, se conciliarem e retornarem para seu mundo. No caso do mito de Aukê dos Ramkokamekrá, vemos que sem o mediador não há como estabelecer relações de reciprocidade e conseqüentemente a sociedade é obrigada a depender de si mesma, ficando sem meios para captar as benesses da natureza. Dito de outro modo, no mito de Aukê a contrariedade entre natureza e sociedade não resulta em uma conciliação (em uma relação equilibrada, mediada por dádivas): a natureza permanece como um plano inacessível, se mantendo como portadora de forças que, sem o intercurso de mediadores,

podem se tornar malélicas para a sociedade. Sendo assim, dependendo de si mesma a sociedade hierarquiza suas relações, o que é visto justamente na autoridade atribuída ao *keti* do menino para matá-lo. Em resumo, no meu entender, DaMatta (1970) tenta demonstrar que a versão Canela do mito de Aukê revela que a hierarquização das relações acontece quando a reciprocidade se torna impossível, e que no mundo Timbira hierarquizar as relações não é algo totalmente eficaz, solucionando o problema apenas parcialmente. Não é outra coisa que faz a sociedade ao expulsar Aukê queimando-o. Banido de vez para fora da aldeia, para a natureza, Aukê se torna o branco eminente, o Imperador Dom Pedro II, pai de todos os demais brancos, dominadores dos índios. Em suma, hierarquizar é estabelecer relações negativas, as quais, no caso, os índios estão no plano inferior e submetidos aos brancos – superiores por possuírem bens inacessíveis aos índios.

A ambigüidade atualizada no mito de Auké é responsável por duas consequências importantes: primeiro, é a ambigüidade de Auké que engendra o ponto crucial da narrativa, um conflito entre a sociedade e um de seus membros. Segundo, porque a resolução deste conflito implica em ações que a sociedade tem que desenvolver de modo isolado, por seus próprios meios. Assim, quem resolve o conflito básico do mito de Auké não é um animal que tem possibilidades de agir como ser humano, mas seu tio materno, representando a própria sociedade Timbira (Cf. DaMatta, 1967). O tio materno, então, além de ser a personificação da própria sociedade Timbira, é um homem que age com suas limitações e possibilidades. A resolução deste conflito interno é realizada com base na hierarquização de relações sociais, isto é, de um homem contra um menino: algo bem diferente do que ocorre no mito do Fogo, onde a sociedade e natureza interagem de modo recíproco através de um menino “naturalizado” e de um animal “humanizado”, a onça (DaMatta, 1970: 102).

Um pouco mais adiante, na página seguinte, DaMatta conclui:

O mito de Auké representa uma passagem da oposição natureza/sociedade para uma outra oposição realizada no mito em duas fases: primeiro, entre menino/sociedade; segundo, entre índios/brancos. Com esta passagem a dinâmica do mito de Auké deixa de ser extraída de planos vistos como complementares e simétricos, passando a ser obtida de um conflito que surge dentro da sociedade. (...) O que mantém unidos Auké e o grupo, então, são relações de *contrariedade* e não uma oposição *complementar* como no caso dos outros mitos. Na medida em que a sociedade tenta eliminar Auké, ele retorna mais poderoso; na medida em que se tenta fazer a sociedade voltar a ser como era antes de Auké ter aparecido, a própria sociedade potencialmente se transforma com o

surgimento de uma nova categoria: o homem branco (DaMatta, 1970: 103 – grifos do autor).

Inúmeros questionamentos emergem ao relermos esta análise de DaMatta – justamente por ser um texto pioneiro e dedicado a uma análise comparativa de mitos Timbira, através da qual busca-se a relação estrutural dos mitos em foco, observando o desenrolar de seus respectivos roteiros dentro das possibilidades de articulação da oposição natureza/sociedade. Sendo assim, minha intenção aqui é apenas explorar a reversão da má escolha como pertinente à captura como bom-senso, ou como uma busca por entendimento. Neste sentido, tal exploração está alinhada àqueles pontos que segundo DaMatta (1970) deixam o mito de Aukê em aberto.

Com a queima do menino se encerra o que o autor chama de a primeira fase do mito, que se caracteriza pela total confusão e falta de objetividade da sociedade perante aquele ser; é na segunda fase, quando Aukê se torna homem, o Imperador Dom Pedro II, que o mito se fundamenta como um antimito:

A segunda parte, porém, permite uma maior liberdade do acontecimento. É como se nela não se prolongasse a estrutura clássica que verificamos na primeira fase. É nesta parte que encontramos maior discrepância entre as variantes e onde os narradores têm a possibilidade de alongar ou diminuir o mito, introduzindo livremente os traços que caracterizam o homem branco e o contato que teve seu grupo tribal com a sociedade regional. Pode-se, pois, considerar esta segunda parte como maleável e, assim sendo, os acontecimentos do contato com o branco são entendidos pelos Timbira como resultantes de uma base que é feita com os mesmos elementos dos outros mitos. É isto que permite, a nosso ver, aos Timbira permanecerem num nível intermediário, entre o mito e a ideologia (DaMatta, 1970: 104).

Não é outra coisa que vimos ao longo das histórias de Tati e de Krää-khwēi – adiciona-se a isto o fato de que os movimentos messiânicos apresentam muito mais do que respostas para aquele futuro incerto dos índios, mas sim um desafio para a etnologia ao buscar entender a consciência que os índios têm dos brancos, bem como suas reais relações. Um dos traços de tal desafio é que se a relação estrutural entre o mito do Fogo Culinário e o mito de Aukê revelaria este último como uma iniciativa para explicar o

advento dos brancos, a eclosão dos movimentos messiânicos nos permite refletir sobre outro ponto de tal relação – a captura, como uma busca por entendimento da presença dos brancos. Se o que diferencia brancos de índios é a posse do aparato cultural, trata-se efetivamente de entender que aparato é esse, capturá-lo em sua totalidade, ou seja, capturar os objetos, as técnicas e, porque não, o seu *karõ* (ou verificar se ao menos há este princípio vital). Ao longo de todo este trabalho não é outro argumento que tento desenvolver ao tentar escrever a história de Aukê e de seus Gêmeos – uma história registrada como uma tentativa de reverter a má escolha.

É importante reportarmos à obtenção do fogo culinário para visualizarmos a reversão da má escolha como uma forma de captura. Apresento aqui um resumo do mito do Fogo Culinário, sintetizando as versões Ramkokamekrá (Nimuendajú, 1946) e Krahô (Schultz, 1950).

Um índio levou um menino (seu cunhado) para pegar filhotes de arara – para servir-se de suas penas nos ritos. O ninho era num talhado (um paredão), sendo muito alto e íngreme para o menino subir e descer sozinho. Então o homem cortou uma árvore e suspendeu o menino. Estando no ninho o menino não conseguiu agarrar os filhotes, pois estes gritaram muito e o atacaram. Amedrontado, o menino recusou a capturar as araras. O índio, lá debaixo, se zangou e jogou a árvore fora, abandonando o menino junto do ninho, no alto do talhado. O menino, solitário, passa dias e noites no talhado sem se alimentar. As araras velhas defecaram na sua cabeça, criando vermes. Passado os dias os filhotes perderam o medo do indiozinho. É nesse momento que uma onça macho passa por lá e indaga o menino sobre a sua situação desoladora. O menino explica à onça, que por sua vez diz para ele jogar as araras e depois pular sem medo, pois não seria devorado. De início o menino recusa, mas a onça o convence, assim ambos firmaram um trato: o menino daria as araras para a onça, que em troca o alimentaria, o abrigaria e cuidaria de suas

enfermidades. Trato feito, o menino foi adotado pela onça, tornando-se seu neto. Chegando a casa, o menino depara com a onça fêmea, a esposa, que estava prenhe. Também lá conhece o fogo de cozinha, o moquém, enfim come comida assada e cozida. A onça fêmea se irritava facilmente com o menor ruído, e assim enxotava o menino, o amedrontando com suas garras e seu rugido. O menino conta para o chefe da casa, que ralha com sua esposa para não fazer mais isso. Mas cada vez que ele saía a onça prenhe amedrontava o indiozinho. Sendo assim, ele ensinou o menino a usar o arco e a flecha, dizendo que se caso novamente a onça fêmea o importunasse para flechá-la e correr. Dito e feito. Ao flechar a onça o menino foge e chega a aldeia de seus antigos parentes índios. Conta que conhecera o fogo que assa, cozinha e aquece. Os índios o acolhem novamente e planejam a captura desse fogo. Deste modo, como nos relata Nimuendajú (1946), segue a captura:

The boy took the road indicated by the jaguar and reached his home village. He told his father what had happened, that there was fire in the jaguar's house, and how good the broiled meat tasted. Then the father went to the plaza and reported everything to the men's assembly. They decided at once to bring the fire to the village.

They put up sentries along the entire route from the village to the jaguar's house, but they sent their best runner into the house; the toad went with him. The jaguar himself was away again. Then the man picked up the kindled jatoba trunk and ran away with it. The jaguar's wife begged him to leave her at least one firebrand, but nothing was left of the fire, for the toad spat at any scattered sparks in the fireplace and extinguished them. The man ran with the burning tree to the first sentry, who relieved him of his burden and ran on to the second, and so on till they all arrived in the village with the fire (Nimuendajú, 1946: 243).

Preferi citar na íntegra este trecho, pois ele nos fornece no desfecho do mito os detalhes dessa captura, ou melhor, a forma dos Timbira obter sua cultura material e um modo de estabelecer ou romper “contratos sociais”, tanto com estranhos quanto com os familiares – assim como nos diz DaMatta (1970) a respeito das relações entre o menino e o demais personagens. Certos aspectos que já sublinhamos na leitura de outros mitos e dos movimentos também estão presentes: o temor; o rompimento de relações e a criação de outras; a solidão (= reclusão); a cólera de alguns personagens; a obtenção de novas

técnicas; a aquisição de objetos antes desconhecidos; o estabelecimento de diferenças. Todos esses pontos, a meu ver, aparecem nos mitos de *Pud* e *Pudleré*, no mito de Aukê, no mito do Fogo Culinário e nas narrativas dos movimentos messiânicos – poderíamos reportar a outros mitos, como também a outros ritos, que veríamos alguns desses pontos. Minha intenção aqui é chamar a atenção para o fato de que todos esses pontos em comum entre os mitos, como entre os ritos dos movimentos, aparecem em acontecimentos nos quais a captura está presente. Captura esta ligada à ação de heróis demiurgos, transformadores do mundo e da vida.

Mas no caso do mito do fogo culinário não é bem a ação de demiurgos que desencadeia os acontecimentos, mas sim a ação tanto dos índios quanto das onças em relação a questões de perdas e ganhos. Neste sentido, o ponto aqui é que talvez a posse do fogo culinário pelas onças e a sua captura pelos índios não estejam ligados diretamente à invenção e à criatividade – própria de demiurgos. Pois, ao obter o fogo culinário os índios mudaram sua dieta, deixando de comer pau-podre e carne-seca, com isso perdendo gradativamente as capacidades *cay* – os poderes mágicos inatos que só são obtidos com uma série de abstinências, alimentares principalmente (Crocker, 1978). Deste modo, vemos que os índios fizeram uma escolha, perdendo algo que era inato e adquirindo outro que não lhes pertenciam. Uma escolha, que se foi um sucesso por um lado, pois os índios deixaram de comer mal e de passar frio, por outro lado gerou perdas em dois sentidos: uma perda foi em relação às capacidades *cay*; a outra se deve ao rompimento definitivo de qualquer relação amistosa com as onças, pois sem o fogo elas passaram a viver solitárias no mato, sempre zangadas, comendo carne crua e sempre prontas para atacar os índios (ou vingar-se deles). O ponto aqui é que as onças só perderam. De fato, como atesta os feitos de *Pud* e *Pudleré* o fogo culinário, a brasa e o moquém já eram manipulados por estes heróis no princípio dos tempos, assim como o fogo-que-reduz-a-cinzas e também o fogo que é a luz

que clareia o dia (o sol) – como também outros instrumentos, principalmente os agrícolas, como o machado, a enxada e o terçado (que trabalhavam sozinhos sob os comandos de *Pud* [Schultz, 1950]). Sendo assim, a onça não é a inventora do fogo culinário e nem de todo o aparato técnico e instrumental que compõe a culinária. Porém, tudo indica que foi ela quem o deteve após a dispersão de *Pud* e *Pudleré*. Aqui é importante voltarmos à trama do mito desse par de heróis para vermos uma possível implicação de tal dispersão com o complexo do fogo/cultura.

