UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

EDUARDO SANTOS GONÇALVES MONTEIRO

***AMIJKIN É COMO O VENTO! NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE
ALEGRIA E FESTA ENTRE OS KRAHÔ***

[VERSÃO CORRIGIDA]

SÃO PAULO

2019

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Amijkin é como o vento! Notas etnográficas sobre alegria e festa entre os Krahô

Eduardo Santos Gonçalves Monteiro

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Beatriz Perrone-Moisés

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M21a Monteiro, Eduardo Santos Gonçalves
Amijkin é como o vento! Notas Etnográficas sobre
Alegria e Festa entre os Krahô / Eduardo Santos
Gonçalves Monteiro ; orientadora Beatriz Perrone-
Moisés. - São Paulo, 2019.
313 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Festas . 2. Alegria. 3. Krahô. 4. Timbira. 5.
Índios. I. Perrone-Moisés, Beatriz, orient. II.
Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Eduardo Santos Gonçalves Monteiro

Data da defesa: 13/03/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Beatriz Perrone-Moisés

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13/05/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

Aos *mehin* do Rio Vermelho e a Valdomiro Kråk, *in memoriam*, grande liderança e professor generoso.

Aos meus pais e à confiança inabalável que depositam em todas minhas errâncias.

Resumo

Esta pesquisa de mestrado busca realizar a etnografia de algumas festas dos Krahô (autodenominados *mehin*), etnia situada no Tocantins, falante de língua macro-jê, e incluída entre os povos Timbira, nome que designa um conjunto de povos indígenas localizados nos Estados do Maranhão, Tocantins e Pará. O principal objeto desta pesquisa é a trama complexa de significado que atravessa um conceito krahô, *amijkin*. A amplitude de seu campo semântico foi notada há tempos e denota tanto o nome para qualquer festa krahô quanto o ato de alegrar-se, o estado de alegria. A partir desta sobreposição semântica crucial, esta dissertação busca refletir e evidenciar etnograficamente em quais termos e em que situações os Krahô experienciam os sentidos da categoria *amijkin* em seu mundo vivido.

Abstract

This master's research aims to carry out the ethnography of some festivals of the Krahô (self-named *mehin*), an ethnic group located in Tocantins, speakers of a macro-jê language and included among the Timbira peoples, which designates a group of indigenous peoples located in the States of Maranhão, Tocantins and Pará. The main object of this research is the complex web of meaning which constitutes a krahô concept, *amijkin*. The breadth of its semantic field has long been noted and denotes both the name for any krahô party and the act of rejoicing, the state of joy. From this crucial semantic overlap, this dissertation seeks to reflect and ethnographically evidence in what terms and in what situations the Krahô experience the senses of the *amijkin* category in their lived world.

Ambígua volta
em torno da ambígua ida,
quantas ambiguidades
se pode cometer na vida?
Quem parte leva um jeito
de quem traz a alma torta.
Quem bate mais na porta?
Quem parte ou quem torna?
volta em aberto (Paulo Leminski)

Agradecimentos

Agradeço a todos que tornaram esse trabalho possível. De partida, à minha orientadora Beatriz Perrone-Moisés e a meus professores do PPGAS, pelo incentivo de sempre e pelas conversas brilhantes e inspiradoras. Um agradecimento especial a Marina Vanzolini, Renato Sztutman, Marta Amoroso e Heloísa Buarque pelas apresentações e aulas instigantes e pelos convites e acolhidas em suas aulas, grupos de estudos, eventos ao longo dos anos de pesquisa.

Aos membros da banca de qualificação, Maria Elisa Ladeira e Dominique Gallois, pela rica discussão e apontamentos que contribuíram para o desenvolvimento do resultado final deste trabalho. Aos membros da banca de defesa, professores Pedro Lolli, Clarice Cohn e, novamente, Dominique Gallois, por aceitarem prontamente o convite e por tornarem prazeroso e iluminador o momento da defesa, com suas questões, críticas e comentários. Um agradecimento especial à professora Dominique Gallois: foi um privilégio e uma honra ter acompanhado suas aulas durante toda a graduação e mestrado, e uma enorme alegria contar com sua dupla participação em momentos cruciais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e aos funcionários do PPGAS-USP, pelo atendimento sempre solícito e preocupação com a garantia das condições para que este trabalho pudesse ser desenvolvido.

A CAPES, pelo apoio financeiro, fundamental para a realização desta pesquisa e dos trabalhos de campo envolvidos.

A Maria dos Anjos e Elenildo, por me auxiliar em tantas e tamanhas situações em campo. Certamente, sem a ajuda de vocês, o trabalho na aldeia Rio Vermelho não teria sido o mesmo.

Ao Centro de Trabalho Indigenista (CTI), por ter tornado possível meu primeiro contato com os *mehin* e minha primeira viagem à aldeia Rio Vermelho. A Maria Elisa Ladeira, pelo cuidado e apoio ao longo do trabalho de campo, pela preocupação e interesse em acompanhar os rumos da pesquisa, e pela participação brilhante na etapa de qualificação desta pesquisa.

Aos professores Maxwell Miranda e Águeda Borges, pelo incentivo à continuidade das pesquisas entre os Krahô, no âmbito da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

A todos colegas da Funai, agradeço a paciência e apoio para a finalização desta pesquisa. Em especial, a Marcelo, primeira amizade neste Mato Grosso, à altura das grandes mudanças de vida; e a Carlos Henrique, por me encorajar e incentivar a seguir adiante nas pesquisas em meio às correrias do trabalho.

Aos amigos e colegas do PPGAS: Rodrigo Brusco, Cecília “Tita”, Morgane Avery, Rafael Padilha, Michel Soares, Rafael Quintanilha, Leonardo Braga, Augusto Ventura, Paola Gibram, Ana Estrela, Ana Caroline Amorim, Ana Yano, André Drago, pelas discussões acadêmicas, conversas de bar, pela partilha, confiança e inspiração.

Aos amigos de sempre Yo Sakanaka, Rafael Marino, Tiago Damiani, Denys Mendes, são tantos os motivos para agradecê-los que não consigo listar. A Erick Vidal, devo um agradecimento especial por todas as conversas, dúvidas, ideias (algumas boas, outras nem tanto) que tivemos ao longo da caminhada na antropologia. Muito do que produzi nesta dissertação deve a tudo isto. Aos novos amigos do Mato Grosso, Edilson, Deija, Benone, Magno, Felipe, Joana, por apresentar e conhecer comigo esta linda terra e, sobretudo, por me apresentar à música mato-grossense.

A Rafaela, pelo carinho de tantos anos e pelo incentivo fundamental para minha decisão de iniciar este projeto e me aventurar entre os Krahô.

A Maíra e à pequena Isadora, pelo amor e alegria diários e pelo apoio incondicional na etapa final desta jornada.

A Guga, Renata, a toda minha família, pelo cuidado e carinho. A meu pai, Aarão, e minha mãe, Sônia, aos quais este trabalho é dedicado: não há palavras que possam agradecer suficientemente a coragem, ensinada por vocês, em buscar novos ares, em buscar movimento e se movimentar, sempre.

Sobretudo, agradeço aos Krahô pela generosidade e alegria em viver e ensinar, e pela amizade. Em especial, a Iramar, Luciana, Davi, Irani, Cokrut, Yuri, Chico Potyt, Cleosir, por terem me recebido tão bem em suas casas e me acolhido na comunidade; a Domingo Kaj, Valdomiro Kràk, Hapohi, Odílio Pehy, pela generosidade em partilhar.

Um recado aos que virão em tempos sombrios: lutem sem perder a alegria!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

SUMÁRIO

Caminhos	17
Dos Karib aos Jê	19
Da pesquisa bibliográfica ao campo entre os Krahô e ao tema das festas	20
O tema da pesquisa	22
As festas nos estudos sobre os Timbira	26
Contribuições para uma teoria etnográfica do <i>amijkin</i>	28
Dificuldades para uma abordagem etnográfica da festa	31
O português krahô, o krahô brasileiro	34
Organização textual e os limites da descrição	37
Registrar e refletir sobre os cantos – notas e percalços	40
Resumo do trabalho	42
I. Aldeia <i>impej</i> é que dá festa <i>impej</i> !	44
<i>Kôgatîkateyê</i> : a aldeia Rio Vermelho e sua história	49
O que faz uma aldeia <i>impej</i> ?	69
II. “Festa começa na cabeça e termina no rabo!”	87
<i>Tep mẽ Teré</i> : princípios	94
Ensaio festivos, festas ensaiadas	106
Origens de festas e políticas atuais	127
A “boa distância” entre festa e guerra	133
Alegria em dormir pouco e cantar	138
Alegria em se reunir	142
Alegria com o anúncio do verão	144
Puxando a fila: o canto e os movimentos na aldeia	147
<i>Hakât</i> : apêndice sobre espaços de <i>amijkin</i>	150
III. De palha e palmeiras: a fabricação festiva dos objetos	154
Fabricando as máscaras <i>kokrit</i>	160
Fabricação do recipiente da arraia (<i>txeutxeré</i>)	187
A casa das lontras, <i>teré hon kwar</i>	190
As nadadeiras dos peixes: <i>tep iaptxê</i>	192
Paragens – à guisa de conclusão	198
IV. <i>Amijkin Nihuktxà</i> : arrematando as festas <i>mehin</i>	202
A fartura necessária	204
<i>Wanin</i> , ingrediente vital	209
Uma caçada (frustrada) de paca	211
“Caçando” alimento na cidade	213
A caça ao porco criado	215
<i>Purépjê</i> : “inaugurando” a caçada	220
<i>Amijkin hamré</i> m: “arremates” e “despachos” de festas	223
O <i>amijkin</i> e a construção dos corpos	224
Um embate entre partidos?	228
As longas cantorias da noite	232

Palha sob vivos, palha sobre mortos	259
O amanhecer do dia e os finais de festa - algumas cenas escolhidas	261
Distribuição de presentes	280
“Antes <i>amijkin</i> era assim, tudo emendado”	287
<i>Amijkin</i> é como o vento!	293
Epílogo: Mani-festa Krahô (por Valdomiro Kràk, <i>in memoriam</i>)	299
Referências Bibliográficas	302

Sumário de imagens

Figura 1 Vista da aldeia Rio Vermelho (Foto: Eduardo Monteiro)	45
Figura 2 Localização da TI Krahôlândia (Fonte: Morim de Lima, 2016)	49
Figura 3 Croqui da Aldeia Rio Vermelho - Julho de 2016	61
Figura 4 - Casas de meus anfitriões em minha primeira viagem a campo (Foto: Eduardo Monteiro, 2016)	67
Figura 5 Os limites do território krahô, marcado pelas curvas do Rio Vermelho (Foto: Eduardo Monteiro, 2016)	71
Figura 6 Impactos em torno da TI Krahôlândia (Fonte: Borges, 2014:23)	74
Figura 7 Etnomapeamento da TI Krahôlândia (Fonte: Bavaresco, 2009:85)	75
Figura 8 João Pedro Totoh "convocando" os homens a partir de sua lista (Foto: Eduardo Monteiro)	97
Figura 9 Escolha dos participantes dos partidos no <i>Tep me Teré</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	100
Figura 10 Antônio Cahí aponta a direção dos partidos para os jovens pareados (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	101
Figura 11 Grupo de <i>Pempkahak</i> recebe alimento de uma das casas (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	110
Figura 12 Grupo <i>pempkahak</i> circundando o <i>krinkapé</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	110
Figura 13 a 16 Último ensaio dos <i>Pempkahak</i> e a fartura alimentar (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	112
Figura 17 Alimentos recebidos pelos <i>Pempkahak</i> em um dos ensaios (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	119
Figura 18 a 23 Quadros: movimentação Tep e Teré	122
Figura 24 Domingó Kaj puxando o movimento da escola com o canto e o maracá (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	149
Figura 25 O grupo retorna à escola com os alunos reunidos pelo cordão (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	150
Figura 26 Hãkat dos <i>Pempkahak</i> (Foto: Eduardo Monteiro, 2016)	152
Figura 27 A mesma casa da foto anterior, agora como <i>hakàt</i> dos <i>Tep</i> , no ano seguinte (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	153
Figura 28 Padrão <i>kàgaikore</i> do lado esquerdo; padrão <i>kàtxua</i> do lado direito. (Fonte : Castro, 1994:74)	168
Figura 29 Padrão <i>kàtxua</i> (Fonte: Castro, 1994:89)	168
Figura 30 Padrão <i>kàgaikore</i> (Fonte: Castro, 1994:91)	169
Figura 31 Grupo preparando os <i>krow hô detete</i> , na frente da "oficina" (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	170
Figura 32 Chico Potyt preparando a base para o trançado do <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	171
Figura 33 Chico coloca as primeiras tiras ao longo do cordão (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	172
Figura 34 Os intervalos entre cada tira são aproximadamente equidistantes (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	172
Figura 35 O cordão encontra-se, enfim, saturado, pronto para o início do trançado (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	173
Figura 36 Trabalho coletivo de trançado se inicia (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	173
Figura 37 A reunião masculina ocorrer concomitantemente à fabricação do <i>kokrit</i> , no interior da oficina (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	173
Figura 38 Trabalho conjunto de homens mais jovens (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	174
Figura 39 Chico Potyt trançando e Valdomiro Kràk contando histórias (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	174
Figura 40 Aparando os excessos após a finalização da frente de um dos <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	175
Figura 41 João Tegatore começa a parte posterior do <i>Kokrit</i> - note-se o padrão de "saturação" distinto (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	175
Figura 42 Padrão <i>kàgaikore</i> da parte posterior do <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	176
Figura 43 A família do <i>koyambro</i> trazendo alimento para a oficina de fabricação dos <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	176
Figura 44 Refeição coletiva dos homens reunidos na oficina (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	177
Figura 45 Coleta de <i>Krow hô Tyk</i> no brejo próximo a aldeia (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	178
Figura 46 As folhas coletadas são estendidas para murchar ao sol (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	179
Figura 47 Fabricação da "saia" do <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	181
Figura 48 Barbante utilizado na fabricação (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	182
Figura 49 Saia em processo de fabricação; note a "saturação" do espaço, semelhante àquela da parte posterior do <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	182
Figura 50 Detalhe da fabricação da saia (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	183

Figura 51 Chico Potyt costura a parte da frente e de trás de um dos <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	185
Figura 52 A "oficina" em pleno funcionamento: todas as partes dos <i>kokrit</i> sendo construídas simultaneamente por mestres e aprendizes (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	185
Figura 53 Costura dos chifres do <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	186
Figura 54 Os dois <i>kokrit</i> prontos e guardados no teto da oficina (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	186
Figura 55 Chico Potyt e Domingo Kaj fabricando a "comida da arraia" (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	188
Figura 56 folha de buriti utilizada para fabricação do ferrão (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	189
Figura 57 Detalhe da fabricação do ferrão (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	189
Figura 58 Iramar separando as fibras do <i>krow hô detete</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	194
Figura 59 O trabalho coletivo de Iramar e Luciana (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	194
Figura 60 As pontas das folhas estão desfeitas; a fibra é, então, retirada mais facilmente (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	195
Figura 61 Luciana pinta um <i>Tep iaptxê</i> , segurando por seu filho Isamar (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	196
Figura 62 Davi prepara seu filho para a festa, colocando o <i>tep iaptxê</i> em sua cabeça (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	197
Figura 63 a 66 Homens e mulheres preparando berubu para festa d Wyty (Foto: Eduardo Monteiro, 2016)	206
Figura 67 O partido do <i>pentxu</i> no <i>krinkapé</i> faz gestos típicos do partido (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	230
Figura 68 Os <i>coã</i> durante o crepúsculo (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	237
Figura 69 Valdomiro Krāk orienta a fila de homens a serem "escolhidos" pelos <i>coã</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	237
Figura 70 <i>Coã</i> levando homem para fila dos <i>hobrê</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	238
Figura 71 e 72 Exemplo de padrões individualizados de pintura corporal (Fotos: Eduardo Monteiro, 2017)	249
Figura 73 O partido <i>tep</i> indo em direção ao pátio; a casa dos <i>teré</i> encontra-se ao fundo (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	251
Figura 74 O partido <i>tep</i> mostra o <i>pôh</i> para os <i>teré</i> reunidos no pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	251
Figura 75 Enquanto os <i>tep</i> giram no meio do pátio, os <i>teré</i> fazem seu canto e gestos particulares em torno deles (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	252
Figura 76 Jovens correndo em disputa pela posse do <i>pôh</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	252
Figura 77 A reunião de espectadores para as corridas que ocorrem nos <i>prykarã</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	253
Figura 78 Casa onde a "comida das lontras" será feita; as <i>teré</i> kahain entregam lá seus <i>kyrgupu</i> (berubu) (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	255
Figura 79 Os <i>Teré</i> montam seu grande embrulho de comida (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	255
Figura 80 Amanhecer do dia no pátio da aldeia Rio Vermelho (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	261
Figura 81 e 82 Corte de cabelo dos <i>pempkahak</i> , fora da aldeia (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	263
Figura 83 a 87 - Empenação (<i>hakuan</i>) dos <i>pempkahak</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	266
Figura 88 Grupo dos <i>krâré</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	272
Figura 89 Os peixes sendo liderados por Chico Potyt para momento final da festa (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	272
Figura 90 Apan (piranha) corta um dos <i>tepiaptxê</i> , encerrando a festa (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	273
Figura 91 Aparição do <i>kokrit</i> no <i>krinkapé</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	274
Figura 92 Correria em torno dos <i>kokrit</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	275
Figura 93 Os <i>kokrit</i> giram, assustando aqueles ao seu redor, mas sendo golpeados por todos (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	275
Figura 94 A perseguição continua por todo o <i>krinkapé</i> (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	276
Figura 95 O grupo todo segue para o pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	276
Figura 96 Os momentos finais da volta do <i>kokrit</i> ocorrem no pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)	277
Figura 97 Os dois <i>ikrârigate</i> da festa <i>Pempkahak</i> sendo levados nos ombros até o pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	279
Figura 98 a 103 Desfile final dos <i>pempkahak</i> com os <i>kopó</i> e distribuição de presentes (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	284
Figura 104 a 108 - Noite de alegria dos jovens no pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)	289

Ao longo do tempo, fui percebendo – ou melhor, confirmando o que tantos mestres no fazer antropológico já diziam – como iniciar-se no trabalho de pesquisa e na produção textual de uma dissertação assemelha-se, em certo sentido, ao ofício de artesão. Mais precisamente, à aprendizagem deste ofício, como se a feitura do texto fosse, digamos, um artefato trançado, em vias de ser produzido por um jovem *mehin*¹, iniciante em técnicas de extrema importância para suas tarefas diárias e para a socialidade que o envolve.

