

A FORMA TIMBIRA: ESTRUTURA E RESISTÊNCIA

GILBERTO AZANHA

Dissertação de Mestrado apresentada na FFLCH da USP

São Paulo, 1984

Orientador: Profa. Dra. LUX BOELITZ VIDA

ÍNDICE

Agradecimentos	
Apresentação	01
CAPÍTULO I – A FORMA “TIMBIRA”	
Introdução	05
1. O processo de expansão dos grupos “Timbira”	09
2. Os Mecahkrit: do modo de convivência entre os grupos “Timbira”	23
CAPÍTULO II – O CUPE	
1. A Forma “Timbira” e o exterior	46
2. A resistência da Forma “Timbira”: o mito de Aukêê	54
CAPÍTULO FINAL: Notas preliminares para uma etno-história Krahô	75
NOTAS	97
APÊNDICE	
O mito de origem da tribo Apinayé	98
O mito de origem dos grupos Timbira	101
O Pepcahàc dos Rancôcamekra	103
O mito do Cupejatêêre	109
O mito de Aukêê	118
A estória do “Major” Tito	131

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais Humanas da USP e à minha orientadora, Profª Dra. Lux Vidal pelo crédito que me deram;

Agradeço à FAPESP, à Fundação Ford, à CAPES e ao Centro de Trabalho Indigenista por terem me possibilitado o contato e o convívio com os Timbira;

Agradeço à minha companheira, Maria Elisa, e aos amigos Vincent, Virgínia, Sylvia, Eduardo, Iara, Bernadete, Soninha e o pessoal do CTI pela força e pela torcida;

Agradeço aos meus familiares, “consangüíneos e afins” pelo apoio;

E finalmente, agradeço aos Krahô, principalmente os da aldeia do Galheiro – pelos ensinamentos e por terem me mostrado um “outro rumo”.

APRESENTAÇÃO

O tema desta dissertação derivou de uma preocupação bastante “prática”, pois as questões que aqui se colocam nasceram da experiência que tive como coordenador de um projeto de desenvolvimento comunitário, patrocinado pela Funai, junto aos Krahô – e que prossegue até hoje, auspiciado pelo Centro de Trabalho Indigenista. De 1975 para cá, minha preocupação tem sido a “evolução” e o “destino” da sociedade Krahô. Cheguei aos Krahô naquele ano depois de ter permanecido por um período de 5 meses entre os Canela (Ramkokamekra e Apãnjekra), também grupos Jê-Timbira. Foi a relação estabelecida com os Krahô que acabou por modificar o projeto original da dissertação e a própria pesquisa. O convite da FUNAI implicou em uma mudança significativa do lugar de onde observava as sociedades Timbira, Canela e Krahô: na primeira fui imediatamente “adotado”- fizeram-me “parente” para que pudesse me situar dentro da sua sociedade e assim se relacionarem comigo; na segunda, cheguei como “representante” da Funai; desde logo fui chamado de pa’hi (chefe), alguém que acreditam estar ali para “tomar de conta” deles, e no qual depositam sua própria esperança de sobrevivência como grupo. Se entre os Canela minha posição era digamos fácil – sabiam o que eu desejava enquanto “seguidor do Nimuendajú e do Crocker” – nos Krahô era repleta de ambigüidades; era “representante” da Funai e ao mesmo tempo fazia a crítica desta “representação” e das expectativas que os Krahô tinham em relação a ela. Mas para poder realizar esta “crítica” tive que tentar entender as razões da “submissão” e seu papel para a reprodução da sociedade Krahô tal como ela é. Esta tentativa acabou por definir minha pesquisa.

O contraste entre os dois grupos, Canela e Krahô, era no entanto muito acentuado. E foi inevitável não considerar, como o havia feito Nimuendajú há 45 anos antes, a “decadência” dos Krahô. Uma das suas aldeias, a do Galheiro, vinha passando, há anos, por um processo de dispersão dos seus grupos domésticos: buscando o “rumo do cupen” – como eles próprios diziam – várias famílias (ou

melhor, grupos domésticos inteiros) daquela aldeia vinham se dispersando, indo morar, “sem pátio e sem tora” em sítios isolados dentro do território Krahô – à semelhança dos sertanejos da região. Diziam que “estavam abusados de viver na aldeia” porque ali “não dava para ter criação; só tem fuxico”

Contudo, apesar deste processo, os Krahô do Galheiro continuavam a correr com tora, a morar numa aldeia redonda e a realizar, não sem dificuldades, alguns rituais, principalmente aqueles ligados ao ciclo anual. O que era surpreendente, o que me surpreendia, era justamente esta resistência, o esforço demonstrado pelos Krahô, principalmente os da aldeia do Galheiro, em manter aquilo que ao longo desta dissertação chamarei de *Forma* Timbira. É a análise desta resistência – que seria mais apropriado chamar de “interpretação Timbira da História” – que procuro expor nesta dissertação.

Faço notar ainda que cada um dos capítulos aqui apresentados é tratado de uma forma extremamente densa e mereceriam ser desenvolvidos em trabalhos posteriores. Mas justifico: foi só após 7 anos de um trabalho contínuo e de envolvimento com os Krahô que pude ter a distância necessária para elaborar a idéia aqui apresentada.

CAPÍTULO I

A FORMA 'TIMBIRA'

INTRODUÇÃO

Nimuendajú 9M.S:7) cita um total de 15 grupos Timbira¹ que teriam existido até o final do século XIX (1). Ocupavam toda a porção dos cerrados do atual estado do Maranhão (central e meridional) e parte do norte do Goiás, um imenso quadrilátero limitado, ao norte, pelos cursos dos rios Gurupí, Grajaú e Mearim; a leste, o alto Itapecurú e formadores; o rio das Balsas ao sul e o Tocantins a oeste, desde a desembocadura do rio Manuel Alves Grande até bem abaixo da desembocadura do Araguaia. Nimuendajú suspeita ainda da existência, em tempos mais remotos (séc. XVII/XVIII), de grupos Timbira a leste do Parnaíba, no atual Piauí, de onde teriam sido desalojados pelos Akwen e “Acroás (op.cit:3). Ao norte, o território Timbira confrontava com aquele ocupado por grupos Tupi (Tembé, Guajá e Tenetehara); a leste com os dos “Acroás” e “Gamelas” (Tupi); ao sul e sudeste com o dos Akwe (Xavante/Xerente) e além Tocantins com os “Gaviões” e Apinayé.

Com toda certeza, os grupos arrolados por Nimuendajú não correspondem a todos os Timbira que ocuparam o território acima delimitado antes e durante o século XVIII. Consultando e organizando os dados contidos nas fontes históricas sobre os Timbira, chega-se a um total máximo de 12 mil índios Timbira no início do século XIX, 80 anos após, portanto, à regularização do fluxo de expansão neobrasileiro e do estabelecimento dos primeiros núcleos estáveis e fazendas a

¹ Timbira de Araparytiua (Gurupí), Kreyé de Bacabal, Kukóekamekra, Kreyé de Cajuapara, Kre/púmkatye, Pukópye, Krikateye, Gaviões da Mata, Apányekra, Ramkokamekra, Kénkatye, Krahô, Cakamekra, Pórekamekra e Apinaye.

sudeste, leste e nordeste do território Timbira. Anteriormente a essa época é possível estimar a população Timbira entre um mínimo de 25 e um máximo de 35 mil índios (ver quadro abaixo). O Major de Paula Ribeiro² que durante os anos de 1800 a 1823 comandou a guarnição de Pastos Bons no Maranhão e que é, segundo Nimuendajú, “o mais antigo historiador destes índios (Timbira), dizia: “*A nação Gamella ... não forma contudo mais do que três ou quatro povoações; porém a nação Timbira, super abundantemente numerosa, tem absorvido com inumeráveis aldeias quase todo o âmbito central desses terrenos (da capitania do Maranhão), que ainda estão por nós desabitados*” (p.185). Pode-se supor que ao longo do séc. XVIII deveriam existir no “País Timbira” mais de 30 aldeias, ou mais propriamente, “grupos locais”.

Quadro da população Timbira no final do século XVIII

Timbira do Arapatyuá	400	1919 = 43
Krenjê de Bacabal	800	1862 = 87
Kukoekamekra	800	1862 = 158
Krenjê de Cajuapara	400	1915 = 100
Krikati	1.000	1853 = 300
Gavião-Pykopjê	1.800-2.000	1851 = 1000
Gaviões Ocidentais	500-700	?
Kre'pumkatejê	300-450	1924 = 150
Krahô (Măcamecrãns)	2.500/3.000	1808 = 2000
Părekamekra	1.200- 500	1814 = 864
Ramkôkamekra	800	1935 = 300

² Dos escritos do Major Ribeiro só tive acesso a uma pequena parte das suas “Memórias sobre as Nações Gêntias”. Dos seus outros textos só tomei conhecimento indiretamente, através de Nimuendajú (m.s.) e Melatti (1976) – ver na bibliografia os textos de Ribeiro.

(capiekrāns)		
Kenkatejê	300	1910 = 250
Apānjêkra	400-500	1929 = 130
Çåkamekra (Mucurkatejê)	800	1855 = 40
Karenckatejê	300-500	?
Krôrekamekra	300-500	?
Norocagê	300-500	?
Augurge	300-500	?

Fonte: Curt Nimuendajú (m.s)

Todos estes grupos apresentavam como características comuns a língua, o corte de cabelo, a morfologia da aldeia e a corrida com toras. Nimuendajú assim se expressa a respeito da unidade dos grupos Timbira: *“A unidade do povo Timbira e a sua classificação na família lingüística Jê são tão evidentes que até hoje não foram postas em dúvida por ninguém que se ocupou seriamente do assumpto”* (op.cit:7). Ribeiro que fala também da expansão dos grupos Timbira *“para além do Tocantins...naquellas vastas extensões do Pará e de Goyaz”* – afirmava: *“Seus costumes gerais diversificam em pouco; e de ordinário na privada linguagem... se acha aquela diferença trivial que a distância de umas e outras povoações da mesma raça lhe permite”* (1 841; 186). Nimuendajú somente nos dá indicações sobre como esta unidade operava na prática, isto é, sobre o modo como mais de três dezenas de grupos “semelhantes”, vivendo em um mesmo território, se inter-relacionavam. Fala sobre bandos que se separaram de grupos maiores, de algumas alianças intergrupais e de bandos que se fundiram dando origem a um novo grupo (principalmente op.cit. § 40 a § 111). Fala portanto de cisões, alianças e da guerra.

Mas Ribeiro é mais enfático sobre este tema – de certo porque sua preocupação principal, como comandante de uma guarnição encarregada de

garantir militarmente o assentamento neobrasileiro no território Timbira, estava ligada à expansão dos grupos Timbira (para é claro impedi-la). Ele dizia por exemplo: *“Julga-se, e com justa causa, que uma às outras se deverão ter propagado na maior parte; se for que praticassem desde sempre o mesmo que observamos em algumas das que hoje habitam as margens do Tocantins (“hoje” , isto é: 1819 - ele refere-se provavelmente aos Mãkraré, Pãrecamekra, Pykopjê e Apinayé, grupos que habitavam ambas as margens do Tocantins nesta época) as quais a proporção que engrossam, e sentem que as caças e os frutos dos seus campos não podem já sustentar o seu exorbitante número, lançam de si uma colônia que vai estabelecer-se em terras desocupadas, ou ganhá-las de outras tribos com os os socorros da sua progenitora...”*. E depois que lastimar o fato deste processo impedir o avanço neobrasileiro acrescentava: *“parece porém que a Divina Providência traz sempre entre si desunidas de tal forma estas colônias... que julgamos ser isso o que nos salva, porque do contrário se as tivesse unido um interesse comum que não conhecem, teriam elas certamente dado a esta capitania ainda maiores trabalhos...”* (id: 186). E, talvez, não exagerasse quando afirmava que *“gostam mais das caçadas e da guerra do que daqueles trabalhos próprios de grandes culturas”* (p.191). Ribeiro liga claramente “expansão”, “cisão” e “guerra” – é o que ele pôde observar sobre o modo como os grupos Timbira conviviam (3). É este “modo de convivência” que vou procurar explicitar ao longo deste capítulo.

1 – O PROCESSO DE EXPANSÃO DOS GRUPOS TIMBIRA

Nimuendajú já esclareceu, em parte, o significado da suposta divisão dos “Timbira” (mehi)* em “Gês” e “Crans” (op. cit. p.9 e ss): contra a suposição de Mrtius de que os “crans” seriam uma ramificação recente dos “gês”, ele mostra que as terminações -kra (“cran”) e (catê) -jê não possuíam nenhuma função histórica e que a presença de um ou outro sufixo dependia “unicamente do substantivo empregado” (id: 10). Aponta ainda para o caráter relativo das

denominações dos grupos Timbira ao mostrar que os Kre-jê (por exemplo) são também denominados “Pihákamekra”, de modo que o emprego de uma ou outra designação dependeria da posição do sujeito (da posição de quem denomina: se um membro do próprio grupo ou de outro grupo Timbira). Mas a diferença existe e Nimuendajú não procura extrair dela nada de interessante, contentando-se em considerá-la como derivada “unicamente” de uma suposta regra gramatical da língua Jê-Timbira. Ora, a forma com que grupos “semelhantes” se designam mutuamente parece indicar algo a respeito do modo como estes grupos se relacionam.

O sufixo –catê/jê/ (onde /jê/ é indicador de classe) aparece sempre unido a um substantivo ou a um verbo para significar algo ou alguém que tem o domínio sobre alguma coisa ou ação. Assim, por exemplo, o termo “cutôcatê” (onde/cutô/=“verme, lombriga”) quer dizer “remédio para vermes” (não porque o mata, mas porque o *atrai*, o *domina*); xyycatê (onde/xyy/ = cinta de algodão com unhas de veado ou pontas de cabaça pendentes utilizado tanto para o acompanhamento de cantos como nas corridas de tora) quer dizer “aquele que tem o domínio sobre o xyy” (aquele que tem o direito ao seu emprego, seja um cantador ou um grande corredor).

Entre os Krahô atuais, os grupos locais que os compõem são denominados, por eles próprios, pela forma “Pedrabrancacatêjê”, “Galheirocatêjê”, “Cachoeiracatêjê” etc. onde os nomes em português se referem aos ribeirões onde se concentram estas aldeias. Neste sentido, as denominações do tipo Kencatêjê (/ken/ = pedra, morro), Carec’catêjê (/carec/=lama, barro) ou kenpocatêjê (/kênpo/= pedra ou morro chato) designam os grupos a partir do domínio que exercem sobre uma determinada porção do território, especificado por um acidente geográfico ou por qualquer outra característica que o assinale.

O outro modo de designação dos grupos Timbira entre si apresenta o sufixo –(ca) mekra, “filhos de.”. Assim os Pãrecamekra (pãre/= “caboré”, um falconídeo), os Mãcamekra (/mã/=ema), os Aapãnjêkra (/aapãn/=piranha), os Ramcôcamekra (ramcô/= alma cega do brejo – “Canela do Ponto”), os Kyicamekra (/kyi/= alto, leste – os mesmos “Canela do Ponto” segundo os Krahô e os Aapanjêkra), os

Cukyicamekra (/cukyi/= macaco...) etc. Frente a um *Timbira* desconhecido a pergunta sobre a que grupo pertence se faz do seguinte modo: “Ampo kra mã ca?” (“de quê você é filho?”, no sentido de que grupo ele vem), e a resposta: “Ipê/ /camekra” (“eu sou originário dos / /”). Quando se quer saber, ao contrário, de quem alguém é “filho” (no sentido da pergunta pelo pai) pergunta-se: “Jum kra mã ca” (“de quem você é filho?”). Portanto o /kra/ do sufixo -(ca) mekra remete à origem e Nimuendajú acerta ao traduzir /kra/ por tribo”, neste contexto (op. cit.9).

O contraste entre os dois modos de denominação dos grupos Timbira entre si parece evidente³. Enquanto os que apresentam a forma -catêjê marcam, pela designação, uma diferença quanto a ocupação territorial (de domínio de parte de um mesmo território), a forma -(ca)mekra (me+ indicador de plural) assinala uma diferença na origem e que não remete a um lugar geográfico. A primeira forma sugere uma diferenciação tendo por base uma classificação “totêmica”. Portanto, os dois modos de designação dependem, antes de tudo, do modo como se diferenciam uns dos outros os grupos Timbira.

A presença do sufixo -catêjê implica, vizinhança e contigüidade. Os habitantes da aldeia Krahô da Cachoeira são “cachoeiracatêjê” para os Krahô; para os Canela eles são no entanto os mesmos, Krahô. Os “kêncatêjê” (grupo desaparecido em 1910) são assim designados pelos Aapãnjêkra, de quem haviam se separado quinze anos antes; mas são Aapãnjêkra para os Ramcôcamekra. Os Xãcamekra (xàà= raposa) eram assim designados pelos Ramcôkamekra, mas depois que seus remanescentes foram assimilados por estes últimos, passaram a ser chamados de “mucurcatêjê” (“os que dominam o ribeirão Mucura”). Portanto, a forma -catêjê especifica um subgrupo dentro de um domínio inclusivo e os grupos assim designados são grupos que resultaram de um processo de cisão ou fusão recente – são “grupos locais” em sentido estrito.

Entre grupos que se designam por esta forma, a contigüidade envolvida é territorial e, portanto, política: são grupos uns dos outros em termos das relações

³ Nota-se que a autodenominação frente aos Outros (brancos ou não-Timbira) é *mehin* (terceira pessoa do plural) ou *mepanin* (primeira pessoa) e quer dizer algo como “os da minha carne” (*nin* ou *hin*) que quer dizer *gente* (humano).

de aliança. Apesar das acusações mútuas que se seguem (ou dão origem) ao processo de cisão, a trama do parentesco mantém por muito tempo unido o novo grupo à aldeia-mãe. A observação de Ribeiro é aqui pertinente: “*a medida em que engrossam... lançam de si uma colônia, que vai estabelecer-se em terras desocupadas, ou ganhá-las de outras tribos com os socorros da sua progenitora, a qual lhe assiste constantemente até firmar seu estabelecimento*”. Se as relações envolvidas são de “vizinhança”, obedecendo portanto, a um mecanismo de aproximação e distância, não se pode descartar a hipótese de um determinado grupo vir a se transformar, por uma crescente autonomia política e territorial, em um *grupo outro* frente à aldeia-mãe, quando então perderia a terminação –catêjê.

Por outro lado, vimos, a forma –(ca)mekra marca uma diferença quanto à origem. E o que caracterizaria as relações dentre os grupos designados nesta forma seria o estado de guerra permanente entre eles. Não se tem notícia de guerra entre grupos que se designavam mutuamente pela forma –catêjê. Em compensação viviam em guerra permanente os Mãcamekra, os Pãrecamekra e os Pykopiê; estes e os Aapãnjêkra; os Ramcôcamekra, os Xààcamekra e os Aapãnjêkra; os Krejê, os Cukycomekra e os Xààcamekra etc. (cf. Nimuendajú, § 40 a 111; Melatti, 1974). O que quer dizer que a distância entre estes grupos seria mais marcada do que entre aqueles que se designam mutuamente na forma –catêjê, distância esta assinalada pela “identificação” dos grupos com espécies diferentes do mundo natural – daí a característica *totêmica* da forma de designação –(ca)mekra.