Pud e *Pudleré* não inventaram o fogo – assim como não inventaram o mundo, que aí já estava. Mas manipularam o fogo criando vários artefatos, inclusive o domesticando para processar os alimentos. Em alguns casos souberam controlar o fogo, em outros desencadearam grandes acidentes – alguns de cunho cataclísmico. Mas devido a todas as manipulações do fogo, acidentais ou não, foram inventadas várias técnicas, artefatos e regras sociais. A dispersão dos dois heróis se dá justamente após o poder destrutivo do fogo escapar à criatividade de *Pud*, quase matando *Pudleré*, que inventa e organiza as relações sociais entre eles e para seus filhos índios, e assim refreia o impulso criativo do irmão. Organização social inventada e posta, ambos vão para o firmamento: deixam para trás o fogo culinário, toda a cultura material e várias técnicas criadas, como também deixam o fogo-que-reduz-a-cinzas. *Pud* detém a luz do dia (o Sol), *Pudleré* detém a capacidade de refrear o calor gerado com tal luz, esfriando o mundo com a noite (a Lua). Os índios vagariam pelo mundo detendo várias normas sociais e a capacidade de reelaborá-las, como também a capacidade de capturar (advinda dos ensinamentos de *Pudleré*) os objetos e as técnicas que não possuem e não conseguem inventar. O fogo domesticado, culinário, é da onça. O fogo-que-reduz-a-cinzas continua devastando, mas Aukê surge e consegue manipulá-lo, inventando um aparato cultural justamente por re-potencializar e instrumentalizar o poder destrutivo daquele elemento em espingarda. Vemos então as

diferenças relativas ao poder do fogo e as possibilidades de retê-lo: o Sol e a Lua alternam-se e equilibram as forças (e engendram muitas outras alternâncias entre o quente e o frio); o fogo domesticado aquece e processa alimentos, algo benéfico apesar da perda das inatas capacidades *cay*; o fogo destrutivo é manipulado com êxito por Aukê, gerando uma vasta cultura material e um rico acervo técnico – mas permanece destrutivo, assim como todo o aparato dele advindo. Há que capturar esse poder destruidor vertido no aparato detido pelos *kupen*. Mas não é como no caso do fogo culinário, que já era domesticado – portanto, era só invadir a casa da onça e tomá-lo. Também não é como nas alternâncias inseridas por *Pud* e *Pudleré*, das quais os Timbira sabem usufruir de todos os seus favores em sua rica vida cerimonial. A questão do fogo destruidor é que não é ele em si que deve ser retido – pois esse fogo destrói por completo feiticeiros assassinos, é usado nas caçadas para espantar as presas do mato, para afugentar as onças e as cobras, e por isso os índios não querem e nem podem exercer o total controle sobre ele, dado que nem *Pud* e *Pudleré* deram conta, bastando apenas manipulá-lo com todo cuidado quando necessário.

Deste modo, vemos que questões de perdas e ganhos, de boas e más escolhas, engendram as diferenças culturais entre diversos seres, e até mesmo entre os próprios habitantes da aldeia (pois de um lado estão os *Katamye* [do lado de *Pudleré*] e do outro os *Wakmeye* [do lado de *Pud*]). As diferenciações culturais assim realizadas recaem em um dilema que perpassa toda a existência dos índios, a saber: desde os tempos primitivos até os dias atuais escolher resulta no fato de ganhar de um lado e perder de outro, em benesses e malefícios, conjuntamente. Vimos um pouco disso nas histórias dos gêmeos de Aukê.

Dando seqüência ao estudo de tais histórias, um traço comum das duas é que a eclosão dos movimentos messiânicos que as caracterizam se dá, a meu ver, como mais uma tentativa dos índios entenderem as diferenças culturais relativas aos brancos justamente como uma busca pelo bom-senso em questões de perdas e ganhos. Talvez, a busca pelo

bom-senso é uma iniciativa para saber se aquela escolha foi realmente má, pois somente com a criação daquele aparato cultural altamente transformador que os brancos se tornaram seres potentes, totalmente desordenados e destruidores, isto é, o ponto seria entender se é possível reter tal cultura sem perder totalmente a autonomia, suas capacidades, ficando à mercê da potência materializada do fogo-que-reduz-a-cinzas. Digo isso como outro traço da opção dos índios pelo arco e a flecha invés da espingarda e prato, pois como veremos adiante tal cultura ganha distintas ênfases em diversos períodos e ocasiões – em um dado momento ela é benéfica, em outra ruim, e em outra denota mistério e confusão. Mas de fato, durante os movimentos os índios estavam dispostos a tomar para si todo o aparato dos *kupen*. No caso dos Krahô vemos:

Os índios iriam ser ricos como os civilizados: andariam de avião, de trem de ferro, de motor. Iam ter muitas reses, muitos cavalos. O gado seria para que tivessem leite e carne. Os cavalos seriam para os vaqueiros. Haveria "jeep" e caminhão para o serviço. O "jeep" seria para "gente grande". Os jovens queriam todos se transformar em civilizados; os maduros também; só quem não estava querendo se transformar eram os velhos. Justino estava com muita pena de deixar os costumes antigos. *Penõ*, o informante, estava cético quanto aos resultados dos esforços de José Nogueira. Marcão, o chefe da aldeia, estava calado; Davi, irmão de Marcão, queria se transformar, mas não acreditava plenamente na capacidade de José Nogueira em consegui-lo. Os velhos pediam ao informante que solicitasse a José Nogueira que parasse, pois não queriam virar civilizados, não queriam usar roupa (Melatti, 1972: 88).

Já no caso dos Ramkokamekrá, a adesão ao movimento era da mesma forma:

Parece que só três indivíduos manifestavam abertamente a sua dissensão. O principal era o velho Kaapel-tik, líder dos noviços no tempo de Nimuendjú e chefe da comunidade de Baixão Preto. Mii-khlo, tradicionalista respeitado e bom curador, chegou a falar, no pátio, contra o movimento. Ko-?gannãl, poderoso curador, se pronunciava apenas em conversa particular. Todavia, deixavam-se esses três em paz, devido à sua idade e ao seu poder. Todos os líderes políticos, exceto o mencionado Kaapel-tik, participavam cabalmente do culto de dança, da venda de seus bens e da obediência a Kee-khwëi (Crocker, 1976: 520).

Como vemos com essas descrições não há consenso – mas a maioria tentava virar *kupen*, por sua própria vontade ou obrigado pelos outros. Afora as divergências políticas, a maioria entendia na época dos movimentos que se tratava realmente de uma má escolha

feita na época de Aukê. Então, talvez o problema era saber qual o melhor modo para reter aquele aparato. Enfim, como domesticá-lo.

Em minha opinião, todas estas questões relativas ao entendimento e as opções em relação à cultura criada por Aukê atravessam a história dos índios a partir do momento que optaram pelo arco e a flecha. Isto é, não haveria um entendimento exato e unânime, marcando um ponto de vista em determinada época do que se poderia ganhar e perder com a cultura dos brancos. Vemos isto, por exemplo, no encerramento da versão do mito de Aukê descrita por Pompeu Sobrinho¹¹ (1935) em que a cultura material dos brancos é enfatizada de modo positivo:

Os *mehin* moravam de um lado do rio e os *kupens* do outro lado. Foi preciso muito tempo para que aqueles fossem compreendendo as vantagens de certas cousas dos *kupens* e as adotassem, como o facão, a espingarda, o cachimbo, a panela de ferro; aprenderam também com muito tempo a plantar mandioca, arroz, cana, criar animal, porco, galinha; a comer rapadura, farinha, carne sêca, etc. Assim eles foram aos poucos deixando de comer casca podre de pau, de usar machado de pedra, arco e flecha, etc. (Sobrinho, 1935: 212).

Enfim, ora consideravam que se não fosse a cultura dos brancos os índios estariam arruinados, provavelmente comendo pau-podre e carne-seca; ora eram os brancos seres terríveis, que não tinham condições de manipular seu instrumental; ora viam que apesar de maus os brancos sabiam como manusear o seu instrumental, pois tinham acesso a Deus, o único que podia estar com Aukê e repassar os conhecimentos necessários; ora os brancos eram dadivosos e firmava-se contratos sociais com eles; ora rompia-se os contratos, considerando os brancos seres pífios, incapazes de lidar com o poder intrínseco àquela cultura. O certo é que em todos esses diferentes momentos havia uma busca pelo bom-senso.

¹¹ Essa versão não é citada nos trabalhos clássicos que versam sobre a história de Aukê. Publicada em 1935 na *Revista do Instituto do Ceará* ela compõe o artigo intitulado *Lendas Mehin* de autoria de Thomaz Pompeu Sobrinho. No momento não tenho informação de como ele coletou as lendas, ou seja, se fez nas aldeias ou se foi com algum ou mais índios viajantes. As lendas do mesmo artigo foram republicadas na coletânea *Folk Literature of the Gê Indians*, sendo ali o mito de Aukê indicado como uma versão pertencente aos Apanyekrá. Todavia, essa versão do mito de Aukê apresenta certas ênfases que merecem considerações.

Podemos considerar que essa busca por bom-senso se dá pela captura. Mas capturar aqui não é apenas tomar objetos e assim inverter a ordem das coisas – de dominados passarem a dominadores, de despossuídos a possuidores. Trata-se de capturar uma cultura junto com a forma do outro percebê-la e manuseá-la. Deste modo, podemos dizer que para os índios talvez tratasse de saber o que realmente iriam perder e ganhar ao deterem o aparato cultural dos *kupen*, ou seja, mais uma vez eles eram prudentes como quando optaram pelo arco e a flecha. De fato, era preciso ser prudente porque nos dois movimentos messiânicos os índios dependiam somente de si para lidar com os *kupen*, assim como foi no tempo mítico ao lidarem com Aukê (DaMatta, 1970). Mas também era preciso por fim de uma vez por todas na malograda relação com os brancos, empurrá-los para a floresta novamente ou aniquilá-los. Tudo isso não seria nada fácil, os índios tinham que conhecer bem os *kupen* e suas coisas. Portanto, só se chegaria ao bom-senso com uma série de capturas, observações e experimentos. Em minha opinião, tudo isso faz parte de uma forma específica de observação demonstrada por Melatti (1978) em relação aos Krahô, mas que também podemos atribuir aos Ramkokamekrá. Segundo Melatti:

Os ritos Krahó parecem dar aos indivíduos a possibilidade de observar as relações sociais e as relações entre os elementos do Universo, como o imaginam, de diferentes pontos de vista. Assim, os ritos de reclusão sugerem que os jovens são levados para o alto, para dentro d'água ou mesmo para o chão; cada rito acentua um desses caminhos, mas faz também alusão aos demais. Assim como imaginam o jovem recluso localizado numa estranha região fora da aldeia, há ritos que fazem seres de fora ficarem como que reclusos dentro da aldeia, como no caso do Ko?-kritho ou de Krekrep (no rito de Khõigayu). A mudança de perspectiva também se faz nos ritos em que as mulheres agem como se fossem homens, enquanto estes realizam as tarefas femininas (Melatti, 1978: 357).

PARA REVERTER A MÁ ESCOLHA

Mudanças de perspectiva, perdas e ganhos, o nascimento de heróis míticos, metamorfoses, o fogo e o bom-senso. Posso dizer que são essas as palavras-chave de minha leitura dos movimentos messiânicos dos Krahô e dos Ramkokamekrá para reverter

uma má escolha, e assim banir de vez a intempestiva presença dos brancos. Vimos até aqui que é indubitável que tudo isso seja intrínseco à posse de um aparato cultural e a poderes mágicos. Então, continuemos nessa trilha para encerrar este derradeiro capítulo.