O zelo das tentativas em trançar tiras de texturas, largas e cores variadas, resvala na falta de experiência, e até mesmo na falta de atenção e de sensibilidade – atributos que, certamente, podem ser aperfeiçoados com treinamento e prática. A despeito disso, depois de árduo trabalho o trançado jaz ali, feito. Imperfeito: apertado demais, de um lado, folgado, com buracos até aberrantes, de outro. Justo, em algumas partes. Tiras inadvertidamente invertidas, (re/des)dobradas. Colorações, formas e texturas inesperadas, por vezes indevidamente ressaltadas. Verdadeira peça de aprendiz. Entretanto, e a despeito disso tudo, depois de árduo trabalho o trançado está ali, resultado materializado de longo esforço e conjunto de experiências.

As imperfeições de movimentos erráticos como estes provocariam em meus interlocutores e mestres *mehin*, penso eu, reações semelhantes àsquelas experienciadas por mim quando estava, literalmente, aprendendo a tecer alguns dos objetos mais simples do extenso repertório krahô de artefatos oriundos da palha. Não foi uma única vez que, vendo-me na porta da casa, com todas as dificuldades possíveis para seguir adiante com o trabalho, alguém passou dizendo: “que bom, está treinando, não é? Só assim que se aprende, *impej* [muito bem, bonito]!” – dizia, enquanto ia desfazendo rapidamente todo meu trançado tortuoso... Do mesmo modo, os krahô certamente iriam desfazer parte, senão grande parte, do que compõem as linhas tortas que seguem.

Contudo, há diferenças cruciais. Terminado o trabalho de cestaria, uma das primeiras coisas que um artesão faria seria aparar os fios excedentes de sua obra. Nada mais diferente do que eu espero fazer aqui: as pontas soltas, as lacunas, os excessos - prolongamentos de uma continuação virtual do trabalho trançado - todos eles devem ficar à mostra. Essa divergência é resultado do caminho escolhido, aquele que atravessa a disciplina antropológica. A escolha da etnografia, penso eu, é a escolha por uma abertura irrestrita da experiência vivida com o Outro.

¹ *Mehin* é autodenominação utilizada comumente pelos Krahô. Retornarei a isso adiante.

Dos Karib aos Jê

Durante minha graduação, o trabalho de pesquisa foi iniciado bastante cedo quando, ainda no segundo ano de curso, dediquei-me a um projeto de iniciação científica sob a orientação da professora Beatriz Perrone–Moisés, que me propôs um exercício de compilação e organização de narrativas wayana e aparai² que se encontravam dispersas em publicações e notas de campo suas. Pude assim desenvolver o interesse que já tinha por “mitologia” e vislumbrar a riqueza e complexidade das redes de relações que conectam diferentes narrativas míticas e de suas múltiplas referências a outras dimensões do mundo experienciado e concebido por estes povos indígenas. Prossegui a pesquisa num segundo ano de iniciação científica, concentrando-me então no modo como as narrativas tratam das diferenças e das relações entre os Wayana e os Aparai. Essa questão, as discussões e leituras feitas com colegas, nas disciplinas de pós-graduação e no âmbito da orientação levaram-me a refletir sobre modos indígenas de relação em sentido mais amplo, e, na esteira das discussões desenvolvidas por minha orientadora naquele momento e que resultariam em sua tese de Livre-Docência (Perrone-Moisés 2015), particularmente no modelo da relação entre anfitriões e convidados.

Por uma série de razões, acabei por deslocar minha atenção dos povos guianenses àqueles classificados no tronco linguístico Macro-Jê, com os quais já começava a me familiarizar a partir das leituras feitas ao longo da graduação. Inspirado por essas leituras e pelas discussões no âmbito da orientação de pesquisa, elaborei o projeto submetido à seleção do mestrado, que se propunha a realizar um levantamento bibliográfico e um trabalho comparativo em torno das categorias de corporalidade, prestígio e suas relações com as formas de liderança³ entre os Timbira, nome que designa um conjunto de povos indígenas, localizados nos Estados do Maranhão, Tocantins e Pará: os Apanyekra-Kanela, Apinajé, Ramkokamekra-Canela, Gavião do Oeste, Krahô, Krinkatí, Pukobyé, Krenyê. Todos estes grupos partilham uma série de “traços culturais”, como o formato circular da aldeia, o corte de cabelo e a prática da corrida de tora e são falantes de variedades linguísticas muito próximas entre si – o que levou alguns etnógrafos a discutir a existência de uma “nação timbira”.

² Os Wayana e Aparai são grupos falantes de línguas karib habitantes da região das Guianas.

³ O interesse por tais temas desenvolveu-se ao longo da graduação, e ligava-se diretamente às pesquisas de colegas de orientação reunidos no grupo “Formas políticas ameríndias”, coordenado pela orientadora.

Graças a uma série de bons encontros, acabei sendo convidado por Maria Elisa Ladeira, por sugestão de minha orientadora, a participar de um encontro de pesquisadores timbira promovido pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o VI Seminário Timbira, ocorrido em dezembro de 2015 no *Penxwyj Hempejxà*⁴ (Carolina-MA), antes mesmo de iniciar minhas atividades do mestrado. Participaram do evento alguns renomados “timbirólogos” contemporâneos, além de uma grande quantidade de pesquisadores indígenas que também apresentaram seus trabalhos (em muitos casos vinculados a programas de Licenciatura Intercultural Indígena). Era curiosa a maneira como, no final do evento, muitos dos participantes indígenas fabricavam, ao modo de um cartão de visita, dúzias de pequenos papeizinhos com alguma forma de contato, distribuindo-os entre os outros participantes e solicitando um papel semelhante em troca. Foi desse modo, então, que passei meu número telefônico e e-mail para muitas pessoas e guardei o contato de outras tantas oriundas de diferentes grupos timbira. Minha sorte estava lançada e, assim, voltava a São Paulo e dava continuidade à minha pesquisa bibliográfica.

Da pesquisa bibliográfica ao campo entre os Krahô e ao tema das festas

Cerca de um mês depois reencontrei alguns dos Kanela-Ramkokamekra, que haviam participado do evento, na Universidade Federal de Goiás, em Goiânia, onde realizavam uma das etapas da Licenciatura Intercultural Indígena em Ciências da Cultura. Nesta ocasião, pude acompanhá-los esporadicamente em algumas das aulas e apresentações no âmbito da Licenciatura e na casa onde residiam temporariamente em Goiânia. Interessava-me bastante a ideia de realizar trabalho de campo na aldeia ramkokamekra do Escalvado, já que as principais descrições a respeito das categorias de prestígio e das figuras dos chefes honorários, que até então eram meu centro de atenção, haviam sido feitas entre eles por Nimuendaju (1946) e Crocker (1990). Contudo, quando o período de aulas terminou e eles voltaram para a aldeia, ficamos sem contato por algum tempo, e meus planos de realizar um aprofundamento etnográfico entre os Ramkokamekra começaram a perder concretude.

⁴ O *Penxwyj Hempejxà* é um espaço criado em 1997 e mantido pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e pela Associação *Wyty Cate* dos Povos Timbira do Tocantins e Maranhão. Projetado inicialmente como local de realização para cursos de formação de professores Timbira, passou também a sediar grandes encontros organizados pelos índios e seus parceiros não-indígenas (ver: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/programa-timbira-acoes-cep>).

Felizmente, uma inesperada ligação alterou de forma decisiva os rumos de todo meu percurso de pesquisa. Em junho de 2016, quando já havia me resignado a realizar um trabalho estritamente bibliográfico, a voz de Iramar Irroiaven Krahô, uma das pessoas com quem havia trocado “cartão de visitas” no final do Seminário Timbira, surge na linha telefônica de minha residência. Falava da iminência duma “festa grande” (*amijkin kata*), uma festa que ocorre apenas de tempos e tempos e que reúne grandes quantidades de convidados de fora, que ocorreria em sua aldeia em pouco mais de um mês, reunindo convidados e cantadores de diversas aldeias krahô da região⁵. O tom de sua mensagem situava-se entre o convite e a intimação; Iramar falava comigo como se nossa relação já se prolongasse para muito além dos poucos minutos que havíamos conversado durante o final do evento onde nos conhecemos. Aceitei prontamente o convite. Foram vários telefonemas para tratar do assunto, mas desde a primeira ligação chamava-me atenção a dinâmica específica que envolvia a comunicação com os *mehin*, mesmo à distância: a cada ligação, eu deveria falar com uma série de parentes de meu anfitrião. Evidenciava-se também uma certa etiqueta do discurso: a cada nova pessoa ao telefone, Iramar a apresentava, informando-me sobre o assunto a ser tratado; o mesmo era repetido, quase que identicamente, quando iniciava, de fato, minha conversa com o novo interlocutor. Ao final de cada conversa, diziam-me algo como “a gente conversou”, ou “eu falei com você”, e “saíam” da linha – mecanismo discursivo que indica o final de uma fala e que está longe de ser exclusivo dos Krahô⁶.

O convite para a ocasião festiva tinha certo tom de urgência, e meus anfitriões faziam algumas “encomendas”, que iam, aliás, aumentando pouco a pouco a cada telefonema realizado antes de minha ida a campo. Inicialmente, tratava-se apenas de miçangas e tecidos para a festa; a lista foi se estendendo para outros artigos necessários

⁵ Penso ser crucial avançar etnograficamente na oposição entre *amijkin kata* e as festas consideradas menores (ou somente festas, *amijkin*) pelos *mehin*. Esta é uma lacuna desta pesquisa, que ocasionalmente utilizará esta oposição apenas no sentido mencionado acima. É digna de nota a preocupação de Iramar, por exemplo, com a incerteza a respeito do frete que deveria trazer o pessoal da Aldeia Cachoeira, onde moram convidados e parentes muito importantes: “se fosse só [a festa d]o wyty”, dizia, “até não seria tanto problema, mas tem o “amijkin kata” [festa grande], tem o Pempkahak, isso que é ruim”. Dizia que ele que não vai ficar bonito, que alguns jovens da Cachoeira também “são Pempkahak” da festa do Rio Vermelho. Um *amijkin kata* sem muitos convidados de fora parece ser, portanto, um caso alarmante para os anfitriões. Davi disse-me certa vez que o *amijkin inkriré* (pequeno) é o *kyrdí*, oferecimento de alimento festivo (de berubu ou paraparuto, tortas de mandioca e carne assadas no forno de terra) para os aldeões em momentos específico do ciclo de vida individual, como, por exemplo, após o nascimento do primeiro filho (Melatti o denomina *am'txire* – ver 1978:103).

⁶ Essas marcações de final de discurso são comuns a outras línguas jê. Noto, por exemplo, a expressão *ãne tsi*, em língua xavante, que indica algo semelhante, e que provavelmente é o correspondente xavante de alguma expressão krahô traduzida para o português em nossas conversas.

para festa ou para a fabricação de ornamentos, como guizos e rolos de fio de algodão, ou então para brinquedos para as crianças. O gado, demanda principal para qualquer convidado a uma festa krahô, só foi mencionado certo tempo após minha chegada na aldeia. Eram as mulheres que sabiam as cores das miçangas e tecidos a serem pedidos. Contudo, ainda que fossem consultadas em todas as ligações a esse respeito, sempre era Iramar que realizava os pedidos ao telefone. Nenhuma mulher falou comigo nos telefonemas antes de minha primeira viagem a campo.

Num misto de excitação pela possibilidade da experiência e receio pelo curtíssimo tempo disponível para preparar-me acadêmica e materialmente, comecei a organizar minha viagem para o trabalho de campo entre os Krahô, este povo indígena situado no estado do Tocantins, com população de 2.992 pessoas (Siasi/Sesai, 2014). Assim, o projeto de pesquisa, inicialmente concebido como estritamente bibliográfico, foi modificado de forma significativa pelos encontros e possibilidades abertas pela pesquisa de campo, fazendo emergir questões e temas que, embora com ele relacionados, acabaram por conformar uma trajetória particular para a pesquisa, fortemente ditada pelos rumos do trabalho etnográfico.

O tema da pesquisa

Rememorar um percurso particular através de uma longa série de contingências, presentes, à sua maneira, na maioria dos (senão em todos) trabalhos de campo, suscita imediatamente uma das recomendações metodológicas de Evans-Pritchard, grande mestre britânico da etnografia: “the anthropologist must follow what he finds in the society he has selected for study⁷” (1979[1937]:242). Ao longo dos anos de estudo em antropologia li, por diversas vezes, sentenças que reformulavam a seu modo esta lição metodológica, e que pareciam torná-la aos poucos um lugar comum da disciplina, marcada até por certo ar de banalidade ou obviedade. É impressionante como os encontros e experiências do trabalho de campo abalam violentamente tudo isso, tornando evidentes as enormes dificuldades de cumprir de forma efetiva tais premissas metodológicas. Definitivamente, não é simples a tarefa de “seguir” aquilo que se encontra em campo - começando, é claro, pelo próprio esforço de caracterizar e identificar aquilo a ser seguido. Contudo, dentro do contexto onde estava sendo inserido

⁷ “O antropólogo deve seguir aquilo que encontra na sociedade escolhida para seu estudo” (tradução minha).

ao menos uma coisa era evidente: do mesmo modo que a magia entre os Azande (Evans-Pritchard, 1937) ou o gado entre os Nuer (Evans-Pritchard, 1940), o tema da festa foi, desde o início, trazido à conversa pelos próprios Krahô ao centro das atenções – mas, diferentemente do caso de Evans-Pritchard, numa feliz coincidência com meus próprios interesses de pesquisa.

A centralidade da questão da festa para a socialidade indígena já foi amplamente notada pela bibliografia etnológica disponível. É possível, aliás, ir além e afirmar que o tema é uma das pedras fundamentais da própria disciplina antropológica. A gradual transformação na percepção a respeito dos “rituais”⁸ conduziu a uma importância crescente dos estudos destes objetos caros à disciplina antropológica, apontada por Kreinath, Snoek & Stauber:

“[...] once smiled at, despised, and regarded as forms of pathological behavior or pre-modern mentalities, rituals are nowadays generally held to be *the* master-keys to understanding cultures, including our own. Rituals are thought to act as powerful mechanisms for constructions of the self and the other, of personal and collective identities” (2006:xv).

Por meio de uma ampla revisão bibliográfica, estes autores indicam uma série de categorias ou tendências que foram construídas e ganhando importância na discussão antropológica: de um lado, uma atenção à “forma” específica ou “estrutura” do “ritual”; de outro, uma ênfase na ideia de “processo ritual”. Ambas são enfatizadas diferentemente ao longo da história dos estudos sobre ritual, mas Kreinath (et.al) insistem na pertinência e interdependência destes aspectos. Apontam, além disso, para a multiplicação de paradigmas e uma crescente quantidade de teorias sobre ritual nas últimas décadas, que se ramificam por distintas disciplinas científicas. Trata-se, portanto, de um campo temático bastante amplo e complexo de estudos.

O tema da festa não é apenas uma gigantesca questão teórica da antropologia, mas povoa, quase que obrigatoriamente, qualquer etnografia a respeito dos povos ameríndios. Perrone-Moisés (2015:22) nota, nesse sentido, que um primeiro deslocamento crucial das festas ameríndias em relação às nossas diz respeito a “sua centralidade na vida social, que diríamos pública ou política, dos povos indígenas da

⁸ Utilizo o termo “ritual” nesse momento do texto apenas para acompanhar a terminologia utilizadas pelos autores. Ficará evidente a seguir que busco manter, na esteira dos argumentos de Perrone-Moisés (2015), um distanciamento crítico em relação à categoria.