É possível descrever a gênese destes vários grupos a partir do processo contínuo de segmentação das aldeias Timbira, sua *schismogenesis*, na conceituação de Bateson (1977)⁴. De fato, a análise das designações nos indica

⁴ “*Diferenciação simétrica*: podem inscrever-se nesta categoria todos os casos onde os indivíduos de dois grupos A e B têm as mesmas aspirações e os mesmos modelos de comportamento, mas se diferenciam pela orientação destes modelos. Assim, os membros do grupo A agirão segundo os modelos do comportamento A, B, C, nas relações no interior do grupo, mas adotarão os modelos X, Y, Z nas suas relações com o grupo B. Do mesmo modo, os membros do grupo B agirão segundo os modelos A, B, C, no interior do grupo, e segundo os modelos X, Y, Z nas suas relações com o grupo A. É assim que se estabelece uma situação onde o comportamento X, Y, Z será a resposta padrão à X, Y, Z. Esta situação contém elementos que poderão conduzir, no longo prazo, à uma diferenciação progressiva, ou *shismogenesis* ... processo que pode conduzir, se não

que, quanto maior a distância, maior a diferença entre os grupos; e esta distância maior ou menor é marcada pelos designativos: quando se passa da forma –catêê para a forma –(ca)mekra, passa-se ao mesmo tempo de uma hostilidade velada ou contida, para o risco de guerra. Por outro lado, a unidade pretendida de todos os Timbira somente se manifesta frente ao *cupen* (cf. Nimuendajú m.s.: 14/15) ou no mito de origem dos diferentes grupos Timbira (vide apêndice). Este mito explica as semelhanças entre os diversos grupos; pretende justificar o mais ou menos comum a todos eles. Mas nada diz sobre a *natureza* das diferenças: o fato de receber um nome e se distanciar parece bastar para tanto. O quê o mito acentua é a correlação entre “diferenciação” e “autonomia”, isto é, diz que os grupos se distanciaram uns dos outros para reproduzirem, a seu modo (isto é, de modo autônomo) uma certa *Forma Timbira*. Estaríamos pois, frente a um processo *schismogenético* de tipo simétrico (Bateson, op. cit. cap II e III): um processo de cissiparidade que redundava em uma diferenciação dos grupos sem mudança da forma original. A consequência deste processo é que ele coloca os grupos assim diferenciados frente a frente como “iguais”, estabelecendo uma rivalidade entre eles na medida em que cada um interpreta a “forma comum” à sua maneira .

Em uma passagem do *Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss afirma: “os grupos sociais se distinguem uns dos outros; mas seguem sendo solidários como partes do mesmo todo, e a lei de exogamia oferece o meio de conciliar esta oposição equilibrada entre a diversidade e a unidade. Mas se se contempla os grupos sociais (menos) do ponto de vista de suas relações recíprocas na vida social, do que cada um por sua conta... então se pode prever que o ponto de vista da diversidade se imporá sobre o da unidade” (1964: 172/173).

Esta passagem faz parte da análise sobre a oposição entre “castas endógamas e grupos totêmicos exógamos” – que Lévi-Strauss inicia modificando a homologia própria aos sistemas totêmicos “puros”: o que ocorre com o conteúdo da estrutura totêmica quando da homologia entre dois sistemas de diferenças se passa para uma homologia entre os termos implicados? “O conteúdo da estrutura

for contido, a uma rivalidade cada vez mais intensa e, finalmente, à hostilidade e ao *breakdown* do conjunto” (Bateson, 1978; 68).

(totêmica) não será mais que ‘o grupo A difere do grupo B assim como a águia do urso’, mas que o grupo A é como a águia e o grupo B como o urso” (p. 171). Na seqüência, Lévi-Strauss arrola uma série de exemplos etnográficos onde a identificação do grupo com as particularidades da conduta do seu “totem” é explicitada pelos indígenas para concluir que, nestes casos, o grupo social *“tenderá a formar sistemas, já não com os demais grupos, mas com algumas propriedades diferenciais concebidas como hereditárias, e estes caracteres exclusivos dos grupos farão mais frágil sua articulação solidária no seio da sociedade”* (id.: ib.). Logo, um grupo passa a representar o outro grupo como de “espécie” diferente, fechando a possibilidade da troca (de mulheres, restringe o autor) entre eles⁵.

O interessante para o nosso propósito são as correlações que Lévi-Strauss estabelece entre “unidade/diversidade” e “exogamia/endogamia” (associando, como faz mais adiante, “exogamia” com “abertura para o exterior e “endogamia” com “fechamento” – ps. 181/182) no contexto das classificações (e designações) ditas “totêmicas”. Que a forma de designação –(ca)mekra é “totêmica”, no sentido de Lévi-Strauss, parece evidente (ver nota 5) e o fato deste sufixo remeter a uma “origem” nos conduz à suposição de que este modo de designação implicaria “propriedades diferenciais concebidas como hereditárias” – os grupos Timbira então se conceberiam como de “espécies” diferentes e entre eles a troca não teria lugar; seriam endógamos e “fechados sobre si mesmo”.

Se considerarmos, seguindo ainda Lévi-Strauss, que a guerra não passa de “uma troca mal sucedida”, então aquilo que chamamos de *modo de convivência* entre os grupos Timbira estaria explicitado: um processo de diferenciação gradual entre os grupos locais favoreceria o fechamento de uns em relação aos outros, e a troca estaria então, entre eles, encerrada – e deste modo não restaria senão a guerra como meio de contato. O que seria, pela nossa análise, correto: ao se

⁵ Os Aapãnjêkra dizem que são “que nem piranha” (aapãñ) porque os de antigamente gostavam de pintar, quando iam à guerra, os cantos da boca com jenipapo à semelhança das nadadeiras laterais deste peixe; os Mãkrare dizem que são “que nem ema” (mã) porque quando “alguém quer aprisionar um Mãkrare precisa se disfarçar muito, ficar bem escondido”, como quando se quer caçar ema.

passar da forma –catêjê para a forma –(ca) mekra, passa-se da “troca” (da aliança com a “aldeia-mãe”) à guerra entre grupos autônomos (entre “tribos” de uma mesma “nação”).

A análise das designações – apesar de sumária – nos mostrou que os grupos Timbira tendem a afirmar o “*ponto de vista da diversidade*”. Há, em princípio, uma endogamia do grupo local, na medida em que cada grupo é auto-suficiente na sua reprodução. A forma genérica “Timbira” (ou *mehin*) permanece entretanto como o “fundo comum” que estabelece a unidade de todos estes grupos frente ao cupen (qualquer não-Timbira). Mas a relação de cada grupo com este todo “Timbira” não é uma relação “*parte de*”, no sentido de que as partes estariam ligadas de tal modo que a falta de uma delas modificaria a estrutura do todo. Isto não ocorre: os grupos Timbira tendem a se afirmar como unidades autônomas entre si e *em relação ao todo* – autonomia esta que se expressa na capacidade de um grupo qualquer reproduzir a forma *Timbira* sem se deixar absorver por outro grupo. Então, qual o tipo de complementaridade que se estabelece entre estes grupos?

Lévi-Strauss diz que a função das classificações totêmicas seria a de diferenciar aquilo que seria “naturalmente” indiferenciado (no caso, as mulheres) servindo-se do modelo natural da diversidade das espécies – diferenciação esta que instaura a possibilidade da troca e da complementaridade entre os grupos (op. cit.: 282). O caráter totêmico das designações dos grupos Timbira assinala uma diferença entre grupos *naturalmente* (“originalmente”) semelhantes sem contudo fundar a troca ou a complementaridade entre os grupos: os Aapãnjêkra são “como a piranha” e os Mãcamekra “como a ema” e a diferença “piranha/ema” não diz nada a respeito das relações entre os dois grupos – apenas instaura uma distância. Seria uma espécie de “totemismo mal sucedido”, posto que não funda nenhum “sistema”: o todo “Timbira” não seria, neste sentido, orgânico.

A totalidade implícita na unidade *Timbira* seria mais bem definida (nos parece) pela idéia de “totalidade expressiva” (Althusser e Balibar, 1975: 105) onde cada parte (cada grupo) encerra em si própria a totalidade e que só se reproduz através da reprodução autônoma das suas partes. Esse modo de reprodução do

todo – pela dispersão e autonomia das partes – leva necessariamente à sua *expansão*. E de fato parece ser isto mesmo o que ocorre entre os Timbira: cada nova unidade resultante do processo de cisão que se impõe como tal – cada novo grupo que alcança a sua autonomia – impõe ao mesmo tempo esta forma *Timbira* nos limites do território, a expõe perante o *cupen*, e deste modo a Forma “Timbira” se alastra.

É neste sentido que podemos falar em expansão dos grupos Timbira: ela aparece como resultado do processo de cisão, que por sua vez não é nada mais que um processo de diferenciação em que um grupo se distingue de outro (na dupla acepção deste termo: se separa e se *destaca* como singularidade no separar-se) para reproduzir, à sua maneira, a Forma “Timbira” como as designações mútuas entre os grupos parece indicar. Este processo de diferenciação teria como resultado ainda, o estabelecimento de uma rivalidade crescente entre os grupos que disputariam não mulheres ou proteínas, mas, por assim dizer, a *razão* da Forma “Timbira”. Pois a afirmação da autonomia de cada grupo passa pela afirmação de uma certa “verdade” de cada um em relação a esta Forma: “Eu, do grupo / _____ /camekra sou um verdadeiro Timbira (*mehin*), aqueles outros não sabem falar direito, fazer festa direito, não prestam para a tora...”⁶. É neste – e por este – embate constante entre grupos equivalentes que a Forma “Timbira” avança: ganha territórios e aprimora-se no confronto das diferenças. Estamos pois, como já dissemos, frente a um processo schismogenético do tipo simétrico que gera um sistema de diferenças onde uma mesma forma pode se manifestar de mil maneiras possíveis (ou 18, não importa). Portanto, o processo de cisão não gera apenas “... *uma série de neomônadas que afirmam umas faces às outras suas diferenças*” (Clastres, 1982: 190): neste afirmar-se, a “neomônada” reproduz a totalidade da Forma e com isso ela se expande.

Contudo, este processo de expansão, enquanto processo de diferenciação progressivo, pode levar um grupo a se distanciar tanto dos outros até seu completo estranhamento: nestas circunstâncias, a Forma “Timbira” torna-se irreconhecível, “vira *cupen*”. E a melhor tradução para o termo *cupen* parece ser

exatamente esta: o “in-comum”, quer dizer, aquilo que da Forma “Timbira” não apresenta nada de reconhecível (“*ampo cupen?*” perguntam os “Timbira” pelas formas que não reconhecem, seja um animal, uma máquina ou grupo indígena). Existe, pois, um limite interno ao processo de expansão e esse limite é o *cupen*, o exterior da Forma “Timbira”. A guerra com os não-semelhantes, com os quais não se tem nada em comum, com os *cupen*, só pode ser eventual, não-sistemática: ou se foge dos *cupen* (como no mito do *cupenjatêere* – ver apêndice) ou se tenta expulsá-lo mas, por definição, não se convive com ele.

A guerra entre os Timbira seria, pois, a expressão da rivalidade “em torno de uma mesma forma”, entre os grupos que se designam mutuamente do modo /camekra. Mas resta ainda um outro aspecto a considerar. Clastres afirma que a função da guerra seria a de “*garantir a permanência da dispersão, da fragmentação, a atomização dos grupos*” (op. cit.: 200-201). E por quê a dispersão? Porque seu contrário, a unificação, segundo Clastres, introduz a divisão no seio da sociedade primitiva, altera sua forma original. A dispersão – e a sua garantia, a guerra – funcionaria então para impedir que a direção da mudança se dê em outro sentido, ou seja, o percurso horizontal (a “lógica do centrífugo”) impediria a segmentação vertical (à perda da autonomia), ou nos termos de Bateson, a “schismogênese complementar” (que implica diferenciação de papéis e hierarquia). Mas Clastres não esclarece que a “unificação” só pode trazer a divisão se, e somente se, ela envolver grupos não equivalentes: grupos estrangeiros assimilados – derrotados – e submetidos ao desempenho de um papel qualquer na reprodução do grupo assimilante. A unificação entre grupos equivalentes, ao contrário, redundaria na fusão, o simétrico oposto da cisão, como o caso Timbira exemplificaria⁷.

⁶ Ver, como exemplo, o episódio final do mito de origem dos Apinayé (no apêndice).

⁷ Clastres (1982; 202) afirma, em uma nota de pé de página, que os Tupi-Guarani, às vésperas da chegada dos europeus, estavam começando a ser regidos por uma “lógica da unificação”. Não sabemos a partir de que dados ele infere esta assertiva, mas, pelo que conhecemos sobre o processo de “guaranização” de grupos estrangeiros, nos parece que este processo estava bem longe de estabelecer seja uma relação do tipo senhor/escravo com os grupos assimilados, ou um “sistema de castas” do tipo Terena.

Por outro lado, Clastres parece não perceber que um estado de guerra permanente só pode ocorrer se os grupos forem equivalentes, pois sob esta condição um grupo não derrotará o outro – garantindo assim a permanência da guerra e assegurando seu caráter sistemático. No limite, este processo pode levar os grupos envolvidos ao extermínio mútuo, ou à fusão, mas nunca à submissão. A guerra seria, portanto, a condição e o resultado do processo “schismogênético” Timbira, tal como o descrevemos. Seria a condição da expansão e, como tal, não passaria de um modo de um grupo local *Timbira* querer ser mais “Timbira” do que outro (como as indicações de Nimuendajú e Melatti – 1974 – deixam de fato entrever)⁸. Sua finalidade – se é que existia alguma – era o roubo de enfeites (que, de resto, eram os mesmos em todos os grupos). E o desejo do guerreiro Timbira, mais do que a vingança, era o de mostrar-se, frente ao inimigo, um verdadeiro Timbira: “*Um dos motivos que levava à perseguição dos vencidos era a obtenção de ornamentos. A recuperação de um Khyire – machado de pedra semi-lunar - chega a se sobrepor à vingança como motivo do combate...*” (Melatti, 1974: 52). Só que esse “inimigo” (*cahkrit*) era também um *Timbira* (*mehin*), um equivalente seu.

⁸ Diz Lux Vidal a respeito dos Kayapó-Xikrin: “*As expedições guerreiras contra os Gorotire eram consideradas também as mais interessantes. A participação numa expedição guerreira fazia parte da formação de um jovem. Geralmente os iniciados eram levados, pelo menos uma vez, numa destas expedições. Em relação às qualidades viris, um homem era considerado “duro”, “insensível”, quando tinha conseguido distinguir-se por uma façanha guerreira. Os Xikrin temiam muito mais um outro grupo Kayapó, como os Gorotire, considerados “muito duros”, do que um grupo Tupi, como os Asurini ou Parakanã, considerados fracos. Seja isto verdade ou não, dizer que os Gorotire são okre é uma maneira de se autovalorizar. Na verdade, reconhecem que os Gorotire compartilham de um mesmo ideal, inteligível para ambas as partes*” e acrescenta numa nota “*por exemplo matar um civilizado não é considerado uma façanha*” (1977; 48). Melatti, comentando as narrativas de guerra Krahô nota “*a coincidência dos choques com os Pikóbye com a realização de um rito ligado à iniciação na aldeia*” (1974; 55).

2 – DOS *MECAHKRIT* OU DO MODO DE CONVIVÊNCIA ENTRE OS GRUPOS TIMBIRA

É designado *cahkrit* “aquele que vem de outro segmento residencial”; “aquele que não é parente”: o “afim”; o “aliado”; o “habitante de outra aldeia Timbira” e, finalmente, o “inimigo”. Este termo estabelece uma cadeia conotativa que percorre o sistema de relações Timbira em toda a sua expansão, do nível local às relações interaldeias.

Analisando o termo *cahkrit*, vemos que ele é composto de /ca/ - que deve ter a mesma função do /ca/ em *camekra* (algo como um “eles” genérico, se se pode dizer assim) – e do sufixo /krit/, sufixo este presente numa variedade de palavras, de nomes de animais a termos do parentesco formal: *côhkrit* (pequeno inseto que vive na água – cô e também um monstro mitológico associado à água); *tepkrit* (o martim-pescador, e onde tep= peixe); *cagãkrit* (uma espécie de mariposa, que possui uma mordida tão dolorida como a de uma cobra= cangã); *auxêtkrit* (um marimbondo cujo ninho tem a forma de um casco de tatu, onde peba = auxêtkrit); *pohkritre* (um passarinho que com seu “grito”, dizem os Timbira, espanta o veado= po, perseguido pelo caçador); *krytkrit* (pequeno inseto das águas cuja presença denuncia as traíras= kryt em um poço); *aucapâtôhkrit* (monstros que vivem da noite escura= aucapâtô, e cujos olhos “iluminam como lanterna”); *cupenxêkrit* (qualquer pedaço de pano= cupenxê, pequeno e velho) etc.

Como suspeitou Melatti, “o elemento *krit* parece indicar associação, contigüidade” (m.s: 256). De fato, o sufixo /krit/ parece por em relação coisas distintas que no entanto guardam uma proximidade física ou que estão numa relação de contigüidade: o *tepkrit* é um pássaro que se alimenta de peixe (*tep*) e cheira a peixe; o *pokrit* é um pássaro que de certo modo “convive” com o veado (*po*), o revela e o espanta; *auxêtkrit* é um marimbondo que é como o tatu-peba. O que parece ser relevante para a semântica do /krit/ é o fato de remeter a algo que é distinto do substantivo que ele próprio modifica, mas que guarda com este substantivo uma relação da contigüidade ou similaridade. O termo *cupenxêkrit* diz a mesma coisa, com uma ligeira nuance: seu referente é qualquer pedaço de pano

(*cupenxê*) velho, estragado, pequeno e que se presta a uma finalidade distinta, mas foi um pano.

O mesmo ocorre com, por exemplo, a expressão “*ampo te ihparcuhkrit?*” que quer dizer algo como “o *quê sumiu com o rastro dele?*” dita quando alguém está seguindo as pegadas de algum animal e de repente elas desaparecem. O rastro estava ali, mas alguma coisa o apagou: foi um rastro. Tanto neste caso como no da expressão *cupenxêkrit*, a contigüidade parece dada pela mesma “origem” dos referentes, o que faz com que a contigüidade mesma seja a base da relação de associação, da similaridade entre coisas distintas que o sufixo /*krit*/ parece a todo tempo remeter.

Umberto Eco diz da relação entre a metonímia e a metáfora o seguinte: “*Nomeia-se o rei através da coroa unicamente porque existe uma contigüidade factual entre rei e coroa... Mas, conseqüentemente, o fato de que ao nomear a coroa forçosamente sou remetido por analogia ao rei, retransforma-se também a explicação metonímica numa explicação fundada na similaridade. Há uma natural semelhança, decorrente do hábito da contigüidade, que me impele a reconhecer o rei na coroa*” (1974: 92/93). Portanto, há uma “natural” contigüidade que me remete do *pokrit* ao po, do *tepkrit* ao tep etc., assim como podemos dizer que há uma “natural” semelhança que me remete sempre ao *auxêt* quando vejo um *auxêtkrit* ao *cangã* quando vejo o *cangãkrit*. Onde aparece o elemento /*krit*/, então podemos suspeitar que aquilo que está sendo nomeado vale por, ou está para aquilo mesmo que o /*krit*/ modifica, e que “revela” – indica e descreve – aquilo que ele “vale por”. E o que revela? Revela que o *auxêtkrit* é de natureza distinta do *auxêt* – não se confunde com ele, não é parte dele, mas é por assim dizer “*como ele*”. Por outro lado, parece indicar que uma contigüidade forte entre coisas distintas sempre implica a transferência de qualidades de uma coisa para a outra, a ponto de tornarem-se semelhantes: dizem os Krahô que o *krytkrit* é o “companheiro” das traíras, o *tepkrit*, o “companheiro” do peixe e o *cangãkrit* o “companheiro” da cobra. E é por “espantar” o veado – por indicá-lo, por estar

sempre lá onde ele poderia estar, que do passarinho \underline{x} se diz que é o *pokrit*⁹. E, nota-se, esta transferência de qualidades não é recíproca”, o que implica uma assimetria e uma hierarquia entre as coisas relacionadas do modo /krit/.

O sufixo /krit/ possuiria, portanto, um sentido mais ou menos determinado que pode nos auxiliar na compreensão do por quê designar-se *cahkrit* ao “afim”, “ao habitante de outra aldeia”, ao “inimigo”. De fato, “os que estão do meu lado”, “os da minha parte” (*meikwya*, “meus parentes”) são aqueles que me apóiam em quaisquer circunstâncias mas dos quais não me distingo: enquanto “parte de mim” me *absorve* completamente, não me permitindo saber quem sou. Os *mecakrit* ao contrário, são aqueles que, “semelhantes” a mim (pois um não-Timbira é *cupen*,₂ vimos) são no entanto distintos de mim, não se confundem comigo – guardam uma autonomia em relação a mim; são aqueles que me distinguem (me destacam como ser singular) pois, “do outro lado” me enfrentam e afirmam: me define (revela-me). Por isso a identidade “afim” = “aliado” = “habitante de outra aldeia Timbira” = “inimigo” conduz a uma outra, mais geral, de “adversário” ou “contrário”¹⁰.

O termo *cahkrit* parece indicar o contrário de *ijukjê* (“o do meu lado”, onde /kjê/ = “lado”, como quando se diz “o lado – direito ou esquerdo – do meu corpo”, *ijikjê*) ou de *ikwy* ou *ikwya* (“o da minha porção ou pedaço” onde /kwy/ = “pedaço”

⁹ Sobre essa “transferência de qualidades” entre coisas distintas devido a sua contigüidade, ver exemplo na página .