Deste modo, é fundamental falarmos a respeito dos *kupen*, ou seja, da concepção que os índios têm dos brancos e de como tentaram lidar com eles – tanto nos ditos movimentos, quanto em outras circunstâncias. *Kupen* é uma designação para os estrangeiros. O estrangeiro geralmente é identificado como um ser disparatado e de difícil associação, se não impossível. A partir do momento que os brancos surgiram tal termo serve para designá-los. Se *kupen* existe do modo como aludimos ao longo desta dissertação logo se vê que os índios não o desconsideraram, há que capturá-lo. Os dados históricos a respeito das investidas dos índios contra os brancos nos mostram isso – tanto as etnografias quanto os diários de comerciantes e, principalmente, dos militares portugueses a serviço do Império luso-brasileiro. Os relatos feitos pelo militar luso Francisco de Paula Ribeiro no início do século XVIII retratam como os Timbira lidavam com os *kupen*, bem como indica algumas concepções que esses índios tinham dos brancos, naqueles tempos. São de fins do século XVIII e da primeira metade do século XIX os primeiros registros de guerras entre índios e brancos na região habitada pelos Timbira. O esquema da ofensiva indígena naquele tempo era basicamente o mesmo:

Ciosos os índios Timbira Piocobgés, nação estabelecida da outra parte do mesmo rio [Grajaú], pelos progressos da nova povoação, que assombrava e impedia fazer no interior do país as suas correrias costumadas, resolveram livrar-se dela, e o fizeram queimando vivas 38 pessoas dentro de suas mesmas habitações, a que barbaramente puseram fogo, e às mesmas embarcações abicadas na praia, levando o sal ou gêneros que puderam, e lançando o resto ao rio ou ao mesmo fogo; deixaram somente naquele lugar, para sinal de que já um dia fora povoado, umas ossadas espargidas pelo meio das ruínas solitárias, lamentáveis ainda hoje ao passageiro que as vê. Desta carnagem sucedida em 1814, e para a qual bem reparavelmente se olhou muito a sangue-frio, escaparam vivas uma menina, que os bárbaros levaram cativa, e cinco ou seis pessoas, que por felicidade sua andavam fora da povoação na ocasião do desastre (RIBEIRO, [1815] 2002: 50-51).

Vemos que o militar-luso se refere aos Pikopjê (outro povo Timbira), e não aos Krahô e aos Ramkokamekrá. No entanto, recorro a esta descrição por expressar de modo claro e sintético a guerra dos índios daquela região, não só os Timbira, contra os brancos que ali habitavam – algo que as descrições do militar mostram ser geral na região do médio Tocantins e seus afluentes.

As nações que habitam as suas vertentes são, bem entendido, aquelas que tenho mais inteira notícia, Albarajá, Carajá, Jacundá, Amaniú, Mondurucu, Apinagé, Norocoagé, Sacamecrã, Pexeti, Angetgé, Xerente, Xavante, Pepuxi, Tapirapé, Tacamedu, e Caraús ou Macamecrãs; todas bárbaras, intratáveis, e das quais apenas os Caraús têm um pouco mais doméstico conhecimento nosso desde o ano de 1809; contudo, os que mais hostilizam os navegantes do Araguaia são os Carajás, e aos do Tocantins, os Apinagés, desde a cachoeira de Santo Antônio até a barra do dito Araguaia; e da barra de Manuel Alves Grande até Porto Real do Pontal, os Xerentes e Xavantes. Já em outro tempo os Carajás e Apinagés estiveram mais pacíficos, até iam trocar os seus gêneros com os da capital do Pará; violências porém que cruel e injustamente lhes foram feitas nas suas passagens pelas guarnições dos presídios de São João das Duas Barras e de Santa Maria do Araguaia os tornaram irreconciliáveis inimigos nossos, e fizeram com que este último presídio fosse há pouco tempo triste vítima do seu ressentimento (Ribeiro, [1815] 2002: 60).

Se os índios eram intratáveis, não menos eram os brancos. Acostumados a fazerem alianças com os diversos grupos indígenas, tendo em mente as infundáveis escaramuças entre eles, os brancos se apresentavam sempre como bons aliados, dispostos a auxiliarem um dado grupo indígena em suas revinditas. Logo em seguida os brancos traíam o grupo recém aliado, assassinando uma parte da população e escravizando a outra – quando não para prendê-los nos presídios ou acorrentá-los nas praças públicas das pequenas cidades da região para humilhá-los, ou até mesmo os atraindo às mesmas cidades para os contaminarem nos surtos epidêmicos e os fazerem retornar às suas aldeias e espalhar as doenças aos demais (Ribeiro, 2002: 61-70). Mas, ao lermos os relatos do Major Graduado Francisco de Paula Ribeiro é evidente um fato: na época a supremacia era indígena – guerreira e populacional. Prova disso são as estratégias sorrateiras dos brancos para lutarem contra os índios – as mesmas usadas na época dos Tupinambá da costa brasileira (Viveiros de Castro, 2002). O rompimento dessas alianças, mesmo quando acometidas de

chacinas, não impedia os índios das suas correrias e vinganças. Não tardava, uma pequena vila sertaneja era tomada e aniquilada. Todo esse assalto era empreendida sem a menor intimidação. Mesmo porque se fosse o caso de se intimidarem, naquele tempo, como atestam as queixas do Major, não seria por causa da supremacia bélica e tecnológica dos brancos da região – nem mesmo alimentos, soldados treinados e armas de qualidade se serviam os contingentes do referido Major, como os de outros militares. Restavam mesmo eram as inúmeras epidemias e traições para os regionais fazerem sua guerra contra as diversas etnias indígenas. Talvez fossem essas estratégias dos brancos o maior problema dos índios para terem o real sucesso em suas investidas contra os colonos – o que só veio a agravar com o aprimoramento tecnológico dos brancos e com o real interesse do Estado brasileiro em estabelecer seu poder na região e controlá-la. Ao lançar mão da feitiçaria os índios não continham a profusão dos brancos e de seus males: era ineficaz o meio utilizado pelos índios para combater os males invisíveis dos brancos. Aqui os índios sempre perderam: o feitiço do índio não mata os *kupen* (Melatti, 1967; Chiara, 1979). Mesmo assaltando as vilas e apanhando os objetos de seu interesse, os brancos se progrediam e sempre imunes aos feitiços. Enfim, somente ter a espingarda e fazer feitiço não era sinônimo de sucesso na luta contra os *kupen* – talvez lhes faltasse conhecer o modo adequado de manuseá-la, explorar o seu poder destruidor e talvez seu poder e uso mágico.

Por este ângulo, vemos que a histórica presença dos brancos é marcada pela sua cultura material e sua imunidade à feitiçaria. Podemos dizer que isso é um dilema para os Timbira. Pois como estabelecer alianças, ou recusá-las totalmente desconsiderando esses seres que possuem um aparato cultural poderosíssimo e imunidade a feitiços? É preciso entender do que se trata essa gente. As diversas descrições são repletas de questionamentos dos Timbira a respeito dessa forma de existência dos *kupen*. Vilma Chiara (1979) nos

mostra isso em um relato importante de uma conversa que teve com um jovem Krahô a respeito da feitiçaria em relação aos *kupen*:

Em 1975, durante minha estadia na aldeia da Pedra Branca, mantive, um dia, uma entrevista com um jovem de mais ou menos 25 anos. Falávamos informalmente sobre os poderes dos curadores, as feitiçarias que estes praticavam, seus perigos, etc. Diante das minhas perguntas, e estando patente a minha ignorância na matéria, o jovem Pascoal me fez notar que, por mais que tentasse, não poderia jamais compreender ou sentir os perigos das feitiçarias como um deles.

- “O feitiço do Krahô não pega no *cupen* (branco). Não sei porquê. Olha o Dodanin (vizinho civilizado). Se feitiço pegasse, ele já estaria morto. Todos os curadores tentaram, fizeram de tudo. Qual, não pega mesmo. Eu acho que é porque o *cupen* tem sangue cru”.

Ao meu olhar surpreso e interrogativo, ele perguntou:

- “É verdade que *cupen* tem sangue cru e nós, índios, temos sangue cozido? Como é isso? Você sabe?”.

A pergunta, feita a queima-roupa, inquisitiva, me deixou perplexa.

- “Será?” respondi eu, “Quem te disse isso?”.

- “Minha avó” (Pascoal é Apinajé. Seus pais vieram morar na aldeia Pedra Branca quando ele ainda não andava). “É, eu acho que é isso mesmo. Porque senão feitiço pegava também no *cupen*”¹² (Chiara, 1979: 34).

Anos antes, em *Índios e Criadores*, a mesma questão era discutida por Melatti (1967) em uma análise da perspectiva que os Krahô têm dos brancos. Tal obra é precursora das outras duas do mesmo autor já destacadas ao longo deste trabalho: *O Messianismo Krahô* de 1972 e *Ritos de uma Tribo Timbira* de 1978. Em *Índios e Criadores* o autor faz uma importante análise antropológica da situação dos Krahô em relação à ocupação dos brancos na região do médio Tocantins, efetivadas pelas frentes de expansão agropastoril. A motivação dos brancos, como também a dos índios, é descrita pelo autor a partir de seu trabalho de campo e da leitura dos relatos de missionários religiosos, militares, comerciantes, viajantes, agentes do SPI e da etnografia de Nimuendajú. Em se tratando dos enormes contrastes entre as perspectivas de brancos e índios, Melatti (1967) diz na introdução de um capítulo dedicado a apresentar um esboço da sociedade Krahô:

¹² Chiara (1979) diz logo em seguida ao entrevistar outro índio: “É verdade que o índio tem sangue cru e o civilizado tem sangue cozido?”. Ela prossegue sua análise mantendo essa oposição. Ocorre uma incongruência que não sei informar se é apenas um erro de escrita, pois como vimos na entrevista com o jovem índio o civilizado é quem possui sangue cru. Todavia, se tratava de uma dúvida do jovem, podendo misturar o significado dos termos.

[É] patente a enorme distância cultural que existe entre a tradição Krahó e a dos criadores, apesar de um século e meio de contacto, resultado da participação quase nula dos Krahó nas atividades próprias do segmento pastoril, o que torna difícil a comunicação entre os membros dos dois sistemas em conjugação. Além disso, daremos atenção relativamente maior a uma instituição Krahó que já não pode ser compreendida se abstrairmos as relações com os "brancos": trata-se da chefia. (Melatti, 1967: 53).

Isto posto, é importante irmos por partes. A enorme distância cultural entre índios e brancos é confirmada pelo autor ao discutir a perspectivas de uns sobre os outros. No tocante ao ponto de vista dos brancos sobre os índios, por ora basta dizer que são os mesmos dos estereótipos correntes ainda nos dias de hoje. Além disso, o autor sublinha como é o modo de vida da população branca naquela região, suas relações com a burocracia estatal, a distância dos grandes centros, a pobreza da maioria dos sertanejos, o cristianismo, a violência e as variações nas relações de trabalho das áreas agrícolas e pastoris – em suma, o autor mostra que a estrutura social do mundo rural do nordeste brasileiro é fortemente marcada por uma hierarquia de poder, entre opressores e oprimidos, ricos e pobres, a elite abastada e o nordestino resistente, assim como a mobilidade social existente justamente pelas relações que as frentes de expansão inserem.

Dito isso, não darei maior ênfase à perspectiva dos brancos. A referência a este cenário já permite deixar claro a posição dos Timbira em relação aos brancos sertanejos, isto é, uma “participação quase nula dos Krahó nas atividades próprias do segmento pastoril” (Melatti, 1967: 53). Já vimos que não foram poucas as tentativas de inserir os índios na dinâmica agropastoril ao escravizá-los ou mesmo tentando convencê-los por meio de alianças o quão seria vantajoso se enredar na dinâmica da mobilidade social das frentes de expansão – como nos diz o Major, após o estabelecimento de um contrato: “Contudo, a amizade ficou valiosa e firme, como sempre ao depois de muitas ocasiões o mostraram; mas ficaram, quanto à conduta, como todos os outros, sem espécie alguma de civilização, que os tornasse úteis a si mesmos e ao Estado” (Ribeiro, [1815] 2002: 69).