América”. Não faltariam exemplos, nas mais diversas regiões etnográficas das terras baixas sul-americanas (e além) que atestassem a imensa atenção e esforço empreendido pelos ameríndios na realização recorrente duma profusão de variedades de festas. Para mencionar apenas alguns entre os mais recentes, Matarezio Filho aponta a série de rearranjos de relações políticas e matrimoniais que são operados na ocasião das festas dos Waimiri-Atroari; no caso específico da iniciação masculina, o autor nota a profunda transformação à qual os neófitos são submetidos, que marca um “rompimento radical com a vida infantil”. Assim, nas festas “o *socius*, as relações e as *pessoas* waimiri-atroari são produzidos” (2014:23)⁹

Isto não é diferente entre os Krahô: como afirma o etnógrafo Júlio Borges, “[...] em qualquer período do ano, uma aldeia estará preparando uma festa, executando outra ou aguardando as condições materiais para finalizar uma outra” (2014:25). Não por acaso, aliás, o grande etnógrafo dos povos krahô, Júlio Cezar Melatti, dedica sua obra *Ritos de uma Tribo Timbira* (1978) – que já pode ser considerada um clássico da etnologia brasileira – inteiramente às festas *mehin*. Ao longo de minha experiência de campo, tornava-se cada vez mais evidente como cada uma daquelas festas envolvia um longo planejamento e investimento de tempo, trabalho e recursos de todas as famílias da comunidade na construção de objetos, alimentos e relações. Evidenciava-se também como a elaboração de cada uma mobilizava uma ampla rede de relações que se estende para além dos limites da própria aldeia e envolve uma miríade de agentes: seja os convidados *mehin* das aldeias vizinhas, condição para uma festa verdadeiramente “alegre” e “bonita”; seja as negociações com agentes indigenistas, os convites a “parceiros” de ONG’s e associações ou outros aliados não indígenas que podem viabilizar financeiramente o *amijkin*; ou ainda as diversas gentes habitantes do cosmos *mehin* acionadas na ocasião da festa.

Não parece ser por acaso, portanto, que o tema tenha sido especialmente evidenciado durante minha experiência de campo, que se tornou possível, como mencionei acima, por meio de um convite a uma grande festa que seria realizada na aldeia Rio Vermelho. Afinal, a festa é marcadamente um momento de abertura da “sociedade” ameríndia, de trocas, partilha, e comensalidade com convidados estrangeiros. O convite destinado aos Outros é imperativo nas boas festas ameríndias, e seu esquecimento tinha

⁹ Ver também Guerreiro, 2012; Gouveia, 2015; Barcelos Neto, 2008; Sztutman, 2006; uma enorme quantidade de casos é reunida por Perrone-Moisés (2015).

consequências funestas. Isto já era observado com grande sensibilidade por Marcel Mauss em relação aos índios norte-americanos: “não há um instante um pouco além do comum, mesmo fora das solenidades e reuniões de inverno, em que não haja *obrigação de convidar os amigos*, de partilhar com eles os ganhos de caça e de colheita que vêm dos deuses e dos totens” (2003 [1950]:245, grifos nossos). A respeito das Terras Baixas sul-americanas, Lévi-Strauss (1976:329) já notava como os convites constituíam-se como verdadeiras “necessidades rituais” dos grandes festivais alto-xinguanos. Perrone-Moisés ressalta, por sua vez, que “[...] nas festas dos índios os convidados são necessariamente forasteiros: de outras aldeias, e também de outros “mundos” (mortos, “espíritos”, “animais”). Toda festa exige gente “do outro lado”, mas não é indispensável chamar gente de “outras aldeias”; é possível fazê-las entre as “parcialidades” disponíveis in loco: metades, homens/mulheres, parentes distantes/próximos” (2015:26). Pelo que pude perceber em campo, se os convidados “de fora” (ao menos as “gentes” *mehin*) não são, com efeito, indispensáveis para todas as festas krahô - pois, como veremos, existem festas “menores” que podem ser realizadas entre os membros de uma única aldeia - é extremamente desejável que qualquer festa possa reunir o maior número de convidados possível. E quanto mais convidados vindos “de longe”, melhor.

Todas essas considerações são indícios do já amplamente discutido papel das festas indígenas enquanto *mecanismos cruciais para a reprodução da socialidade humana* na medida em que operam uma *preensão constante duma alteridade* – cujas fronteiras contrastivas estão em constante redefinição –, condição para um processo de diferenciação bastante caro aos povos Jê (ver Azanha, 1984; Coelho de Souza, 2002:230; ver Cohn, 2004, 2005:21-26 para os Xikrin do Bacajá; Gordon, 2006 para os Xikrin do Cateté; Rodrigues de Moraes, 2007 para os Xerente)¹⁰. Mas não apenas a eles: tal movimento está intimamente relacionado à abertura ao Outro que caracteriza o modelo dualista ameríndio, sempre em perpétuo desequilíbrio (cf. Lévi-Strauss, 1993 [1991]; Perrone-Moisés, 2004)¹¹.

¹⁰ A importância contemporânea do tema das relações com a diferença entre os Jê é atestada pela presença em dois anos consecutivos de GT's na ANPOCS sobre as redes de relação Jê – ver Demarchi & Rodrigues de Moraes, 2015 a respeito.

¹¹ Ver também outras discussões já clássicas da etnologia americanista como aquela a respeito das variações ameríndias para a atualização dum “princípio de reciprocidade” (cf. Overing, 1983-84; ver Sztutman, 2006 para uma discussão do texto relacionada ao tema das festas).

As festas nos estudos sobre os Timbira

Passemos a algumas considerações teórico-metodológicas sobre o modo como o tema das festas vêm sendo tratado em trabalhos sobre os Jê do Norte. Aqueles que se debruçarem sobre o material disponível a respeito dos Krahô irão, inevitavelmente, se deparar com a volumosa obra do já mencionado Júlio Melatti, riquíssimo trabalho etnográfico sobre os mais variados aspectos de suas vidas. Se sua tese (1970), alinhada teoricamente ao projeto temático no qual estava inserido, Harvard-Central Brazil Project (HCBP), orientava-se para questões voltadas à organização sócio-política krahô, em seu livro mais conhecido (1978), o autor se volta à etnografia dos numerosos “ritos” krahô. Tratava-se nesse momento de dedicar-se intensamente ao registro etnográfico exaustivo, à produção de certo acúmulo de boas descrições, necessário ao trabalho comparativo. Nesse sentido, é notável, que ao final desta última obra, Melatti apresente um “programa para o futuro”, onde anuncia sua pretensão – que parece não ter sido levada a cabo – de desenvolver um trabalho comparativo inspirado nas análises lévi-straussianas do mito:

“Ao evitar recorrer a Mythologiques durante a redação deste trabalho tive a intenção de restringir minha base etnográfica e minha interpretação ao universo krahô e dessa maneira poder comparar futuramente meus resultados com os obtidos por Lévi-Strauss, contribuindo assim com uma espécie de prova-dos-nove para Mythologiques e, do mesmo modo, fazendo de Mythologiques a prova-dos-nove de meu trabalho” (1978:361).

Assim, ao longo do livro suas incursões comparativas são raras e bastante breves, limitando-se a conexões pontuais com a etnografia de Nimuendaju (1946). Com efeito, os momentos de síntese no final de cada capítulo buscavam iniciar uma comparação entre os ritos descritos, mas em geral o faziam apenas a partir da construção de *relações de semelhança* entre eles. É dessa maneira que Melatti chama atenção para as inúmeras aproximações e correspondências diretas entre os ritos krahô: “[...] parece que vários ritos são repetições modificadas de outros”, afirma o autor (1978:17). A escolha por uma expressão linguística - como qualquer escolha - privilegia ou explicita certos aspectos do referente em detrimento de outros; a opção de Melatti pela expressão “repetições modificadas” coloca em evidência aspectos invariantes, paradigmáticos, dos objetos referenciados – as festas, no caso. Trataria-se então, prossegue Melatti, de

evidenciar tais modificações a partir da observação do que se repete nos ritos - mais uma vez, portanto, retorna-se ao olhar para a semelhança na diferença.

Por sua vez, trabalhos mais contemporâneos que tratam diretamente ou não das festas *mehin* mantêm recorrentemente em segundo plano incursões comparativas de maior fôlego entre as evidentes variações temáticas percebidas entre narrativas, festas e de outros aspectos das culturas dos Timbira. Quando o fazem, seus esforços concentram-se na comparação com outras festas do grupo específico enfocado na pesquisa; em outros casos, procuram estabelecer uma comparação diacrônica, em geral com etnografias anteriormente realizadas da mesma festa no “mesmo” grupo – ver por exemplo, as interessantes etnografias de Josinelma Rolande (2013) e Júlia Franceschini (2015), trabalhos descritivos valiosos, mas que perseguem questões e caminhos analíticos diferentes dos aqui propostos¹². No estado atual de minha pesquisa, compartilho com estes trabalhos este recurso comparativo. Contudo, penso que o processo de evidenciação de analogias, de aspectos invariantes e eixos paradigmáticos deve ser apenas um primeiro momento de um projeto comparativo que tenha como horizonte a comparação das variações e transformações no seio de um grupo.

Assim, e à diferença de Melatti, não tenho intenção de tomar as *Mitológicas* como “prova-dos-nove” de meu trabalho, mas sim fazer delas sua inspiração, tomá-las como possibilidades para aprofundamento de um programa de pesquisa, como Lévi-Strauss sugere em entrevista:

“[...] un livre comme L’Homme Nu et plus largement l’ensemble des Mythologique, est aussi un répertoire de quelque dizaines de thèmes de recherches que je me suis contenté d’esquisser, de mettre en place, pour que d’autres, s’ils le désirent, puissent les considérer successivement et les approfondir” (Lévi-Strauss, 1972:188).

Tais aprofundamentos da pesquisa comparativa devem partir, então, do detalhamento e cuidado etnográfico de contextos específicos. Afinal, como também afirmava o mestre francês, “[...] não há contradição, mas sim íntima correlação, entre a preocupação com o detalhe concreto, própria da investigação etnográfica, e a validade e

¹² Para além destas etnografias, cabe mencionar também os ricos trabalhos etnográficos de Ana Gabriela Morim (2010, 2016) e de Júlio Borges (2014), que tratam diretamente do tema dos *amijkin* entre os Krahô e serão, como se verá ao longo da dissertação, constantemente resgatados e justapostos aos meus próprios dados de campo.

a generalidade que reivindicamos para o modelo construído a partir dela” (Lévi-Strauss, 2008:303). O modelo descritivo em questão é aquele que ficou conhecido como “estrutura”: uma matriz, que só pode ser percebida no conjunto de suas variações empíricas. Trata-se, portanto, de inicialmente reunir descrições disponíveis de festas krahô a partir de minhas observações entre os *mehin* do Rio Vermelho, enriquecidas dos comentários feitos a respeito pelos próprios krahô, aqueles que foram registrados por outros etnógrafos, mas sobretudo os que minha própria experiência de participar de suas festas produziu ao longo da pesquisa de campo. Como se verá, o trabalho acaba tendo como fio condutor uma festa específica, mas busca se abrir para conexões paralelas e parciais com outros casos etnográficos e algumas poucas incursões comparativas. De certa forma, há aqui uma aposta implícita na possibilidade futura de extrair de todos esses dados a ou as matrizes das festas krahô, que posteriormente poderão ser comparadas às de outras festas ameríndias.

Contribuições para uma teoria etnográfica do *amijkin*

Em um plano correlato àquele das descrições e dos esboços comparativos, buscarei contribuir para o que poderia ser chamado de uma “teoria etnográfica” das festas krahô, nos termos de Márcio Goldman (2006). As reflexões desenvolvidas pelo autor a respeito do que seria a tarefa da antropologia elucidam, penso eu, certas relações cruciais entre a observação participante e a formulação de teorias antropológicas a partir dela. Nesse sentido, uma teoria etnográfica buscaria encontrar um ponto mediano que não se sobreponha nem às “teorias nativas” nem às “teorias científicas” de pretensões universalistas. A diferença entre elas está em seus recortes, escalas e programas de verdade:

“O máximo a que uma teoria etnográfica pode pois aspirar é explicar razoavelmente (no sentido de explicitar) um número relativamente grande de coisas. Em outros termos, seu objetivo central é a elaboração de modelos de compreensão de um objeto social qualquer que, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos. Assim, esboçar uma teoria etnográfica não é limitar-se a este ou aquele contexto particular, deixando de lado níveis supostamente mais gerais. Uma teoria etnográfica procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo

– e por outros meios – a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo” (Goldman, 2006:171).

Seria possível afirmar que um objeto de pesquisa se tornou, aos poucos, o principal eixo desta dissertação: a trama complexa de significado que atravessa um conceito krahô, *amijkin*. A amplitude de seu campo semântico foi notada há tempos, desde pelo menos os escritos de Júlio Melatti, sem, contudo, ter adquirido um papel significativo em suas análises. Um de seus interlocutores (Pedro Penõ) o assegurou que a “qualquer tipo de festa se aplica o termo *amijkin*, palavra que significa ‘alegria’ e que pode ser usada em frases tais como *i mã amijkin*, ‘eu estou alegre’”; segundo ele, “*amijkin* é o nome de toda e qualquer ‘festa’”, forma como os *mehin* as traduzem em português (1978:14). De certa forma, portanto, há fortes indicações de que a *sobreposição semântica entre a idéia de “alegria” e “festa”* é um ponto de partida crucial para reflexões que almejem contribuir para a elaboração de uma teoria etnográfica da categoria *amijkin*.

É interessante, aliás, comparar este campo semântico com a categoria *kin*, central na descrição de Seeger a respeito de uma noite na qual meninos kinsedjê devem aprender novos cantos para um contexto festivo, e indicativa de um campo semântico que envolve uma condição ou estado de alegria:

“Todos escutam, riem e brincam. A aldeia encontra-se num clima propício de euforia coletiva ou *kin* (tanto um adjetivo como um substantivo) que deveria ser parte de qualquer cerimônia. Quando as pessoas se sentem eufóricas, ficam felizes e querem cantar. A canção as faz alegres. *Kin* é uma condição desejável. Aprendem-se novos cantos. As pessoas agem corretamente: fazem-se gostosamente indecorosas para com os parentes com quem têm relações jocosas, e portam-se com propriedade com os outros. O alimento cerimonial foi oferecido a toda a aldeia, e a refeição foi feita na casa-dos-homens. Todos estão *kin-kumeni* (o sufixo *kumeni* indica ênfase) ou “eufóricos de verdade” (2015:53).

Ao longo do percurso deste texto, será notado que substituo com regularidade o termo krahô *amijkin* por “festa” (e não, por exemplo, pela categoria “ritual”). Faço essa opção tendo em vista os argumentos avançados na tese de livre docência de minha orientadora, Beatriz Perrone-Moisés (2015), importante inspiração teórica desta pesquisa. Em favor de uma ampla revisão do léxico antropológico, a autora aponta como

a utilização de termos como “ritual” (e outros correlatos) provocam insistentemente recortes indevidos nos fenômenos que a tradução indígena de “festa” mantém unidos e indissociáveis. Sua tese, de maneira geral, defende um exercício de “terapia da linguagem” antropológica (para evocar a expressão de Marilyn Strathern, utilizada pela própria autora) e propõe certos “ajustes de vocabulário” que melhor apreenderiam a socialidade ao modo ameríndio. Em vez de domínios econômico, ritual-religioso, sociológico ou político, sagrado ou profano, recortes que tendem a separar aspectos não separados (ou mesmo separáveis) pelos indígenas, a proposta é de que estas relações “estão situadas num plano balizado por duas grandes matrizes relacionais: Festa e Guerra” (2015:6). Este plano dual se desdobra em uma série de códigos muito enfatizados pelos próprios ameríndios em seus discursos e narrativas e que deveriam, portanto, ser considerados mais seriamente pela etnologia americanista: o da *hospitalidade*, próprio da relação anfitrião - convidado e o da *inimizade*, entre o par amigo (aliado) - inimigo.

Mas essa “terapia da linguagem” por si mesma não seria suficiente. Como argumenta a própria autora, ela carece de “preenchimento etnográfico”, por assim dizer: “a chave das ‘políticas ameríndias’ é a festa – não o que chamamos de ritual, nem o que chamamos de festa, mas *o que eles chamam de festa*” (Perrone-Moisés, 2015:15, eu sublinho). Assim, a construção duma teoria etnográfica da festa krahô pode contribuir para o tensionamento ou desestabilização de certas pressuposições recorrentes no modo como o tema é tratado na etnologia. Para tanto, trata-se de tentar evidenciar etnograficamente em quais termos e em que situações os Krahô mobilizam a categoria *amijkin*. Sendo assim, neste trabalho serão mencionadas análises de rituais, mas não a rica teoria desenvolvida na antropologia acerca de rituais. Trata-se de enriquecer nosso conhecimento etnográfico acerca de aspectos pouco ou nada registrados em etnografias anteriores. Levo adiante aqui, portanto, a proposta de minha orientadora (Perrone-Moisés 2015) de que as festas ameríndias têm sido indevidamente retalhadas pela categoria de “ritual”, deixando-a de lado em meu registro e em minhas considerações, exceto quando os dados que registro as desafiam ou ecoarem.