¹⁰ Dizem os Canela que o casamento com um *mecakrit* é “sem *piaprô*”, isto é, não incestuoso. Vale notar também que, entre os Krahô, é costume dizer que em uma aldeia “todos são parentes”. Nas pequenas aldeias muitos casamentos são tidos como distante do “ideal”, obrigando por vezes – pelo estreitamento dos limites entre a polaridade *kwy-cahkrit* – a procura de mulher “sem *piapry*” fora do grupo local. Este é o caso da aldeia do “Galheiro”, onde mais de 1/3 dos casamentos de uma geração se deram fora da aldeia: excetuando-se as mulheres descendentes do velho Secundo e Serafim, todas as outras mulheres, a partir das quais se conta a descendência atual que compõem a aldeia do “Galheiro”, vieram da aldeia da Cachoeira (a mulher do Diocleciano, do Vicente, do velho Agostinho, a finada mulher do João Canuto). O que torna possível a uma pequena aldeia Krahô manter sua autonomia é o fato da existência, em sua periferia imediata, de outra aldeias, às quais se pode recorrer todas as vezes que os cônjuges possíveis (os *mecakrit*) tiverem, por assim dizer, se “esgotado” (situação esta que parece vigorar também entre os Aapãnjêkra, daí sua ligação de aliança com os *Kricati* e *Pykopjê* – cf. M. E. Ladeira, 1982; 28/29; ver também este trabalho para uma análise comparativa entre a composição dos segmentos residenciais das aldeias Krahô e a dos Ramcôcamekra).

como quando se diz “me dá um pedaço” – de qualquer coisa que pode ser partida – “*imã kwy*”) – termos estes empregados para designar “os meus parentes” ou ainda “os do meu grupo” de uma maneira geral (aqueles que são da minha metade cerimonial, aqueles que são do meu grupo local etc.). Desta forma, o sufixo */krit/* contrapõe-se aos elementos */kwy/* e */kjê/*: enquanto estes dois elementos especificam uma relação “parte de” (é da ordem do 1/n ou do 1 / 2), do */krit/* poderia ser dito que é da ordem da trindade: “(…) *consideração dos modos no qual pares – polos, extremos, lados, etc... – são relacionados embora permanecendo distintos; o modo pelo qual são nem um, nem dois.*” (Varela: 134); diz sobre o *modo* como coisas distintas podem co-existir e guardar uma complementaridade preservando cada uma a sua autonomia – não se confundem (não fazem um) e também não formam uma dualidade complementar (como as metades cerimoniais).

Os termos *ijukjê-ikwy* implicam, por outro lado, níveis de abrangência diferentes tanto quanto o termo *cahkrit*: na minha aldeia chamo de *meikwya* (onde */a/* é o superlativo) apenas uma parte dela (o resto é *meicahkrit*); frente a uma outra aldeia, chamo de *meikwy* todos os habitantes da minha própria aldeia. Portanto, os termos *cahkrit* e *ijukjê-ikwy* são categorias que se aplicam a um campo contextual. Seus valores são de posição e determinam não um “nós/eles” à maneira dos Xavantes descritos por M.-Lewis, mas fronteiras entre os indivíduos, posto que especificam relações de vizinhança entre eles, relações de proximidade e distância: a toda hora pode-se transformar um *cahkrit* num *ikwy* e vice-versa dependendo do afastamento relativo do 1º em relação a um ego qualquer (cf. Ladeira, 1982, onde esta “política” é descrita de modo concreto para os Krahô e Canela e sobretudo Matta, 1979). Os termos *cahkrit-ikwy* possuem uma elasticidade tal que podem ser “distendidos” sem anular as correspondências biunívocas entre os indivíduos – o que é fixo é o comportamento e as atitudes especificados pela polaridade: entre meus *ikwy* sinto-me “em casa”, o comportamento é “familiar” e livre; frente meus *icahkrit* devo observar “respeito” (o termo é *huupa* que associa neste mesmo vocábulo “medo” e “respeito”, como quando se diz que se “respeita um adversário porque ele é equivalente a você”).

Creio que não se força muito a língua Jê dos Timbira se traduzirmos /*cahkrit*/ por “adversário equivalente”.

Da análise do termo /*krit*/ vimos que este sufixo poderia assinalar que “*algo vale por alguma coisa que não ele mesmo*”. Mas existe duas modalidades deste “*valer por*”: uma que implica equivalência (como quando se diz, por exemplo, que “um bom desjejum vale por um almoço” e que envolve uma relação de sinonímia entre os termos (onde “desjejum” e “almoço” fazem parte do conjunto “refeições do dia”); e uma outra modalidade, que implica alteridade (como quando se diz “um bom jantar vale por uma relação sexual”) que não envolve nenhuma relação de sinonímia entre os termos, e onde termos dessemelhantes são, não substituídos, mas confrontados, provocando uma transferência de significação de um para o outro, fundando uma similaridade entre eles até então inexistente. O primeiro caso do “valer por” parece próprio da definição dos *meikwy* e também do *ikwyhnõ* (termo que designa o “companheiro informal” de um dado ego, aquele com quem se pode brincar a toda hora, com quem troco de mulher, ou, como afirma Manuela C. da Cunha, “*o que faz o que faço ao mesmo tempo que eu*”). A segunda modalidade do “*valer por*” é própria ao modo de relação especificada pela presença do elemento /*krit*/ que, como vimos, tem todas as características de uma metáfora, tal como definida por Eco. O meu *icakrit* é, neste sentido, “*o que me revela para mim mesmo e para os meus o meu valor*”. Poderíamos concluir então que, enquanto o elemento /*kwy*/ especifica uma relação que permite substituições sintagmáticas (de um indivíduo pelo seu mesmo, pelo seu *ikwya* – já que o que ocorre com ele afeta diretamente “*os da sua parte*”), o elemento /*krit*/ permite substituições paradigmáticas (de um indivíduo pelo “seu outro”). Só que neste caso, como veremos mais detalhadamente na seqüência, este “seu outro” não é um mero *cahkrit*, mas uma classe especial destes, o *ikritxwyy*, o chamado amigo formal.

Ikritxwyy é termo de referência empregado para designar o “amigo formal” de um dado ego (onde /*xwyy*/ = “finado”, “morto”, “ausente”, como quando se diz, por exemplo, “*apãmxwyy*” = “seu finado pai” ; ou ainda “*penxwyy*” = “marimbondo”,

que quer dizer literalmente “o que não produz mel”, *pen*); enquanto que os termos vocativos são *hõpin* (para os homens) e *pinxwyyjê* (para mulheres).

O amigo formal é, por definição, um “não-parente”, um *cahkrit*, para com o qual deve-se observar um respeito extremo: seu nome não pode ser pronunciado pelo parceiro, ele não pode ser encarado e num ultrapassado numa corrida de toras; um pedido qualquer feito pelo amigo formal – necessariamente feito por terceiros – não pode ser recusado e, principalmente, com o qual é terminantemente vedada relação sexual. Como afirmou Manuela C. da Cunha, um dos traços portanto que marcam as relações de amizade formal entre os Timbira é a evitação (1978.1979). Além disso, todas as vezes que alguém é singularizado, ou seja, destacado ritualmente e, portanto, posto em evidência, o é por meio do seu amigo formal (é ele que o enfeita e o apresenta à aldeia, recebendo em troca, dos parentes consangüíneos do amigo em evidência, um pagamento qualquer); todas as vezes que uma doença ou o “resguardo” subtrai um indivíduo do convívio da aldeia (colocando-o pois “*entre parentes*”) a sua reintegração à aldeia se dá através do amigo formal (é ele que de novo o enfeita e o conduz ao pátio da aldeia junto com o *paparuto* feito pelos parentes consangüíneos do amigo que será oferecido à aldeia); toda vez que um dano físico qualquer ameaça tirar o indivíduo do convívio da aldeia, o amigo formal inflige a si o mesmo dano – realmente (caso em que o pagamento é altíssimo) ou como paródia.

Manuela C. da Cunha afirma que a relação de “amizade formal” entre os Timbira, só pode ser entendida se tomada “*em seu duplo aspecto de evitação e parceria jocosa*” (1979: 31) – e por “parceria jocosa” a autora se refere ao fato de ao amigo formal ser permitido gracejar com os parentes consangüíneos de seu amigo. E seria ainda este duplo aspecto que, de acordo com Manuela C. da Cunha, definiria o amigo formal enquanto antítese do seu parceiro, aquele que o contradiz. Pois – e procurando levar mais adiante a explicação da autora - na medida em que o amigo formal se coloca pelo seu comportamento e pelas regras que definem a relação com seu parceiro, como alguém que deve ser evitado e que ao mesmo tempo “brinca” com os seus *ikwya* (com os seus “mesmos”), ele terminaria por colocar ao seu parceiro uma aparente “contradição”: pois não diz a

regra que tudo o que ocorre aos meus *ikwya* ocorre também a mim? E a função desta relação “paradoxal”, segundo ainda Manuela C. da Cunha, seria a de não só o de “*apontar e marcar*” o lugar do amigo, como também o de construir-lhe um espaço “*pessoal*” – já que ao afirmar que nem tudo o que ocorre com os *ikwya* do seu parceiro ocorre também a ele, o amigo formal acaba por destacar o parceiro como pessoa, isto é, como “*ser de certa maneira único, diferenciado, e sobretudo provido de uma dinâmica própria...*” (p. 38).

Contudo, ao restringir a amizade formal a uma relação entre amigo/parceiro/parentes do parceiro, a autora retira da amizade formal um outro aspecto, que a nosso ver é essencial para a sua compreensão: o de que a amizade formal envolve sobretudo a relação amigo/parceiro/ *mecahkrit* (os “não-parentes” do parceiro). Pois se o amigo formal é aquele que, como diz a autora comentada, ao “*inverter seu parceiro... lhe talha um espaço pessoal*”, no entanto esta pessoalidade só se configura na convivência com os mecahkrit, que são aqueles que de certo modo limitam o campo da “pessoa” Timbira: é somente frente aos *mecahkrit* que um Timbira se singulariza. Então qual a diferença entre estes *mecahkrit* e os *mekritxwyy*?

Como vimos, um Timbira só é tal Timbira frente a um outro Timbira – que lhe devolve a sua própria imagem pelo confronto e pela guerra: ou seja, enquanto um *cahkrit*. Os *mekritxwyy*, os assim chamados “amigos formais”, são uma classe especial de *mecahkrit*, com os quais não se guerreia e que deste modo fornece um parâmetro à “pacificação” necessária à convivência numa aldeia Timbira (que, vimos, é o lugar onde se vive com os *mecahkrit*). Por certo, dizer apenas que a amizade formal permite fazer a “mediação” entre grupos opostos (mecahkrit-meikwya) não acrescenta muita coisa ao já exposto por R. Brown ou pela explicação “funcional” – como assinalou Manuela C. da Cunha (p. 32). Porém dizer que a amizade formal somente funda um espaço para a construção da noção de pessoa entre os Timbira – e não considerar o por quê desta noção estruturar relações entre indivíduos por definição distintos – é, nos parece, tirar da relação de amizade formalizada a sua especificidade.

O amigo formal, do nosso ponto de vista, realizaria uma espécie de “síntese dos contrários” (da oposição *kwy-cahkhkrit*) que não suprimia no entanto os termos contrapostos, e sim permitiria a sua convivência recíproca, englobando-os e neste ato marcando suas diferenças (daí a presença do sufixo */krit/* no termo que designa a amizade formal). Melatti diz da amizade formal que “*talvez essa relação simplesmente oponha à afirmação de que os consangüíneos são diferentes dos afins, outra afirmação de que os consangüíneos são iguais aos afins*” (1973: 40). Talvez Melatti queira dizer com isso que, como não posso casar ou guerrear com meu amigo formal, então o torno “igual” a um *ikwy* (meu consangüíneo). Mas ressaltamos que assim fazendo o que se acentua é a diferença *kwy-cahkhkrit*. É como nos exemplos dados por Melatti daquilo que chama de “oposições de oposições” (id.: 4): parece dado, diz ele, que os homens são diferentes das mulheres; mas têm certas ocasiões (cerimoniais sempre) em que os Timbira afirmam o contrário: que os homens são iguais às mulheres. Mas Melatti não indaga o por quê deste procedimento. A nosso ver, este é o único modo de diferenciar, isto é, de separar sem suprimir os termos. ***Se o dado é já uma diferença (como reconhece Melatti) então eu só posso acentuá-la mostrando seu inverso – porque justamente não se quer suprimir esta diferença.*** Os Timbira não são “dialéticos”, no sentido rigoroso do termo, isto é, hegeliano, pois o dado na dialética hegeliana é uma totalidade indiferenciada e onde a diferença é produzida pela negação e pela negação da negação (que mantém o movimento); neste caso quando a síntese é realizada o que se manifesta é uma totalidade inteiramente nova. O que Melatti chama de “oposições de oposições” parece corresponder melhor ao que Dumont define como o “englobamento do contrário” .

Portanto, no nosso entendimento, os *mekritxwyy* realizariam o “englobamento dos contrários” (dos *mecahkrit*), permitindo ou possibilitando a sua convivência recíproca. Mas se meu *ikritxwyy* é aquele que permite-me viver entre meus contrários, então ele só pode ser, necessariamente, um deles, um *cahkhkrit*; e se ele é o que “vale por mim” (me “representa” e “me protege”) eu não posso, por isso, transformá-lo num deles: logo, com meu amigo formal não posso nem rivalizar-me e nem manter relações sexuais. É por isso então que se designa o

“amigo formal” pelo termo *ikritxwyy*: ou “meu /krit/ que é como um morto /xwyy)”, um *cahkrit* por assim dizer vazio... daquilo que define a relação com os *mecahkrit*: a guerra e as relações sexuais.

Esta análise, se correta, nos levaria a entender porque seria impossível uma aldeia *Timbira* sem a presença dos *mekritxwyy*. E os *Timbira* demonstram esta impossibilidade através de uma pequena cerimônia. Uma vez por mês, em todas as aldeias *Timbira*, tão logo se advinha ao entardecer a quase imperceptível lua nova, os amigos formais passam a xingar e ofender os parentes dos seus parceiros, em alto e bom som. Através desta cerimônia, os *Timbira* fazem uma paródia do que seria a convivência na aldeia sem amigos formais: uma “desordem” total entre os *mecahkrit*, um “estado de guerra” de todos contra todos (pois as ofensas, apesar de serem proferidas num tom de gracejo, são pesadas). Neste episódio, os *Timbira* enfatizam a necessidade dos amigos formais, como a assinalar que é somente através deles que uma “pacificação” da aldeia pode ser alcançada. Esta “classe especial” de *mecahkrit* que são os *mekritxwyy* (os “amigos formais”, com os quais não se casa e nem se rivaliza), “pacificam” a aldeia vinculando todos os *mecahkrit*, através da nomeação, ao pátio (o *locus* da convivência numa aldeia *Timbira*). Os amigos formais são herdados pela nomeação (ao contrário dos *meikwy'nõ* que se enlaçam na relação por fatores circunstanciais): o conjunto de nomes que estão vinculados pela relação hõpin-pinxwyjê – hõpin-hõpin – pinxwyjê-pinxwyjê, formalizam as relações entre os *mecahkrit* portadores destes nomes, estabelecendo um vínculo entre eles que escapa das *contingências* inerentes às alianças matrimoniais, que é o que define, na periferia da aldeia, as relações entre os *mecahkrit*.

Uma aldeia *Timbira* seria pois o lugar onde se convive “entre contrários” (*mecahkrit*), assim como o território *Timbira* de antes seria o lugar onde se convivia com “os inimigos” (*mecahkrit*) (ou como pode ser dito, hoje, do território *Krahô*: um espaço limitado pelo *cupen* onde convivem várias aldeias); e do mesmo modo, como ao nível da aldeia, esta convivência é tornada possível pelos *mekritxwyy*, ao nível das relações interaldeias o que a torna possível são os chamados “chefes honorários”.

A “chefia honorária” – como já descreveram Nimuendajú e Melatti (1975: 320) – representa a formalização de uma relação de aliança entre grupos Timbira (ou mesmo, hoje, não-Timbira): uma determinada aldeia escolhe um menino ou uma menina como seu “representante” na aldeia onde reside. Mas só se escolhem aqueles cujos pais ou familiares tenham algum “interesse” na aldeia que o aclamou. Na sua própria aldeia, o chefe honorário deve zelar pelos interesses da aldeia de quem é chefe, avisando-os quando de possíveis acusações de feitiçaria de indivíduos da sua própria aldeia contra elementos da aldeia que representa ou qualquer outro tipo de ofensa ou ameaça. Quando visitam uma aldeia, os visitantes se hospedam (e são recepcionados) pelo seu chefe honorário e seus parentes. Quando o chefe honorário visita a aldeia que representa ele é solicitado para resolver disputas entre residências e para com ele (e seus familiares) deve ser observado um respeito quase que absoluto. Quando vai embora, organiza-se uma caçada coletiva ou então um “tinguizada” – para que possa chegar em sua aldeia com bastante alimento. Eventualmente, os homens da aldeia colocam roça para seu chefe honorário. Na aldeia do “Ponto” dos *Ramcôcamekra*, os chefes honorários recebem a dignidade *Tàmhàc*, são *hamren*, as figuras de mais alto prestígio dentro do *ethos* Timbira: eram antigamente enterrados no centro da aldeia (cf. Nimuendajú, op.cit).

O “chefe honorário” (designado pelo termo *pahhi*, que é o mesmo termo com que se designa o “chefe” da aldeia) é, portanto, por definição, um “de fora” (*cahkrit*) que foi “assimilado”. Ele deve referir-se à aldeia que o aclamou como “meikwy”. Reciprocamente, um visitante de outra aldeia, se não tem nenhum “parente” na aldeia visitada, deverá hospedar-se na casa do chefe honorário da sua aldeia. O “chefe honorário” está, por assim dizer, no meio de duas aldeias; é uma espécie de “mediador”, mas é também um traidor potencial da sua própria aldeia: em caso de desavenças sérias entre as duas aldeias, ele tem por obrigação ficar do lado da aldeia que representa. Mas é também um instrumento para a articulação das alianças interaldeias (cf. Melatti, op. cit: 322/323), e como tal empreenderá sempre seus esforços para evitar uma situação conflituosa entre sua própria aldeia e aquela que o aclamou.

Através da “chefia honorária” , os Timbira estabeleceram um meio de assegurar aliança entre suas aldeias, e aqui o paralelo entre o “chefe honorário” e o “amigo formal” parece evidente: como este, o “chefe honorário” é também alguém que “protege” estando no terreno “deles” , dos *mecahkrit*; também a ele se deve um respeito quase que absoluto – não se permite relações sexuais com os parentes femininos mais próximos do “chefe honorário”. E, finalmente, como o “amigo formal”, ele é um *cahkrit*... que é “que nem um *ikwy*”: enquanto “mediador” ele também é um pacificador.

Entre os *Ramcôcamekra*, os chefes honorários dos grupos que foram incorporados à aldeia (*Aapãnjêkra*; *Crôrecamekra*; *Xââcamekra*; *Carechcatêjê* e *Hôhticamekra*) são aclamados durante a realização do rito do *pepcahàc* – o que, como veremos, não é arbitrário. Além disso, é durante a realização deste rito que se manifesta a presença diferenciada destes grupos Timbira de um modo formalizado. Esta cerimônia consiste no seguinte: alguns dias antes da finalização do rito do *pepcahàc*, pela tarde, os homens se distribuem no pátio da aldeia conforme a sua descendência dos grupos formadores da aldeia, tomando ainda uma posição no pátio segundo a direção de onde vieram (onde estavam localizadas suas aldeias de origem), com os *memôltumre* (“os que sempre andaram por ali”, os próprios descendentes *Ramcôcamekra*) no centro do pátio. Depois de discriminados deste modo, cada grupo de descendentes (e essa descendência é contada através da “sex affiliation”) percorre o *kricape* (a rua circular frente as casas) onde vão recebendo cuias de comida nas casas onde residem os chefes honorários de cada grupo (e nas casas dos parentes destes chefes honorários). Depois disso retornam ao pátio onde voltam a ocupar as mesmas posições do início, comendo separadamente a comida recebida. Esta seria uma espécie de preparação para a cerimônia final dos *tâmhàc*. (vide apêndice).