Entretanto, para nossa leitura, o problema aqui recai na utilidade de tal aliança para os índios.

Ainda indo por partes, no tocante à exposição de Melatti (1967) citada anteriormente, vemos que desde os relatos de Ribeiro do século XIX até os trabalhos de campo de Melatti na década de 1960, seguindo o que este etnólogo nos diz, é impossível abstrair a relação com os brancos sem entender a instituição da chefia. Para tanto, restrinjo minha leitura somente aos dados apresentados por Melatti, e no tocante aos Ramkokamekrá farei uma alusão à chefia à luz do relato do movimento messiânico. Com efeito, a instituição da chefia, como nos mostra Melatti (1967), não pode ser entendida somente por um traço da vida social dos índios. Enfim, a chefia não surge somente das demandas dos laços de parentesco ou para proteger a comunidade indígena e seu território do invasor branco – embora esses dois traços também componham a emergência de um chefe, o *pa? 'hi*. Neste sentido, recorro às próprias palavras do autor:

Cada aldeia Krahó possui um chefe (*pa? 'hi*). A chefia, entretanto, não é hereditária nem vitalícia. Tudo indica que o chefe da aldeia perde seu lugar toda vez que surge um líder mais poderoso e ativo apoiado por um grupo constituído por parentes, afins e outros indivíduos. Entretanto, o chefe deposto quase nunca se considera como tal e tenta, às vezes, abandonar a aldeia acompanhado daqueles que ainda continuam seus partidários. O indivíduo que pretende ser chefe procura agradar a aldeia, socorrendo seus habitantes com alimentos. O grupo que apóia um chefe não é constituído por todos os seus parentes consanguíneos ou afins e pode englobar indivíduos que não estejam a ele ligados por laço de parentesco. O caso do chefe Marcão pode ilustrar o que estamos afirmando. Disputando a propriedade de uma vaca, Marcão agrediu um índio chamado Abel, cujos parentes eram numerosos na aldeia. Temendo, sem dúvida, represálias, Marcão retirou-se para a casa de fazenda que possuía e não mais voltou para a aldeia. Dois irmãos de Marcão, acompanhados de suas mulheres e filhos, três parentas a ele ligadas por linha feminina, acompanhadas de seus maridos e filhos, duas irmãs da esposa de Marcão, acompanhadas de seus maridos (um deles era filho da irmã de Marcão) e filhos e o irmão da esposa de Marcão com sua mulher saíram à sua procura e com ele formaram uma nova aldeia: aquela que chamamos de Pedra Branca. Esses indivíduos que acompanharam Marcão não pertenciam todos a uma só família extensa, nem correspondiam a famílias extensas completas e nem constituíam todo o grupo de parentes de Marcão. De fato, uma irmã da mulher de Marcão permaneceu na antiga aldeia (a aldeia do Posto) com seu marido, filhos, genro e netos; do mesmo modo, um filho e uma filha de uma irmã de Marcão

permaneceram na antiga aldeia com suas famílias elementares. Este seu sobrinho materno, Pedro *pe: no(n)*, foi escolhido para ser o novo chefe da aldeia. Convém notar que Pedro *pe: no(n)* era casado com a filha da irmã de um dos líderes que se opunham a Marcão. Estava, portanto, colocado diante de uma alternativa: fidelidade aos parentes da mulher ou fidelidade aos próprios parentes. Preferiu os primeiros. Não se pode, por conseguinte, prever, baseado apenas no sistema de parentesco, quais os indivíduos que apoiariam um líder se ele se arvorasse em chefe (Melatti, 1967: 76-77).

Todas essas querelas que possibilitam a emergência de um *pa? 'hi* não se eximem da presença dos *kupen*. Os brancos e seu aparato cultural não estão excluídos do fazer-se chefe:

Tudo nos leva a crer que a posição do chefe de aldeia sempre esteve em função direta das relações com outras aldeias e com outros grupos tribais. Outrora, segundo as palavras de certos informantes, o chefe era o mais valente e não era escolhido: ele próprio se fazia chefe. Devia tratar-se de um líder antes de tudo militar (...). Conta-nos *ka' kro*, que, no século passado, os Krahó escolheram para chefe o histórico-lendário Tito, filho de uma índia com um civilizado, porque sabia ler e era rico. Sua riqueza consistia em algumas cabeças de gado. Também na escolha de Pedro *pe: no(n)*, há uns dez anos atrás, concorreu muito o fato de saber ler. Diniz, da aldeia de Boa União, nos afirma que, ao se escolher o chefe, procura-se aquele que sabe conversar bem com os "cristãos", responde-lhes direito, divide corretamente com o povo aquilo que recebe dos civilizados, resolve os problemas dos devedores índios com os credores regionais (Melatti, 1967: 77).

Mas também não seria a dita intempestiva presença dos *kupen* a causa da instituição de um *pa? 'hi*. A ele é conferido os “assuntos internos da aldeia, entre os quais o de evitar litígios entre indivíduos ou entre grupos que fazem parte da comunidade” (Melatti, 1967: 77). Mas, também, como vimos com a história do líder Marcão, como outras que Melatti (1967) descreve, o chefe também deixa de exercer a sua tarefa de mantenedor da paz para incitar litígios, vinganças, e guerras – dentro da sua própria aldeia e entre seus parentes, como contra aldeias vizinhas, Krahô ou não, e contra os *kupen*.

Deste modo, vemos que a instituição de um *pa? 'hi* é intrínseca a uma trama na qual se envolvem índios e não-índios, como também a posse de bens e riquezas. Junto disso, voltando à atenção para os dados dos movimentos messiânicos, há também questões relativas ao contato com o sobrenatural e a manipulação de poderes mágicos. Não é outra

coisa que enfatizavam os líderes messiânicos. Considerando este fato, detenho minha leitura em tais questões. Neste sentido, é importante dizer que se fossemos aprofundar a nossa leitura na instituição de um *pa?'hi* teríamos que esmiuçar os dados das relações de parentesco, afinidade e consangüinidade, assim como retomar as relações sociais entre outras instituições e as metades cerimoniais. Além disso, é necessário buscar por informações a respeito do trânsito e de alianças entre os membros das diversas aldeias Timbira, como também Xerente. Enfim, tratasse de um empreendimento para trabalhos futuros. Sendo assim, neste trabalho focalizo o *pa?'hi* como uma instituição em formação, isto é, não busco entendê-lo como uma instituição absoluta, a ser percebida pela análise antropológica como algo ameaçado com o contato entre índios e brancos, ou como um broquel para defender os índios em sua resistência à dominação colonial. É sem sombra de dúvida o *pa?'hi* uma instituição fundamental e perene nas tentativas dos índios estabelecerem relações com os *kupen* – como também foi ela fundamental para os índios lidarem com os brancos nas décadas posteriores aos movimentos messiânicos. Mas, como já vimos, o aparato cultural dos *kupen* e sua imunidade à feitiçaria punham obstáculos para a eficácia de tal instituição. É justamente a busca dos índios para entender essas questões que me leva a resguardar para uma discussão futura a instituição do *pa?'hi* – pois deste modo poderemos compreender melhor o papel dessa instituição, tanto antes como após os movimentos.

Sendo assim, podemos recorrer às análises de Melatti (1967) para visualizarmos o que talvez fosse uma busca dos Krahô pelo bom-senso relativo à presença dos *kupen*. Neste sentido, retomo sua discussão a respeito da perspectiva que os índios tinham dos *kupen* na época de seu trabalho de campo – cerca de doze a quatorze anos após a eclosão do movimento messiânico. São efetivamente relatos que trazem à tona a preocupação dos índios com a ineficácia de seus feitiços e do poder da cultura dos brancos. E dentro destas

preocupações estão as iniciativas dos Krahô para se metamorfosearem em *kupen*. Assim, retomamos aqui o ponto fundamental que orienta a composição deste trabalho, qual seja: a proposição contida nos relatos de que as principais e diferentes atividades desempenhadas pelos Krahô revelariam na época o objetivo único da busca desse povo em se transformar nos brancos, e desta forma abandonarem para sempre a situação desfavorável de serem índios – enfim, reverter a má escolha. Segundo as próprias palavras do autor, vemos:

Se os Krahó tentam superar a condição em que foram colocados, utilizando-se de todas as vantagens que podem obter afirmando-se como índios, vêem também a possibilidade de transformar a sua situação, passando a viver do mesmo modo que os civilizados, isto é, tentando deixar de ser índios. Raros foram, porém, os que efetivamente experimentaram tornar-se como os “cristãos”. A possibilidade dessa metamorfose faz parte, no entanto, dos devaneios de grande parte dos Krahó, sendo também considerado um objetivo a alcançar por processos mágicos.

Tentaremos analisar este problema em três partes: examinaremos em primeiro lugar os devaneios indígenas sobre a possibilidade de se tornarem civilizados; em segundo lugar abordaremos a tentativas efetivas para transformarem-se em sertanejos, abandonando a aldeia; finalmente, descreveremos a utilização do mito e da magia com o objetivo de uma metamorfose coletiva dos índios em civilizados (Melatti, 1967: 145).

É curioso notar que Melatti (1967) introduz tais questões em um tópico intitulado *O não-índio* – e é justamente o último tópico do derradeiro capítulo chamado de *A Perspectiva do Índio*. Antes de chegar àquelas questões da metamorfose dos índios em brancos, o autor diz que sua intenção é explorar “uma série de conceitos com que caracterizam a si próprios e aos ‘cristãos’, utilizando-os para se defenderem e mesmo para explorá-los na medida do possível. Com ajuda de tais conceitos, tentam manipular sua própria situação” (Melatti, 1967: 123). Neste sentido, é importante voltarmos a tais conceituações e assim entendermos do que se trata o *não-índio*.

De início Melatti (1967) destaca os conceitos de índio e de Krahô tal qual os indígenas os elaboram e os usam. Não haveria uma definição nítida e rígida de tais conceitos, que seriam manipulados de acordo com situações determinadas e com quem se relacionam em tais circunstâncias. No geral, utilizavam a denominação Krahô no contexto

das relações com as demais etnias indígenas, ou com os brancos mais próximos, que conhecem algo de sua cultura e mantêm com eles relações sociais mais estreitas.

Para os índios Krahó, como para nós, o conceito de índio inclui o conceito de Krahó. Definem-se como índios, quando se opõem aos “cristãos”; como Krahó, quando se opõem a membros de outros grupos tribais. De um modo geral, porém, definem o índio com quase as mesmas características com que definem o Krahó; embora os dois termos — índio e Krahó — correspondam para eles a conceitos diferentes, a precisão de sua definição depende das categorias a que são opostos: os “cristãos” ou os demais indígenas (Melatti, 1967: 123-124).

Como já enfatizamos nos capítulos anteriores, os Krahô declinaram à condição de índio: os Mehin se metamorfosearam em Índios com a má escolha na época de Aukê — sendo assim “ser índio, para os Krahó, parece constituir questão de gradação” (Melatti, 1967: 126). Melatti (1967) destaca esse fato e vai mais além. Isto é, os Krahô percebiam mais do que diferenças culturais em relação aos *kupen*. Aqui se evidenciam os problemas relativos a imunidade dos brancos à feitiçaria. Sobre este ponto, Melatti (1967) nos informa — um trecho demasiado longo para citar, mas necessário:

Porém não são apenas as diferenças culturais que definem o índio como distinto do civilizado. Num outro mito que colhemos, em que os Krahó também explicam como surgiram os civilizados, mito este pejado de elementos constituintes das crenças dos sertanejos, afirma-se que os índios e os negros alteraram a cor da pele, utilizando-se os primeiros de água misturada com terra e os segundos de carvão, tornando-se diferentes dos brancos. Portanto, diferenças biológicas também distinguiriam os índios dos brasileiros. Confirmando esta segunda distinção, temos as palavras de um informante indígena, segundo o qual o sangue do índio é diferente do sangue do “cristão”, pois este não pode ser morto com o feitiço dos indígenas, embora os indígenas possam ser aniquilados pelos feitiços do “cristão” (há quem diga também que o feitiço não penetra no corpo do “cristão” por causa da roupa). Um índio comentou certa vez que, se os habitantes do Morro do Boi casassem com índias ao invés de com negras, iriam pouco a pouco acabando com o sangue de “cristão”. Podemos dar outros exemplos. Um informante assegurou que o “cristão” não precisa de fazer “resguardo” quando comete um homicídio, porque o sangue do civilizado é mais forte que o do índio. O sangue do primeiro é “assado” e o do segundo é “cru”, pois os civilizados sempre comem carne cozida, enquanto o indígena às vezes a come crua. Um outro informante notou que o sangue do índio é grosso e bem vermelho, enquanto que o do “cristão” é fino e menos vermelho.