Parafraseando Peter Gow (2015) quando discorre sobre caminhos para a elaboração de uma teoria etnográfica, é necessário nos questionar: quais seriam, afinal, os significados para a categoria *amijkin*? Esse provavelmente não é o tipo de questão em se pode esperar avançar diretamente:

“[...] you can set out on an ethnographic project quite legitimately by taking what you think a word might mean to another person and using that fact as an opening gambit. That opening gambit will lead you to where a lot of people spend a lot of time debating the meaning of that word, and then get you to realize that *the debate is what matters*”. (Gow, 2015:35, eu sublinho)

Nesse sentido, ao longo do trabalho de campo busquei provocar certos contextos de “equivocação experimental”, por assim dizer, em torno do campo semântico da categoria *amijkin* e outras relacionadas ao tema das festas. Refiro-me a um processo de equivocação no sentido de, na esteira do argumento de Gow, instaurar o debate a partir de pontos de partida imprecisos sobre certo assunto ou categoria, provocar uma discussão que evidencie, pelo contraste e pelo jogo de relações entre os pontos levantados, aspectos relevantes para a caracterização do objeto em questão.

Como se verá ao longo dos capítulos, estes experimentos se juntarão a toda sorte de indicações etnográficas em torno de debates, situações particulares e comentários que pude apreender em campo, compondo alguns eixos principais do que, a partir de minha curta experiência, pareceu-me relevante ressaltar acerca do campo semântico do termo *amijkin*. Assim, as narrativas construídas para evidenciar tais eixos explicitam, ao mesmo tempo, a maneira como estes eixos são significativos para a forma específica do *amijkin* e os termos com os quais certos problemas são formulados em determinados contextos. Em outras palavras, trata-se, ao longo de todo trabalho, de apresentar algumas tentativas de apreensão indireta de certas facetas dessa categoria elusiva do pensamento krahô, *amijkin*.

Dificuldades para uma abordagem etnográfica da festa

Muitas dificuldades envolvem a tarefa de acompanhar e descrever um fenômeno tão complexo e múltiplo espacial e temporalmente como uma festa krahô. Uma reflexão sobre tais dificuldades, por outro lado, pode suscitar importantes indicações sobre a própria natureza e o percurso da investigação, assim como sobre possíveis razões pelas quais certas abordagens etnológicas realizam opções teóricas específicas em seus estudos de tais eventos. Nesse sentido, levantarei questões de difícil resolução que carrego ao longo da pesquisa como pontos a serem continuamente retrabalhados.

Matarezio Filho (2016) elabora, a partir de sua própria experiência de campo entre os Ticuna, uma série de apontamentos metodológicos que elucidam parte dessas dificuldades. Alguns dos pontos mencionados pelo autor são igualmente pertinentes para o caso da presente pesquisa, como, por exemplo, a dificuldade em acompanhar a observação dos diferentes eventos simultâneos que fazem parte de um ritual. Outros obstáculos foram percebidos por mim mesmo durante o percurso, como a difícil “boa medida” da descrição, que precisa fornecer todos os elementos para tornar compreensível a análise, e manter-se ao mesmo tempo viva, vibrante, sem acabar como uma tarefa extenuante para o leitor.

Matarezio Filho também menciona o uso de material audiovisual como auxílio para o etnógrafo que se propõe a descrever uma festa. Na primeira etapa de campo, utilizei de forma mais prolongada as gravações em vídeo – material que, inclusive, constitui parte do que pude oferecer como contrapartida inicial pelo trabalho de campo. Por uma série de razões, como o fornecimento de energia elétrica¹³ e o tempo relativamente curto de estadia, encerrada logo após o final da festa do Pempkahak, não tive condições de assistir ao registro com eles durante a primeira viagem. Talvez não por acaso: noto que quando sugeri deixar todo o material registrado no computador da escola antes de partir (e, portanto, antes de qualquer edição), eles me pediram, ao contrário, para “ajeitar” todos os vídeos e trazê-los na minha próxima viagem. Afinal, disseram, ninguém ia querer assistir agora, pois ainda não estavam com “saudades da festa” – expressão, aliás, que mereceria um cuidado analítico particular no futuro.

De todo modo, o registro audiovisual se mostra, de fato, uma importante ferramenta durante todo o trabalho de campo, seja simplesmente como “muletas” para uma memória etnográfica um tanto falha; seja como possibilidade de utilizar o registro audiovisual como documento etnográfico *sui generis*; seja como via de acesso para a apropriação indígena de um instrumento exógeno, cuja utilização passa a ser função de critérios e objetivos propriamente indígenas; ou seja ainda como meio dos próprios

¹³ Não havia rede de energia elétrica na aldeia. Havia poucos geradores na aldeia, sendo que alguns deles raramente funcionavam e outros, como o da casa de Cleosir e Ricardina, eram utilizados com maior frequência durante um curto período das noites, reunindo certo número para assistir novelas, jornais e, sobretudo, partidas de futebol. O único gerador que funcionava regularmente - quando não estava com algum problema, o que também não era incomum - era o da escola *Txualet*. Aproveitava esses preciosos momentos para recarregar baterias e organizar arquivos digitais, mas tinha que lidar com o fato de que, além de escassos, eles eram quase sempre preenchidos pela grande empolgação dos *mehin* em filmes e fotos, o que. Havia previsão de que nesse ano de 2018 a energia elétrica chegaria na aldeia, o que gerava expectativas e animosidades muito variadas e, por vezes, radicalmente opostas.

interlocutores indígenas “revisitarem”, de certo modo, os eventos ocorridos, o que suscita comentários, reformulações e novas observações a respeito do evento, não necessariamente idênticas ou afins com informações anteriores.

Cada etapa em campo foi especialmente relevante para evidenciar dificuldades variadas em lidar com a miríade de variações nos comentários, narrativas e exegeses indígenas sobre a festa. Na primeira, a posição de “filmador” que me foi atribuída limitou minhas possibilidades de conversar mais longamente sobre os eventos no momento em que ocorriam, além de colocar obstáculos adicionais ao acompanhamento das situações que se passavam em vários lugares ao mesmo tempo, problema já evocado acima. Registrava primeiro, perguntava depois (e, em certos casos, muito depois): isso acabava por criar dois contextos etnográficos distintos e relativamente autônomos, um para o registro audiovisual e outro para a interpretação e comentários indígenas sobre tais registros. Ainda que não necessariamente por conta dessa situação, eram notáveis certas “reelaborações” indígenas que podem, por vezes, apresentar distanciamentos em relação aos registros em vídeo¹⁴. As relações entre estes contextos possuem seus valores heurísticos específicos, constituindo-se em informações de campo relevantes que podem e devem ser incorporadas futuramente ao trabalho analítico.

Se na primeira etapa de campo essa relativa autonomização da reconstituição indígena dos eventos foi marcante, as etapas posteriores, por sua vez, evidenciaram contrastes frequentes entre a realização dos eventos e as prospecções de meus interlocutores sobre eles. Evidentemente, correlacionar esses fenômenos a momentos específicos do trabalho de campo diz muito mais sobre o modo como essa experiência foi registrada e organizada a posteriori por mim do que sobre os mecanismos operantes em nossas conversas e revisitações ao material registrado. Durante a dissertação, busquei refletir o problema, tentando encontrar alguma solução provisória para tratá-lo em minha própria análise. Certamente, qualquer tipo de solução pensada deve envolver uma “positivação” do que foi observado, único caminho possível para levar a sério o que dizem os Krahô e os próprios contrastes entre seus dizeres, todos variantes de mesma relevância para os propósitos da pesquisa.

¹⁴ Algo que por si mesmo, como notou Erick Vidal, já constitui uma informação de campo interessante. Espero, futuramente, apropriar ao trabalho as complexas relações entre estes dois contextos distintos.

O português krahô, o krahô brasileiro

Também é digno de nota o aprendizado envolvido nos modos apropriados de perguntar sobre algo e de ouvir: aprender a aprender é uma tarefa difícil, que exige paciência e sensibilidade aos modos particulares de nos equivocarmos ao lidar com o “português dos índios”, repleto de nuances específicos e variações tradutórias bastante significativas (cf. Perrone-Moisés, 2015). As respostas dos Krahô a perguntas iniciadas com um “por que” muitas vezes prezavam pela economia de palavras. Por vezes podiam simplesmente dizer que não sabiam ou, como me disseram várias vezes, “porque é a lei do mênhi”, resposta esta que está longe de ser insignificante. É possível encontrá-la, esta interessante expressão e outras variantes, em uma série de etnografias. Niemeyer (2011) menciona algumas vezes essa mesma expressão em sua etnografia entre os Krahô da aldeia Morro do Boi. Contudo, o autor não se propõe a analisá-la mais detidamente, ora reformulando-a como “o padrão krahô” (:75) ou “o modus operandi [...] ‘tradicional’” (:117), ora associando a aprendizagem da “lei do mehin” àquela da língua e os cantos krahô (:100). Tais considerações, contudo, são sugestivas para se refletir sobre a carga semântica atribuída à expressão. A Lei do mehin ou “do índio” também aparece em falas kanela transcritas por Panet (2010:195, 199) e, em oposição a esta, a “lei do branco (ou do kupen¹⁵)” (2010:249,250), sem que haja uma maior atenção da autora em investigar as possíveis implicações dessa opção tradutória dos índios.

Em campo, ouvi a expressão em sentidos que me pareceram bastante próximos aos mencionados pelos autores supracitados. Chico Potyt, por exemplo, enfatizou mais de uma vez para mim sua preocupação com o fato de que os jovens estavam “perdendo a lei do mehin”. Para sustentar seu argumento, dizia que os jovens já não tomavam banho cedo, como de costume. Chico dizia que, antigamente, brigava todos os dias com seus filhos Iramar e Adaauto (hoje adultos e lideranças na aldeia) para acordar cedo e ir tomar banho no riacho - se preciso fosse, os molhava no próprio pátio, onde os jovens costumavam dormir na época de estiagem. Ressalto ainda que muitas vezes a expressão parecia ser mobilizada por meus interlocutores com o nítido objetivo de encerrar o prolongamento da conversa em certa direção - algo compreensível, aliás, dada minhas frequentes sessões de questionamentos incansáveis, enfadonhos ou simplesmente

¹⁵ A dupla de categorias *mehin* e *kupen* corresponde basicamente ao divisor timbira/não-timbira; como em outros casos, a segunda delas em muitos contextos corresponde a “branco”. Sobre isso, ver, por exemplo, Azanha (1984:33).

destituídos de qualquer sentido aparente a partir do ponto de vista *mehin*. Por fim, a questão da “lei do índio” e “do branco” também apareceu em meu trabalho de campo num outro contexto bastante distinto, que por ora não pretendo trazer à pesquisa (despeito de seu evidente interesse como tema de pesquisa): o julgamento de um jovem krahô acusado por homicídio (que resultou em sua absolvição e retorno à aldeia).

Trago essa expressão apenas como exemplo de reação às tentativas do antropólogo de promover discussões em campo, o qual certamente mereceria maior atenção. É claro que em outras tantas vezes as respostas às minhas perguntas convergiam, ao menos aparentemente, para o tipo de expectativa embutida em minhas perguntas; em outras, mais raras – retomarei alguns deles ao longo da dissertação –, as respostas se desdobravam em comentários ou dúvidas de caráter mais filosófico acerca de seus próprios (e também dos “nossos”) referenciais cosmológicos e narrativas míticas.

De todo modo, ao longo do campo percebi que certas conversas tendiam a “render” mais quando minhas questões se orientavam para o *ordenamento sequencial* dos eventos constitutivos da festa, para a “programação” destinada ao dia. Nesse sentido, as conversas realizadas imediatamente antes ou depois de certo acontecimento objeto da discussão rendia notavelmente mais. O uso do vídeo adquiria uma certa ambiguidade no caso: tornava-se obstáculo ao dificultar uma atenção interpessoal e o diálogo no momento das gravações, mas, ao mesmo tempo, pode ser considerado um instrumento de recuperação parcial desse “caráter imediato” quando se passavam conversas durante a reprodução de vídeos e imagens.

Por outro lado, havia pouco rendimento em geral aos propor a suposição de situações hipotéticas numa conversa. Por vezes, ao lançar certas perguntas demasiadamente abstratas, eu ganhava, em contrapartida, respostas que se aproximavam de um modelo ideal (ou, na pior das hipóteses, se aproximavam, talvez, de uma resposta que meu interlocutor imaginava ser agradável às minhas expectativas). Tais conversas, contudo, confrontadas com a concretude das situações específicas às quais se referiam, criavam sucessivos afastamentos com o modelo anunciado. As vezes até parecia que as respostas suscitadas naquelas ocasiões eram, até certo ponto, igualmente reveladoras para os meus próprios interlocutores.

Um pequeno diálogo que registrei talvez ilustre bem esse tipo de situação. Falávamos dos Koyré, machados lunares krahô, muito importantes e valorizados: “cada

krin (aldeia) tem seu *koyré*”, disseram-me de partida. “É mesmo?”, perguntei interessado, emendando perguntas a respeito das principais aldeias krahô espalhadas pela Terra Indígena. “E em tal lugar, como é o *Koyré*?”. “Ah, lá não tem não”. “E em tal lugar?”. “Também não...”. Depois de uma sequência de negações como essas, meu interlocutor concluiu: “É né, só em Pedra Branca [grande aldeia situada a certa distância, no município vizinho, Itacajá/TO] e aqui mesmo que tem...”.

Este processo de aprender a lidar com o “português krahô” se torna ainda mais desafiador quando lidamos, simetricamente, com o “krahô brasileiro”, ou seja, com minha própria tentativa de aprender a língua *mehin*. Minha inesperada inserção em campo não permitiu uma preparação linguística adequada, e acabei não avançando como gostaria nessa aprendizagem. Em minha última viagem à campo, podia dizer que tinha um conhecimento razoável do vocabulário utilizado nas conversas corriqueiras e que conseguia deduzir mais ou menos acertadamente o tema das discussões. Contudo, compreendia muito pouco da articulação complexa da língua *mehin*, e minhas capacidades de expressão eram também muito reduzidas. Este contexto gerou uma dupla dificuldade para a pesquisa: além das dificuldades evidentes na interação com meus interlocutores em campo, ele provocou uma dificuldade analítica para o esclarecimento do contexto e campo semântico de categorias em língua krahô, visto minhas limitações em determinar o campo semântico de categorias relacionadas (opostas ou correlatas) àquelas de interesse. Em outras palavras, as análises e descrições sobre certas categorias poderiam ter sido mais e melhor desenvolvidas se fosse possível determinar linguisticamente com clareza o que não são tais categoria: elucidar ao evidenciar um feixe de relações opositivas. Avançar nesta questão é uma prioridade em possíveis desenvolvimentos futuros desta pesquisa.

*

É possível afirmar também que certas relações e problemas não tinham o mesmo interesse para meus interlocutores e para mim mesmo, nem eram formulados nos mesmos termos (ou simplesmente não eram concebidas por mim ou por eles). Como dizia Márcio Goldman (2006):

“[...] o antropólogo não é nem o cientista cujas teorias transcendem a experiência que ele decidiu partilhar, nem apenas mais um narrador a acrescentar seu relato a todos os demais. [...] É sempre assim que as

coisas se dão no campo: nosso saber é diferente daquele dos nativos, não por ser mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos a priori conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor”.

A forma particular com a qual o antropólogo lida com suas experiências em campo, sua preocupação em tomar como equivalentes as variadas narrativas e informações ouvidas, em compará-las de forma extensiva e de maneiras específicas com outros materiais, apreendidos indiretamente ou não, tudo isso diferencia sua reflexão daquela realizada pelos indígenas – e não há, penso eu, um problema “essencial” (no sentido de irresolvível) nisto. Como dizia Strathern, não se pode presumir que os “contextos” de ação social de outras culturas e o “nosso” sejam imediatamente “equivalentes de alguma forma reconhecível” (2006 [1986]:35). Trata-se, justamente, de explorar esses equívocos tradutórios, habitar os interstícios do debate emergente. À maneira do problema anterior mencionado nesta seção, a reflexão deve passar por vias que consigam dar um sentido positivo aos termos e preocupações específicas evidenciadas pelos Krahô em nossas conversas.

Organização textual e os limites da descrição

“Il est banal de le dire, mais un progrès scientifique prend forme à la manière d’un iceberg: le public cultive n’en aperçoit que la point émergée, sans soupçonner l’énormité de l’amas de analyses et de documents qui la supporte” (Lévi-Strauss, 1972:189)

Busquei desafiar-me, durante a escrita dessa dissertação, a dispor no texto o máximo de informações etnográficas que tivesse à disposição em meus cadernos de campo. Concordo parcialmente, nesse sentido, com o posicionamento de Evans Pritchard em publicar tudo que for possível de suas notas etnográficas¹⁶:

“[...] how much that goes into the notebooks should go into print? Ideally, I suppose, everything, because what is not published may be, and generally is, forever lost – the picture of a people’s way of life at a point of time goes down into the dark unfathomed caves. And one cannot know how valuable what may appear to one at the time to be a

¹⁶ E, não menos importante, nas recomendações tecidas por Mauss a respeito da importância da exaustividade dos detalhes no trabalho etnográfico (1989 [1947]:10).

trifle may be to a student in the future who may be asking questions which one did not ask oneself. I feel it therefore to be a duty to publish all one knows, though this is a burden hard to be borne-and publishers think so too. One is burdened for the rest of one's life with what one has recorded, imprisoned in the prison one has built for oneself, but one owes a debt to posterity” (1976: 254).