O sentido da cerimônia dos *tâmhàc* parece ser o de reafirmar a presença dos *mecahkrit* na aldeia, e de refazer a aliança entre os grupos Timbira. O ciclo da iniciação, na aldeia do Ponto, não se completa sem o *pepcahàc*: se nos ritos de iniciação propriamente ditos (*Kêêtuajê* e *Pepjê*) é a parentela dos iniciandos que é

responsável pela sua “apresentação” (dos banhos diários no centro da aldeia, dados pela sua irmã a empenação feita pelo seu tio nominador no final dos ritos), no *pecahàc* são os amigos formais e representantes dos grupos aliados que introduzem e protegem os iniciandos, delimitando seu lugar na aldeia. Se os ritos de iniciação formam os “adultos”, o *pecahàc* faz desse adulto um “cidadão Timbira” (e este seria então o novo *status* adquirido pelo iniciando).

A cerimônia dos *tàmhàc* não é observada mais em nenhum outro grupo Timbira, a não ser entre os Ramcôcamekra, e não poderia ser de outro modo, pois somente entre eles ouvimos falar que os *mecahkrit* estão “do outro lado da aldeia” – e não, exclusivamente “nas outras aldeias”. Por outro lado, o pagamento, por parte dos chefes honorários, aos grupos aliados na aldeia dos Ramcôcamekra é realizado no contexto do ritual do *pecahàc* (vide descrição deste rito no apêndice) cujo “tema” é a afirmação dos laços de solidariedade entre grupos aliados e a ênfase na proteção dispensada pelos *mekritxwyy* ao grupo dos *pecahàc* (jovens casados que completaram o ciclo da iniciação): os “aliados” (representados pelo *Hàc*) podem passar pela vara de proteção segurada pelos amigos formais dos *pecahàc* e pelos chefes honorários dos grupos aliados, proteção também dispensada pelos amigos formais dos *pecahàc* quando seus “inimigos” (representados pelos *Côicajú*) os atacam com marimbondos (o nome do grupo atacante entre os Krahô é *Peenxwyy* = marimbondo – cf. Melatti, 1975, para a associação “marimbondo” / “inimigo” que estabelecem os Timbira). É a proteção dispensada pelos amigos formais – e por esta outra “classe especial” de *mecahkrit* que são os “chefes honorários” – que é o *leitmotiv* deste ritual. E o motivo da separação e segregação dos iniciandos seria para mostrar que uma aldeia é mais do que o lugar onde vivem os *meikwya* (meus parentes); ela é o lugar onde se vive com os *mecahkrit* e cujo “modo de convivência” é definido na relação com os *mekritxwyy*.

A cerimônia dos *tàmhàc* colocaria a aldeia Ramcôcamekra do “Ponto” como um modelo reduzido do Território Timbira de outrora, só que “pacificado”. Se esta interpretação é correta, o porquê da vigência do sistema de classes de idade entre aqueles, quando em todos os outros grupos Timbira ele desapareceu, se aclara.

Pois, se a função dos ritos da iniciação é a de transformar os jovens em “adultos” e lembrando que tal *status* está estritamente vinculado ao casamento e à guerra – sendo que “casar” e “guerrear” , como vimos, é o que define a relação com os *mecahkrit* - então as classes de idade ainda vigoram entre os *Ramcôcamekra* porque esta aldeia mantém, através do cerimonial dos *Tâmhaç*, os *mecahkrit* como “inimigos”. Com isto os *Ramcôcamekra* criam, para si próprios, a ilusão da expansão, afirmando que “bastam-se a si mesmos” – mantendo, ainda que por meio de um artifício, intacta sua autonomia.

CAPÍTULO II

O CUPEN

1 – A FORMA “TIMBIRA” E O EXTERIOR

Dissemos na primeira parte deste trabalho que o *cupen* (o “incomum”, o “estranho”, aquele que, da “Forma Timbira não apresenta nada de reconhecível”) é pensado e posto como o limite do processo de expansão, na medida em que é definido como o exterior da Forma “Timbira”, aquilo que a circunscreve.

Não há relação sistemática possível com o *cupen*: ou se foge dele ou se tenta expulsá-lo, mas, “por definição”, não se convive com ele¹¹. O *cupen* é o que se situa numa distância incomensurável, onde não é possível nenhuma contigüidade, tão distante a ponto de tornar-se irreconhecível, inclassificável. Como tal, o *cupen* é aquele que deve ser evitado: seu contato perturba. Por ser originado no e pelo afastamento máximo em relação à Forma *Timbira*, por ser o “inclassificável”, o *cupen* instaura o caos e a possibilidade da dispersão (vide, a título de exemplificação, o mito do *cupenjatêêre* no apêndice).

Há, entretanto, algumas nuances na categoria “*cupen*” que precisam ser assinaladas. “*Ampó cupen*”, vimos, é o que se diz de qualquer forma “irreconhecível”, “inclassificável” no universo Timbira. Mas todos os grupos não-Timbira que vivem, ou viviam, nos limites do território Timbira são designados por

¹¹ Nos Krahô, quando as mães querem fazer medo a seus filhos, ela nos aponta e diz: “*cohé, cupen*” (cuidado, olha o *cupen*). Quando a situação é inversa, isto é, quando a criança chora ao nos ver, logo alguém acode dizendo: “*Két, cupen naare; cupêTepjê*” (não chore, ele não é *cupen*, ele é o *Tepjê* (meu nome Krahô)).

um termo descritivo: os XERENTE são os *pyxére* (“os que usam fios de urucú”); os Guajajara são os *pyjii* (“os fezes de caça”): tais grupos são também tidos como “*cupen*”, mas são *cupen* por assim dizer “descritos”. Do mesmo modo os *cupenjatêêre*, os *cupenkroi*, os *cupenrop*, são os “farejadores”, os “carecas”. Somente o “civilizado” é o *cupen* sem mais. O “*cupen*” que pode ser descrito indicaria alguma forma de proximidade. Portanto, podemos considerar que a uma máxima generalização do termo *cupen* corresponde um afastamento máximo em relação à Forma “Timbira”: indicaria uma impossibilidade de convivência.

Com os grupos não-Timbira que ocupavam os limites do território Timbira, ao que tudo indica, havia a possibilidade de algum tipo de convivência. De fato, Nimuendajú fala de visitas mútuas entre os Guajajara e os *Aapãnjêkra* (podemos supor ainda uma aliança formal entre estes e alguns grupos Guajajara, se tivermos em conta as hostilidades destes dois grupos para com os *Ramcôcamekra* Nim., op. cit.: 102); os Krahô, num passado recente, incorporaram alguns indivíduos Xerente às suas aldeias (e até um escravo fugido, de nome *Trucate*, cuja descendência ainda se conta entre os Krahô). Entretanto, estes *cupen* (negros ou Xerente) foram incorporados porque primeiro foram “timbirizados”. Além disso, não se conhece nenhum item cultural que os Timbira considerariam como incorporados ao seu patrimônio através do contato com grupos não-Timbira.

Não se canta nas aldeias Krahô nenhuma cantiga Xerente – nem mesmo Apinayé; em compensação, os cantos Pykopiê ou Kricati são altamente valorizados tanto entre os Krahô como entre os Aapãnjêkra (e os Krahô, além disso, realizam modalidades dos ritos *Keetwajê* e do *Pepcahàc* que são tidas como “Canela”). Portanto, só é “incorporado” pela sociedade aquilo que é compatível com a Forma “Timbira” – aquilo que a reforça e afirma.

Por outro lado, o lugar do *cupen* é, por definição, o lugar do acaso; sua marca é ser “eventual”. Do ponto de vista da “Forma Timbira”, o *cupen* é o acontecimento: imprevisível, aleatório e, enquanto tal, aquele que teria o poder da “inovação” ou de apresentar uma novidade. Daí a identidade semântica *cupen* =

exterior = perturbação = fonte de novidade = acréscimo de um novo item cultural (como relatado, por exemplo, no mito do *cupenjatêêre*).

Ademais, o pensamento Timbira parece também marcar o “exterior” em geral como o lugar da inovação. Os “heróis” Timbira são sempre personagens que, aventurando-se no exterior (no mundo subterrâneo, no céu, entre os *cupenjatêêre*), conseguem retornar à aldeia com um bem cultural qualquer, expropriado ou aprendido ali (um rito, um canto, um poder de cura). Por outro lado, os mitos que relatam a incorporação destes itens ao patrimônio cultural Timbira obedecem, todos sem exceção, a um esquema temático muito simples: os personagens dos mitos são abandonados pela aldeia (*Turkre, Ahkrej, Kencunã*, e outros), ou abandonam a aldeia, por contrariarem (ou por se verem contrariados, como nos mitos de *Caràhti, Pàtwy*) regras de convivência. Este estado de “abandono” (que se caracteriza ainda pela ausência, completa em alguns mitos, de enfeites ou qualquer outra “marca” cultural Timbira - o que colocaria em correspondência este “estado de abandono” ao “estado liminar” dos ritos de iniciação) é a condição que permite a transformação dos personagens ou a possibilidade do contato, mais ou menos intenso, com o mundo exterior e, neste contato, o personagem acaba por aprender ou ganhar alguma coisa que no seu retorno à aldeia, será incorporada ao patrimônio cultural Timbira. Esta seria a única maneira aceitável para os Timbira de incorporação de um traço novo.

O pensamento Timbira parece pois enfatizar o fato de que, é somente por se “despojar” da Forma Timbira, que alguém pode se tornar apto a assumir qualquer outra forma (ou a adquirir um novo *status*). Alguns dos mitos Timbira, além disso, estabelecem explicitamente a correlação entre perturbação/acréscimo de novo item ao patrimônio cultural. Portanto, o pensamento Timbira parece afirmar também que só é possível criar a partir de uma situação de indiferenciação. Mas, indicam também que a “novidade” incorporada só é aceita porque, além de não destruir, ela pode, por assim dizer, reforçar a Forma “Timbira”. Tudo se passa como se a cada perturbação externa, esta forma respondesse com uma afirmação de si própria (fazendo uso de um mecanismo que consiste em “sair de si” e tornando possível o convívio com “seres exteriores”

– com os *cupenjatêêre*, com *mecarõ*, com as aves no céu, com os porcos queixadas no mundo subterrâneo). Quando o personagem (um herói, um curador) retorna à aldeia, o preço da sua reintegração é justamente uma “coisa nova” (um canto, um rito, um poder de cura, etc...) que é acrescentada ao patrimônio cultural Timbira. Há sempre um preço a ser pago pelo personagem para assegurar sua reintegração à aldeia, assinalando ao mesmo tempo que, apesar do contato intenso com outros mundos, não se deixou assimilar por eles. O personagem deve pagar pelo fato de ter se afastado, da mesma forma que um doente recuperado ou o viajante que retorna deve oferecer um kwyrti (paparuto) para marcar seu retorno ao convívio da aldeia.

Ou seja: se o contato como exterior faculta (ou é facultado por) aquilo que poderíamos chamar de “despojamento” da Forma *Timbira* – se o exterior portanto é definido como o lugar onde a Forma *Timbira* é descaracterizada – então o retorno a ela só pode significar o reforço da sua própria identidade. Ao incorporar o novo, a sociedade Timbira criaria a ilusão da mudança, pois este “novo” não a diversifica, não altera sua natureza: só faz reiterar, a si própria, que permanece a mesma. Por meio deste mecanismo ilusório, o pensamento Timbira procuraria negar ao acontecimento a sua potência de desordem - ainda que deposite nele a fonte de toda novidade.

Por aí vemos, melhor ainda, em que medida o *cupen* é definido como o exterior da Forma Timbira, seu limite, e em que sentido ele é tido como um elemento “perturbador”, que pode transformar e descaracteriza aquela Forma: o *cupen* é posto e definido pelo pensamento Timbira como o desde sempre “descaracterizado” e que portanto pode “transformar”.

Os mitos Timbira assinalam ainda que não há, rigorosamente falando, troca de informação alguma com o exterior: este apenas perturba, mas não “instrui” a Forma *Timbira*. O resultado desta perturbação – a aquisição de um novo item cultural – reflete não a organização dos “mundos exteriores”, mas a própria organização e estrutura *Timbira* - reflete o modo como ela trata, por assim dizer, o seu exterior e o define. Portanto, a “Forma Timbira” – que deste ponto de vista seria uma espécie de *Gestalt* adaptativa – só admite variações se esta servir para

manter a sua identidade e seu equilíbrio, de modo que o curso e o sentido das variações possíveis desta Forma não são determinados pelo “ambiente” ou pelo exterior, ou seja, por uma natureza completamente estranha a ela.

2 – A RESISTÊNCIA DA FORMA “TIMBIRA”: O MITO DE AUKEE

Tudo isto não é nada muito novo e foi, de modo até singelo, resumido por Lévi-Strauss em um pequeno texto chamado “*As três fontes de resistência ao desenvolvimento*” (1976, cap. XVII). Neste texto, Lévi-Strauss apresenta o que poderia ser as três características diferenciais das sociedades ditas “primitivas”. A primeira seria “a vontade de unidade”, revelada pela “tendência da maioria das sociedades ditas primitivas em preferir a unidade à mudança” (p. 323) – o exemplo dado por Lévi Strauss desta “resistência à mudança” é a da transformação de um jogo de futebol num rito por uma população da Nova Guiné: ela consegue aparar a negatividade da inovação ao subtrair do jogo a sua finalidade, a competição; ou, o que seria a mesma coisa, a sociedade “primitiva”, por desconhecer a competição, reteria do jogo de futebol apenas a forma do jogo que seria compatível com a sua própria forma ritual.

A segunda característica seria “o respeito pela natureza”, que é manifestada por uma “prioridade”, dada pela sociedade “primitiva”, à natureza sobre a cultura” – e que se oporia assim ao pensamento ocidental, na medida em que este concebe a natureza como “pura negatividade” (por exemplo, o pensamento de Hegel, cf. Arantes, 1980). Daí assinala Lévi-Strauss, nasce o caráter ambíguo da noção de “natureza” entre os “primitivos”, para os quais ela é “... pré-cultura e também sub-cultura, mas é especialmente o terreno no qual o homem pode esperar entrar em contato com os ancestrais, os espíritos e os deuses”. A ambigüidade da noção de “natureza” viria do fato dos “primitivos” a conceberem não como algo que limita a ação do homem (como Hegel e o “jovem” Marx colocam), mas como algo com o qual é possível a comunicação,

comunicação esta somente possível, no entanto, com a condição de ser “mediada” por uma *sobrenatureza*, que é ao mesmo tempo uma *subcultura*.

É exatamente este mecanismo “mediador” que vemos operar nos mitos Timbira, onde o contato (a comunicação) entre natureza e cultura só é possível depois de uma descaracterização da cultura (da sua “*naturalização*”, que permite ao herói adquirir uma *sobrenatureza*) e que ao mesmo tempo torna possível uma “*subculturalização*” da própria natureza (o que permite à natureza “instruir” o herói).

E, finalmente, a terceira característica diferenciada das sociedades “primitivas” – “a recusa da história” – seria uma síntese ou o resultado das duas outras características: ao conceberem o novo como negação, os “primitivos” impediriam a mudança. Estas características antecipam o que, em textos posteriores, Lévi-Strauss definirá como o confronto entre a “estrutura” e o “acontecimento” (entre as “sociedades frias” que abolem o tempo e as “sociedades quentes”, que interiorizam o devir temporal como a essência da sua constituição).

Em um texto chamado significativamente de “*Signos, reciprocidade e marxismo*”, Luc de Heusch (1973: 109), interpretando o pensamento de Lévi-Strauss, considera que, para este autor, há apenas dois modos possíveis de contato entre a estrutura e o acontecimento: um “catastrófico” - o acontecimento destrói a estrutura desde o exterior – ou pelo menos a desfigura inapelavelmente, caso em que a “estrutura” sobrevive apenas como ruína ou resquício do que foi, num “nicho cultural” (como no exemplo dado por Lévi-Strauss dos Iroqueses – op. cit.: 323 – ou acrescentamos, como os Terena, os Kiriri, os Tupiniquins etc.). Poderíamos acrescentar ainda que, neste caso, e só neste caso, é que se manifestariam os “fenômenos e processos da *etnicidade*” tal como descritos, por exemplo, por Abner Cohen (1969).

Na outra modalidade de contato, a estrutura “indiferente ao acontecimento”, o “absorve”, caso em que eventualmente pode “tomar outra forma” – que não será senão “uma transformação da precedente” (Luc de Heusch, op. cit.: 178). Contudo, Luc de Heusch, no texto citado, procura demonstrar a existência de

“uma terceira saída histórica no interior da história fria”, que seria possível pela “instauração de sistemas de subordinação empíricos – quer dizer -, não-estruturados - diretamente sobre a estrutura, no interior ou no exterior desta”. O resultado deste “jogo procedente da conjunção de princípios estruturais e de acontecimento”, segundo Luc de Heusch, seria as “sociedades mornas” (Sahlins, 1979: 233), ilustradas pelos *Kachin*, pelos reinos africanos, o feudalismo etc. (1973: 178/180). Contudo, o “jogo” que fundamenta este tipo de sociedade não é, ressalva o autor, ainda “inteiramente dialético”, isto é, não é capaz “de organizar a sociedade inteira para o trabalho, para a exploração do homem pelo homem” (id., ibd.). Com isto Luc de Heusch parece querer dizer que “as sociedades mornas” não constituiriam sistemas onde a contradição entre as suas partes constitutivas servisse de “motor para o seu desenvolvimento”; ao contrário, nestes sistemas as suas partes constitutivas seriam autônomas embora as relações entre elas sejam hierarquizadas; isto é, combinam, em doses variáveis, reciprocidade e subordinação, detendo com isso, ainda, um certo controle sobre o acontecimento (op. cit.: 207).

Parece, portanto, que todo o esforço de Luc de Heusch é tornar menos irreduzível a separação entre a “estrutura” e o “acontecimento”, tal como estabelecidas por Lévi-Strauss, tentando mostrar a possibilidade teórica de uma “história estrutural”, a partir da existência das “sociedades mornas”: estas sociedades forneceriam o material empírico necessário para que a ponte entre o projeto estrutural de Lévi-Strauss e o marxismo pudesse ser estabelecida.

Entretanto Lévi-Strauss parece preocupado com a viabilidade teórica – e histórica – desta “terceira via”, pois, para ele, a partir do momento em que – desde de fora – o acontecimento passa ter algum poder de determinação sobre a estrutura, esta deixa de ser a mesma, aceitando uma ordem temporal: permite a diferenciação do “uno consigo mesmo”, abrindo-se a um antes e a um depois. Ou como diz Hegel “... sempre que o espírito não se divide, não se abre,... o antes e o depois permanecem indiscerníveis; o passado pode prolongar-se no presente mas não há História” (citado por P. E. Arantes, 1981: 167). E nos parece ainda que a insistência com que Luc de Heusch invoca a história tem o sentido de estabelecer

um realismo político-teórico que se oporia ao *rousseauonismo* de Lévi-Strauss (sua nostalgia de uma “idade de ouro” da humanidade, de positividade plena, sem Tempo e portanto sem Negação- Luc de Heusch, op. cit.: 171). Lévi-Strauss crê no desaparecimento das sociedades primitivas por si mesmas (porque repelem a História); Luc de Heusch acredita que elas podem ser de certa forma “modulada” pela História, desde dentro. Um não vê saída histórica nenhuma para a “estrutura” (como os “Tristes Trópicos” ilustram concretamente); enquanto o outro crê na possibilidade de um “equilíbrio” entre a História e a estrutura – nem que seja à custa da dominação da primeira sobre a segunda.

Para Lévi-Strauss (principalmente em “*Raça e História*” e na “*Entrevista com Charboneau*”) a sociedade primitiva, se consegue sobreviver ao primeiro impacto do confronto com a História (se tiver condições estruturais de refazer seu contingente demográfico) refaz a si própria enquanto sociedade “fria”. Nestes termos, a convivência entre estes dois tipos de sociedades não admite “mediação” nenhuma: é uma convivência paralela por assim dizer. Quando se cruzam, quando há o confronto, a imagem útil para a descrição desta convivência não seria tanto, a da “fricção” – “duas sociedades unificadas por interesses opostos”- e sim a da mútua repulsão. As sociedades primitivas são conservadoras porque o exterior, a História, não a afeta; pode, catastroficamente, as varrer do convívio da humanidade, mas não consegue “modulá-las” ou “recuperá-las” para o seu convívio – a não ser a custa da sua dominação.