Segundo estes dois últimos informantes, o sangue do índio já é agora igual ao do “cristão”, pois o indígena já usa o sal, já fuma, já bebe cachaça, come arroz. Outrora, quando vinha a doença, o civilizado ficava enfermo e o índio não. Era difícil que morresse índio. Mas atualmente seu

sangue já é igual ao do civilizado e o índio enferma como ele. Outrora o índio conseguia correr sete ou dez léguas, o que não pode mais fazer hoje. Segundo tais informantes, pois, a mudança cultural tem como consequência também uma mudança biológica.

Segundo o mito de *au'ke* na versão de Harald Schultz há ainda mais uma diferença entre os civilizados e os índios: depois da morte as almas dos primeiros sobem para o céu, mas as dos segundos ficam vagando na terra. Atualmente, por conseguinte, nenhum indivíduo poderia satisfazer a essa definição de índio: ser completamente diferente dos civilizados, tanto cultural como biologicamente. A maior parte dos Krahô vive em aldeias de estilo tradicional; uns poucos cafusos vivem à maneira dos civilizados, fora das aldeias (Melatti, 1967: 125-126).

Mais uma vez é preciso ir por partes. Como recorri diretamente ao último capítulo da obra em foco é necessário retomar os relatos dos outros capítulos, só assim as sutilezas de cada informação citada acima serão entendidas. Por outro lado, reaparecem com outras ênfases as questões que discuto ao longo de todo este capítulo. Neste sentido, é fundamental destacar a importância da vivência dos habitantes do tal Morro do Boi – o que nos remete diretamente à objetividade inerente à transformação dos índios em *kupen*.

Ao descrever como os Krahô ocupam o seu território, Melatti (1967) ressalta como as aldeias se fazem e se desfazem, cindindo e se reunindo novamente. Os motivos são vários, obviamente – neste sentido, focalizo somente a afiguração da transformação dos índios em *kupen*. As querelas são muitas – como, por exemplo, a respeito das investidas de um dado indivíduo que almeja o privilégio de ser *pa? 'hi*.

Melatti (1967) encontrou na década de 1960 cinco aldeias: Aldeia do Posto, Pedra Branca, Boa União, Serrinha e Abóbora. No entanto, havia três casas isoladas habitadas por índios que saíram das aldeias; havia também pequenas áreas onde moravam sertanejos os quais os índios arrendavam pequenas glebas; por fim, existia também a população do já mencionado Morro do Boi, dentro do território indígena¹³. Melatti (1967) nos diz que em 1930 Nimuendajú havia deparado com a cisão de uma aldeia, cujas características evidência uma tentativa dos índios se transformarem em brancos. Nimuendajú conhecera

¹³ Melatti (1967) nos informa que tal território é designado como Craolândia.

três aldeias naquela época, seriam elas: Pedra Branca, Pedra Furada e Donzela. No tocante a esta última que vemos a afiguração de um desfazer e refazer de aldeias em relação a questões de metamorfose:

Parece que quando esse pesquisador esteve entre os Krahó, em 1930, esta aldeia já era fruto de uma cisão que sofrera uma outra aldeia maior, situada em Pitoró: uma parte foi localizar-se em Donzela, chefiada por Secundo; outra permaneceu em Pitoró, tendo Bernardino como "capitão". Este último grupo abandonou logo a forma circular da aldeia, os cerimoniais e passaram as famílias que o constituíam a morar em casas afastadas umas das outras, segundo o padrão dos civilizados da área. Pouco a pouco, porém, os membros do grupo de Pitoró foram-se passando para o de Donzela e com isso retornando aos costumes indígenas. Somente Bernardino e seus filhos continuaram a viver a parte. Hoje os filhos de Bernardino moram em algumas casas próximas do Morro do Boi (dentro do território indígena), todos casados com regionais. E a aldeia de Serrinha, localizada à margem do ribeirão do mesmo nome, com 130 habitantes, chefiados por João Noletto, congrega os moradores dos antigos grupos de Secundo e de Bernardino, que mantiveram os costumes tribais ou a eles voltaram (Melatti, 1967: 54-56).

Sobre o Morro do Boi, o autor ainda nos relata outras características:

Este consta de quatro casas colocadas em linha reta, cada uma a cerca de trezentos metros da seguinte, sendo que três delas são ocupadas por alguns filhos do falecido chefe Bernardino e pela viúva deste. Bernardino e sua mulher vinham a ser primos cruzados, sendo ambos cafusos. Neste núcleo estão presentes duas famílias de civilizados. A população total se constitui de 23 descendentes de índios e 14 civilizados. Existem ainda, dentro do território indígena, duas casas habitadas por duas filhas de Bernardino, com seus maridos civilizados e filhos, num total de 13 descendentes de Krahó e dois civilizados. Perto da fazenda do Xupé (do S.P.I.), ainda no interior do território indígena, tem sua casa um índio Krahó, sua esposa Apinayé e cinco filhos. Estes índios e mestiços, que vivem fora das cinco aldeias citadas, procuram seguir os padrões civilizados (Melatti, 1967: 59).

Como vemos, alguns índios abandonavam as aldeias circulares e tentavam viver nos moldes de vilas rurais. Aqui, talvez seja o caso de que a vila do Morro do Boi ilustre uma busca pelo bom-senso em relação à presença dos brancos, e deste modo reverter a má escolha através do que seria uma espécie de metamorfose. O ponto chave aqui é que não seria por meio das práticas internas às demandas da vida social das aldeias que se faria a metamorfose – aqui o ponto é o caráter experimental dessa metamorfose em brancos. Com efeito, o caráter experimental pode ser, visto por exemplo, com a permanência da família

do índio Bernardino em permanecer no Morro do Boi enquanto outros índios regressaram para antiga aldeia; outro ponto consiste em algumas especulações no tocante à uma possível alteração do sangue dos moradores do Morro do Boi, que estariam gradativamente ficando com o sangue “assado”, como o dos brancos – o que talvez os tornasse imunes às feitiçarias; no Morro do Boi vestiam roupas, algo também relativo à imunidade; abandonavam de vez o grande número de parentes e as devidas obrigações com eles, podendo assim se tornarem ricos; os filhos que teriam com os brancos poderiam ler. Enfim, tudo que marcasse a real diferença entre índios e brancos, culturais e de substâncias, eram experimentadas ao adotar o modo de vida rural. Neste sentido, podemos dizer que os Krahô, mesmo os que não abandonavam as aldeias circulares, observavam atentamente algo inerente ao complexo do fogo/cultura. Isto é, a gradação da qualidade de substâncias, a adoção de vestimentas, as diferenças corporais e de aparato cultural, eram experimentadas incessantemente como algo inerente à ação do poder do fogo na efetuação de metamorfoses. Nada deixa isso mais claro do que a declaração de que: “[O] sangue do civilizado é mais forte que o do índio. O sangue do primeiro é ‘assado’ e o do segundo é ‘cru’, pois os civilizados sempre comem carne cozida, enquanto o indígena às vezes a come crua. (...) [Mas] o sangue do índio já é agora igual ao do ‘cristão’...” (Melatti, 1967: 125).

O autor descreve uma série de eventos que sucederam com a família de Bernardino e sua insistência em viver no Morro do Boi. Do mesmo modo, ocorriam fatores semelhantes com outros índios dispersos pela Krahôlândia e vivendo nos moldes rurais. Mas, o problema recaía no fato de que embora estes se afastando da vida aldeã não se tornavam efetivamente civilizados, e nem se livravam da parentela – ainda mantinham obrigações com os parentes que moravam nas aldeias e freqüentemente não obtinham sucesso em suas empreitadas nas roças.

Entretanto, aqueles que não concordavam com o abandono da vida aldeã não negavam a necessidade de buscar por um real entendimento da presença dos brancos. Justamente nas obrigações da rica vida cerimonial os índios reservavam ali o lugar para os estranhos, no caso os brancos. Melatti (1978) diz que à medida que escrevia sobre os oito grupos cerimoniais que participavam do rito de iniciação chamado *Khetwaye* percebia algumas ligações entre os grupos, vários mitos e outros ritos. Dos oito grupos do *Khetwaye* – que se organizam no rito em quatro pares – sete têm nome de animais e um não: Khedré (Periquito)/Hëk (Gavião), Txó (Raposa)/Pã (Coruja), Autxet (Tatu-Peba)/Txon (Urubu) e Kre (Periquito-Estrela)/Kupen (Gente-estranha). No que tange ao último par o autor diz:

Restaram, entretanto, sem nenhuma solução, os grupos Kupe (“Civilizado”) e Kre (Periquito-estrela). Convém notar que, embora os Krahó traduzam hoje em dia kupe por “civilizado”, parece-me que no passado seu sentido era mais amplo, incluindo os não Krahó ou pelo menos os não Timbira. Nimuendaju (1946: p. 87) traduziu o mesmo nome dado a um grupo ritual entre os Ramkokamekrá como “tribo estranha”. Talvez se identifiquem com o grupo Kupe personagens rituais como os Ko?kriho (...) que parecem ser de fora e não tem vergonha de pedir, os Me?khen, que fazem coisas erradas nos ritos, parecendo, portanto, gente que não tem familiaridade com os costumes dos Krahó; provavelmente também os Hotxua (...), que fazem graças com os Me?khen; os Hotxuaré (...), por serem semelhantes na sua aparência aos Hotxua; e talvez ainda os Rópti, uma vez que esse grupo engloba uma boa parte dos filiados aos Hotxua e aos Me?khen e ainda pelo fato de estarem associados ao fogo, em torno do qual dançam e fazem graças os Hotxua. Aliás, o comportamento de membros do grupo Kupe por duas vezes me pareceu se aproximar daqueles que fazem coisas erradas (Me?khen). Uma foi na imitação dos civilizados que fizeram no encerramento do rito de *Khetwaye*, na aldeia de Cachoeira, a qual tinha um sabor de zombaria. Outra foi no encerramento do *Pembkahëk*, quando me disseram que Clóvis estava sendo emplumado com penas de periquito e de juriti porque era do grupo Kupe e os civilizados usam roupas de duas ou mais cores. Uma vez que os oito grupos do *Khetwaye* parecem se distribuir aos pares, cada um em oposição ao grupo contíguo, é de se esperar que o grupo Kupe tenha algo a ver com o grupo Kre. Quanto a este último grupo, a única característica que chama a atenção do pesquisador é o fato de dispor de muito poucos membros, todos portadores do mesmo nome pessoal: Hawöt Krëk Pírípok. Dizem os Krahó que isso se deve ao aniquilamento do grupo Kre por inimigos no passado (...). De fato, *se os Kupe representam mesmo estranhos incorporados pelos Krahó*, os Kre representam índios Krahó que saíram de sua sociedade e não voltaram mais, porque encontraram a morte entre estranhos... (Melatti, 1978: 340-341 – grifos meus).

Em resumo, na aldeia a operação era inversa. Invés de irem gradualmente virando brancos, como no Morro do Boi, nos cerimoniais os índios incorporavam gradualmente os brancos, principalmente seus bens e seu modo de retê-los. Entre o Morro do Boi e as aldeias tradicionais, a busca por um bom-senso da presença dos brancos se distinguia pelos ângulos em que se observava o objeto em foco.