Contudo, certas balizas a tal posição são inevitáveis: práticas, pois, como nos relembra ironicamente Latour (2006), os limites do esforço de descrição são, de fato, implacavelmente estabelecidos pelo inevitável transcorrer do tempo de pesquisa, do espaço textual disponível e/ou do financiamento da pesquisa¹⁷; e, sobretudo, balizas éticas que evitem uma exposição indevida de meus interlocutores, especialmente no que tange o conflito que resultou na divisão da aldeia. Afinal, o Rio Vermelho estava prestes a realizar uma grande festa ao mesmo tempo em que, saberia posteriormente, estava passando por fortes embates políticos. Minha chegada num contexto complexo e delicado como este não poderia ser neutra e as próprias condições e relações específicas que permitiram minha entrada em campo já me incluíram “de um lado” desse campo em disputa (ver sobre questões correlatas o texto de Marques & Villela, 2005). Assim, minhas reflexões sobre as tensões existentes nesse momento terão o objetivo exclusivo de elucidar o que tudo isso poderia dizer a respeito das reflexões krahô em torno da categoria *amijkin*, e não o de expor relatos pessoais que quando me foram contados não podiam se tornar públicos, e continuam não o sendo. Por outro lado, é preciso lembrar que há uma série de estratégias textuais que poderiam reduzir ou contornar tal exposição – ver, por exemplo, Vanzolini (2015) para um caso na etnologia indígena que envolve o trato com acusações de feitiçaria e fofoca. Talvez as considerações de Sáez (2013:141) possam encerrar a questão, ao menos no âmbito do que está em jogo no presente trabalho:

“[...] é comum encontrar pesquisadores preocupados pela impossibilidade de revelar informações às quais tiveram acesso, e que constituem aos seus olhos núcleos duros da pesquisa. Isso é um temor compreensível num principiante, mas que um mínimo de experiência descarta. O verdadeiramente oculto num segredo é invariavelmente, repito, um elemento insignificante. O que lhe dá interesse é toda a organização da informação que o rodeia, que pelo contrário costuma ser amplamente pública. [...] O socialmente indizível é intelectualmente

¹⁷ “Escrever textos tem tudo a ver com o método. Você escreve um texto de tantas palavras, em tantos meses, por uma certa quantia de dinheiro, baseado em tantas entrevistas, umas tantas horas de observação e tantos documentos. Isso é tudo. Não há mais nada a se fazer” (Latour, 2006:345).

inócuo: nada que seja verdadeiramente importante está verdadeiramente oculto. Mesmo aquilo que muitos gostam de chamar forças ocultas que governam isto ou aquilo só estão ocultas porque a sua explicitude as faz invisíveis.”

Ao mesmo tempo, buscar inspiração no rigor de Evans-Pritchard em relação à amplitude de sua exposição etnográfica nos permite ao mesmo tempo lembrar, através do exemplo do próprio etnógrafo britânico, que não se trata de dispor incontáveis fatos desconexos, mas de tecê-los em torno de argumentos fundamentados nas observações feitas em campo. Nesse sentido, um dos maiores desafios enfrentados durante a escrita desse trabalho consistiu na definição do conjunto de estratégias textuais para que a escrita etnográfica consiga esboçar articulações entre a análise das festas em seu conjunto, certos aspectos das redes de relações que se integram a elas, e, ao mesmo tempo, a bibliografia disponível. A forma final de um texto com tais objetivos permanece amplamente indefinida durante o processo de pesquisa – sua forma se desdobra de forma entrecruzada com a própria análise. Assim, como dizia Bateson a respeito da descrição do “ritual” Naven, as condições da própria escrita sempre exigem da descrição da análise um ponto de partida em alguma medida contingencial:

“[...] como as palavras precisam necessariamente ser dispostas em linhas, devo apresentar a cultura, que, como todas as outras culturas, é na verdade uma rede complicada de causa e efeito entrelaçados, não com uma rede de palavras, mas com palavras dispostas em séries lineares. A ordem que uma descrição desse tipo segue é necessariamente arbitrária e artificial [...]” (2008 [1936]:71).

Uma expressão variante do mesmo problema é formulada por Hugh-Jones, também a respeito do estudo de “rituais”, ameríndios no caso específico: as “explicações do fenômeno religioso” barasana

“should ideally be given simultaneously, for they are all there simultaneously in the multidimensional nature of the rites themselves. But because writing involves a linear presentation, they must be taken in sequence. What I have done is to present my analysis in a sequence which is to some extent arbitrary, but to raise at the start a number of interrelated themes which are then explored from a number of different points of view using different aspects of the same set of data” (1979:10).

Antes, contudo, de adentrar as descrições dos *amijkin* krahô, apresento a seguir algumas notas metodológicas sobre o modo como tentei registrar, trabalhar coletivamente com os *mehin* e abordar teoricamente o tema dos cantos e do cantar. A princípio, tinha intenção de dedicar especial atenção a essa questão durante minha pesquisa em campo. Entretanto, como se verá nestas notas e nas descrições que seguem, o resultado final limitou-se a algo tentativo e preliminar, ao qual foram impostas uma série de limitações práticas e teóricas.

Registrar e refletir sobre os cantos – notas e percalços

A importância do canto para a socialidade e o contexto festivo dos povos ameríndios já foi amplamente discutida de formas variadas na bibliografia etnológica. Anthony Seeger, por exemplo, apresenta uma bela descrição das múltiplas relações dos Kinsedjê com o canto, os contextos culturais e sociais de sua performance, a íntima conexão entre o cantar e a reprodução, sempre renovada, de seus ideais de bem viver: “Os Kinsedjê cantavam quando estavam alegres; cantar os fazia alegres. Era criativo, inovador e interessante por nunca ser exatamente igual” (Seeger, 2015 [1976] :21). A associação entre canto, festa e alegria parece incontestável. Especificamente em relação aos Krahô, remeto o leitor, por exemplo, ao quinto capítulo da tese de Júlio Borges (2014) a este respeito, que discorre sobre aspectos classificatórios e extra-musicais do canto *mehin*.

Durante minha pesquisa de campo, busquei inicialmente incentivar e acompanhar um trabalho coletivo de transcrição, tradução e comentários das palavras cantadas por meus interlocutores *mehin*. Tal trabalho coletivo estava sendo iniciado por alguns jovens interessados e, sobretudo, por homens mais velhos e cantadores reconhecidos. Meu objetivo inicial ao longo do mestrado era avançar consideravelmente no domínio da língua krahô e na organização e análise do material musical registrado em campo durante o acompanhamento dos *amijkin*.

Minhas expectativas ao acompanhar esse exercício tradutório, ainda que modestas, se estendiam à elucidação de alguns poucos termos, fórmulas verbais, figuras imagéticas e metáforas a partir dos quais os Krahô elaboram seu pensamento sobre o *amijkin* e, sobretudo, de algumas das conexões disto tudo com aspectos coreográficos, cosmológicos, musicais, alimentares, “materiais”, narrativos, espaço-temporais envolvidos em cada uma das festas. Entretanto, dificuldades e imprevistos, sobretudo na minha última etapa de pesquisa de campo, momento em que previa me dedicar mais

detidamente à questão, me obrigaram a recuar radicalmente em relação a tais pretensões. O acompanhamento e execução de um projeto com o qual havia me comprometido frente à comunidade do Rio Vermelho acabou consumindo tempo valioso e escasso em um momento em que já não havia mais perspectivas de retorno a campo antes do final do mestrado.

Assim, restaram apenas algumas poucas transcrições, por vezes incompletas, e comentários sobre os cantos, quase sempre realizados indiretamente e atravessados por incerteza e debates entre meus interlocutores. Como afirmei no início dessa dissertação, penso que materiais como esse, ainda que preliminares e fragmentários, devem ser apresentados, uma vez que se relacionam diretamente com o objeto principal de pesquisa. De todo modo, possuo perspectivas futuras de retomar e utilizar os outros registros audiovisuais coletados de forma mais detalhada e aprofundada em desenvolvimentos posteriores da pesquisa. Ressalto ainda que embora esse trabalho com os cantos tradicionais estivesse sendo incentivado e construído gradualmente apenas nas ocasiões de minhas conversas com os interessados *mehin*, havia e continua havendo uma forte demanda, sobretudo dos professores indígenas da aldeia, para que um trabalho sistemático de transcrição dos cantos krahô seja realizado em sua própria língua, como forma de “registro” para que os “mais novos não esqueçam”.

Inspiro-me nas observações de Cesarino (2011:26-28) sobre seu próprio trabalho entre os Marubo para ressaltar algumas limitações dos meus propósitos atuais em relação aos cantos krahô. Por falta de maior competência técnica, aspectos musicais dos cantos serão evocados apenas de forma. Não tive condições de realizar um trabalho sistemático de transcrição e tradução dos cantos, muito menos de empreender qualquer tipo de recriação poética dos mesmos. Busquei apenas acompanhar e apresentar os pequenos resultados preliminares duma espécie de experimentação tradutória fragmentária realizada pelos Krahô e de seus esforços em transpor alguns poucos cantos escutados nos *amijkin* para a “cantada do kupen”. Este termo, que ouvi em campo algumas vezes para se referir à língua portuguesa, remete a uma possível sobreposição semântica entre “canto”, “fala”, “boca”, categorias que confluem linguisticamente para o termo *airkwa* em língua krahô.

Meus interlocutores tendem a comentar os cantos, muito mais do que propor uma tradução inequívoca de suas frases (a tradução de certos nomes é menos controversa). Ninguém jamais se propôs a “cantar” algo que havia traduzido para o português – trata-se sempre de um trabalho de explicitação do significado dos termos,

sobre o qual, é preciso lembrar, tenho pouco domínio por conta das minhas limitações na aprendizagem da língua krahô. Mas o trabalho de tradução é bastante exigente para os próprios mehin. Como no caso marubo, certos cantos são “impenetráveis aos não especialistas” (Cesarino: idem); entre os Krahô, contudo, a linguagem utilizada é inacessível por vezes até aos cantadores mais velhos. Além disso, da mesma forma como Seeger aponta para os cantos kinsedjê (2015 [1987]) e o próprio Melatti já notava para os cantos krahô (1978:16), muitas palavras da “língua comum” são modificadas, reduzidas ou prolongadas para satisfazer a métrica musical. Isso por vezes criava controvérsias entre meus interlocutores quanto aos possíveis significados de determinadas palavras modificadas. Ainda assim, certos aspectos poéticos das palavras cantadas krahô saltam aos olhos numa observação preliminar, tal como o caráter altamente metafórico e a “intensidade paralelística” (cf. Cesarino, idem) dos cantos.

Resumo do trabalho

Como ficará evidente abaixo, o ordenamento dos capítulos acabou acompanhando de perto o ordenamento das etapas das festas descritas. Privilegiei uma delas, tomando-a como fio condutor da apresentação textual. Sem limitar-me a ela, trago elementos dos outros *amijkin* na medida em que eles possam elucidar o caminho principal percorrido e apresentar alguns eixos transversais que, penso eu, contribuem para a elucidação do conceito krahô de *amijkin*.

O capítulo 1, “*Aldeia impej é que dá festa impej!*”, busca fazer uma apresentação geral da aldeia em que permaneci durante meu trabalho de campo, a aldeia Rio Vermelho. Buscarei articular uma contextualização da história de formação da aldeia e do ambiente dominante no território krahô com algumas considerações sobre os critérios *mehin* envolvidos ao considerar uma aldeia *impej* – boa, bonita, correta. Argumento que estes critérios constituem uma *estética krahô da amplitude* e são, por sua vez, cruciais para a avaliação da capacidade de uma aldeia em realizar as atividades e reunir as pessoas necessárias um *amijkin*.

O segundo capítulo, “*Festa começa na cabeça e termina no rabo!*” realiza, inicialmente, uma apresentação geral dos principais *amijkin* acompanhados em campo. Em seguida, ao evidenciar certas ressonâncias percebidas entre pontos de vista de etnógrafos americanistas e de interlocutores krahô sobre alguns critérios para uma

definição da categoria “festa”. Passo a desenvolver a importância de aspectos destas definições para possíveis definições krahô do conceito *amijkin*. Neste mesmo capítulo, ainda descrevo momentos e atividades na aldeia que ocupam o momento intermediário das festas, argumentando em favor da necessidade de uma maior atenção etnográfica ao período que se interpõe entre o começo e a terminação do *amijkin*. Ao observar detalhadamente momentos de ensaios de festa, reuniões e outros momentos da vida social *mehin*, busco apontar que *amijkin* trata também de questões que extrapolam os momentos comumente considerados como “festivos”.

O capítulo 3, por sua vez, é dedicado a um processo crucial a todos as festas krahô, maiores ou menores: a fabricação dos objetos festivos, seja aqueles fabricados no âmbito familiar e utilizados por cada pessoa participante, seja aqueles fabricados coletivamente. Discorrerei sobre os dois tipos de caso, focando atenção aqui exclusivamente a festa *tep me teré*. Por fim, apresento algumas considerações críticas sobre as questões desenvolvidas neste e no capítulo anterior, refletindo sobre uma caracterização do longo intervalo que constitui as festas krahô.

No quarto capítulo, o mais longo deste trabalho, o enfoque descritivo recai inicialmente sobre a procura por alimentos necessários (sobretudo a carne) para a fartura imprescindível para qualquer festa, um momento de passagem entre o período intermediário e a finalização do *amijkin*. Em seguida, este trabalho se dirige para seus momentos finais ao acompanhar as finalizações de alguns dos *amijkin* observados. Busco, ao longo da apresentação etnográfica, ressaltar analogias, aproximações e variações entre certos momentos específicos das festas. Este exercício, como já foi dito, constitui movimento preliminar para um trabalho comparativo futuro mais aprofundado.

O leitor talvez sinta, ao longo do texto, uma certa ansiedade diante de incertezas e indefinições no decorrer das descrições. Talvez tenha a sensação de que esta dissertação por vezes se arrasta, perde-se em minúcias longamente, e acelera de repente, de modos não anunciados. Essa é precisamente a sensação do etnógrafo ao longo dos meses de duração de cada festa. Como o participante de uma festa, só saberá o que se preparou durante longos períodos quando da execução de encerramento. Essa ansiedade faz parte dos *amijkin* e da energia que produzem e fazem circular.

I. Aldeia *impej* é que dá festa *impej*!

Figura 1 Vista da aldeia Rio Vermelho (Foto: Eduardo Monteiro)

O antropólogo que ignorar a necessária abertura e heterogeneidade de qualquer sistema cultural acaba correndo o risco de hipostasiar a invenção de seu constructo analítico sem explicitar tal movimento. Como afirma Marilyn Strathern, o risco de metáforas de caráter holístico ou sistêmico que “inspiram o antropólogo” a partir de pressuposições totalizantes como estas “consiste em fazer com que o sistema apareça antes como o objeto investigado do que como o método de investigação” (2006 [1986]:32). Em outras palavras, o trabalho etnográfico parece estar invariavelmente sujeito a um exercício árduo de apreensão de parcialidades, e também às consequências deste modo de produção de conhecimento.

Parte do que foi dito no percorrer dos “Caminhos” acima buscou explicitar diversas condicionantes inerentes à minha entrada e permanência em campo e, por conseguinte, explicitar também o caráter situado da produção do saber e da construção textual resultantes desta pesquisa. Com isso, procurei levar em consideração, ao falar de meu trabalho de campo, aspectos levantados por um movimento autoreflexivo na

antropologia, que, iniciado anteriormente¹⁸, adquire maior volume sobretudo a partir dos anos 80 ao expor as profundas implicações éticas, epistemológicas e políticas envolvidas no trabalho da escrita etnográfica. Críticos à suposição de uma homogeneidade, ahistoricidade e coerência absoluta da noção de cultura utilizada por certas abordagens antropológicas, trabalhos como os de Lila Abu-Lughod entre a população beduína Awlad ‘Ali (1986, 1991) exploram justamente a multiplicidade de discursos coexistentes em determinada sociedade e explicitam o vínculo entre a posição social do etnógrafo e a construção de relações específicas e situadas de conhecimento. Tais questões ressoam fortemente outros apontamentos críticos, como os de Donna Haraway (1988) à objetividade dum conhecimento científico de pretensões absolutamente universalizantes ou, numa inversão simétrica igualmente problemática, relativistas. Em linhas muito gerais, ambos seriam formas de conhecimento não localizáveis (por estar em toda parte, ou parte alguma) e, portanto, irresponsáveis, de modo que os sujeitos do conhecimento não precisam prestar contas sobre o que fazem ou como o fazem.

No âmbito dos estudos clássicos da jêologia, talvez seja possível ressaltar, nesse sentido, e com Maybury-Lewis, que já insistia nisto há quase 50 anos atrás, a importância de apresentar de forma mais detalhada possível as condições de entrada em campo (1971: xix). Ainda que atualmente não seja mais pertinente comparar tais circunstâncias às condições necessárias para um experimento laboratorial, como este autor o fez, julgo que há boas razões para apresentá-las ao público leitor do material final da pesquisa, que possuirá, assim, um elemento adicional a ser considerado na avaliação das descrições e resultados apresentados. A explicitação da parcialidade do trabalho etnográfico, penso eu, deve estar conjugada com a explicitação das consequências, vantajosas e desvantajosas, de tal condição.