Toda essa longa digressão sobre o pensamento de Lévi-Strauss foi para tentarmos situar o “problema” do “conservantismo Timbira” e o caráter da dominação destas sociedades pelo *cupen*, num contexto um pouco mais amplo do que aquele discutido por Melatti (1967) e também por W. Crocker (ms).

Melatti define o “conservadorismo Timbira” como a “*persistência do sistema sócio-cultural (Timbira) diante do contato interétnico*” (p.88). O que está implícito nesta definição é 1º) – que o “contato interétnico” tem como propriedade essencial o provocar a mudança; e 2º) – que apesar deste contato se dar há mais de um século e meio, os Timbira conseguem manter uma diferença tal no seu modo de ser que os distinguem da sociedade regional envolvente.

Crocker, por sua vez, vê no isolamento relativo dos *Ramcôcamekra* a razão “externa” do conservantismo (que define como “*suavidade das pressões aculturativas*”) e combina esta razão externa com uma série de razões “internas” (“alta coesão social”, “ampla variedade de satisfações individuais oferecidas pelo sistema social” e a “flexibilidade no que concerne à solução dos problemas do grupo”) que permitiriam aos *Ramcôcamekra* “segregarem-se” da sociedade regional envolvente. Melatti comentando os fatores levantados por Crocker, argumenta que, no contexto Krahô, uma segregação completa desta sociedade do ambiente regional não seria possível, visto que “*os interesses dos membros de uma e outra sociedade os levam a procurar o contato*” (p. 89). Melatti ainda praticamente reduz o “conservantismo” a um só fator: “*a dificuldade da sociedade pastoril em absorver o índio como mão-de-obra*”, justificando que “*não sendo chamado a participar das atividades da pecuária, o Krahô não sente uma pressão muito forte no sentido da assimilação (de modo que) a coesão do sistema social não é posta a prova ...*” (1967: 89).

Melatti aponta, ao longo do trabalho citado (1967), que o sistema social Krahô é capaz de operar de modo autônomo, só que vê nesta autonomia uma concessão do segmento pastoril. Considerar, como faz Melatti, que a sociedade Krahô ainda se conserva (ou que seu sistema social tem alguma autonomia) porque a frente pastoril foi incapaz de absorve-los, é conceder a esta sociedade um poder de determinação sobre a sociedade Krahô que de fato não possui. Como tentamos mostrar, recorrendo a Lévi-Strauss, o fato de o sistema social Krahô permanecer “*mais ou menos intacto apesar do longo período de contato*” deve-se muito mais a estrutura deste sistema do que a uma espécie de “concessão para existir” dada aos Krahô pelo segmento regional (como se o caráter da frente pastoril – “suave” – determinasse por si só, o fato dos Krahô existirem como tais). Se “resistência”, como aponta Lévi-Strauss, quer dizer o domínio do acontecimento demonstrado por um tipo de sociedade capaz de “*estruturar os eventos por si própria*” (Sahlins, 1979: 63), então os Krahô são conservadores porque resistem; porque, como veremos, mostram-se capazes de determinar por si próprios os fatos do contato.

Por outro lado, se as pressões exercidas pela sociedade envolvente sobre os Timbira, não são atualmente muito fortes, o mesmo não pode ser dito para o restante da longa história da presença do “civilizado” nos limites do território Timbira (que começa a se acentuar no começo do século XVIII). Como descreveram o próprio Melatti (op. cit.: cap. 1) e Nimuendajú, até a conclusão da paz com os civilizados (os Krahô em 1815; os Canela em 1814 e os demais grupos Timbira a partir de 1840 – cf. Nimuendajú, m.s.: 21/38), os Timbira enfrentaram uma guerra incessante que lhes foi movida, primeiro, pelas bandeiras de apreamento (até 1812/15) e mais tarde por contingentes da Guarda Nacional, estacionados nos limites do “país Timbira” para garantir o estabelecimento das fazendas e colonos. Depois de um século de lutas e epidemias, os Timbiras já estavam reduzidos a menos da metade de sua população (Nimuendajú, id.: 5 e ss). A conclusão da paz foi a alternativa que restou aos vários grupos Timbira para sobreviverem – ainda que, como considera Nimuendajú, “*uma paz honesta e verdadeira nunca se efetuou*” (id., ibd.: 5). O Major Francisco de Paula Ribeiro conta, com pormenores ricos, as tentativas feitas pelos vários grupos Timbira para aniquilar e expulsar os invasores durante mais de um século. E todas as vezes que uma bandeira era derrotada ou uma fazenda destruída, os colonos retornavam “com tropas do governo”, apareciam aos olhos dos Timbira mais poderosos, e cada vez em maior número. Impossibilitados de fugir dos “civilizados” e de derrotá-los, não restou aos Timbira senão “*conformarem-se à eles*” – na expressão precisa de Nimuendajú. Estes são os únicos dados objetivos (*atos*) que julgamos pertinentes para a compreensão do modo como os Timbira interpretaram e interpretam os “... *eventos do contato e da dominação da sociedade envolvente*” (Matta, 1970; 80).

A interpretação dada pelos Timbira aos fatos do contato com o “civilizado” (*cupen*) está exposta no mito de *Aukêê* (vide apêndice). De acordo com Roberto da Matta, este mito (que este autor chama de antimito) “*seria o primeiro esboço 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” (op. cit.: 80). À análise deste mito feita por Roberto da Matta fazemos duas objeções. A primeira diz respeito à primeira parte do trecho citado: ao nosso ver o mito, não engendra uma nova categoria (*cupen*) mas, utiliza os atributos de uma categoria já definida de antemão – que são (já vimos) de ser “eventual”, “imprevisível”, “inclassificável” (que baralha as classificações), para justamente classificar o personagem, para especificá-lo como *cupen*. *Aukêê* só pode se transformar, no final da narrativa, no *cupen*, porque é marcado, durante todo o relato mítico, como possuindo as suas propriedades – o que parece ser coerente com a concepção Timbira segundo a qual um indivíduo só se “transforma” num outro ser (se torna “parecido com ele”), se usufruir as suas propriedades (como um caçador de veados, que durante o “resguardo” para se tornar um “bom matador” banha-se e bebe infusões preparadas com as ervas preferidas do veado – “porque assim o veado não sente a catinga do índio e não corre”; ou como o marido e mulher que, dizem os Canela, “ficam parecidos depois de velhos”, porque passaram muito tempo trocando “suas propriedades”, isto é, copulando).

Nossa segunda objeção é em relação ao problema que o mito procura resolver. Segundo Da Matta, o mito procura dar conta da classificação do *cupen*, na medida em que “... *Aukêê não pode ser classificado nem como homem, nem como animal, nem como morto*” (p. 97). Mas, como vimos, o *cupen* é, em todos os sentidos, tudo isso. O que o mito diz, ao nível manifesto da narrativa, é que um menino, com todas as *propriedades* do *cupen*, deve ser eliminado porque é impossível conviver com ele. O problema colocado pelo mito, ao nosso ver, parece ser o de uma dupla impossibilidade: a impossibilidade de eliminar o menino e de conviver com ele – e tudo isto para justificar, aos olhos dos próprios Timbira, o que é injustificável do ponto de vista da própria concepção que fazem do *cupen*: a convivência com ele.

Se esta análise é correta – ou ao menos faz algum sentido – a interpretação aventada em partes deste trabalho de que o *cupen* é o limite da forma “Timbira”, seu exterior portanto; e que, enquanto tal, não é possível se ter com ele nenhuma convivência e neste sentido deve-se fugir dele ou expulsá-lo - então é válido

supor que o problema que se põe para os Timbira - quando se vêem diante do *cupen* - é a impossibilidade de realizar aquelas duas coisas: fugir dele ou expulsá-lo. A partir daí, o que era apenas uma impossibilidade teórica de convivência, aquilo que era um limite também teórico, acaba por tornar-se na fronteira real. Além disso, todas as tentativas concretas que empreenderam os Timbira para, digamos, conciliar a concepção que tinham o *cupen* com a realidade, tiveram justamente o resultado oposto: a cada tentativa de expulsão, o *cupen* voltava mais poderoso. E não é exatamente isto que diz o mito, que a cada tentativa realizada para matar Aukêê ele não só não morre como redobra o seu poder?¹².

Saber até que ponto, como observou Roberto da Matta, “*o mito de Aukêê indica verdadeiramente um momento do pensamento Timbira seguinte ao contato*” (op. cit. 80) é, de fato, um problema complexo – posto que coloca as relações entre o mito, a história e a *praxis* no seu ponto de articulação. Se não podemos tratar este problema em toda a sua complexidade, nada nos impede de considerar, no entanto, a coincidência entre o mito e a história, apontada acima, como uma via de acesso válida para a compreensão do mito de *Aukêê* como um instrumento que permitiria aos Timbira o “*controle dos fatos do contato*”. Indica o modo como os Timbira “tratam” a história: “*colocando os eventos que pretende entender e explicar num arcabouço feito segundo um modelo pré-existente*” (id.ibd.: 104). Por isso, talvez por isso que o mito de *Aukêê* faça o movimento inverso da maioria dos outros mitos heróicos Timbira (onde os personagens saem da aldeia e voltam a ela trazendo um novo item): como *cupen*, *Aukêê* já está ali, na fronteira imediata, mais separado pela inacessibilidade dos seus bens: *Aukêê* não causa a dispersão (como seria de se esperar sendo *cupen*), então a sociedade não precisa ser “refeita” (como ocorre nos mitos heróicos com a introdução do “novo” item cultural que regenera a Forma “Timbira”).

Ao compreender e definir o caráter da relação com este *cupen* “sem mais”, os Timbira acabam por dominá-lo (e ainda que este domínio seja “ideológico”,

¹² Algumas versões do mito dizem que *Aukêê* não foi queimado e sim que entrou debaixo do chão e escondeu-se do fogo – o que pode significar que é na última e mais desesperada tentativa (e também a mais contundente do ponto de vista Timbira) empreendida para matar *Aukêê* – que ele então se manifesta com todo o seu poder: como “civilizado”, *cupen* “sem mais” .

como quer Roberto da Matta, nem por isso deixa de ter a sua eficácia). E podemos acrescentar ainda, parafraseando Manuela C. da Cunha (1973: 34) que, se o agente deste mito é a situação de desigualdade vivida é, entretanto, porque ele “*satisfaz exigências intelectuais, porque permite compreender*” que os Timbira permanecem sob uma “forma” que não mudou muito, apesar de século e meio de contato.

Portanto – e dentro do conjunto da interpretação proposta nesta dissertação – o mito de Aukêê apareceria como a tentativa (intelectual) feita pelos Timbira de justificar uma convivência concebida como impossível (16). Não seria, neste sentido, um mito pós-contato: é o mito que, do ponto de vista Timbira, funda o contato, que estabelece as normas de convivência com o *cupen* dentro de um novo quadro: ele está agora ali; dele não podemos mais fugir e é impossível tentar expulsá-lo (e não se deve provocá-lo, pois ele sempre volta mais poderoso). Há, assim nos parece, uma relação essencial entre o mito de Aukêê e o acordo de paz estabelecido pelos Timbira com o *cupen*. Contudo esta paz representa para os Timbira a verdadeira derrota: a impossibilidade da expansão. Pois, como procuramos mostrar na 1ª parte deste trabalho, se a reprodução da forma “Timbira” está estruturalmente ligada à expansão, a partir do momento em que esta não é mais possível – pelo confinamento dos grupos em territórios exíguos e descontínuos, com o *cupen* entre eles – os Timbira tiveram que desenvolver todos os seus esforços para evitar a decadência (a deformação), possível teoricamente, da Forma “Timbira” – esforços estes estampados no modo atual de reprodução dos grupos e que os Krahô e os Ramcôcamekra refletiriam os extremos. Como dizem os próprios índios, “antes a gente gostava de brigar com os outros povos (/camekra), mas depois que o cupen amansou, nós não brigamos mais”.

Por isso o mito de Aukêê é sempre invocado, pelos próprios Timbira, como o discurso da paz, da submissão e da proteção: Aukêê é “Jesus”, é “D. Pedro”, é o “Governo”, é o que “protege”, aquele que lhes concede viver sem alterar sua identidade. E parece ser esta a lição explicitada no final do mito: Aukêê oferece a paz, a alternativa de continuarem sendo índios, pois, “*se os velhos não se assustassem com a espingarda, hoje todos nós seríamos cupen*”.

Roberto da Matta conclui a sua análise do mito de Aukêê dizendo que ele “*abre as possibilidades para a entrada da história no plano da consciência tribal*” (1970: 104). Contudo, como tentamos mostrar, essa “história” é uma “etnohistória”, de modo que este mito não poderia mesmo, como quer Matta, “*alcançar o plano da conscientização dos fatores que atrelam a sociedade tribal na ordem nacional*”. Primeiro porque as sociedades Timbira não se encontram atreladas à sociedade nacional, ao menos não nos termos sugeridos por aquele autor; e segundo, porque esse “*plano de conscientização*” só poderia emergir se os Timbira estivessem inseridos numa situação onde os fenômenos da etnicidade tivessem lugar – uma situação de dominação onde a variante étnica é utilizada (“manipulada”) num contexto político amplo (nacional) visando o reconhecimento do grupo ou a sua autonomia política (cf. Cohen, op. cit.: Conclusão). Deste modo, cremos que não se pode falar dos Timbira como situados “*num nível intermediário* – que seria o da consciência étnica? – *entre a classificação e a história*”, como afirmar da Matta (op. cit.: 104). Como tentamos mostrar, o mito da Aukêê está por inteiro dentro da “classificação”, não apontando para nenhum “nível intermediário entre a classificação a história”.

CAPÍTULO FINAL

NOTAS PRELIMINARES PARA UMA ETNO-HISTÓRIA KRAHÔ

De todos os grupos Timbira, os *Mãkrare* (os Mãncamekrans” de Ribeiro, hoje um sub-grupo krahô) parecem ter sido os primeiros a estabelecer uma aliança com um “*cupen* rico”: o fazendeiro e comerciante Francisco Pinto de Magalhães, fundador do povoado de São Pedro de Alcântara, atual Carolina (MA), no ano de 1810. Antes disso porém eles “*aniquilaram a fazenda Sacco em 1808 e a da Vargem da Páscoa na Ribeira da Balsa em 1809. Em consequência uma das suas aldeias foi atacada e derrotada por 150 voluntários e 20 soldados de linha, caindo nas mãos dos vencedores 70 prisioneiros que foram enviados para São Luiz*”. Foi em consequência destes ataques que os *Mãkrare* deixaram seu território original, na região dos rios Balsas e Macapá, e rumaram em direção ao oeste, para o Tocantins, onde entraram em contato com Magalhães (Nimuendajú, ms.s.: § 67; Melatti, 1967).

O caráter da aliança do *Mãkrare* com este fazendeiro e comerciante é assim descrito por Nimuendajú: “... *por um lado eles (os Mãkrare) continuavam prejudicando o mais possível, debaixo da capa de paz, os seus inimigos antigos, os fazendeiros do Leste, com furtos de gado, fazendo crer que os culpados eram as outras tribos (timbira) vizinhas; por outro lado eles eram os fiéis aliados de Magalhães em todas as bandeiras contra os outros Timbira... O seu instrumento melhor nessas caçadas de escravos era o chefe Krahô (Mãkrare) Apúicrit (Hapulkrit) que, segundo a expressão de Magalhães, costumava ceder-lhe generosamente os prisioneiros que fazia; mais tarde ele (Hapulkrit) foi envenenado pelos próprios Krahô*” (p: 29).

No Tocantins, os *Mãkrare* penetraram no território ocupado por um outro grupo Timbira, os *Pãrecamekra*. Sobre este grupo, Nimuendajú conta o seguinte,

resumindo a crônica de Ribeiro (1841): “Em 1814 fez Antonio Moreira – morador de São Pedro da Alcântara – a uma das aldeias (*Pãrecamekra*) uma proposta de paz, em consequência da qual os seus habitantes, em número de 400 a 500, debaixo do mando do chefe *Côcrit*, se apresentaram no ano seguinte em São Pedro de Alcântara ... Alguns meses depois eles transferiram a aldeia para junto do povoado, mas o seu chefe foi preso e eles mesmos tão maltratados que uma parte se incorporou aos *Krahô*, fugindo os outros no desespero” (Nimuendajú op. cit.: 33). A segunda aldeia dos *Pãrecamekra* foi também vítima da “aliança” dos “*Mãcamekrans*” com a bandeira de São Pedro de Alcântara: persuadidos por aqueles e pelo chefe *CôKrit* (já vivendo então com os *Mãkraré*), eles se apresentaram no povoado, em número de 364 pessoas, onde foram imediatamente “aprisionados debaixo das maiores violências e assassinatos; Ribeiro foi testemunha ocular da entrada dos cativos em São Pedro da Alcântara, a 27 de julho de 1815, onde foram marcados com ferro em brasa como escravos. Os 130 que na partilha couberam ao cabo da expedição foram vendidos para o Pará – “Memória, § 87”). Nimuendajú acrescenta que os *Pãrecamekra* distinguem-se dos outros grupos Timbira Orientais – principalmente dos *Pykopjê* e dos *Mãkrare* – “pelo seu caráter amável e pacífico que tanto Pohl como Ribeiro salientam, assemelhando-se neste particular mais aos seus vizinhos pelo noroeste, os *Apinayé*”.

Portanto, quando os *Mãkrare* se instalaram na região do Ribeirão Farinha, no *Wôkrã* (“Morro do Chapéu”), os *Pãrecamekra* tinham duas aldeias, ou melhor, “grupos locais” – e que poderiam ser, como a leitura de Ribeiro sugere, os “*kenpocatêjê*” e os “*põcatêjê*” (cf. Nimuendajú, m.s. § 77).

Em 1848, os já chamados *Krahô* (os *Mãkrare* e os *Pãrecamekra-Kenpocatêjê*) foram levados pelo missionário Frei Rafael de Taggia para o sul, na confluência do rio do Sono com o Tocantins, fundando a atual Pedro Afonso (TO), onde até aproximadamente 1860, habitaram em uma grande aldeia (Melatti, 1977; 44). Nos anos de 1849/1850 uma epidemia de sarampo reduziu a população a menos da metade. É depois destas epidemias ou da “febre” como dizem os

informantes mais velhos – que os Krahô começam gradualmente a se deslocar rumo ao norte, para as cabeceiras do Rio Manoel Alves Pequeno.

Um informante dos seus 75 anos, Agostinho Irõmtep, conta que antes dos Krahô formarem a grande aldeia do ribeirão Gameleira (chamada *Pykôhti*) chefiada pelo “Zé Grosso” - eles tiveram cinco “taperas” (aldeias abandonadas). Esta grande aldeia seria chefiada depois pelo “Major Tito”, desde alguns anos antes da viagem que este fez à “capital” (em 1873) até o seu assassinato, ocorrido nos últimos anos do século passado (vide no apêndice a história, em muitos pontos singular, deste chefe Krahô que chegou a possuir uma “fazenda com mais de 200 reses”, segundo contam os velhos Krahô). Além desta aldeia, aquele mesmo informante conta que havia uma outra, bem menor, chefiada por Domingo Crwapú, nas proximidades da aldeia do “major” Tito, do outro lado do Manoel Alves Pequeno. Um outro informante, o velho Ambrosinho (que é, segundo Melatti, o último depositário das tradições Krahô – m.s.: 332) afirma enfaticamente que “Crwapú chefiava os Mãkrare”.

Após o assassinato do “major” Tito, a aldeia do *Pykôhti* se desfez, voltando a se reunir numa única grande aldeia, no ribeirão Pedra Branca, à nordeste daquela, sob a chefia do “major” Silvano. O grupo liderado por Domingo Crwapú, permaneceu no Gameleira. Porém, quando da dispersão da aldeia do *Pykôhti*, nem todos os seus segmentos foram para a Pedra Branca: segundo Ambrosinho, Bertoldo Velho foi para o ribeirão Serrinha com umas poucas famílias; depois de algum tempo, outros segmentos da aldeia da Pedra Branca, juntou-se à aldeia de Bertoldo Velho. Foi esta aldeia que, provavelmente o missionário protestante Willian Azel Cook visitou no começo deste século (na qual contou 18 casas – entre 230/250 índios), juntamente com a aldeia do Gameleira com, segundo o missionário, 19 casas (Melatti, op. cit.: 46). Passado algum tempo, a aldeia da Serrinha, sob a chefia, agora, do Major Chiquinho, transferiu-se para o ribeirão Pedra Furada (vide gráfico do movimento das aldeias Krahô).