Outras práticas dos índios referentes à cultura dos *kupen* se afiguram de modo importante além de residir no Morro do Boi ou executar os cerimoniais. Ainda recorrendo aos dados de Melatti (1967), vemos uma série de ações efetivas para experimentar a forma de vida dos brancos, mesmo que não estivesse em jogo questões de metamorfose: o furto do gado, as viagens às capitais, os diferentes significados para conceituar a diversidade dos brancos, até mesmo falsos *kupen* – como eram vistos os moradores do Morro do Boi pelos índios das aldeias –, os usos do território, as manipulações da identidade de índio. Enfim, posso dizer que tudo isso, residir no Morro do Boi e incorporar os brancos no cerimonial consistia definitivamente em uma busca por bom-senso. Mas, nada disso era objetivamente uma reversão da má escolha.

Já vimos com DaMatta (1970) que a sociedade indígena dependia de si mesma para lidar com os brancos. No entanto, podemos também perceber que, pelo menos como hipótese, todos aqueles empreendimentos dos índios se configuravam como experimentos, e não como a tentativa real para reverter a má escolha. De fato, como vemos em Melatti (1967), os índios aldeãos contestavam com veemência os habitantes do Morro do Boi por estarem se tornando brancos de vez, e abandonado para sempre a forma Timbira de viver. Isto quer dizer que o problema a ser encarado pelos índios não se resolvia de fato, ou seja, os brancos continuariam de posse do aparato cultural criado por Aukê, e com isso submetendo os índios – enfim, os Mehin continuariam sendo índios. Podemos dizer que todas aquelas práticas indígenas em relação aos *kupen* eram, de um modo ou de outro,

conduzidas dentro das demandas de sua organização social. É esta diferença fundamental entre todas aquelas práticas e o modo de vida em Morro do Boi. De fato, lá os índios abandonavam literalmente a tão célebre organização social Timbira. Poderíamos dizer que em Morro do Boi os índios lançavam mão da criatividade de *Pud*, que talvez tinham em mente. Mas como *Pud*, o poder do que lidavam escapava do seu controle – eles apenas estavam deixando de ser índios para virar brancos. Esse era o problema, como nos mostra Melatti (1967):

Portanto, ser índio, para os Krahó, parece constituir questão de gradação. De um modo geral, aqueles que, seja qual for seu aspecto físico, habitem nas aldeias circulares, tomando parte nas atividades rituais, são considerados índios. Os outros, que abandonam as aldeias e vão viver isolados, à maneira dos sertanejos da região, já não são vistos do mesmo modo: são índios mas também são civilizados. Alguns exemplos nos ajudam a notar essa diferença. Um deles é o do antigo chefe Chiquinho, velho cafuso de pele bem escura e cabelo lanoso, mas considerado um dos maiores conhecedores das tradições Krahó. Disse-nos dele o falecido índio Jacinto, quando nos preparávamos para visitá-lo: “Você vai ver como o cabelo dele é encolhido!” E acrescentou: “Mas é Krahó, filho daqui mesmo; agora nós tudo, essa rapaziada tudo, é tudo misturado; mas é Krahó mesmo!” Mas, num outro exemplo, eis como o índio Aleixo aludia aos habitantes do Morro do Boi, descendentes de Krahó, mestiços, vivendo como sertanejos: “Não são índios e nem ‘cristãos’: são *kupe:(n) kaho:g're* (falsos civilizados)”. O mesmo nos disse outro informante sobre Vicente, que vivia sozinho, com mulher e filhos, longe da aldeia: “Com um ‘idioma’ (uma atitude) muito ruim, porque não quer ser índio e nem quer ser ‘cristão’” (Melatti, 1967: 126-127).

Mesmo misturados todos eram Krahó. O ponto da contestação contra o Morro do Boi não era quanto ao fato de se misturarem com os *kupen* e usufruírem de seus bens e suas técnicas, mas de renegarem por completo a forma Timbira de viver.

Em meio a todas essas querelas, idas e vindas entre as aldeias, que José Nogueira entra em contato com Tati (Chuva), e daí eclode o movimento messiânico. Ele próprio, como nos informa Melatti (1972), abandonava com frequência a vida na aldeia e se debandava sozinho para seu roçado a fim de fazer uma plantação maior e obter um excedente expressivo. Mas, como já vimos, esse índio entra em contato com a forma humana de Tati, o que o leva a abandonar suas tentativas solitárias de virar *kupen* e por em

prática uma série de rituais para efetuar tal metamorfose – desta vez de modo coletivo. Seria uma tentativa de resolver a malograda relação com os brancos de uma forma que conjugava diversos experimentos em uma prática ritual.

O mesmo pode ser dito em relação aos Ramkokamekrá. Experimentos diversos os levaram ao movimento messiânico. Salvo as diferenças, que é importante ressaltar, a eclosão do movimento desse povo também estava imbricada ao experimentalismo que o antecederam. Como nos Krahô, entre os Ramkokamekrá havia a ênfase na mudança da qualidade das substâncias corporais: pois elas atingiam diretamente as capacidades *cay*. Na lida com os *kupen*, ao que parece, os Ramkokamekrá só perdiam seu *cay*. O que não era diferente entre os Krahô. No tocante a problemas de perdas e ganhos tudo indica que ao defrontar-se com os *kupen* ambos os grupos só perdiam. E dependendo de si mesmo era preciso inventar a forma de ganhar, pois de fato ela não existia. Por isso, nada garantiria o sucesso dos Krahô e dos Ramkokamekrá com a realização dos movimentos. Neste sentido, podemos dizer que os movimentos messiânicos se caracterizam como tentativas de efetuar a metamorfose dos índios em brancos de modo experimental. Com efeito, apesar dos *kupen* serem incorporados na vida cerimonial daqueles grupos, não existia entre eles rituais com o fim de transformar índios em *kupen* – teriam que inventá-lo, por si mesmo e capturando a cultura e as práticas sociais dos brancos. É o que nos mostra Crocker ([1967] 1976) e Melatti (1972) em seus relatos do desempenho ritual dos movimentos por eles estudados.

Nem todos os Krahô participaram dos ritos. Somente os que moravam na antiga aldeia de Pedra Branca, próxima à Fazenda Maravilha. Os índios que participavam do movimento, apesar de algum receio quanto à concretização das profecias de José Nogueira, não deixaram de por em prática as prescrições rituais de Tati – nem mesmo quem se opunha ao movimento duvidava da possibilidade da metamorfose. De fato, eles não

duvidavam de que Tati pudesse se manifestar em forma humana e como herói mítico.

Sendo assim, segundo Melatti (1972):

O movimento messiânico Krahó se caracterizou por uma intensa atividade; não se limitaram os indígenas a esperar que chegasse o dia de sua transformação em civilizados; pelo contrário, puseram em prática uma série de recursos mágicos com o objetivo de favorecer esta metamorfose. Certas crenças foram modificadas pelo líder messiânico, criando mais um herói mitológico e estabelecendo relações entre ele e os tradicionais. Os referidos recursos mágicos consistiam na adoção de costumes civilizados, na negação das tradições indígenas bem como na execução de certos atos que não estavam previstos na cultura sertaneja e nem na indígena. No entanto, o comportamento Krahó nesse período, por mais que se esforçasse em ser inovador e oposto às tradições tribais, era inconscientemente modelado, (...) por padrões culturais indígenas também expressos em seus mitos (Melatti, 1972: 59).

Deste modo, os índios seguiam as ordenações de José Nogueira – anunciadas por ele como mandos de Tati. Assim extinguíam a criação de animais domésticos, os roçados e esbanjavam o estoque de víveres – coisa que nem os civilizados faziam. Jogavam fora os cestos e as esteiras, que no lugar receberiam maletas e recipientes de metais. Abandonaram as pinturas corporais, pois no lugar disto receberiam roupas. Corridas de toras, cânticos e caçadas foram proibidos. Ao fazerem isso, os índios aguardavam o retorno de muito mais, no dia em que virassem brancos, e esperavam pelo pagamento em dinheiro que José Nogueira lhes faria para ressarcir o que foi despendido. Também mantinham algumas abstinências alimentares em dias determinados, os quais também não trabalhavam nas lavouras ou mesmo faziam festas: assim como os católicos da região. Construíram um curral para esperar o gado que apareceria na data prevista, como também começaram a levantar as paredes de barro em suas casas como o fazem os sertanejos. As imitações, aos nossos olhos, chegam a ser cômicas, mas prefiro vê-las como uma busca por bom-senso.

Assim, nos relata Melatti (1972):

O próprio José Nogueira, em seu contacto com o sobrenatural, se utilizava de imitação de recursos dos civilizados. Ouvia a voz de "Chuva" assim como quem recebe telegrama: pelo vento vinha recado para ele; José Nogueira, na beira do ribeirão, também tentou telefonar para "Chuva"; certa vez, nas suas tentativas de conseguir a metamorfose dos

índios, pôs as mãos no chão e virou as nádegas para o alto, a fim de passar telegrama (Melatti, 1972: 67).

Esses comportamentos é o que Melatti (1972) identificou como sendo uma imitação dos costumes sertanejos. Segundo o autor, o repúdio dos costumes indígenas e a imitação dos sertanejos correspondia a uma prática ritual dos Timbira:

...procurando transformar-se em “cristãos”, os índios lançavam mão de um certo recurso mágico presente em sua mitologia: a imitação como caricatural do ser em que se quer metamorfosear. O mito de *Autxetpirire* descreve como seres humanos se transformaram em cavalos, sacudindo seu corpo (como cavalos?); descreve também a tentativa de um deles, embora sem resultado, de se transformar em cavalo, imitando o comportamento desse animal: relinchando, correndo de quatro, arrancando capim com a mão e tentando comê-lo (Schultz, 1950, p. 144) (Melatti, 1972: 70).

Deste modo, os adeptos do movimento obedeciam à Tati. Assim, vez por outra também executavam bailes de forró, à moda sertaneja, seguindo as orientações do vidente e do novo herói demiurgo para efetuarem a metamorfose. Nesses bailes José Nogueira tocava pífaro, instrumento não utilizado pelos índios e que ele aprendeu tocar ao manter contato com Tati. Sendo assim, logo os índios associaram o pífaro à manifestação de Tati como tempestade: tocava-se o pífaro, formavam-se nuvens escuras e sucediam relâmpagos, trovões e a pancada d’água.

Assim que começava, trovejava e começava a chover; finda a chuva José Nogueira falava ao povo. Quando tocava muito chovia muito; quando mandava parar de chover, parava. Na noite decisiva do movimento, quando o líder quis fazer subir a água, assoviou primeiro; depois tocou pífaro; depois mandou tocar sanfona debaixo d’água. Desse modo, o líder associou o som musical ao aparecimento da água, sem que houvesse nada entre os Krahô ou que lembrasse tal associação (Melatti, 1972: 69).

É importante ressaltar um traço fundamental do movimento: segundo Melatti (1972) o movimento messiânico dos Krahô se configuraria como um *cargo-cult*. De fato, a própria organização do movimento atesta isso, pois os principais auxiliares de José Nogueira eram os xamãs mais influentes e poderosos, que com suas capacidades iriam junto com o líder abrir os caminhos e atrair os objetos do mundo dos brancos para a aldeia. Também eram xamãs os maiores oponentes à metamorfose – com seus feitiços, segundo as

acusações do líder messiânico, obliteravam a chegada da carga. Dito isso, entendemos porque os índios imitavam os costumes relativos às atividades pastoris, agrícolas e demandas domésticas.