Sendo assim, ressalto, antes de tudo, que este é um trabalho de pesquisa fundamentado numa experiência ancorada quase que exclusivamente numa única aldeia krahô, dentre as mais de trinta existentes atualmente. Além disso, e apesar do apoio generoso de diversas partes, tanto institucional quanto financeiro, minha pesquisa de campo realizada durante o mestrado sofreu, infelizmente e como é cada vez mais costumeiro, certas restrições em seu tempo de duração. Este contexto, aliado às imprevisibilidades da minha entrada em campo, narradas acima, configura certo caráter

¹⁸ E aqui seria possível argumentar, penso eu, sobre fortes ressonâncias entre observações feitas por autores clássicos da disciplina e certos aspectos da discussão mais contemporânea sobre a questão.

exploratório aos resultados deste trabalho. Nesse sentido, o horizonte destes resultados é fundamentalmente etnográfico: apresentar descrições o mais detalhadas possível de certas experiências e situações localizadas numa aldeia específica e num período circunscrito para, por meio destas descrições, suscitar questões e hipóteses pontuais a respeito da dinâmica festeira dos *mehin*. Por outro lado, alguns dos meus apontamentos ao longo da dissertação inegavelmente acabam sendo orientados para certo nível de generalidade e abstração, mas não estão desprovidos de um embasamento etnográfico considerável, tendo em vista a farta bibliografia disponível acerca dos povos Timbira. De certa forma, penso que o arranjo delicado e complexo das relações entre descrição etnográfica, trabalho comparativo, e a formulação tentativa de pequenas generalizações é inerente ao trabalho antropológico. A discussão, retomada anteriormente aqui, acerca do conceito de teoria etnográfica e suas contribuições e potencialidades, ressalta ainda mais esse processo de produção de conhecimento. Espero, em desenvolvimentos futuros da pesquisa, qualificar mais minuciosamente estas primeiras impressões por meio de um trabalho de comparação etnográfica mais rigoroso.

Ao todo, passei 93 dias junto aos Krahô, repartidos em 3 viagens realizadas entre 2016 e 2017. Permaneci na aldeia Rio Vermelho por 22 dias durante a primeira etapa de pesquisa (entre o dia 3 e 25 de julho de 2016), por 48 dias na segunda (de 15 de março a 02 de maio de 2017) e por 23 dias (de 10 de agosto a 01 de setembro de 2017) na última etapa. Durante todas as três etapas, as permanências na aldeia foram ininterruptas: realizávamos rápidas viagens a Goiatins/TO, a cidade mais próxima da aldeia, para comprar suprimentos, participar de eventos específicos ou para solucionar questões com os políticos locais a respeito das festas que estavam sendo organizadas ou do projeto que elaboramos coletivamente durante minha pesquisa, ao qual retornarei. Sempre retornávamos no mesmo dia para o Rio Vermelho. Durante todo o período mencionado, fiquei “ranchado”, como costumam dizer os *mẽhĩ*, na casa de Iramar Irroiaven e Luciana Hôrot, sua esposa, onde residem também sua filha Irani Caxot, o genro Davi, e alguns dos filhos dos casais. A recepção dessas famílias à minha visita sempre foi marcada por enorme generosidade, atenção, respeito e cuidado. Os olhares atentos, curiosos (e, talvez, vigilantes) às minhas ações, por mais sutis que fossem, eram constantes. Foram várias as vezes, por exemplo, em que meus anfitriões, somente por notar meu olhar perdido em busca de um lápis, lanterna, ou caderno desaparecidos, mobilizavam rapidamente todos residentes na busca. A qualquer lugar que fosse, seja para tomar banho e lavar roupa,

visitar alguém ou ir ao pátio durante a noite, quase sempre era acompanhado por algum jovem. Era praticamente impossível estar sozinho em meio a esse mundo e multidão pouco conhecidos, ainda que a sensação de solidão não fosse rara - curioso estado de existência caro às narrativas de tantos etnógrafos¹⁹.

Entre os efeitos dos movimentos reflexivos na disciplina antropológica mencionados acima, verifica-se a necessidade de uma contextualização do trabalho etnográfico de modo a situá-lo no campo de distintas relações, forças e perspectivas onde o etnógrafo está sendo inserido. Nesse sentido, os contornos políticos de meu trabalho de campo, marcado de início por um contexto de forte tensões e dissidências na aldeia, infletiram evidentemente os pontos de vistas adotados nas descrições e dos comentários de meus interlocutores de pesquisa. Tais contornos estão em relação de interdependência com o próprio direcionamento temático da pesquisa, na medida em que o convite para participar e apoiar as festas krahô estava inserido no seio de um campo de prestígio em disputa: a capacidade de capturar ou introjetar a diferença e o novo no *socius* estabelecido é extremamente valorizada pelos Krahô (senão pelos povos ameríndios, de modo mais amplo) e, nesse sentido, as lideranças que conseguem atrair convidados para sua aldeia são reconhecidas e valorizada por tais feitos. Isto condicionou a rede de relações estabelecidas em campo, na medida em que intensificou minhas relações com os remanescentes da “aldeia mãe” onde havia me instalado (que haviam realizado o convite inicial para minha ida ao Rio Vermelho), restringindo consideravelmente, por conseguinte, o diálogo com a comunidade da “aldeia nova”, Capitão do Campo (e de certa forma, minha mobilidade em outras aldeias da região). Esse distanciamento foi diminuindo ao longo da sequência de viagens à campo e imagino que, numa viagem futura, será menor a resistência de meus anfitriões a uma visita aos vizinhos²⁰.

Apresentadas algumas informações contextuais a respeito da minha entrada e estadia em campo, passo agora ao local no qual convivi com meus companheiros e interlocutores de pesquisa *mehin*, a aldeia Rio Vermelho.

¹⁹ “A despeito de tudo o que possam ter-lhe dito sobre o trabalho de campo, a despeito de todas as descrições de outras culturas e de experiências de outros pesquisadores que ele possa ter lido, o antropólogo que chega pela primeira vez em campo tende a sentir-se solitário e desamparado. Ele pode ou não saber algo sobre as pessoas que veio estudar, pode até ser capaz de falar sua língua, mas permanece o fato de que como pessoa ele tem que começar do zero” (Wagner, [1975] 2010:31).

²⁰ Voltarei a este assunto logo abaixo, no seio da discussão entre as relações entre “aldeias-mãe” e “aldeias-filhas”.

***Kôgatîkateyê*: a aldeia Rio Vermelho e sua história**

Toda chegada numa aldeia, e principalmente a primeira viagem até lá, exige uma série de precauções e preparativos – que, aliás, parecem nunca evitar completamente todos os percalços a serem enfrentados. No meu caso, as preocupações estão distendidas desde o período de preparação para o campo (anterior à própria viagem, portanto) até os momentos iniciais nas cidades próximas à aldeia Rio Vermelho, no caso Carolina/MA e Goiatins/TO, as duas referências urbanas mais frequentemente visitadas pelos *mehin* da região do Rio Vermelho, situada na Terra Indígena Krahôlândia (TI Krahôlândia). Esta TI, com extensão de cerca de 3.200km², abrange dois municípios, Itacajá/TO e Goiatins/TO, e foi demarcada há mais de 70 anos no contexto do massacre de indígenas Krahô provocado por fazendeiros da região intolerantes com a presença indígena e com a captura de gado para consumo durante os *amijkin*. (cf. Melatti 1967; Borges, 2014:21; Morim de Lima, 2016).

Figura 2 Localização da TI Krahôlândia (Fonte: Morim de Lima, 2016)

As redes de relações que atravessam a TI atualmente me parecem regionalizadas, de modo que as aldeias do Rio Vermelho, situadas a leste, parecem ter relações de parentesco e de alianças concentradas nas aldeias circunvizinhas, ainda que mantenham relações pulverizadas entre algumas aldeias ou famílias situadas na região

de Itacajá/TO²¹, cidade que recebe grande circulação de indígenas. Goiatins/TO, nosso principal destino urbano nas viagens realizadas durante o período em campo, não era diferente, sendo frequentada constantemente pelos Krahô da região do Rio Vermelho; não é incomum encontrar grupos de *mehin* pela cidade, reunidos nas praças ou defronte aos mercados, ou então caminhões trazendo e levando verdadeiras multidões em suas carretas, embarcando e desembarcando passageiros na praça central. Por sua vez, Carolina/MA, a outra cidade mais visitada, é um pouco maior e com instituições públicas mais estruturadas, além de ser a localização da Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio (Funai) que atende os *mehin* do Rio Vermelho. O acesso à cidade, contudo, é extremamente complicado e dispendioso para os indígenas, por conta da falta de transporte público adequado e os altos preços dos fretes de caminhão.

Vários membros da família de Iramar Irroiaven, meu anfitrião e primeiro contato com a aldeia Rio Vermelho, como indiquei acima, vieram me receber em Carolina/MA: ele e a esposa, Luciana Hōrot; seu pai, Chico Potyt, e seu sobrinho, Douglas Prypōk - o neto mais velho de Chico, segundo ele mesmo²². Pousamos por um dia na cidade para acertar os últimos detalhes da minha ida a campo e realizar algumas compras. Ouvia alguns comentários, sempre elogiosos e por vezes curiosos, a respeito do que me aguardava na aldeia: Luciana dizia que lá era uma aldeia muito bonita, que lá "ventava muito forte", e que – olhando as fotos antigas que eu havia trazido – a aldeia tinha crescido muito, havia muitas casas e muita gente.

Entre os *mehin*, a chegada de um forasteiro dificilmente passa ao largo de um batismo, isto é, do ato de dar-lhe um nome em língua krahô (*mehin iarkwa*). Assim, em certo momento de nossa curta estadia na sede do *Wyty Cate* de Carolina/MA (onde pernoitamos), Iramar pediu para que eu tomasse banho: explicou-me que também o faria e, depois disso, eu deveria escolher um de seus nomes para o meu batismo na aldeia. A partir de então, todos me reconheceriam e chamariam pelo nome *mehin*. Mais ainda, assim que chegasse em qualquer aldeia krahô, as pessoas mapeariam – por meio de um cálculo mental que realmente impressiona os não habituados – quais relações que devem

²¹ Essas impressões preliminares são bastante circunscritas à minha experiência vivenciada do ponto de vista de uma única aldeia da região do Rio Vermelho. Seria necessário aprofundar a questão das redes de relações supralocais no interior da TI Krahô.

²² Posteriormente, soube que, antes de ir ao meu encontro, eles haviam ido a uma festa *kupen*, uma das famosas "vaquejadas" da região em algum município próximo. A relação com as festas não-indígenas não é o foco desta dissertação, sendo mencionada apenas em algumas poucas, mas mereceria dedicação específica enquanto tema de pesquisa de grande interesse para reflexões acerca da forma como os *mehin* lidam com festas, e com seus *amijkin* em particular.

estabelecer comigo. Este cálculo é realizado a partir dos nomes próprios da pessoa que calcula, e toma como base tanto a relação que ela possui com outras pessoas de mesmo nome, quanto (e não menos importante) sua relação nomes com pessoas que têm nomes dos mesmos "conjuntos". Eu deveria, então, tratar os parentes de meu nominador pelos mesmos termos e com atitudes semelhantes às dele em relação a seus parentes: nas palavras da antropóloga Morim de Lima, “ganhar um nome é fazer parentes. Para o *cupen* que chega pela primeira vez na aldeia, significa ser inserido numa rede de relações interpessoais” (Morim de Lima, 2016:31). Ela prossegue, referindo-se às consequências do batismo do estrangeiro entre os *mehin*, as quais pude confirmar durante minha própria experiência de campo:

“O estrangeiro é recebido na casa do seu nominador, alimentado e cuidado por ele. Os Krahô são muito receptivos e afetuosos com aqueles que querem trabalhar na aldeia. Todavia, o outro lado de “ter parentes” [...] é a demanda infinita e os pedidos intermináveis por parte destes. O *cupen* adotado é também visto como “provedor de recursos”, porta de entrada para os bens e mercadorias dos brancos, tão desejadas pelos Krahô. *Com o batismo, uma série de obrigações são contraídas, especialmente o apoio na realização das festas.* Do ponto de vista *mehin*, “ter parentes” é justamente compartilhar, não sovinar, dar apoio mútuo e não esquecer os laços” (2016:32, eu sublinho).

A partilha e reciprocidade irrestrita é condição de base para uma relação entre parentes krahô, *meikwyj*. A respeito desta categoria e seus correlatos entre outros povos jê, Coelho de Souza comenta:

“Os Jê do Norte dispõem de um conjunto de termos (em geral cognatos que os etnógrafos glosaram na maioria das vezes como ‘parente’, e que, qualificados por um modificador indicativo de ‘proximidade’ ou ‘intensidade’, seriam também empregados para designar uma categoria coletiva egocentrada do tipo *kindred*. De significado eminentemente posicional, esses termos são igualmente utilizados em referência ao conjunto dos membros da comunidade, ou até mesmo a unidades sociais mais amplas (‘tribos’ e/ou ‘etnias’)” (2001:71).

Assim, a categoria *meikwyj*, conforme Azanha (1984:21), refere-se aos “que estão do meu lado”, “os da minha parte” (*meikwyj*, “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”. Jean Lave (1979:17) ressalta o caráter contextual da categoria *mekwu*, variante *krikati* para o termo comum entre os Timbira que designa o “domínio relacional *krinkati*”. Argumenta em seguida que há diferentes níveis contrastivos nos quais essa categoria pan-timbira pode operar: no mais geral, opõe o grupo como um todo a estrangeiros, espíritos e monstros. No menos, pode se referir a todos os habitantes de uma aldeia ou a grupos domésticos específicos.

A autora prossegue, notando que quando questionados sobre cada indivíduo *krikati* particular, seus interlocutores tendiam a classificá-los como *mekwu*. “They also conformed to their own ideals by referring to almost all of the residents by relationship terms” (idem). Entre os krahô, os termos de parentesco também são a forma privilegiada para tratamento entre os *meikwyj*²³. Nesse sentido, é interessante notar o esforço dos *mehin* que acabara de conhecer em calcular mentalmente as possíveis relações entre mim e eles mesmos, indicando por qual termo de parentesco eu deveria chamá-los, e vice-versa. Tive a impressão de que esses cálculos eram invariavelmente realizados, a despeito da relação estabelecido entre tal pessoa e os parentes (*meikwyj*) de meus nominadores. Nesse sentido, talvez seja possível afirmar que, antes de calcular uma relação específica, a preocupação fundamental dos *mehin* nesses momentos seja *estabelecer relações*. Contudo, parece-me também que há casos em que isso pode ser ressaltado de forma especial e estratégica, ao modo de um recurso persuasivo ou como um mecanismo de familiarização, sobretudo quando se trata de uma negociação de bens, pedidos ou “favores”. Bom exemplo disso é o uso frequente de pronomes possessivos inclusivos nesses contextos, que buscam atualizar, ao menos em certo nível, uma possibilidade de conexão relacional aberta por meio do funcionamento do sistema onomástico. Assim, ouvi algumas vezes meus interlocutores falarem comigo, fazendo referência aos “nossos parentes”: meu nominador (*keti*), por exemplo, ao se referir aos próprios filhos em nossas conversas, frequentemente o fazia mencionando o “seu filho” (*akrá*). Outro exemplo é meu irmão (*itô*) Aauto Pretyk, que ao conversar comigo chamava, quase que invariavelmente, seu próprio irmão - meu nominador - de “seu nominador” (*ageti*),

²³ Tenho impressão, contudo, que a discussão que Vanessa Lea realiza em referência ao uso mebengokré da terminologia de parentesco é válida também entre os Krahô. A autora afirma que o uso de nomes pessoais entre parentes não é proibido terminantemente. “Não se trata de evitar usar os nomes dos parentes, mas de precedê-los pelo termo de parentesco apropriado, como se fosse um título honorífico, como ‘*ngetwa*’ [irmão da mãe] Fulano” (2012:176).

relembrando, quase que de maneira didática, as minhas relações estabelecidas ali com a pessoa referida, em detrimento das suas próprias.

*

De banho tomado e nome escolhido²⁴, comecei uma reflexão (que, como todas reflexões etnográficas, é feita e refeita continuamente ao longo do tempo e com as leituras posteriores das notas de campo) a respeito desta pequena experiência inicial vivida ainda durante os preparativos para o campo. Singular e bastante sutil, penso que esse momento, anterior mas constitutivo do próprio batismo (que iria ocorrer de fato na aldeia), evidencia fortemente a impossibilidade de sustentar *a priori* divisões rígidas entre momentos rituais e cotidianos, algo muito caro a certas abordagens sobre festa ou ritual. Este pequeno exemplo etnográfico sobre o batismo e a nomeação expõe, portanto, certas dificuldades de oposições analíticas que de imediato precisam se distorcer totalmente para conseguir abarcar os dados que precipitam da própria experiência etnográfica (ver Perrone-Moisés, 2015:15). Ao longo do meu trabalho de campo, como se verá nos capítulos seguintes, pude acompanhar outras situações que, na esteira de uma ampla discussão já em curso, permitiram um adensamento dessas considerações críticas a respeito de utilização de divisores como cotidiano-ritual, as quais pretendo desenvolver em futuros desdobramentos da pesquisa.