Assim, no início deste século já estava configurada a composição política das aldeias Krahô atuais – o “povo do Galheiro (*Mãkrare*), que ficou nas cabeceiras do Manoel Alves Pequeno com o Domingo Crwapú; o “povo da

Cachoeira” (*Pãrecamekra* – “*Kenpocatêjê*”), com o Bertoldo e o “povo da Pedra Branca” (*Pãrecamekra* - “*Põcatejê*”) com o Silvano.

Os Krahô atualmente não dão muita importância à subdivisão “*Mãkrare-Kenpocatêjê*”, como salientou Melatti (196: 56). Todos se consideram “Krahô” marcando, quando o contexto exige, apenas a descendência Xerente, Apinayé ou “Canela” (que se refere tanto aos Canela-*Aapãnjêkra* – com os quais os *Mãkrare* no passado tiveram uma relação de aliança muito forte – cf. Nimuendajú, m.s. – e que se prolonga ainda até hoje; quanto aos *Canela-Kencatêjê*, do ribeirão Chinela, no Maranhão, grupo que se dispersou depois do massacre que sofreram em 1910, tendo uma parte dos sobreviventes se incorporados aos *Krahô* e outra aos *Aapãnjêkra*; aliás esta aliança dos *Krahô* com os *Aapãnjêkra* é manifestada também nas narrativas de guerra, recolhidas e comentadas por Melatti, onde, como nota este autor, é enfatizada “a *facilidade dos Mãkrare em esquecer as afrontas recebidas dos Apanhãkamekra (Aapãnjêkra)*” (1974: 55).

Contudo, a mencionada divisão “*Mãkrare-Kenpocatêjê*” tem, a nosso ver, ainda um sentido, sentido esse que esclarece algumas particularidades das relações atuais entre as aldeias Krahô. Assim por exemplo, os dois sub-grupos *Kenpocatêjê-Põcatejê (Pãrecamekra)* – representados pelas aldeias da Pedra Branca/Pedra Furada Nova e Cachoeira/Rio Vermelho – tem mantido, desde a cisão no *Pykôhti*, uma rivalidade intensa, idêntica àquela que descrevemos na 1ª parte deste trabalho para os grupos diferenciados sob o modo /*catêjê*/. Por outro lado, estes dois sub-grupos mantêm para com as aldeias do Galheiro e Santa Cruz (auto-denominados “*Mãkrare*”), uma *distância* (uma certa “indiferença”) que se manifesta na afirmação, constante, de que “o povo do Galheiro é que nem *cupen*”; “que não fazem festa” e que “estão misturados”- comentários estes que, de fato, colocariam os *Mãkrare* como um grupo / *camekra* (supra, p. 12).

Assim, se esta interpretação é correta, a aliança estabelecida há um século e meio, no Rio Farinha – em tempos de guerra – entre os *Mãkrare* e os *Pãrecamekra*, prolonga-se até hoje, depois da pacificação instaurada pelo *cupen*. “Tudo é Krahô”, dizem, como a querer enfatizar a aliança que permitiu a convivência de grupos distintos “quanto a origem”, em um território comum,

limitado e cedido pelo *cupen*. Deste modo, não podemos dizer que houve a assimilação dos *pãrecamekra* pelos *mãkrare* (ou vice-versa) – como se pode dizer, por exemplo, da assimilação dos *Xâcamekra* pelos *Ramcôcamekra*. Se assim fosse, como explicar então a autonomia mantida por estes grupos, passados tantos anos e apesar do “*todos somos Krahô?*” Para ser *Krahô*, basta ter nascido numa aldeia *Krahô* (Melatti, 1967: 127), no território *Krahô* – um território “pacificado” e onde as diferenças quanto à origem não devem ser enfatizadas – o que não implica entretanto que tenham deixado de existir, prolongando seu sentido (explicitado na 1ª parte) até o presente. Como afirmou Hegel, nas sociedades “*que apenas duram, o passado prolonga-se no presente – contudo não há História*” – nelas há lugar apenas para uma *ethohistória*, isto é, para uma história de certo modo mitificada.

2) Em 1930, quando passou dois meses entre os *Krahô*, Nimuendajú consta que estavam divididos em duas “frações”: a dos *Mãkrare* e a dos *Kénpocatêjê*, com duas aldeias cada uma. E observa ainda que, enquanto os primeiros formavam uma “*tribo decadente*”, os *Kenpocatêjê* “*formavam ainda comunas firmes e organizadas à maneira antiga*” (m.s.: 31). O que Nimuendajú chamou de “*decadência*” parece ser a dificuldade, demonstrada ainda hoje pelos *Mãkrare*, em reproduzir a forma *Timbira* e, talvez, a procura do “*rumo do cupen*” em que, há alguns anos, parte dos *Mãkrare* estavam envolvidos.

Pouco antes da chegada de Nimuendajú, por volta dos anos 1927-1928, Bernardino *Hixwatyc*, casado com uma *cupen*, começou a realizar aquilo que Melatti chamou de “*negação efetiva do modo de viver indígena*” (que o mesmo autor contrapôs à “*solução mágico-mítica*” do messianismo – Melatti, 1967: 147/151): morar como cupen. Depois que a maioria dos habitantes da antiga aldeia do Pitoró, nas cabeceiras do rio Manoel Alves Pequeno, mudou-se para a margem do ribeirão Donzela, aquele índio ali permaneceu com sua mulher, filhos e noras, passado a fazer casas arruadas, à maneira dos sertanejos, alterando a forma da aldeia. Quando da delimitação do território, em 1944, este núcleo se deslocou para dentro dele, a convite dos funcionários do SPI e, principalmente, dos “parentes” *Mãkrare* – onde constituíram o núcleo do “Morro do Boi”, que se

mantém até os dias de hoje, formado pelos seus descendentes, todos vivendo à moda sertaneja.

A aldeia da Donzela tinha, por ocasião da visita de Nimuendajú – segundo levantamos – 12 casas e um *padré* (diretor de ritual e cantador), Serafim, e um chefe, Secundo que mantiveram durante um longo período o “movimento” da aldeia – as cantinas noturnas do *hõkrepôï*, as corridas de toras e os rituais. Antes mesmo da delimitação do território, um Xerente, que há já alguns anos havia se incorporado ao grupo, assumiu a chefia, tendo nela permanecido até a transferência da aldeia para junto do ribeirão Serrinha, já dentro do território delimitado. Em 1962/64, este Xerente, João Noletto, retirou-se desta aldeia, acompanhado da sua família extensa, indo morar na Santa Cruz, num lugar próximo à antiga “fazenda” do “major” Tito, onde formou a aldeia do mesmo nome.

Seria interessante reproduzir aqui, neste ponto, os comentários de Melatti relativos à presença dos Xerente entre os Krahô. Diz ele que “*o contato com os Xerente... parece agir no sentido oposto ao do contacto com tribos Timbira Orientais* (que seria o de afirmar a Forma “Timbira”): *através dos Xerente os Krahô são levados a adotar costumes dos civilizados. Desde minha primeira visita aos Krahô, notei que era na aldeia da Serrinha que mais se usava o português, mesmo quando eram indígenas que conversavam entre si; dada a presença de vários Xerente que não falavam ou falavam pouco a língua Krahô, o português era utilizado como língua franca*”. E mais adiante finalizava: “*O contato com eles (os Xerente) parece incentivar os Krahô à adoção dos costumes dos civilizados*” (Melatti, m.s. 21).

Por outro lado ainda, a genealogia dos *Mãkrare*, que conseguimos remontar até o começo do século, mostra que este grupo é composto hoje de descendentes Xerente (a maioria), “civilizados” (a partir do negro *Trucate*), Apinayé e Canela. Apesar de tudo o que foi dito, a aldeia da Serrinha sempre manteve a forma circular da aldeia, as corridas de tora, o *hõkrepôï* e os rituais – souberam manter, de um modo ou de outro, a forma “Timbira” enquanto real.

Quando chegamos nos Krahô, em 1975, a aldeia da Serrinha (chamada agora de Galheiro) tinha apenas 6 casas: 3 grupos domésticos viviam isolados dentro da área indígena (João Canuto Ropkà no lugar chamado “Lagoinha”, com todos os seus filhos e filhas casados; Vicente Hixwatyc, sobrinho nominado de Bernardino, no lugar chamado “Retiro” e Agostinho Irômtep, no “Xupé” no local onde até 1975 funcionou a “fazenda” que o SPI tinha instalado em 1944). Neste mesmo ano da, a aldeia da Santa Cruz contava com 8 casas. Nossa primeira impressão das aldeias dos *Mãkrare* foi a mesma experimentada por Nimuendajú 45 antes: de “decadência”.

As dificuldades que os *Mãkrare* têm para reproduzir a Forma “Timbira” são inúmeras – e só têm conseguido até o presente devido à presença das outras aldeias nas suas proximidades, como vimos. E se, como afirmamos, a proximidade do *cupen* é o que limita e descaracteriza a Forma “Timbira”, então os *Mãkrare* são os que estão mais ameaçados pela “decadência”, pois são os mais próximos dele. Desde Bernardino *Hixwatyc* e seu “Morro do Boi” que a crítica ao “ser *mehin*” (ser índio ou Timbira) vem sendo colocada desde dentro - o que exige um distanciamento tal em relação àquele modo de ser que permite negá-lo, tanto ao nível do discurso (da “ideologia”), como praticamente (vivendo isolado). Há pelo menos duas gerações que essa negação vem sendo posta, por alguns *Mãkrare*, deste modo: “Mehin não trabalha, só presta pra correr com tora”; “*morar na aldeia é ruim, não dá para ter criação, só tem fuxico*”; “*mehin pensa assim: ‘por que eu vou deixar essas galinhas pros meus netos quando morrer, vou é comer logo’ - por isso mehin não cria nada e por isso sai da aldeia*”. Tais afirmações poderiam evidenciar o fenômeno do “caboclisto”, já descrito por Cardoso de Oliveira (1972): o “*ver-se a si próprio com os olhos de branco*”. O *caboclisto* seria, fazendo uma analogia com o conceito de *reflexão* hegeliano: o primeiro momento da aparição do negativo, da diferenciação do “*si consigo mesmo*”.

Os Krahô de um modo geral têm duas atitudes em relação a esta negação: de indiferença (atitude peculiar aos *Kenpocatêjê* e que se manifesta por um certo desprezo pelos *Mãkrare* e pelo Morro do Boi) ou de crítica (feita pelos próprios *Mãkrare* da aldeia da Serrinha e que se manifesta na ênfase com que procuram

manter o povo do “Morro do Boi” à distância: “*ali só mora bicho; pai mexe com filha e irmão com irmã*”; “*são feios*”, “*são cupencahàcre*” – são “*falsos cupen, nem mehi e nem cupen*”.

Uma certa ambigüidade na posição dos *Mãkrare*, no contexto Krahô mais geral, parece portanto, se manifestar refletida, por um lado, nos comentários feitos pelos *Kenpocatêjê* sobre o modo como aqueles preservam a Forma “Timbira” e, por outro lado, na contestação que os próprios *Mãkrare* fazem do “Morro do Boi”. E esta ambigüidade parece advir do fato dos *Mãkrare* se colocarem entre os *Kempocatêjê* e o *cupen* – e isto desde há um século e meio atrás, quando os *Mãkrare* se aliaram ao *cupen*, e com esta aliança alteraram definitivamente a história dos *Pãrecamekra-Kenpocatêjê*.

Os “pacíficos” *Pãrecamekra* que não enfrentaram o *cupen*, apenas procuraram mantê-lo à distância, como podemos concluir dos relatos de Nimuendajú e Ribeiro – parece que prosseguiram procurando a proteção, assegurada por Aukêê, do *cupen* “rico” ou de “longe” (o Frei Rafael, os batistas, o SPI, a Funai), porque é esta proteção que lhes dá a garantia de continuidade da sua ordem social e contra as ameaças que pairam sobre ela. Seria portanto no jogo possibilitado pela distinção, fundada no mito de Aukêê – entre o “cupe de perto”(que ameaça) e o “*cupen* de longe” (que protege) – cf. Melatti, 1967 – que os *Kenpocatêjê* puderam continuar mantendo a identidade da Forma “Timbira”, mesmo sabendo – como parecem saber – que esta proteção sempre acarreta a dependência e que tem um preço: a transformação da Forma “Timbira” e da sua identidade (o frei lhes pedia para modificar o funeral; os batistas seus rituais; o SPI que virassem camponeses, etc...). A fidelidade ao mito de Aukêê demonstrada pelos *Kenpocatêjê* é por vezes surpreendente: não diz o mito de Aukêê que aquele que lhes assegura a proteção pode ao mesmo tempo transformá-los? Os jovens, continua o mito, por não terem ainda a compreensão suficiente, sempre estarão dispostos a ouvir o canto de sereia do protetor; os velhos, “surdos” a este canto (são “bestas” segundo os jovens) fogem, garantindo com isto a preservação da Forma “Timbira” e a sua identidade. Esta a lição do mito e a sabedoria profunda dos velhos Timbira.

Do outro lado, os *Mãkrare* – que não procuraram com Magalhães aparentemente nenhuma proteção, mas fizeram com ele uma aliança sob a capa da qual, como diz Ribeiro, continuaram atacando os fazendeiros do leste¹³ – sempre viveram à margem da proteção procurada pelos *Kenpocatêjê*, só se beneficiando dela indiretamente: não tiveram os batistas, o posto do SPI e da Funai e nem mesmo, segundo o velho Ambrosino, o “padre” (frei Rafael). Talvez porque não estivessem dispostos a aceitar a contrapartida desta proteção, a dependência. Se este for realmente o caso, aí então o preço da soberania se revelaria exatamente o inverso da proteção: pois se a proteção é o que garante a preservação da identidade, então sem ela esta identidade pode ser contestada¹⁴. Assim fazendo, os *Makrare* deixaram o campo aberto para que o “rumo do *cupen*” emergisse como alternativa – o que de fato se deu.

O modo como o povo da Serrinha se coloca frente ao *cupen* é significativamente diferente do modo como o fazem os *Kenpocatêjê*. Os *Makrare* dominam melhor a língua do *cupen* e os seus costumes – talvez porque isto lhes dê condição para que possa melhor enfrentá-lo. De outra forma, como explicar que, apesar da proximidade com o *cupen*, eles continuam preservando a identidade da Forma “Timbira”? Por outro lado, o Morro do Boi não significa mais nada: é apenas uma ruína, que não inspira senão pena. Os jovens *Makrare*, ou a rapaziada do Galheiro, como dizem, sabem, devido a experiência do Morro do Boi e à procura do “rumo do *cupen*” que o “canto de sereia” do protetor, não os transforma em fazendeiros ricos, com muito gado e fartura: só consegue transformá-los, quando muito em *cupencahàc* (“falso *cupen*”), como os seus “parentes” do Morro do Boi.

¹³ Diz Francisco Pinto de Magalhães nas suas memórias: “... não temo as nações vizinhas que me hostilizam, pois que meus amigos Mancamekrans me seguram e defendem ...”

¹⁴ “(os do Morro do Boi) não querem ser caboclos. Eu, se eu quisesse ficar assim, que nem *cupe*, eu podia tá. Marcão se quisesse tá assim, podia tá. Mas cadê? Nós procuramos aldeia porque achamo que essa lei de índio é valorizada ... pro cristão. Mas esses meus primos, meus parentes não qué, tão pra lá (no Morro do Boi). Mas mesmo assim a proteção não esbarra pro lado deles. É levando como índio toda a vida. E não é mais”. – velho Luis Canuto, Cracó, ex-chefe da aldeia da Serrinha.

Para a “rapaziada” do Galheiro, o dilema do futuro não se coloca mais entre o continuar sendo *mehin* ou procurar ser que nem *cupen*. Sabem que precisam para manter a identidade da Forma “Timbira” continuar enfrentando o *cupen*, buscando neste enfrentamento um “novo rumo”, sem ter que “fugir do seu canto”, como foi a saída dos *Kenpocatêjê* ou se deixar seduzir por ele, como ocorreu com Bernardino e o Morro do Boi – esse é o nosso wishfull thinking.

APÊNDICE

A ORIGEM DA TRIBO APINAYÉ

- A) Um número de guerreiros novos e raparigas públicas saíram da aldeia dos Măkráya (Krinkati, Caracaty) para caçar. Chegando à margem do Tocantins resolveram passar para o outro lado. Fizeram uma espécie de salva-vidas de pau sêco e talo de buriti, nadando com auxílio dele para a margem oposta. Lá chegando, resolveram casar-se e não mais voltar. Levantaram uma aldeia e cortaram o sulco dos cabelos ao redor da cabeça, alterando também a língua. O número de guerreiros era, porém, menor que o das raparigas, de maneira que, depois de casados todos, sobrou uma delas para a qual não havia merido. Ela voltou sozinha para a margem direita do Tocantins e contou aos Măkráyá o que se dera. Depois, alguns destes últimos resolveram fazer uma visita àqueles parentes desaparecidos além do Tocantins. Mas quando chegaram à aldeia dos Apinayé estes não os reconheceram mais e mataram-nos a cacete.
- B) Um dia um bando de índios vindo de Leste, chegou à margem do Tocantins. O bando era composto de homens e mulheres. Ficaram com vontade de passar o rio e para esse fim fizeram um novelo enorme de um cordão muito forte. Um deles passou o rio por meio de um salva-vidas de madeira leve, levando a ponta do cordão, que amarrou numa árvora da margem esquerda. Depois todos, segurando-se no cordão esticado, começaram a passar o rio com mulheres. Como se achavam nadando, seguros pelas mãos ao cordão, isto pareceu a um índio que o número dos que queriam vir para a margem ocidental era demasiado e, por isso cortou o cordão pelo meio. Os que já haviam alcançado a margem puxaram para terra os que se achavam agarrados na parte do cordão que estava lá amarrada, ao passo que a correnteza levou outra vez para a margem oriental os que se achavam presos a outra metade do cordão. Os da

margem ocidental cortaram logo o sulco do cabelo ao redor da cabeça toda e modificaram a língua. Quando mais tarde os dois partidos se viram em terra firme, nas margens do Tocantins gritaram uns aos outros, mas já não se compreendiam bem: “Falai direito!” – gritaram os que tinham ficado na margem oriental. “Falai direito, vós mesmos!” – responderam os Apinayé da margem ocidental. “Vós sois os Ôti! “ – gritaram aqueles. “E vós sois os Măkráya! “ – replicaram os Apinayé. E assim ficou para sempre.

(Extraído de Nimuendajú, Os Apinayé)

CAPRÔORE

MITO DE ORIGEM DOS GRUPOS TIMBIRA (COLHIDO ENTRE OS RAMCÔCAMEKRA)

Sim, antes os nosso primeiros eram valentes e mandavam na aldeia. Só os guerreiros é que mandavam e governavam a aldeia. E sempre que as outras tribos valentes atacavam a aldeia, um guerreiro sempre matava os atacantes. Logo, ele sozinho começou a governar a aldeia. Ele fez a aldeia grande e lá ficaram. E os pequenos faziam arapuca, mas os outros vinham primeiro e pegavam o ahtore que estava preso e já estavam se dirigindo palavras ruins, e aqueles que pegaram o ahtore na arapuca, começaram a brigar com os outros e começaram a atirar flechas, com o arco pequeno começaram a se flechar. E um índio chamado Caprôôre foi flechado Caprôôre caiu deitado e eles o flecharam no cotovelo, bem no meio do coraçãozinho, bem no lugar onde dá choque foi flechado. A flecha tinha sido feita com Talo de Najá e lá mesmo onde caiu, ele morreu. Quando chegaram os outros, eles o descobriram. Ai seus pais começaram a discutir e a se flecharem e a gritarem uns para os outros, e logo que acabaram de atirar flechas todos ficaram inimigos, e tiraram logo seus próprios nomes e assim que tiraram iam andando.

Estes são os Krêêjê e saiam.

Outros são Py Kopjêê e saiam.

E também outros chamados Crahô e também saíram.

E também outros puseram Hakàhpoti (Xavante) e saíram e entraram no Cocal.

E outros chamaram Apanyêkra e ficaram bem perto.

E outros chamaram Xààkãm e ficaram no Mucura.

Mas o Mörtum re ficou aqui nesse lugar. E eles eram mito poucos e andavam aqui. E as outras tribos ficaram longe e voltavam para lutar com os daqui. E eles mesmos se matavam e sempre ficavam inimigos e sempre se matavam e sempre, sempre se dividindo e assim ficaram até quando o governo soube tudo e parou com tudo. E o governo os separou e ele os segurou. Mas ainda assim hoje quando alguém sai sozinho e lá chega, eles o matam. Mas aqui não matamos ninguém, ninguém de outra tribo.