Já no movimento dos Ramkokamekrá somente um homem velho e poderoso não participou dos ritos, como vimos páginas atrás. No mais, entre este grupo parece que não houve uma repulsa dos costumes tradicionais. A primeira atitude do grupo ao tomar conhecimento do anúncio de Kee-khwëi foi justamente se reunir na praça da aldeia, discutir o assunto e tomar uma decisão. A partir de então mensageiros percorreram as demais aldeias, convocando a todos a se reunirem e seguir a profetisa. Todos juntos, puseram-se logo a seguir as exigências da mãe da irmã de Aukê. Como ela trazia em seu ventre uma futura heroína, a mãe de todos, os índios passaram a tratá-la com regalos, muitas oferendas, principalmente comidas, deram-na conforto, a resguardando da maioria da população, do sol, do calor e de eventuais intempéries. Davam-na banho e a enfeitavam para cultuá-la após as corridas de tora. Logo o furto do gado se tornou praticamente diário. Em suma, Kee-khwëi assumiu o poder e junto de si tinha cerca de quarenta a cinquenta pessoas para resguardá-la e executar suas ordens junto ao restante da população. Configurava-se uma atividade messiânica – como nos diz Melatti (1972) ao comparar este movimento com o dos Krahô.

Kee-khwëi dissera que Aukê e Krää-khwëi ficariam felizes com todo mundo dançando sem parar, e assim transformariam todos em brancos – reverteriam a má escolha e dariam aos índios o controle das cidades e dos aviões. Tão logo, as demandas dos ritos engendraram uma inflação desmesurada: pois quem desse mais regalos a Kee-khwëi e dançasse mais ficaria mais rico ao virar branco. Logo os índios vendiam tudo que tinham nas cidades, obtinham dinheiro e compravam presentes – principalmente relógios, roupas e

cosméticos. Em suma, a execução dos ritos obedecia a uma norma rígida, o ritmo era intenso, frenético e ininterrupto.

Nas segundas, terças, quartas e quintas-feiras, os Canelas dançavam no pátio suas danças tradicionais. A diferença principal era que agora tinham de dançar e continuar dançando por muito tempo, ou então eram castigados. Deviam, também, cantar bem alto ou enfrentar as conseqüências. Uma das punições era amarrar o réu e mantê-lo sentado, durante horas, no topo de um tronco de buriti levantado, e cheio de pedras fragosas. Outra era fazer passar uma fila de mulheres diante dos réus masculinos amarrados, cada uma das quais lhes arrancava alguns tufo de pêlo púbico. Numa ocasião pelo menos, os piores cantores masculinos foram deitados de costas, num lado do pátio, para uso sexual exaustivo das boas cantoras, ao passo que no outro lado do pátio ocorria o inverso. (...)

Às sextas-feiras, aos sábados e domingos, os Canelas dançavam à maneira dos civilizados, aos pares, ao som da música de acordeão surpreendentemente boa do jovem Kaahī (de uns 20 anos). Às vezes, os casados só podiam dançar com o seu par e os solteiros eram segregados, ao passo que em outras ocasiões a dança era misturada. Entretanto, a disciplina nos fins de semana era mais rigorosa do que nos outros quatro dias. Os transgressores eram levados para um recinto vizinho ao local da dança e amarrados sem roupa. Por vezes, eram obrigados a ficar sexualmente à disposição de quantos ali chegassem. Em grande parte, eram os seguidores masculinos que aplicavam essas “punições” aos “réus” do sexo feminino (Crocker, 1976: 519-520).

Sendo assim, vemos que as atitudes referentes ao sexo ligaram-se a questões de “proibições e desrespeito a Krää-khwēi. As relações sexuais privadas eram completamente proibidas nos fins de semana e permitidas somente fora da aldeia e nos quatro dias restantes” (Crocker, 1976: 520). A profetisa também ordenou que genros e sogras e coirmãos primários pudessem manter relações sexuais: “eliminando os parentes secundários e primários mais distantes, os Canelas se tornariam mais semelhantes aos civilizados, os quais tinham um número bem menor de parentes do que eles” (Crocker, 1976: 522).

Traço notável é que a eclosão do movimento Ramkokamekrá se deu em um ano de grande abundância econômica. O excedente agrícola era superior ao coletado em muitos anos atrás. A quantidade de bens, a forma pacífica que lidavam com os brancos, o parco roubo de gado que chegava a umas seis reses por ano, tudo isso indicava que o grupo tinha

bons motivos para estar com a auto-estima elevada, como não se via há muito tempo. É justamente nesse cenário que eclode o movimento. Parece que toda essa fatura foi sinônimo do acúmulo de sucessivos experimentos que propiciaram aos Ramkokamekrá entender que era hora de efetuar a metamorfose, vingar o não cumprimento do contrato e banir de vez os brancos para o mato.

* * *

Todas essas imitações ou inversões de relações que conformaram as atividades messiânicas compõem, a meu ver, uma forma de “observar as relações sociais e as relações entre os elementos do Universo, como o imaginam, de diferentes pontos de vista” (Melatti, 1978: 357). Nas obras de Crocker e Melatti vemos que há uma série de atividades relativas aos brancos, uma série de experimentos, intelectões e indagações, dos quais o movimento messiânico foi mais um.

Para concluir este capítulo, vejo que tudo isso, essa forma singular de observar as coisas se estende por outras maneiras de executá-la, não se restringindo ao caráter festivo de um ritual. Tais observações se estenderiam por outros campos de experimento, se assim posso dizer. Aqui tudo se dinamizaria em atividades intrínsecas a todas aquelas questões que sublinhei como as palavras-chave deste trabalho. Mas, como vimos, ao longo de toda esta dissertação, todos acontecimentos revelam que aos Ramkokamekrá e aos Krahô estariam reservados no futuro próximo, até os dias de hoje, muito trabalho, uma incessante busca pelo real bom-senso da profusão do mundo dos *kupen*. Mudanças de perspectiva, perdas e ganhos, o fogo e o bom-senso, capturas, metamorfoses, o nascimento e morte de heróis míticos: dentro disso tudo essas duas tribos Timbira assumiram e assumiriam mais vezes a forma dos *kupen* para observá-los, perceber como eles. Mas dependendo de si mesmos também teriam de se observar mais, para de fato reverter a má escolha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho não fiz outra coisa além de buscar entender a forma dos Krahô e dos Ramkokamekrá lidar com a presença dos brancos. Obviamente que não foi minha intenção esquadrihar tal relação em sua totalidade. Sendo assim, concentrei minhas atenções nos relatos e nas análises dos movimentos messiânicos daqueles dois povos Timbira. Mesmo assim, a profusão de sutilezas e de detalhes é tão enorme que chega a ser desanimador, como diria Manuela Carneiro da Cunha (1986). Ou o contrário, pois tal profusão também se dá nos termos da relação entre aqueles índios Timbira e os brancos – com isso a empolgação, no meu caso, foi inevitável. É impossível não se empolgar com uma daquelas declarações que são como uma “versão condensada do mundo”, de um mundo de pensamentos e questionamentos, de uma incessante busca pelo bom-senso e para se livrar de vez de uma presença negativa, ou seja, como não se empolgar diante de declarações que nem mesmo o mais experiente etnógrafo pode esperar, como Melatti (1978) diz ao descrever uma conversa que teve com o índio Chico Velho a respeito do Universo:

As informações sobre a forma do Universo não coincidem inteiramente, mas têm muita coisa em comum. A primeira informação a respeito desse tema me foi dada por Chico Velho, da aldeia do Posto. Só não consegui uma informação mais rica devido a dificuldade de linguagem. Referiu-se a um rio que limitaria a terra dos índios. O firmamento seria uma cúpula cujas bordas estariam neste rio. Os civilizados, outrora, estavam do lado de fora dessa cúpula. E comentou a respeito da presença atual dos civilizados junto aos índios: “não sei como é que se passa”... (Melatti, 1978: 95).

Mas foi justamente ao ler as descrições que se seguem ao longo da mesma obra que me foi imputada a obrigação e o ensinamento de conter uma empolgação excessiva. A dúvida de Chico Velho se tornou o fio condutor da minha leitura a respeito dos movimentos messiânicos, do nascimento de Aukê e da chegada dos brancos. As dúvidas indígenas se tornaram o pano de fundo deste trabalho. Neste sentido, invés de enveredar por uma revisão bibliográfica que retomasse o desenvolvimento histórico da chegada dos

brancos no País Timbira, ou mesmo considerar esse tipo de trabalho algo sem propósito nos dias de hoje e assim já partir das discussões dos fenômenos atuais relativos à “canibalização” da cultura dos brancos, preferimos a sensatez de nos deter nas informações dos ditos movimentos – assim como dos mitos. Deste modo, tornou-se factível fazer releitura dos referidos textos frisando a forma dos índios entenderem a presença dos brancos, e desenvolver os termos para se relacionar com eles ou mesmo repeli-los.

Rechaçar os brancos e tomar seu aparato cultural era o tema dos movimentos messiânicos dos Krahô e dos Ramkokamekrá. Podemos dizer que se tratava de uma iniciativa para retratar outra rechaça, dessa vez por eles cometida nos tempos míticos, qual seja: os índios viram a necessidade de trazer o herói demiurgo Aukê, por eles expulso, para dentro do seu mundo. Este demiurgo partira aborrecido com a falta de bom-senso dos seus e inventou há muito tempo um outro mundo para morar, com toda uma cultura e normas sociais. Mas ali ele se camufla, traveste-se de várias formas, para ninguém o ver, nem mesmo os brancos que são seus co-habitantes. Ali ele também vira branco, até mesmo o Presidente, o Imperador – de fato ele é o poderoso, um ser demiurgo, criador de uma cultura a qual ele ofertou aos índios e eles a negaram. Cultura esta que desde aquele tempo é detida pelos brancos – que não a compartilham, por sovinice ou por uma falta de bom-senso. São estes os pontos que levaram os índios a uma série de atividades, ora dentro de suas obrigações sociais, ora propiciaram a eclosão dos movimentos.

Se os índios não sabiam como se passava para o mundo de Aukê, era difícil trazê-lo de volta. Por isso mesmo, a meu ver, que os movimentos messiânicos eclodiram com a manifestação em forma humana de personagens que se revelaram heróis culturais, possíveis pares de Aukê. Isto é, os gêmeos de Aukê. Possíveis gêmeos porque conseguiam ofertar aos índios as criações do irmão. A questão aqui é clara, a sociedade deixaria de depender de si mesma para lidar com os brancos ao estabelecer uma relação entre

demiurgos. Os índios já não podiam ser pares de Aukê, como o foram de outros seres míticos – como a Mulher-Estrela que os apresentou a agricultura, ou como o jaguar que ao adotar o menino abandonado no alto do ninho das araras o apresentou o fogo culinário e o moquéim. Mas como vimos, a existência de gêmeos idênticos é impossível na cosmovisão ameríndia. Por isso mesmo que Tati e Krää-khwëi se manifestaram como pares que tinham o caráter contrário ao de Aukê. Contrários, mas dentro dos mesmos termos. Isto é, os gêmeos de Aukê manipulavam os mesmos instrumentos, tinham os mesmos conhecimentos e a mesma capacidade criativa. A diferença é que manipulariam a cultura dos brancos em relação aos índios. A intenção deles era verter para os índios a posse daquele aparato cultural.

Para tanto, os índios teriam que se relacionar com aqueles heróis, cumprindo todas as suas exigências. Sendo assim, desencadeou-se o que a literatura etnológica identificou como movimentos messiânicos e *cargo-cult*. Justamente por se tratar de uma questão de inversão de ordens, que se realizaria com a apreensão da cultura material e das técnicas para manuseá-la. Neste sentido, outro ponto importante para minha leitura foi revisitar alguns mitos Timbira, partindo do mito de Aukê, obviamente, e buscando em mitos de demiurgos questões a respeito da forma daqueles índios apreenderem objetos e técnicas, assim como seus propósitos e sua maneira singular de manuseio. Junto disso, se revelou a importância da célebre vida cerimonial Timbira, com seu dinamismo em relação à organização social, assim como suas demandas relativas à captura, que se apresenta como algo inerente aos rituais. Dito de outro modo, podemos arriscar a dizer que as atividades o cerimoniais dos Timbira se mostraram como a forma de se realizar os movimentos, efetuando as exigências Tati e Krää-khwëi, respectivamente. No entanto, os dois heróis não figuravam entre os personagens míticos tradicionais no desempenho dos cerimoniais. Sendo assim, executar as prescrições de Tati e Krää-khwëi era inventar um novo rito. Para

tanto, se o que estava em jogo era a relação com os brancos, seus bens e suas técnicas, então era figurando como eles, como sempre o fizeram, que os índios alcançariam seu objetivo. Mas, o ponto chave de tal figuração é que sua meta era a real e coletiva metamorfose dos índios em brancos, e vice-versa – uma inversão de mundos.