Convém, nesse momento, lembrar a importância e a complexidade, entre os povos Jê (e, de forma especialmente, entre os Jê do Norte), das dinâmicas onomásticas, já bastante comentada pela bibliografia disponível (ver por exemplo, Lave, 1979; Lopes da Silva, 1986; Crocker, 1990; DaMatta, 1976; Coelho de Souza, 2002). Maybury-Lewis, ao estabelecer um quadro sintético das diferenças de ênfase a partir de uma série de traços comuns aos povos jê, ressalta a importância relativa que os Timbira concedem às metades (ou “partidos”) determinados pelo nome:

“The Eastern Timbira and the Apinayé attached great importance to ceremonial moieties to which people were affiliated through their names. Kayapó life was focused more on age-grades and men’s associations. These were also important among the Central Gê, who had invested them with ceremonial functions, in contrast to their

²⁴ Algo que não é comumente feito quando se trata do batismo entre os próprios *mehin*, já que, nesse caso, os nomes são escolhidos pelo nominador da criança. Há um vasto campo de estudos ainda a ser explorado relacionado ao tema da onomástica krahô.

politically oriented descent groups. Finally, the Bororo appeared to have the most thoroughgoing dual organization of them all, with exogamous matrilineal moieties and name-based clans engaged in a constant series of exchange” (1979:9).

Isso também é notado por Jean Lave, ao tratar da onomástica *krinkatí*, caso onde a nomeação adquire uma “importância extraordinária”: “the importance of name transmission diminishes, while that of kin-based lineages and clans increases, as we move from the Northern Gê groups south to the Central Gê and Bororo” (1979:17). O processo de nomeação entre os Krahô determina uma série de participações da pessoa nominada em grupos ou relações que perdurarão por toda sua vida (cf. Melatti, 1978; Carneiro da Cunha, 1978; Lazarin e Camargo da Silva, 1989:40-71): a primeira vinculação diz respeito aos “partidos”, como os *mehin* os traduzem - e que na bibliografia especializada são referidos por “metades cerimoniais” (cf. Melatti, 1978) - *wakmejê* e *katamjê*, que correspondem a partidos fundamentais para o ordenamento cosmológico *mehin*, na medida em que é a partir deles que se organizam os ciclos anuais, as alternâncias de “governo” na aldeia, bem como as relações entre os distintos seres do mundo. Melatti lista alguns dos traços distintivos entre os partidos:

“[...] nas reuniões realizadas na praça da aldeia, os membros da metade Wakmeyê se ajuntam do lado leste, enquanto os Katamye ficam a oeste. Os membros da metade oriental pintam seu corpo com traços no sentido vertical, enquanto os da ocidental com traços horizontais. Outrora os enfeites de buriti que os índios usam ao correr com tora eram feitos de folhas novas (verde-claro, quase amarelo), quando usados pelos membros da metade Wakmeyê, e de folhas maduras (verde-escuro), quando usados pelos membros da outra metade” (1978:81-82)

Para além da já mencionada inclusão numa rede de relações interpessoais e de grupos específicos, receber um nome pode implicar a participação especial nos *amijkin*, com funções ou papéis particulares. Ao longo da dissertação, alguns casos como estes serão explicitados. Por fim, a nomeação krahô está estritamente relacionada com o estabelecimento de relações de amizade formal, espécie de relação respeitosa e de evitação com não-parentes (cf. Lopes da Silva, 1986:183-203; Carneiro da Cunha, 2009b) que permite um convívio com Outros em uma mesma aldeia. Penso que as

considerações de Jean Lave (1979:18) a respeito dos Krinkatí também se adequam aos Krahô²⁵:

“Formal friend relationships are acquired through naming. Ego's formal friends are the formal friends of his or her name-giver. As the formal friends acquire new name-receivers, these, too, become ego's formal friends. Formal friends may be of either sex, but opposite-sex formal friendships are maintained more elaborately than same-sex formal relationships. Formal friend must refrain from using each other's names in reference or adress and must not meet face to facoor speak to each other. Sexual relations and marriage between formal friends are forbidden. Emphasis is placed on the obligation of adults to give ritual protection and help to their young formal friends whenever the latter are threatened with ceremonial violence. Parents pay their children's formal friends for this assistance. Adult formal friends have few obligations to each other except to protest and demand payment from anyone who kills an animal whose name a formal friend bears. These protests are today carried out in a rough joking manner and no payments are actually made”.

*

O etnônimo Krahô, forjado ao longo do contato com os não-indígenas (*kupen*), encobre significativas diferenciações “internas”: como afirma Maria Elisa Ladeira, “a história dos grupos Timbira é a história da fusão e cisão das aldeias” (1982:29-30). A principal subdivisão existente é aquela entre os *Mākamekra* meridionais e os *Kenpokateyê* setentrionais, que apesar de se reconhecerem todos como Krahô, ainda operam esta separação (Ladeira, idem; ver também Melatti, 1978:27).

As diferenciações internas e as dinâmicas envolvidas na constante composição e decomposição de aldeias são indissociáveis das relações supralocais e entre os diferentes povos indígenas da região. É como consta nas observações de Sawrepté, liderança xerente cuja biografia é objeto de pesquisa de Rodrigues de Moraes, durante a convivência do primeiro nas aldeias do Galheiro e do Posto: “krahó é tudo misturado, krahó puro é só um pouquinho de gente”. Ou como diziam outros interlocutores durante

²⁵ As amizades formais possuem importância significativa no seio dos *amijkin* e serão mencionadas ao longo das descrições dos próximos capítulos.

esta mesma pesquisa: “krahô puro não existe mais, é tudo rastro Xerente”²⁶ (2007:50), fazendo referência às migrações para as aldeias krahô e ao número de descendentes xerente deixados por lá²⁷. As aldeias krahô, continua o antropólogo, seriam como “epicentro de articulações 'intertribais' na região”, marcadas por grande movimentação demográfica e pela presença de estrangeiros, com evidências de “relações intertribais” muito anteriores à própria formação das categorias étnicas.

Na esteira de etnógrafos anteriores, Morim de Lima nota entre os Krahô “um crescimento populacional acelerado que intensificou nos últimos anos os processos de cisão e aliança entre famílias” (2016:42). A população atual, de 2.992 pessoas (Siasi/Sesai, 2014) é quase cinco vezes maior que a registrada nos anos 70 por Manuela Carneiro da Cunha (1978:4). Esse processo demográfico parece, então, impulsionar uma dinâmica de diferenciação e fragmentação constante de aldeias já características à lógica da disputa pela “forma timbira”²⁸, conforme os argumentos de Gilberto Azanha (1982:16), que se apresentam de forma sintética na seguinte passagem:

“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

²⁶ É preciso recuar em relação a esta citação, assumindo que se trata de um ponto de vista xerente sobre a composição mista dos Krahô. A questão da mistura, na medida em que é recorrente e envolve afirmações caras a uma miríade de povos das Terras Baixas, é um tema complexo que precisaria de maior atenção e investigações mais apuradas.

²⁷ Para maiores informações sobre a relação entre os Xerente e os Krahô, do ponto de vista da narrativa biográfica de uma liderança xerente, ver Rodrigues de Moraes (2007). Também é digno de nota a observação de Melatti: “O contato com os Xerente [...] parece agir no sentido oposto ao do contato com tribos Timbira Orientais: através dos Xerente os Krahô são levados a adotar costumes dos civilizados. [...] Os índios xerente [...], além de falarem uma língua muito diferente da krahô e de serem portadores de uma cultura bastante diferente, estão muito mais familiarizados com os costumes dos civilizados. O contato com eles parece incentivar os Krahô a adoção destes últimos” (1978:32)

²⁸ André Drago (2012b:58) chama atenção para a constante estupefação ocidental frente à insistência da própria sociedade indígena, apesar de todo seu ímpeto faccioso. Tal estupor, argumenta o antropólogo, somente aparece como surpresa ou enigma quando visto da perspectiva do Estado e de modo funcionalista. Nesse sentido, foram desenvolvidas uma série de tentativas de respostas (problemáticas) ao faccionalismo jê no seio da antropologia, no intuito restituir alguma “inteligibilidade” ao problema, as quais, contudo, traziam respostas simplificadoras, baseadas em premissas materialistas questionáveis - evocando, por exemplo, escassez econômica e incipiência técnica. Remeto ao referido trabalho para um acompanhamento fino de alguns debates caros às formas políticas ameríndias, sobretudo àquelas dos povos Jê.

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 [sufixo que marca uma diferença de origem entre grupos e um estado de constante guerra entre eles] sou um verdadeiro Timbira (*mehin*), aqueles outros não sabem falar direito, fazer festa direito, não prestam para a tora..”.

A constituição de alianças entre grupos inimigos, tal como descrito por Curt Nimuendaju (1946) em sua estadia entre os Timbira nos anos 30, aparentava ser empreendimento dos mais arriscados: a ameaça eminente de tocaias e de que pequenas hostilidades se tornassem conflito aberto e armado era constante durante um encontro. Mas também de hospitalidade e troca, sobretudo quando a troca de convites para *amijkin* se estabelecia ou a aldeia visitada contava com um chefe honorário, figura que se encarregava pela boa acomodação dos visitantes²⁹.

Parece de fato, que “as visitas mútuas entre grupos, mesmo em tempos de paz, não eram tarefa simples” (Nimuendaju, 1946:154-156). Um depoimento recente de Jonas Gavião, uma liderança timbira, recoloca a questão em outros termos:

“...há muito tempo teve esse problema entre nós de guerra, que o povo se lembra das histórias, e a gente ficava cismado. Como quando eu cheguei [nas aldeias krahô, para a realização de cursos] e um monte de Krahô...Será que não vai acontecer nada comigo? E no final foi muito bom, a gente fez amizade todo mundo, participamos do curso” (Siqueira, 2007:100).

Diretor e um dos principais articuladores da Associação *Wyty-Cate*, Jonas remete justamente ao processo de formação desta associação. De acordo com Jaime Siqueira (op.cit.), que produziu uma etnografia e participou efetivamente deste processo, a constituição da associação foi atravessada por uma dinâmica complexa que envolve tanto movimentos centrípetos no sentido de uma “timbiridade” em construção quanto disputas e rupturas entre as partes associadas.

Pude perceber certas ressonâncias desta ambivalência desde o VI Seminário Timbira, ocasião de meu primeiro contato com os Krahô, como mencionei no início desse trabalho. Aquela era a primeira edição do Seminário onde havia sido possível, através de uma série de negociações diplomáticas, reunir representantes de todos os diferentes grupos Timbira. Ao lado de discursos de unificação em torno de pautas políticas comuns

²⁹ À qual retornaremos detalhadamente no capítulo 4.

e do próprio fato da socialização entre estes antigos inimigos possibilitado pela ocasião do evento, pequenas mas significativas tensões emergiam por conta da co-presença de alguns dos grupos timbira; questões espinhosas eram por vezes rememoradas nas falas, sobretudo no que se refere à gestão financeira e administrativa da Associação e de alguns dos projetos correlatos. Seria interessante um mapeamento mais detalhado da dinâmica política que permeia um encontro de pesquisadores indígenas como este. De todo modo, ambas situações apontam, em um nível mais geral, para uma passagem comum da desconfiança e inimizade a aliança e amizade. Uma passagem, contudo, sempre aberta a transformações ou inversões: pois, se os tempos de guerras inter-tribais eram “coisa do passado”, como dizia Jonas, resta ainda a “cisma”.

Nesse sentido, noto certos aspectos das relações de alianças e rivalidade entre as aldeias do Rio Vermelho e a “outra banda”, as aldeias situadas no município de Itacajá/TO. Os traços de rivalidade, expressos por meio de graus de intensidade variáveis, parecem ser, ao menos até onde pude perceber, marcadamente contextuais. Os fatores disruptivos podiam ser evidenciados em situações diversas: seja em variações nas narrativas míticas; seja em certa disputa por produção de material didático para as escolas krahô; seja nas convenções gráficas do alfabeto da língua krahô e nas variações linguísticas e vocabulares; seja, sobretudo, em questões que envolvessem projetos e aliados “políticos” (Ongs, antropólogos, órgãos públicos, políticos locais). O tema é extremamente complexo e mereceria maior atenção etnográfica.

Para além dos conflitos entre regiões diferentes da Terra Indígena, as relações entre “aldeia mãe” e “aldeia-filha” merecem atenção. Ouvi essa nomenclatura dos próprios krahô, mas somente para se referir a relações interaldeãs já “pacificadas”, por assim dizer, como, por exemplo, entre a “aldeia mãe” Cachoeira e a “aldeia filha” Rio Vermelho. Isto não parece se aplicar às relações entre aldeias partidas recentemente, que evidenciam uma hostilidade muito maior nos primeiros momentos de separação. Aos poucos, contudo, as relações hostis ou de evitação vão minguando, abrindo espaço para visitas recíprocas realizadas com frequência cada vez maior que, por fim, culminam em convites, também recíprocos, para participação de *amijkin*. Nesse sentido, seria possível argumentar que, muitas vezes, a história entre aldeia mãe e filha é uma história da passagem, sempre reversível (cf. Perrone-Moisés, 2015), da guerra à festa.

Não faz sentido algum, na lógica do dualismo timbira, pensar que uma aldeia se “dividiria” entre os partidos que as compõem. As defecções de parcelas de uma

comunidade que provocam o surgimento de novas aldeias podem possuir motivos muitos variados e estão inseridas num movimento complexo de composição e recomposição. Uma das possibilidades destas defecções, segundo Morim de Lima, seria

[..] quando algumas famílias iniciam um processo gradual de isolamento da aldeia mãe, permanecendo mais tempo “no mato” do que na comunidade, assentados em suas próprias roças. Observei que, se uma família passa muito tempo na roça, isso pode significar que pretende ficar afastada da movimentação aldeã, por motivos nem sempre transparentes. Quando outras famílias são atraídas nesse fluxo, uma nova aldeia pode vir a ser formada” (2016:42).

Esta, contudo, não é necessariamente a única forma de surgimento de “aldeias-filhas”, e tampouco foi o que parece ter ocorrido da defecção que provocou o surgimento da aldeia Capitão do Campo. Sem entrar em detalhes a respeito dos comentários *mehin* tecidos sobre a questão, penso que é heurísticamente relevante notar que, entre as diversas acusações e críticas recíprocas entre membros de ambas as aldeias, a categoria “política” era utilizada em português pelos índios para se referir exclusivamente à nossa política - mais precisamente, em acusações sobre as lideranças opositoras estarem se envolvendo na política e, por isso, estarem deixando de lado os interesses da comunidade. Valdomiro foi ainda mais taxativo em uma de nossas conversas: “nós não temos política não, temos partido, *wakmejê* e *catamjê*!”³⁰. “Não há porque desconsiderar as traduções que os índios têm se empenhado em fazer há gerações” (Perrone-Moisés, 2015:21) e, nesse sentido, caberia aqui um maior aprofundamento do que viria ser o campo semântico de “política” do português krahô. Há uma série de indicações neste trecho de Perrone-Moisés que discorre sobre a ética ameríndia da palavra e sobre seus mecanismos específicos de construção de consenso:

“Os mecanismos do consenso supõem, finalmente, um sem número de conversas ao pé do fogo, visitas, apresentações de pontos de vista e debates que não ocorrem no “espaço público”. E aí, mais uma vez, embaralham-se nossos “público” e “privado”. Pois nos custa, aparentemente, entender que a “política”, como processo de debate e

³⁰ Antes de mesmo de chegar à aldeia Rio Vermelho pela primeira vez, tive uma conversa interessante com Iramar a respeito da aldeia e seus projetos. Ele enfatizava certas “virtudes” da comunidade do Rio Vermelho, ressaltando uma “união” da aldeia, que quase nunca tinha se dividido. Na mesma conversa, Iramar afirma, contudo, que “a aldeia tá cheia de política”, presença considerada como prejudicial. Era evidente que se tratava de “política de *kupen*”, severamente criticada em seu discurso, que a contrapunha a tal “política” à ênfase numa unidade da aldeia e em seus interesses coletivos e consensuais.

decisão da "coisa pública", não ocorre no que nos parecem ser as ágoras ameríndias – onde são feitas declarações públicas. O debate ocorre em contextos que classificamos como domésticos, familiares, privados e informais. E nesse debate as mulheres, que a nós parecem eclipsadas ou simplesmente alijadas da "política", sempre têm um papel central. Não é nas reuniões masculinas, nas pequenas e grandes assembléias de chefes ou anciãos, que ocorre o "debate político". Nesses contextos, trata-se de propor ou de anunciar, nunca de debater ou decidir. Daí não haver bate-boca nas “ágoras” ameríndias. Faz parte da etiqueta “política”. Daí um grupo de lideranças guarani ter-se retirado recentemente de uma assembléia quando instalou-se entre oradores uma discussão acalorada. E daí a justeza de *utilizarem o termo "política", sempre em português, como sinônimo de discussão e dissenso*, ligado a uma etiqueta (ou falta de - e não seria a primeira vez que os índios nos acham maleducados) de oposição e imposição pública. A nossa política é mesmo fundada numa concepção exclusivamente guerreira (hobbesiana) e sua oratória certamente se parece mais com uma fala de guerra do que com uma fala de congregação” (2015:92, eu sublinho).