É, na aldeia do Me môrtum re não se mata ninguém de outra tribo.

Aqui se tem pena dos outros.

O PEPCACHÀC DOS RAMCÔCAMEKRA

O ritual tem início com a “prisão” dos homens que formaram os pepcahàc e a sua segregação numa casa de reclusão fora da aldeia, mas não muito longe dela. Logo após à reclusão, imediatamente após, os homens restantes se separam nos grupos cerimoniais Cõicaju (marreca d’água) e Hàc (gavião real): o 1º grupo é contrário aos pepcahàc enquanto o 2º é aliado. Enquanto os pepcahàc – e duas meninas associadas – ficam segregados, as corridas de tora que mantém a “animação da aldeia”, como dizem, se realizam entre aqueles dois grupos. Todos os dias até o encerramento do rito, os pepcahàc só saem da reclusão pela tarde e, em fila e em absoluto silêncio, dão a volta pela aldeia, por detras das casas,

recolhendo alimentos das casas de suas mães e irmãos. Feito isto, retornam para a casa de reclusão onde entregam os alimentos aos “comandantes” dos pepcahàc que dividem a comida entre todos. Pela noite, todos os dias, os pepcahàc, mais um cantador velho e duas outras mulheres conhecedoras das músicas do ritual, cantam as “cantigas do pepcahàc” (“geralmente são recitadas 40 estrofes por noite”, das 7 horas à meia noite – Nimuendajú; 181). Esses cantos são belíssimos e de uma cadência própria sugerindo “o ruído cadenciado de alguma máquina” como observou Nimuendajú; e à medida que passam os dias e vai se aproximando o término do ritual, o ritmo vai se tornando mais enfático e mais acelerado.

O primeiro episódio do ritual propriamente dito acontece 5 ou 6 dias após a reclusão: a cerimônia dos marimbondos. Um dia antes, os membros do grupo Côicajú trazem para a aldeia alguns enxames de marimbondos, e escondem perto da casa de reunião do grupo. No dia seguinte, pela manhã, os Côicajú se reúnem no pátio e em fila dupla dirigem-se para a casa de reclusão dos pepcahàc. Diante se postam as pinxwyi dos pepcahàc. Quando já próximos da casa de reclusão, alguns Côicajú correm em direção ao mato adjacete e retiram as casas de marimbondos e avançam com elas para a casa, onde se encontram os pepcahàc, todos em silêncio. A intenção dos Côicajú é atacar os pepcahàc com os marimbondos: mas as suas pinxwyi os defendem, derrubando as casas dos marimbondos e agredindo os Côicajú, que se dispersam. Depois disso e dispersos também os marimbondos – as mulheres voltam para a aldeia – muitas delas cheias de ferroadas e todas carregando pedaços de ninho de marimbondos como troféus. Depois de alguns dias começam as cerimônias de encerramento. Os pepcahàc dirigem-se à aldeia e vão para uma casa onde são empenados com penugem de gavião e enfeitados pelas suas pinxwyi (“amiga formal”) – o mesmo ocorrendo com os componentes do grupo Hàc, só que em outra casa. Depois de empenado os pepcahàc e os Hàc, estes se dirigem à casa da aldeia onde se encontravam os pepcahàc, onde acontece um episódio ilustrativo: “no terreiro (de frente a casa) esbarram porém (os Hàc) com os hààpin (“amigo formal”) e as pinxwyi dos pepcahàc que, formando uma frente enquanto dançavam, seguravam

... uma vara comprida em posição horizontal diante de si. (atrás e paralela a esta fila) dançavam os hààpin e pinxwyi dos Tàmhàc de modo idêntido com sua segunda vara”(Nim.; p. 186). Dois dos Hàc, com um bastão ritual crôaxwuà na mão, ficam então passando para lá e para cá entre as filas. Depois disso, todos se dirigem ao pátio, os pepcahàc e os hàc, e de lá para a casa de reunião destes. Logo após, os Côicajú tomam o pátio e assim que isto é feito, onde começam a atacar os Côicajú com batatas, torrões de barro, bulbos de inhame, etc... que se desviam como pode; depois sofrem um novo ataque, agora por parte dos antigos pepcahàc.

Depois deste episódio, tem início a cerimônia dos Tàmhàc, dos chefes honorários: enquanto os homens se distribuem no pátio conforme a descendência dos grupos incorporados à aldeia, das casas saem os Tàmhàc, enfeitados com penugem de gavião em listras verticais e pintados de urucú. Postam-se primeiro no início do caminho que leva das casas ao pátio e aí executam, todos simultaneamente, um movimento de dança que imita o vôo do urubú-rei; depois caminham – cada um na sua rua – para o pátio, lentamente, a cada dez passos parando para imitar o urubú-rei. Carregam cada um uma cuia de comida. Assim, “convergindo de todos os lados, eles chegam ao pátio simultaneamente onde formam um círculo, pondo as cuias no chão, continuando ainda por algum tempo os movimentos do vôo” (NIM.: 187). Feito isto, os membros dos grupos Timbira pegam a comida e repartem: cada grupo apanha as cuias dos seus chefes honorários. Nesta noite, enquanto os antigos pepcahàc cantam no centro do pátio as cantigas do ritual, os Hàc ficam percorrendo o kricape (o caminho circular das casas) cantando seus cantos. Ai tem lugar o corte de cabelo das pinxwyi dos Hàc: um homem corta rente à nuca o cabelo que um rapaz vai recolhendo e com o qual faz uma grande mecha para no final do rito, dependurado no mastro chamado avarvryre (o mesmo é feito, outra noite, com as pinxwyi dos pepcahàc: estes mastros são erguidos no pátio no último dia do ritual), cf. Nimuendajú para a descrição pormenorizada do ritual tal como se realiza no “Ponto”; de Melatti (1970) para as versões Krahô.

CUPÊJATÊÊRE

(versão colhida entre os Ramkokamekra em 1974)

Sim, assim foi, uma nossa antepassada já velha, estava procurando buriti pelo brejo e encontrou uma Sucurí que lhe disse: “Olá, minha avó, minha mãe, minha pinxwyj, quem seja, sente-se em mim, eu lhe atravesso (para) você pegar outros buriti no brejo”. E esta velha lhe falou. “Você pode me comer, eu tenho medo de você”. E a Sucuri lhe falou: “Não, eu tenho muita pena de você, eu não te como”. Falou assim. E essa velha sentou na cobra e atravessaram (para) onde estava o buriti. Estava apanhando e enchendo seu uru (quando) a Sucuri apontou para ela os Cupe-Jatêère e ela olhou e foi para a sua aldeia e chegou e colocou o uru de buriti no chão e falou para os sobrinhos dela: “Esperem-me eu vou contar para seus tios porque eu vi os espíritos de seus antepassados que se transformaram a Sucurí para mim mostrou eu vi e então de lá voltei para cá”. E então para eles contou: “Eu estava andando atrás de buriti e uma cobra me mostrou eu andei para lhes contar”. Mas os outros não acreditaram. “Nossa tiazinha está andando o buriti velho está endoidecendo você; você se encheu com buriti velho, aí (por isso) está doida e está andando enganando muito”. Aí de pé escutou e lhes disse: “Sim, é verdade, o buriti está me fazendo doida, eu lhes senti”. E então foi para onde estavam os sobrinhos dela e entrou e foram deitar fora da aldeia com medo do Cupejatêère. Assim, Krwapu e seu irmão ainda eram muito pequenos, andavam brincando e deitaram na estrada e dormiram na direção do pátio. E os Cupejatêère chegaram onde estavam e eles os pegaram e os amarraram e pegaram Krwapu e Krãi e os levaram para a aldeia deles e aqueles outros que pegaram, comeram todos e de Krwapu e seu irmão tiveram pena e não os comeram e com ele chegaram na aldeia deles. Lá ficaram e cresceram. E os que os criavam lhes disseram: “Kwapu e Krãi, vocês não mexem com as aves dos outros porque eles são os grandes sentidores do cheiro se comerem serão descobertos”. Aí à toa andavam e uma moça virgem estava sentada e colocava pena de arara e, sentada, cantava. Aí Kwapú e o irmão se falaram: “Vamos foder com esta mulher” e o irmão dele respondeu: “Sim, vamos onde ela está”. E foram e chegaram onde ela estava. Ela estava sentada e cantava e o irmão mais velho

Ihe falou: “Olá mulher virgem, viemos aqui onde você está, vamos “mexe-la” (pois) gostamos de você”. E a moça sentada lhes disse: “Kwapú e seu irmão, vocês podem ir. Vocês não podem me ver, pois estou sentada e nem estou brincando eu vou acabar de pendurar as penas e com elas vocês correrem e (quando) vocês matarem um filho de outras tribos e ainda (só assim) fico pensando em vocês”. E voltaram de novo a pedir e ela lhes disse: “Olhem, prestem atenção, (se) vocês correm e muito mesmo (se) vocês correm como eu (se) vocês me passarem então vocês podem me pegar”. E ela assim lhes falou e foram indo andando e muito longe pararam e ela lhes disse: “Kräi e K., vocês vão primeiro e (ficam) longe de mim eu vou depois atrás e perto da aldeia eu os alcanço”. Falou assim. E Kruwapuu e o irmão dele se disserem: “Não, nós vamos sair todos juntos, nós podemos te ultrapassar”. E a moça lhes disse: “Está bem, mas não sejam lerdos (assim) talvez vocês cheguem pelo menos atrás de mim”. E então eles lhe disseram: “Está bem, vamos”. E então todos juntos foram em direção à aldeia e já iam muito longe e três morros tinham deixado e iam sempre juntos e desceram outro baixão e a mulher já os tinha ultrapassado e então Kruwapu disse para o irmão dele: “Nada de cansaço e (quando) subiram outro morro em outro baixão ela ia e eles a viram e (quando) atrás do outro morro subiu já na aldeia, ela chegara e, sentada, cantava. E então, Kruwapuu e o irmão dele chegaram muito atrás. E a moça lhes disse: “Ah, vocês já me viram, podem ir embora andando, vocês não me alcançaram, ficaram enão sem ver a “coisa”. E então K. e o irmão dele de pé escutaram e foram embora. Depois então se disseram: “Vamos pegar em algum lugar uma ve e matá-la e comer” e foram andando e pegaram uma ave e a mataram e a assaram e a comeram e foram lavar bem a mão e pintaram-se com urucú e foram andando. Aí aqueles que os criavam sentiram o cheiro da ave neles e lhes perguntaram:”K. e irmão, será que vocês comeram a criação dos outros? Pois vocês estão com muito cheiro vocês me digam”. Aí então eles confirmaram: “É verdade, comemos e comemos mesmo”. Aí aqueles que os adotaram lhes ensinaram lhes dizendo: “tomem cuidado K. e irmão, pois eles irão atrás de vocês e perguntarão: “Hui, por que vocês comeram da nossa criação? “ e com a mão fechada lhes batem e de volta vocês lhes dizem: “Hui nós comemos mesmo a

criação de vocês e vocês batam neles com a mão fechada de volta, pois estes não são de esperar, eles avançam logo em vocês”. E pela tarde, o criador das aves chegara e começou a juntar as aves e as chamava “pèè, pèè”. Aí as aves nele ajuntaram e ficou conferindo: “estas duas, ests duas, estas duas”. Aí então, ele viu que faltava uma e ele olhou e foi para o pátio e chegou e cheirou a mão de todos e cheirou a mão de todos e as mãos de todos nas casas foi cheirando e chegou até Kruwapuu e foi onde ele estava e lhe disse: “Olá K. e irmão, mostre-me suas mãos, eu vou cheirá-las”. Aí então, K. e irmão deram suas mãos para ele e ele as cheirou e ele logo jogou as mãos deles e hes disse: “Hui, por que vocês comeram minha criação? “ e lhes bateu com a mão fechada. Aí de volta K. e o irmão dele também lhe disseram e lhe falaram com estas palavras: “Hui, fomos nós mesmos que comemos sua criação e com a mão fechada lhe bateu e então, ele começou a chorar e foi embora chorando prá roça, onde estavam seus parentes e onde eles estavam chegou e para eles contou sobre K. e seu irmão. E então todos eles foram embora para onde estavam. Aí então, para K. e o irmão, aquele que os criavam avisou-os e lhes disse: “Sim, K. e irmão, eu para vocês arrumo farinha e vão embora logo porque vocês ficaram andando e andaram mexendo com a criação dos outros. Não andem devagar pois eles vão contar para seus muitos parentes e não vão deixar vocês saírem, eles podem vir atrás de vocês e em algum lugar os alcançam e eles matam vocês”.

Aí pegaram farinha arrumada e foram embora. Aí então, atrás deles os outros seguiram e atrás deles andavam e sempre perto deles estavam e atrás deles conversavam. Aí eles os escutaram e saíram do caminho e caíram dentro do brejo e foram andando dentro d’água e alcançaram a outra margem e ergueram-se e choraram. Aí então, na direção atrás deles os outros vinham e se disseram: “acabou, aqui eles vão nos achar e nos mata”. Então já de noite os perseguidores de lá saíram e foram atrás fazendo-lhes medo: “K. e irmão se vocês tivessem ficado lá na aldeia, se lá ficassem, vocês vivos de volta não chegariam na sua aldeia para lá iriam mortos”. Aí então K. e irmão dele levantaram-se e ouviram e foram andando. Quando neles amanheceu foram embora para a aldeia de seus pais. Aí então sobre eles o sol estava baixo quando chegaram perto da aldeia. Aí

lá os espíritos cantavam o Kèètuwajè. Aí perto da aldeia eles se disseram: “Já estamos chegando na aldeia”. Aí então o chefe dos espíritos veio até eles e conversou com eles. Aí depois todos se reuniram e eram em grande número e para eles fizeram a festa do Kèètuwajè e brincaram com eles. E assim anoiteceu e quando já vinha clareando (ambos pensavam que os espíritos fossem todos vivos mas não eram vivos – eram espíritos) aí o chefe deles lhes recomendou: “Sim K. e irmão, fiquem andando mas não mexam com estas virgens bonitas pois somos espíritos e não bebam água e não comam da comida dos outros, se comerem dela vocês morrerão”. Assi. Mas o irmão mais novo teve fome e não agüentou e comeu. E para eles ensinaram o Kèètuwajè e os mandaram de volta para a aldeia dos vivos. E quando estavam chegando o irmão dele morreu. Mas o irmão mais velho sobreviveu e contou para os outros sobre o Kèètuwajè. Mas não acreditaram nele e alguém ainda novo voltou para a aldeia velha e ainda estava no mesmo lugar e dentro dela ainda estavam dependuradas na malva muitas penas de arara. Ele olhou e chegou para os outros contou. Agora todos para eles, mandaram K. ensinar o Kèètuwajè, ele fez para os índios e para eles fez enfeite de pena de gavião e fez tora de pau pequeno para correrem e correram com tora de buriti grande e correram com a tora do porco e se pintaram com pau-de-leite. Mas Kruwapuu logo morreu e não custou muito. Sim, é as as palavras dos espíritos que veio a nós e agora fazemos o Kèètuwajè e os parentes pegam as costas ficam atrás por causa dos espíritos pois essa fesa não é palavra de vivo é festa dos espíritos. Acabou. Foi assim.

O MITO DE AUKÊÊ

Versão colhida por Harald Schults

Uma mulher andava grávida há bastante tempo. Mas o menino Auké passava poucos dias na barriga da mãe. Todo o dia, ele saía da barriga e se transformava em paca, preá. E, quando o dia ia amanhecendo, ele voltava para a barriga da mãe outra vez. Como a barriga da mulher já estava muito grande, o Auké dizia para ela: “Você já tem muitos dias que está assim. Não sei em que mês

você vai parir”. Ao que a mãe respondia: “É, eu já estou assim há muitos meses, mas deixa estar que algum dia eu vou parir, aí eu fico boa para caminhar”.

Depois de algum tempo, Auké nasceu. Ele nasceu de noite e, quando o sol subiu um pouco, já estava rindo. Quando o sol subiu mais um bocadinho, já estava engatinhando. E mais um pouco ele já estava caminhando e correndo e caindo. E mais um pouquinho, já estava grandinho e, quando o sol ficou mais alto, Auké já era um rapaz.

Quando as mulheres da aldeia resolveram ir ver o Auké e partiram na sua direção, trazendo no braços os seus filhos, ele corre e fica nos braços de sua mãe, molinho como os outros meninos que vieram para vê-lo. Quando as mulheres saem, ele volta a caminhar. Quando de uma outra casa outra mulher vem visitá-lo com um menino já grandinho, então Auké vira do tamanho daquele menino. Quando é um homem já de idade que o vê de longe, o Auké fica sentado com barba preta, homem grande, esperando o outro que vem em sua direção. Quando vem um velho, usando um bastão para caminhar, de cabelo branco, então o Auké fica velho também, esperando.

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 este menino? Por que ele está fazendo de todo o 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”. Aí, o pai de Auké falou para sua mulher: “Não sei, quem sabe é o avô dele. Preciso conversar com o avô dele, porque ainda tem avô”. Veio então o pai da mulher. O marido dela falou para o sogro: “Como é que nós vamos fazer com seu neto? Por que a mãe dele está com muito medo. Eu queria saber com o meu sogro, por que não está vendo que seu neto está fazendo de todo o 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”.

A essa altura, toda a aldeia já sabia que o Auké tinha aquelas coisas e todos estavam com medo. Com isto, o avô disse: “Deixa estar, nós vamos caçar com ele e eu vou matá-lo. Porque é meu neto, mais ainda vou ver como”.

De manhã, o Auké estava brincando no pátio e o avô o chamou e disse: “Auké, leve um tiçãozinho para fazer fogo no meio do caminho. Daqui a pouco, nós saímos todos para caçar naqueles matos para ver se matamos alguma coisa”. Auké levou o fogo, após andar um pouco, colocou o fogo no local indicado. Após Ter feito isso, continuou brincando. Quando os índios chegaram, o avô conduziu Auké para uma serra muito alta. Ficando na beira do abismo, disse para Auké: “Lá embaixo é limpo, tudo fica pequeno, é bom olhar para baixo”. O menino ouviu e pediu para o avô: “Deixa eu também olhar lá embaixo”. Enquanto o avô o empurrava, Auké falou: “Oh! Meu avô, não faça isso comigo”. Mas o avô já o havia atirado.

Entretanto, quando Auké caiu um pedaço, foi virando folha seca que desceu para o chão em espirais, devagarzinho. E, quando chegou no chão, virou outra vez menino e foi embora para a aldeia. O avô, porém, exclamava: “Oh! Por que fiz assim com meu neto? Estou com pena, meu neto morreu”. Enquanto o avô dizia isto, seu neto já estava na aldeia, vadiando. Quando a mãe de Auké o viu no pátio da aldeia, disse: “Meu filho chegou primeiro que o avô dele. Quando dá fé, não o mataram não, porque o avô disse que ia dar um jeito nele”. Logo depois, o avô também chegou e, vendo seu neto, disse: “Ah! o meu neto não morreu não, e eu pensei que ele tivesse morrido, porque eu o joguei em um abismo”.

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 do alto em um abismo”. Aí a mãe de Auké falou ao pai: “É, nós todos sabemos o que aconteceu com este Auké, mas ninguém vai dar jeito nele. Você vai dar jeito nele”. Ao que respondeu o avô: “É, deixe estar, amanhã vou caçar jeito com ele outra vez”.

No dia seguinte de manhã, o avô mandou Auké fazer fogo outra vez. Levou-o em seguida para o mesmo local e atirou-o outra vez no abismo. Mas Auké

transformou-se em folha de chichá e desceu vagarosamente para o chão. Depois voltou para a aldeia, onde sua mãe ao vê-lo exclamou: “Oh! O avô não falou que ia caçar um jeito com ele? Pois ele veio de novo”. E quando o avô avistou o menino no meio do pátio com os outros índios, disse: “Ora, mas este meu neto é assim, como é que vou fazer com este meu neto? Porque ele é muito sabido, é difícil de dar um jeito nele”. Aí o avô falou para a mãe de Auké: “Pode deixar, agora vou experimentar com fogo mesmo, vou mandar fazer fogo e vou botar Auké dentro do fogo e venho logo contar para você”.