Desse modo, vemos que tanto os Krahô quanto os Ramkokamekrá desejavam inverter a ordem existente entre eles e os brancos, e bani-los para floresta ou mesmo aniquilá-los. Neste sentido, prosseguiram as manifestações de tais personagens míticos e os ritos correspondentes – que se caracterizaram com a construção de currais, a compra de cosméticos, o uso de roupas, o intenso furto do gado, a eliminação ritual da quantidade de parentes através da prática de relações sexuais até então incestuosas, entre outras coisas relativas aos *kupen*.

Isto posto, vemos que a eclosão dos movimentos não se dera por mero acaso. Os índios, a pelo menos cento e cinqüenta anos, lidavam com a presença dos brancos, empreendiam guerras e assaltos, e experimentavam aquela forma estranha de viver – vimos que *kupen* significa gente estranha, que se dividiam nos bons que moram nas grandes cidades e nos ruins, os sertanejos. Toda a história dos índios em relação aos brancos é marcada por uma série de atividades, que podemos dizer que foram desempenhadas pelos primeiros com o intuito de entender a cultura e a forma de vida dos últimos. Levando isso em consideração que recorri à literatura utilizada neste trabalho. Sendo assim, procurei desenvolver algo já iniciado por Melatti (1967) em *Índios e Criadores*. Ou seja, o ataque às pequenas vilas no século XVIII com a captura de crianças e objetos, os movimentos messiânicos, o furto de gado, as viagens para as grandes cidades, o comércio nos mercados locais, o abandono das aldeias circulares com a adoção de vilas rurais, o casamento com os *kupen*, tudo isso compunha, entre outras coisas, uma busca dos índios para entender a presença dos brancos, domesticar seus bens e assimilá-los em suas relações sociais.

Nesses empreendimentos é possível observar diversos questionamentos como, por exemplo, a respeito da gradual transformação do sangue e da pele dos índios que se casavam com os *kupen* e abandonavam a vida aldeã, como também indagações a respeito da profusão tecnológica dos brancos. Ainda no tocante a questões a respeito da composição do corpo, percebia-se que os brancos eram imunes aos feitiços. É neste sentido que vemos que as expedições guerreiras dos índios perdiam sua eficácia na luta contra aquela gente estranha. O fato dos brancos terem uma imunidade à feitiçaria e a posse do aparato cultural inventado por Aukê, literalmente revelava aos índios que eles estavam em situação desfavorável, se tornado gradualmente um povo inerte. Com efeito, os Krahô e os Ramkokamekrá não conseguiam estabelecer relações sociais com os brancos, levando ambos os grupos a uma dificuldade para dinamizarem sua vida social. Como vimos nos dados de Crocker (1978), segundo os Ramkokamekrá, nos tempos míticos os índios viviam todos juntos em um único e imenso grupo que após uma briga se dispersou em inúmeras aldeias, originando os diversos povos indígenas, que passaram a se relacionar socialmente entre guerras e alianças. Esse tipo de relação que foi engendrada entre índios, e não com relação aos brancos: um tipo de relação em que eles ganhariam algo apesar de perder outro. Mesmo nos tempos antigos quando os brancos eram poucos e viviam em vilas rarefeitas pelos, muitas vezes perdendo muitas guerras para os índios. A traição dos brancos ao estabelecer falsas alianças, sua imunidade a feitiçaria, o manuseio da espingarda assim como o uso das epidemias contra os índios tornava impossível qualquer empreendimento guerreiro destes últimos em busca de vingança ou mesmo buscar por relações pacíficas e vantajosas. Enfim, nem paz nem guerra. Os índios definitivamente lidavam com os *kupen* – gente estranha, instável, portadora de um senso imperceptível para outros – “há quem diga também que o feitiço não penetra no corpo do ‘cristão’ por causa da roupa” (Melatti, 1967: 125).

Neste sentido, abandonar as aldeias circulares para morar no Morro do Boi, fazer longas viagens ao Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília ou Belo Horizonte, entre outras tantas iniciativas que já mencionamos, seria, talvez, uma forma de observar de diferentes pontos de vista os *kupen*, ou melhor, como está explícito nos rituais Timbira, dentro do ponto de vista desse outro estranho. Aqui se apresenta um problema fundamental, pois se os brancos se revelaram insociáveis, estranhos e instáveis a dificuldade de assumir ritualmente seu ponto de vista, e assim percebê-lo, se mostrava maior do que nas relações já estabelecidas com outros seres, habitantes de outros planos. Desta forma, podemos enunciar um clichê que sintetiza e clarifica nossa interpretação a respeito das atividades dos índios em relação aos brancos: estavam eles fazendo e aprendendo.

Ao longo desta dissertação tentei falar um pouco desse fazer e aprender, que obviamente tracei apenas um esboço. Neste sentido, é importante mencionar nestas considerações finais alguns pontos pertinentes para discussões futuras relacionadas, a meu ver, à abordagem feita neste trabalho. Algo fundamental é que Tati e Krää-khwēi não se firmaram como heróis culturais. O primeiro se zangou com o vidente que por medo optou por não apanhar a arma de fogo que aniquilaria os brancos; a segunda, simplesmente nasceu morta e com sexo invertido, o que deflagrou várias acusações de que a profetisa que a trazia no ventre era mentirosa. Ambos os profetas foram acusados de mentirosos. Mas os dois se defenderam, afirmando e apontando os feiticeiros que impediram a realização da metamorfose. Em suma, Tati deixa sua forma humana e permanece como um fenômeno meteorológico, e Krää-khwēi foi enterrada nos moldes sertanejos – como pediu Aukê. Os Ramkokamekrá e Krahô continuaram dependendo de si mesmos para lidarem com os brancos; Aukê continuou gêmeo de si mesmo.

Para finalizar, considerando essas permanências em si mesmo, queria frisar algo relativo a questões de corporalidade que apenas mencionei. É fundamental para melhor

compreendermos tudo que desencadeou nos movimentos a concepção de corpo que aqueles índios Timbira têm no tocante a uma busca pelo bom-senso, ou mesmo ao executar ritos para observar diferentes pontos de vista. Enfim, tratar-se-ia de investigar a transmutação dos corpos através de consubstanciações, do acréscimo de próteses, entre outras coisas relativas às concepções de corpo como algo imbricado a uma busca pelo bom-senso.

Outro ponto a destacar é justamente no tocante à chefia. Pois, como vimos, era patente a dificuldade do estabelecimento pleno dessa função: pois como atender as demandas de uma sociedade em relação aos *kupen*, os quais se configuravam como seres que condicionavam essa mesma sociedade a depender de si mesma? Além disso, as etnografias dos Timbira sempre atestam as querelas a cerca dessa função justamente pelo fato de que questões de autoridade estariam ligadas muito mais às relações domésticas, cada um cuidando de si, do que uma chefia geral que irradiaria seu poder de mando do centro da aldeia. Aqui seria de bom tom uma comparação com os Kayapó, como eles desenvolveram tal instituição, como nos mostram, por exemplo, Terence Turner (1988; 1992; 1993) e Cesar Gordon (2006) ser a chefia uma instituição marcante no trato com os brancos e com grandes implicações na vida social das aldeias. Os textos lidos neste trabalho fazem alusões aos Kayapó, demonstrando o quão é profícua tal comparação. Enfim, para mim, ainda é um questão em aberto, pois com a morte dos heróis míticos aquelas sociedades lançariam mão desta função. Diversas etnografias, as quais infelizmente não tive condições de integrá-las neste trabalho, atestam a importância da chefia entre os Timbira desde o fim dos movimentos até os dias de hoje.

Por fim, é de fundamental importância retornar às *Mitológicas* de Lévi-Strauss, como retomar detalhadamente sua *História de Lince*. No mesmo sentido devemos fazer uma leitura fina dos trabalhos de William Crocker e Júlio Cezar Melatti, assim como dos

mitos descritos em diversas etnografias. Com efeito, a importância de se discutir os pontos destacados acima se revelam dentro da centralidade do fogo/cultura e da água/organização social. Por este viés, vejo a importância de percebermos que o nascimento e a morte daqueles heróis míticos talvez tivesse a função de levar aquelas sociedades dependentes de si mesmas a se entender e entender os outros, no caso os *kupen* – a partir de então se organizarem, como sempre o fizeram, em relação aos brancos. Como nos diz Lévi-Strauss (1998): “é um fato que os povos indígenas são, doravante, parte interessada em uma história tornada comum e que questiona a própria noção de alteridade” (Lévi-Strauss, 1998: 114). E é fato que o mundo que Lévi-Strauss amou já se foi, e o mundo atual que o mestre francês depara aos cem anos já bate na porta dos sete bilhões de habitantes. Os gêmeos de si mesmo não param, os *kupen* também não param, assim como não param os Krahô e os Ramkokamekrá.

É isso!

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B., & RAMOS, A.R. (orgs.). *Introdução. In Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. *Lógica do Mito e da Ação: o movimento messiânico canela de 1963. In Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: brasiliense/EDUSP, 1986.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.. *De Culturas Marginais a Sociedades Dialéticas (1ª parte). In O Traço e o Circulo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado – PPGAS-MN/UFRJ, 2002.

_____. *Parentes de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. In Mana: estudos de Antropologia Social 10 (1): 25-60*. Rio de Janeiro: UFRJ-MN, 2004.

CHIARA, Vilma. *Do Cru ao Cozido: ensaio sobre o tempo mítico dos Krahô. In Revista de Antropologia v. 22*. São Paulo: USP, 1979.

CROCKER, William H.. *Estórias das épocas de pré e pós-pacificação dos Ramkókamekra e Apâniekra-Canela. In Boletim do MPEG, n.68, Série Antropologia*. Belém: MPEG, 1978.

_____. *O movimento messiânico dos Canelas: uma introdução. In SCHADEN, Egon (Org.). Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1974.

_____. *The non-adaptation of a savanna indian tribe (Canela, Brazil) to forced forest relocation : an analysis of ecological factors. In Seminário de Estudos Brasileiros (1o.: 1971). Anais. v.1*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1972.

DAMATTA, Roberto. *Mito e Antimito entre os Timbira. In Mito e Linguagem Social: ensaios de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. *Mito e autoridade doméstica. In Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp, ISA & NUTI, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Voltas ao Passado. In Mana: estudos de Antropologia Social 4 (2): 107-17*. Rio de Janeiro: UFRJ-MN, 1998.

_____. *Estrutura e Dialética*. In *Antropologia Estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2008.

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios e Criadores: a situação dos krahó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: ICS-UFRJ, 1967.

_____. *O Mito e o Xamã*. In *Mito e Linguagem Social: ensaios de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Herder, 1972.

_____. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles: University California Press, 1946.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 2ª ed., 1976.

RIBEIRO, Francisco de Paula. *Memórias dos sertões maranhenses*. São Paulo: Siciliano, 2002.

SCHULTZ, Harald. *Lendas dos índios Krahó*. In *Revista do Museu Paulista* v. 4. São Paulo: Museu Paulista, 1950.

SOBRINHO, Thomaz Pompeu. *Lendas Mehin*. In *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, 1935.

TURNER, Terence. *History, myth and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil*. In: HILL, Jonathan (org.). *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1988.

_____. *Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social: de comunidades autônomas para a coexistência interétnica*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras/FAPESP/SMC-PMSP, 1992, pp.311-338.

_____. *Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP-NHII; Fapesp, 1993. p. 43-66. (Estudos).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.. *O Mármore e a Murta*. In *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

SITES CONSULTADOS:

CROCKER, William H.. *Canela*. In <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/canela>. 2002 (acessado em 2009).

MELATTI, Júlio Cezar. *Krahô*. In <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho>. 1999 (acessado em 2009).

_____. *Timbira*. In <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/timbira>. 1999 (acessado em 2009).