Quando o dia amanheceu, ele tornou a falar para o Auké: “Auké, você vai fazer fogo lá onde nós nos reunimos pela primeira vez”. O menino levou um tição e o avô o acompanhou. O avô então disse: “Agora você faz um fogo bem grande. Bota bastante pau para ver se o fogo faz barulho, para ver se nós matamos alguma coisa logo”. Auké chegou primeiro no local e fez o fogo. Os índios todos foram atrás. Quando o fogo estava bem alto, pois Auké o fez segundo as instruções do avô, e outros índios haviam chegado, o avô disse: “Vamos embora agora, pois está chegando meio-dia”. E ficou bem perto do fogo. Quando Auké viu seu avô perto do fogo, quis fazer o mesmo. E quando ele se aproximou da fogueira, os índios o pegaram pelo braço e o atiraram no fogo. Auké começou a gritar: “Oh! Meu avô, você não faz isso comigo. Eu não fiz nada com você”. Mas o avô também ajudou a colocar o menino dentro do fogo, onde ele gritou e chorou até morrer. Então o avô disse para os outros índios que eles deviam caçar e depois voltar para a aldeia correndo com toras. Quando chegaram na aldeia e não viram Auké, o avô disse: “Oh!, o meu neto agora morreu mesmo dentro da fogueira, porque eu fiz assim com o meu neto?”.

Depois de três dias, a mãe de Auké falou para seu marido: “Vamos lá na cinza do nosso filho, para ver se ainda ficou alguma coisa para nós queimarmos direito”. Saíram para onde estava a cinza do menino, mas, quando estavam próximos do local, começaram a ouvir barulho de gado, peru e angolista (galinha D'Angola). Pararam e ficaram ouvindo. O marido disse: “Isto é nosso filho”. “Vá ver que ele não morreu”. “Vamos voltar daqui, porque nosso filho está fazendo barulho”. Chegando à aldeia, os pais de Auké contaram a história para os outros

índios e finalmente eles foram até o local e verificaram que a história era verdadeira. Voltaram e contaram para todos. O avô resolveu ser o último a ir. Quando chegaram, viram no lugar das cinzas uma casa grande com telha. Auké viu o seu avô e chorou com muita saudade e com pena do povo da aldeia. Abriu a porta da casa e deitou na rede chorando. Depois de algum tempo, saiu e chorou de novo. Ele não podia ver o seu avô. Depois mandou todos entrarem dizendo que já havia mandado sua mulher preparar comida para todos. Mas o avô ficou com medo de entrar na casa. Como recusasse, Auké mandou que os índios ficassem no terreiro. E foi falar com eles. Disse: “Olhe, meu avô. Eu vou lhe avisar. Quando nós formos comer, quando se puser as coisas fora, arco, arma de fogo, cuité, prato, você apanha primeiro as armas de fogo e o prato, que é camarada da espingarda”. Então, a mulher do Auké botou a comida, mas os índios recusaram a comer dentro de casa. Tinham medo de entrar na casa e Auké fechar a porta. Quando os índios começaram a comer do lado de fora, Auké entrou e chorou muito.

Quando terminaram, Auké chamou o avô para passar com ele um dia. O avô ainda recusou dizendo que não podiam dormir ali, tinham de dormir do lado de fora. Foram então embora para a aldeia, e Auké pediu que no dia seguinte viessem trazendo o povo todo, inclusive seu pai e sua mãe. Quando os índios saíram, Auké ainda chorou com pena do povo todo.

Depois de três dias, os índios chegaram outra vez à casa de Auké. 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. Pra cristão não quero entregar, porque estou mesmo com pena de

vocês todos. 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 que 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.

Depois de algum tempo, Auké saiu de casa com um arco e perguntou: “É este que vocês querem?”. E os índios ficaram alegres, respondendo: “É, nós ficamos com o arco e a flecha”. Vendo isto, Auké chorou outra vez. Depois de algum tempo, saiu de novo e, chamando um homem negro, falou para o seu avô: “Você quer ver, ele atira certo”. E, quando entregou a espingarda para o negro, ele atirou longe e logo disse: “Isto é bom. Agora vou ficar com arma de fogo”. Quando Auké ouviu isto, chorou de novo. “Oh! – disse – vocês bem que poderiam ter ficado com a arma de fogo, eu tenho pena de vocês”.

Depois Auké saiu e falou para o povo todo: “Pois aí está. A espingarda o negro já atirou. Ele também vai ficar com o prato; vocês que atiraram com o arco e flecha, ficam com o cuité”. Os índios então pegaram a cuia, sendo o primeiro o pai de Auké. Em seguida, Auké levou os índios para a beira do rio dizendo que, quando eles morressem, iriam afundar com uma pedra. A alma não subiria para o Céu. Depois, jogando uma coisa embrulhada em folhas e que boiava, disse: “Estão vendo, nossa alma, quando morre, faz assim, sobe para o Céu”. Fez uma Santa e deu para sua mãe, recomendando que ela não mostrasse para ninguém. E mostrou muita coisa para os índios. Depois disse para o seu avô: “Se vocês tomassem conta de mim, eu virava todas as coisas”. Deu ainda um caldeirão para sua mãe e presentes para os outros. E, na despedida, abraçou a todos chorando muito. Disse: “Eu fico com muita pena de vocês. Porque o certo é como eu estou dizendo para vocês, mas vocês não querem acompanhar. Agora, eu sou o pai de vocês todos. Vocês agora me chamam de pai. Podem me chamar onde vocês quiserem. E, quando alguém quiser vir, vem, porque eu dou alguma coisa e não esqueço de vocês, porque vocês são filhos de todos nós”. Os índios voltaram para a aldeia. Se os índios não tivessem queimado Auké, hoje seriam iguais aos cristãos.

A ESTÓRIA DO MAJOR TITO NARRADA PELO VELHO LUIZ CAKRO – ALDEIA DO GALHEIRO – KRAHÔ – JUNHO DE 1982

“Tinha um cristão que comprava gado, morador aqui no Riachão. Saia de lá de modo a vir comprar gado aqui na Bacaba, Imbé, nesse morador velho, comprar boi de modo a descer aí pra baixo. Veio pai do Tito, chamado Costa, comprar gado. (São Roque já era fazenda, Jaó, Ventura, já tudo povo rico). Chegou na aldeia e pegou a conversar com o Capitão, chamado Zé Grosso: - “capitão me arranja uma cunhã pra eu dormir mais ela. Eu tenho mercadoria, eu dou um pano e dou um boi para vocês comerem”... Tinha uma cunhã, não era bonita, já os índios desprezavam ela, não importavam mais. Lá o homem dormiu mais a cunhã. Lá deixou Tito no bucho dessa cunhã. Foi embora. Quando andou que voltou capitão falou: - “olha você emprenhou a cunhã”.

- “Bom, ele disse, se fui eu que eprenei, eu vou contar o mês, é nove meses, eu venho cá. Se for meu, vai nascer nesse mês, aí eu sei que é meu. Eu protejo. Eu não dormi mais ela quieto mesmo”.

Foi embora. Quando chegou tempo ele chegou. A cunhã estava ali assim.

“Cadê cunhã? “

“”Taí no bucho”.

Daí ele foi comprar um gado no Jaó, quando voltou já tinha nascido um menino. Macho. Apanhou o menino, olhou, branquinho. – “É meu filho”. Botou nome de Tito. Deu gado e pano e foi embora. Teve por lá. Depois veio, comprar gado e pra dar proteção ao menino. O menino foi crescendo, crescendo e quando ficou assim grandinho ... “agora você me dá o menino pra eu botar pra estudar”. – “Está bom, pode levar”.

“Eu vou, com 2 meses eu trago ele pra cá”. Era pra enganar a cunhã. Quando passou 2 meses veio, trouxe muita coisa pra cunhã e deu. E o menino já gostando do api. Amontado. Criou-se mais ele por lá. Quando passou, passou de passagem, deixou um gado pra velha, foi embora.

“Esse gado é do Tito, não come ele não, com 3 meses eu torno vim”. Veio assim com 3 meses e daqui um pouco é 6 meses que vem pra você ver. Quando deu assim 1 ano ele sabia escrever, mas não esqueceu a língua. Toda vida vinha transando na aldeia. Foi indo, passou 2 anos pra lá, só estudando. Quando foi nos 3 anos, ele chegou e disse: - “Agora eu vou no Rio de Janeiro com meu filho, mostrar pro Governo, pra ele ganhar.”. Está bom. Domingo Crwapú estava mais ele lá, fazendo de companheiro, aprendeu também. Domingo e Serafim aprenderam lá no Riachão. Mas o homem só cuidou do Tito. Mas o certo é que ele (Domingo) foi no Rio de Janeiro com ele, não sei por onde. Acho que foi por Goiânia. Neste tempo a capital mesmo chamava Goiás. Acho que de lá subiu de pé. Nesse tempo chefe, o governo, era D.Pedro II. Subiu no palácio com ele, ele deu jornal, Tito leu tudo alto pro pessoal que estava embaixo escutar, ele leu tudo alto. Nesse tempo tinha esse tal de Comício, de modo a fazerem. Ele leu esse jornal tudinho, alto, todo mundo escutou. Aí acreditaram que ele sabia já. Aí Governo achou que encheu não sei o que de níquel e de papel para ele. Enricou ele de dinheiro. – “Está bom, agora você é o “Capitão Tito”. Batizou ele lá por esse nome e ele veio embora. O pai mesmo deu pra ele um bocado de gado e ai ele pegou a comprar gado. Assituou bem na Santa Cruz. Primeira fazenda que ele fez, fez na Santa Cruz. E Domingo Crwapú ganhou também de um lado e estava criando tudo igual e mudou depois a fazendinha dele lá pra Forquilha (que fica ai na aldeia de Santa Cruz, o canto do Maurício; até hoje tem os pé de manga lá, que era do Domingo). São duas taperas: a do Domingo, prá ela, e a Santa Cruz Velha, verdadeira, que é prá cá, pra cima. Foi nessa Santa Cruz Velha que mataram o Tito. Daí prá cá, assuntou, o Tito andou aonde estava o pai e voltou. Era tempo também de cativo... Estavam cativando muito cupetycre. Tinha um preto velho lá no Riachão, o patrão era ruim, qualquer coisa que ele fazia, ele metia reio nele. Acabava fazia água de sal pra por nas costas dele pra sarar as pancadas. Esse nego não agüentou mais e se alembrou do Tito, era “capitão bom” e disse “vou lá pra onde está Tito”. Arrumou um saquinho de perna de calça, botou farinha, um taco de carne e um taco de rapadura e botou lá longe, sem o patrão ver. E disse “agora eu vou apanhar lenha, longe, só chego aqui de tarde”.

Apanhou o machado, quando sumiu deixou o machado lá e apanhou estrada. Apanhou o saco de farinha – nem rede ele não tinha! – só com a roupinha do corpo rasgou esse mundão todinho e veio sair aqui na Santa Cruz. Esse nego velho chamava Trucate. Chegou todo rasgado. Ai se entregou para o Tito: “Tito eu quero trabalhar aqui com você”. Ai teve uns 3 anos. Ajudava o pessoal na roça do Tito (porque neste tempo o pessoal era muito honesto com capitão, mas também capitão bom. Ajuntava aldeia todinha pra fazer a roçado capitão primeiro, depois cada um vai fazer seu). Esse Trucate velho ajudava eles lá, depois dizia “Tito eu quero fazer minha rocinha pequena”. – “Pode fazer”- Ele fez 2 roças. Na terceira ele falou pra cunhã, que tinha uma na casa dele – “Cunhã casa com esse preto velho, caboclo não quer você ...” Ai casou. Tito deixou. Nesse tempo teve um menino. Daí mudou, que era pro modo de mudar a fazenda ai pro outro lado do Gameleira. E mudou, o preto velho com dois meninos. Foi neste tempo que um roubador desceu, acabaram com o pai do Tito prá lá e desceu aqui pro Tito, que de momento Tito sabia do negócio pra lá e ia mexer com eles pra lá no Riachão. Mataram o pai do Tito e desceram aqui. Arrancharam bem na Jaó e mandou um tal de Florêncio matar Tito bem na Santa Cruz. Chegou lá já de tardezinha, espingarda nas costas ... (esse roubador roubou todo o gado do Agostinho Soares, entrou na casa dele, roubou ouro todinho ...). Ai o cupe chegou – “capitão Tito eu ando caçando serviço”, sentado mesmo em riba de uma tora e o Tito assim, de frente pra ele, recostado na mulher, abraçado. Ai ficaram conversando. A espingarda dele com a boca virada pro Tito. Aí armou. A mulher escutou: “Tito, o cupe está armando a espingarda”. Foi só o Tito levantar e procurar de novo o que andava fazendo e o homem atirou – pààà – pertinho assim. Ai Tito caiu e a mulher começou a gritar e o homem correu, enganchou a camisa na ponta da taboca da casa, sustentou umbocado, quebrou a taboca e correu. Os índios cercaram ele num capãozinho (ainda hoje é capão). Ele estava armando a espingarda dele. E os índios, medrosos, não chegaram até ele. Já estava turvando. Logo chegou Agostinho Soares. Contaram que mataram Tito. E junto com um bocado de cristão que tinha trazido foram atrás do homem. Ajuntou índio, foram e mataram um vaqueiro com amulher que moravam encostado no Japão, na Donzela. Mataram

outro e depois mataram o Clementino, enganaram ele. Agostinho Soares pegou ele “Esse aqui que é o ladrão. Levanta pra comer minha vaca”. E grozou a faca na goela dele. E foram embora. Foi o tempo que índio espalhou tudinho. Sentaram pau no gado do Tito e não demrou nem um ano pro gado acabar. Jogaram a culpa no Trucate, mas não tinha sido ele não. Chegaram amarrar ele. Ai ficou desgostoso e foi embora. Dele nasceu a mãe do Marcão; a mãe de minha mãe; e a velha Marcelina, mulher do Bernardino do Morro do Boi”.

BIBLIOGRAFIA

Althusser L. e Balibar E. – Para leer El Capital, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1969.

Arantes, Paulo Eduardo – Hegel, a Ordem do Tempo, Editora, Editora Polis, São Paulo, 1981.

Bateson, Gregory – Vers une Ecologia de L’Esprit, Editions du Seuil, Paris, 1977.

Cardoso de Oliveira, R. – O índio e o mundo dos brancos, Editora Pioneira, São Paulo, 1972.

Identidade, etnia e estrutura social, Editora Pioneira, São Paulo, 1976.

Eco, Umberto – As Formas do Conteúdo, Editora Perspectiva e Edusp, São Paulo, 1974.

Epstein, Isaac (org) e outros – Cibernética e Comunicação, Editora Cultrix e Edusp, São Paulo, 1973.

Heusch, Luc De – Estrutura y praxis: ensayos de antropologia teórica, Siglo Veintiuno Editores, México, 1973.

Ladeira, Maria Elisa – A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. Dissertação de mestrado apresentada à USP, 1982.

Laindg, R.D. e Cooper, D.G. – Razón y Violência: Una década de pensamiento sartreano, Biblioteca de Psicologia Social e Sociologia, vol. 39, Editora Paidós, Buenos Aires, 1973.

Lave, Jean Carter – Social Taxonomy among the Krikati (Jê) of central Brazil. Unpublished Doctoral Dissetation, Harvard University, 1967.

Leach, E.R. – Sistemas políticos de la alta Birmania, estudio sobre la estrucuta social Kachin, Editora Anagrama, Barcelona, 1976.

Lévi-Strauss, Claude – El pensamiento selvage – Fundo de Cultura Econômica, México, 1964.

El totemismo na la actualidade, Fundo de Cultura Economica, México, 1965.

Antropologia Estrutural 2, Tempo Brasileiro, 1976.

Lopes da Silva, M. Aracy – Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê – Tese de doutorado apresentada à USP, inédita, 1980.

Da Matta, Roberto – Índios e Castanheiros: a empresa extrativista e o Índios do Médio rio Tocantins. Em colaboração com Roque de Barros Laraia, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.

“Mito e antimito entre os Timbira”, in Mito e Linguagem Social, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.

Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé?, Petrópolis, Editora Vozes, 1976.

“The Apinayé Relationship System: Terminology and Ideology”- in: DIALECTICAL SOCIETIES, 1979.

Dumont, Louis – “Vers une Theorie De La Hierarchie” in Home Hierarchicus, post, Editions Tel – Gallimard, 1977.

Magalhães, José Vieira Couto de – Relatório apresentado à Assembléia Legislativa de Goyas pelo Presidente da Província o Exmo. Sr. Dr. José Viveira Couto de Magalhães no dia 1º de junho de 1863, Typographia Provincial, Goias, 1863.

Mattos, Raymundo José da Cunha – “Chorografia Histórica da Provincia Goyaz”, Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, Tomo 37, parte 1 e Tomo 38 parte 1, 1874/1875.

Maturana, H. – “Estratégia Cognitivas” in O Cérebro Humano e seus Universais, Editora Cultrix e EDUSP, 1978.

Maybury Lewis, D. – Akwe-Shavante Society, Oxford at the Clarendon Press, 1967.

(org) Dialectical Societies, Harvard University Press, 1979.

Melatti, Júlio Cesar – O sistema social Krahô, dissertação inédita de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1970.

O messianismo Krahô, Editora Herder e EDUSP, São Paulo, 1972.

Índios e Criadores: a situação dos Krahô na área pastoral do Tocantins, Monografias do Instituto de Ciências Sociais, UFRJ, vol. 3, Rio de Janeiro, 1967.

Ritos de uma Tribo Timbira, M.S.

Reflexões sobre algumas narrativas Krahô, UNB, série antropologia nº 8, 1974.

“O sistema de Parentesco Krahô”, UNB, série Antropologia, nº 13, 1973.

Mott, Luiz R.B. – “Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial”, Revista de Antropologia, Vol. 22, São Paulo, 1979.

Nimuendajú, Curt – Os Timbira Orientais, mimeo, Museu Nacional, Rio de Janeiro, s.d.

Os Apinayé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, tomo XII, Belé, 1956.

Ribeiro, Francisco de Paula – “Memória sobre as Nações Gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão” in Revista Trimensal de História e Geographia, Rio de Janeiro, 1841.

“Roteiro de viagem que fez o Capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyas no anno de

1815 em serviço de S.M. Fidelíssima” in Revista Trimestral de História e Geographia, Rio de Janeiro, 1870.

Centro Royaymont para uma Ciência do Homem – A Unidade do Homem: Invariantes biológicos e universais culturais, Editora Cultrix e EDUSP, São Paulo, vol. II, 1978.

Clastres, Pierre – Arqueologia da Violência: Ensaio da Antropologia Política, Editora Brasiliense, 1982, SP.

A Sociedade contra o Estado, Livraria Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1978.

Cohen, Abner – Custoin and Politics in Urban Africa, Routledge and Kegan Paul – 1969.

Coudreau, Henri – Voyage au Tocantins – Araguaia – 31 decembre, 1896 – 23 mai 1897. ^a Lahure. Paris, 1897.

Crocker, W. – “The Canela since Nimuendajú: a preliminary report on cultural change”, Antropological Quarterly, vol. 34, nº 2, 1961.

“The Canela messianic movement: na introduction”, Atas do Simpósio sobre Biota Amazônica, vol. 2, 1967.

Carneiro da Cunha, Manuela – Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô, Editora Hucitec, São Paulo, 1978.

“Logique du mythe et de l’Action: le mouvement messianique Canela de 1963” in L’Homme XIII n° 4, 1973.

“De Amigos Formais e Pessoa; De Companheiros, Espelhos e Identidades”, Boletim do Museu Nacional, Antropologia, n° 32, Rio de Janeiro, 1979.

Castelneau, Francis de – Expédition dans les Parties de l’Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para. Histoire du Voyage. 6 tomos, Paris, 1850/1851.

Sahlins, Marshall – Cultura e Razão Prática, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979.

Age de Pierre, Age d’Abondance, Editions Galimard, 1976.

Schultz, Harald – “Lendas dos índios Krahô” in Revista do Museu Paulista, N.S., Vol. IV, S. Paulo, 1950

Seeger A. e outros – “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, Boletim do Museu Nacional, série Antropologia, n° 32, Rio de Janeiro, 1979.

Sebag, Lucien – Marxisme et structuralisme, Editions Payot, 1969.

Varela, Francisco – PRINCIPLES of Biological Autonomy, Mimeo.

Vidal, Lux – Morte e Vida de uma sociedade indígena brasileira, Editora Hucitec, S. Paulo, 1977.

Viertler, Renate – As aldeias Bororo, alguns aspectos de sua organização social,
Coleção Museu Paulista, série de Etnologia, vol.2, 1976.