Além disso, também é digno de nota que no período inicial da partição das aldeias, ao menos nos comentários que ouvia a respeito da relação entre Aldeia Rio Vermelho e Capitão do Campo, o termo utilizado pelos residentes na primeira para se referir a última era “aldeia nova”, sem qualquer referência a relação de “filiação” entre as duas. Há, inclusive, outra aldeia na região cujo “nome oficial” é Aldeia Nova (*Krintu*) e, por vezes, a referência à aldeia Capitão do Campo era “nova aldeia”, para não confundir³¹.

*

A aldeia Rio Vermelho está situada ao norte da TI Krahôlândia e, na ocasião de minha primeira visita, contava com mais de 400 residentes. Após a partição que deu origem à aldeia Capitão do Campo, este número caiu mais ou menos pela metade, segundo disseram meus interlocutores. O croqui abaixo diz respeito a informações bastante preliminares³² que havia recolhido na minha primeira viagem a campo, em 2016, e precisaria ser atualizado com informações referentes à aldeia após sua partição:

³¹ Segundo informações recentes que obtive, as disputas entre as aldeias já foram superadas em grande medida; muitos dos homens da aldeia Rio Vermelho já foram visitar a nova aldeia.

³² É preciso ressaltar as limitações das informações que fundamentam o quadro gráfico, além da imprecisão geográfica em relação às posições específicas das casas. Note-se também que os nomes das referências pessoais em cada casa são, em sua maioria, homens, reflexo do caráter parcial dos dados obtidos e das fontes procuradas. Enfim, advirto o leitor que, infelizmente, o quadro em questão não deve ser levado tão

Figura 3 Croqui da Aldeia Rio Vermelho - Julho de 2016

A relativa ausência de estudos situados especificamente na aldeia Rio Vermelho contrasta com a profusão e riqueza dos trabalhos etnográficos realizados entre os Krahô em particular e entre os Timbira, de modo geral. Mencionei anteriormente o caráter precursor da obra de Júlio Melatti e Curt Nimuendaju, mas é preciso lembrar também de outros importantes antropólogos, como Gilberto Azanha (1984), Manuela Carneiro da Cunha (1978), Maria Elisa Ladeira (1982), por todas suas contribuições e iluminações sobre a vida social *mehin*. Mais recentemente, são notáveis as contribuições de Ana Gabriela Morim de Lima (2011, 2016), assim como a tese (2014) e o ensaio fotográfico (2008) de Júlio César Borges, importantes referências para este trabalho. Todos estes são etnógrafos que focaram suas atenções especificamente nos Krahô. No âmbito audiovisual, a aldeia Rio Vermelho firmou nas décadas de 80 e 90 parcerias com o *Vídeo nas Aldeias*, que renderam dois filmes (*Eu já fui seu irmão* e *Boa viagem, ibantu!*) e muitos registros audiovisuais (parte deles mantidos até hoje na aldeia, ainda que em condições precárias). Contudo, o único documento etnográfico escrito que se refere

seriamente sob os aspectos acima, servindo apenas como orientação mínima e suplementar às informações referentes à aldeia Rio Vermelho.

especificamente à localidade chama-se *Os Krahô do Rio Vermelho: Relatório de Trabalho*, redigido pelos antropólogos Marco Antônio Lazarin e Telma Camargo da Silva (1987). O texto relata a curta experiência em campo (de 18 de dezembro de 1985 a 10 de janeiro de 1986) de um Grupo de Trabalho multidisciplinar cuja missão principal seria um “trabalho de saúde curativa e, se possível, preventiva” (:7).

Esse relatório divide seu “enfoque etnográfico”, por assim dizer, com informações e estatísticas de grande interesse e pertinência, mas claramente direcionadas para o campo das políticas públicas de saúde indígena. Em outras palavras, o campo etnográfico aí tratado é relativamente limitado, mas foi importante base preliminar de informações para a presente pesquisa. Primeiramente, as genealogias constituíram importante material de consulta e comparação com as informações coletadas em campo e que merecem, na verdade, maior atenção em futuros desdobramentos da pesquisa. Além disso, o próprio relatório enquanto artefato impresso - sobretudo as fotos nele contidas - possuiu interessante papel para uma reflexão sobre os modos de escolha de uma das festas realizadas durante minha estadia na aldeia. Voltarei a isto mais detalhadamente adiante. O relatório também forneceu descrições de alguns momentos análogos aos que pude acompanhar durante minha estadia em campo, como por exemplo, o batismo, a preparação para festa *Tep me Teré*, e *Perekahak*, o que fornece mais subsídios e abre maiores possibilidades de comparação entre variações dos *amijkin*. Por fim, e o que mais interessa nesse momento, apresenta uma narrativa da criação da aldeia do Rio Vermelho, que retomarei a seguir em conjunto com as narrativas que pude registrar durante meu próprio trabalho de campo.

Retomando as narrativas de migrações recorrentes mencionadas no relatório de Lazarin e Camargo da Silva (1989) associadas à discussão, tratada acima, da relação entre aldeias “mães” e “filhas”, é possível perceber semelhanças entre a defecção na aldeia Cachoeira, geradora da aldeia Rio Vermelho, e o que se passou na relação entre o Rio Vermelho e Capitão do Campo, aldeia que surgiu de uma divisão que ocorreu no período em que realizava minhas viagens a campo³³.

De acordo com o Relatório de Lazarin e Camargo da Silva (1989: 21-24), a história de criação da aldeia Rio Vermelho, tal como consta no depoimento de Diniz

³³ Comparar com o mencionado por Morim de Lima (2016) a respeito da relação entre a aldeia Cachoeira e Pé de Côco.

Tebiet, pai de Valdomiro Kràk, estaria atravessada fundamentalmente por conflitos políticos e “disputa interna de poder” na “aldeia mãe”, a aldeia Cachoeira. Estes conflitos girariam em torno da forma de lidar com um rebanho de gado doado pela antropóloga Vilma Chiara à comunidade Cachoeira:

“O rebanho foi dividido, mas o “povo” não tinha preocupação em guardar o gado, de esperar para aumentar. Então, o gado acabava tudo de uma vez... Ia sendo morto e comido. Tebiet era contra essa atitude da comunidade e dizia: “povo, num faz isso não... aguarda...aguarda. Esse gado é prá nós [sic]... num é da FUNAI não... esse é da gente mesmo, vamo segurá e aumentá prá gente”. Mas o povo continuava matando. Eles diziam que se acabasse, depois viria mais.

O velho Ambrosinho, antigo cacique, concordava com a decisão da comunidade em não guardar o rebanho. Tebiet, sobrinho do antigo cacique, reafirmava frente à aldeia a necessidade de que o rebanho aumentasse: “...eu sou mais novo que você mas eu penso. Esse gado é prá gente vê se dá prá aumentá. Se não aumentá num sai mais rebainzinho não”.

Grande parte da comunidade da Cachoeira não aceitou a argumentação apresentada por Diniz e o rebanho logo ficou reduzido a poucas cabeças. A preocupação de Diniz com a criação e o aumento do rebanho fez com que ele deixasse Cachoeira e procurasse outro local para morar. “Aí, o gado acabou... Eu tenho interesse de gado, animal, porco... Como é que eu vou ficar aqui nessa aldeia? É bom sair daqui. Aí eu combinei com Valdomiro Kràk (filho de Diniz). Falei com o Chefe do Posto. O Chefe do Posto (Cornélio) falô que podia ser 5, 10 pessoas prá mudar lá, na nova aldeia num ia faltar nada... vai ter professor, atendente... eu arrumo”.

[...]

Apesar de, no início, Diniz reafirmar com insistência que o motivo fundamental da sua saída da Cachoeira tenha decorrido das divergências surgidas sobre a forma de gerenciar o gado da comunidade, outras razões aparecem no transcorrer do relato. “Lá num tava dando bem prá mim. . . e lá também a palha de cobrir casa fica distante. . . Lá, naquela época, num tem viatura lá. . . a gente busca (palha) ainda nas costas à distância de uma légua, légua e meia nas costas. . . Lá peixe é difícil. . . peixe é distante, fora da aldeia. Caça lá é difícil. Mato prá trabaiá é difícil. Prá isso que eu saí de lá. Num foi intrigado, num foi brigado.”

É digno de nota como o gado, alimento crucial, sobretudo no contexto dos *amijkin* atuais, surge na história como elemento criador de dissenso. Por outro lado, vê-se que em certo momento Diniz ressalta que a criação da nova aldeia remetia à busca por territórios com maior abundância de caça, pesca, palha para a cobertura das casas, terras

férteis para cultivo de roça. Nesse sentido, ele tangencia a narrativa de Valdomiro Kràk acerca da época de fundação da aldeia, registrada em campo no final de minha primeira viagem a campo, em 2016, que reproduzo integralmente abaixo:

“Por lá onde eu morava, era tudo cerrado, era muito difícil para sobrevivência, alimentação, produção. Era muito difícil, era trabalho para ter uma roça. Essa roça não dava o tanto que a gente teve aqui. Quando era esse pessoal mais velho, nós chegamos aqui e fizemos lavoura de arroz, milho, abóbora, batata, nós tivemos. Agora, não tá tendo mais assim. Porque eram mais os velhos que eram trabalhadores e se uniam na organização para trabalhar, não deixava um só trabalhando não. Todo mundo ia trabalhar, mulher, minha mulher mesmo aqui, Teresa [aponta para ela], ia também. Eram poucas pessoas. Mulher não deixava eu ir trabalhar sozinho. A gente trabalhava unido e tinha um jeito de organizar o povo, fazer festa, não faltava nada para nós aqui. A gente tinha como tirar daqui alimentação, carne. E hoje não tá tendo mais esse jeito. Por isso que nós estamos tendo esse problema, esse problema de alimentação. Alimentação sempre está sendo mantida pela cidade, mas a gente tem essa terra. Precisamos ver o que a gente pode produzir aqui dentro, como mandioca, como batata, o milho. Tudo que é plantado dá, mas o povo tá enfraquecendo cada vez mais. O governo deu esses apoios, bolsa-família, aposentados [aposentadoria], e aí fica esperando, não quer trabalhar mais. Ficam esperando por esse dinheirinho. Porque esse dinheirinho sempre é comprado fora [usa-se o dinheiro para comprar coisas fora], não quer trabalhar aqui dentro. Eu tenho preocupação porque os novos, o pessoal que tá chegando [na idade] estão entendendo, mas a rapaziada só tem preocupação com as coisas ruins que estão vindo, não se preocupam com o que tem de bom.

Eu mudei e fundei essa aldeia em 77, fui em Brasília, conversei com o pessoal da Funai, e o pessoal da Funai botou pesquisadores. Nós pesquisamos três vezes aqui aonde é o local para eu ficar, montar essa aldeia. Eu tive que acompanhar porque era eu que estava querendo. Então eu tive que acompanhar os pesquisadores que pesquisou [a região d]o beira rio, aonde eu queria fundar a aldeia, pesquisou por aqui, pesquisou lá pra cima, pesquisou para baixo... Eles falaram que se a gente morasse por aqui a febre ia matar todo mundo. Mas para mim a área é um tipo só, não tem perigo de acontecer essa febre não. Aí eu pedi para colocar pesquisadores, até o delegado da Funai, “Baioca” [sic], andou por aqui. Nós andamos com eles, conhecemos. E nós tivemos essa aldeia, fundei a aldeia. Trouxemos o povo para cá, um pouco de povo. Eram 40 pessoas, eu trouxe para cá. No mesmo tempo, quando cheguei, a Funai já tinha acompanhado a mudança que fizemos. Deixamos a rocinha, algum plantio, tudo para lá [para a aldeia Cachoeira], e não pedimos nada. Lá na Cachoeira tem um Posto de Saúde, eu nem pedi nenhum para cá. Eu não quero

aborrecer o povo que vai ficar lá. É meu povo, então ficou para lá, eu venho para cá. Eu tava conversando com autoridade em Brasília: como é que vou fundar aldeia? Como é que funcionaria? A Funai acompanharia a fundação dessa aldeia? Pois bem, ela acompanhou bem. Eu cheguei aqui só com a cabacinha para beber e, graças a Deus, cheguei aqui e não morri de fome. Cheguei aqui e fizeram a roça, tudinho, montamos a aldeia, montaram um posto [de saúde], montaram uma escola, montaram enfermeiro [enfermaria?], montaram chefe de posto [da Funai]. Eu, para mim, fiquei satisfeito porque naquela época correu dinheiro dentro da Funai. E nós fizemos os projetos todinho através desse povo, o Chico Caetano, Chico Potyt, Bonifácio, Jonas, Maurício, Pedro Bertoldo, Manuel Bertoldo, Zé Mango [anciãos da aldeia atualmente; parte deles já faleceu], eles tiveram intenção de organizar o trabalho para ter mais conforto. Então a gente chegou aqui e cada vez mais melhorou. Recebi trator, recebi carro, recebi voadeira, recebi tudo. Aí meu pai passou o [título de] cacique para mim, meu pai já era velho e doente também. Eu passei muito anos como cacique, tudo funcionando aqui.

Modelo de trabalho do *mehin* tem que ter união, tem que ter através do trabalho. Buscar as coisas tem que ter através do trabalho, da comunidade e do cacique. Pra fazer alguma benfeitoria na aldeia, tem que ter união, não pode trapacear, não atrapalhar. E hoje, eu aguentei até e falei não. Já que o povo novo não quer trabalhar, não quer fazer nada do jeito que eu quero, eu saí. *Eu saí, mas quem manda aqui sou eu, sou eu (...).*

Do jeito que eu aprendi, aprendi pouco português. Eu só quero falar sobre minha convivência, minha tradição. Quero ser índio. Nunca vou ser *kupen*. Eu quero do jeito que eu aprendi, do jeito que eu cantei, do jeito que eu andei, do jeito que eu cacei, do jeito que eu fiz, dormi, comi, tudinho, aprendi naquilo, cresci naquilo. Eu não esqueço para mudar esquema do índio, não quero de jeito nenhum. Por isso, eu saí. (...)

Aqui nessa aldeia é tudo meu parente, um parente do Servino, parente do Diniz, parente do Zé Mango, parente do Pedro Bertoldo, essas famílias tudo é um parente. E a gente tá falando, eu não vou ficar velho, porque já que esses velhos já foram embora, eu tô sozinho aqui mas eu tô indicando o que se pode fazer para você ser o índio, para você ter valor. *Porque onde tem valor, é falar e cantar e pintar e furar orelha.* Usa o nosso esquema, e você tem um valor e o *kupen* respeita mais ainda. Mas do jeito que eles querem, não vão ter mais apoio. Por isso, ficou fraco, não tem cabelo cortado, as mulheres não andam com o peito de fora. Nós não somos *kupen* não, nós somos índios, nós somos diferenciados. Meu tataravô, meu bisavô, me ensinaram para eu viver do jeito que é o índio. Então, modelo mesmo de trabalho. (...)

A gente vai sentar para discutir, depois que vocês forem embora [quando a festa acabar], *porque festa é assim.* Vamos juntar um tipo da rapaziada, o aprendizado que tiver. Se eu morrer, quem vai ensinar mais para fazer o andamento para conviver mais? Não tem. Você tá vendo que todo mundo é igual *kupen*. Aí não tem respeito. Nós somos todo mundo cidadão. Eu tenho todos os documentos. Eu tenho todos os documentos de *kupen* [..].”

Ao acompanhar estas duas narrativas, torna-se evidente como a história de formação da aldeia Rio Vermelho se mistura de forma indissociável com o próprio registro autobiográfico de Valdomiro - e, certamente, com o de Diniz Tebiet e de tantos outros anciãos. Ainda que não fosse mais o cacique (*pahî*) da aldeia, o prestígio de Valdomiro na política interna era evidente e ressaltado por ele mesmo, como quando diz: “*Eu saí, mas quem manda aqui sou eu, sou eu*”. Em seu relato há também uma evidente consonância com um tema caro a discursos de anciãos indígenas dos mais diferentes povos e regiões variadas: uma profunda preocupação com o desinteresse dos jovens em relação aos saberes tradicionais dos *mehin* e a projeção um futuro sombrio para a comunidade. A aldeia ainda está fazendo os *amijkin* porque os *mekàré* estão “segurando”, como ouvi Chico Potyt dizer certa vez.

Como se pode observar pelo trecho ressaltado em itálico da fala de Valdomiro, toda essa preocupação se desdobra na necessidade de reunir e conversar com os jovens, numa conversa que certamente será uma “fala dura” destinada àqueles que não respeitam mais a “lei do *mehin*” (no sentido tratado acima). Essa conversa séria, potencialmente disruptiva, contudo, *não deve ocorrer no contexto do amijkin*: “a gente vai sentar para discutir, depois que vocês forem embora [quando a festa acabar], porque festa é assim”. O tema será retomado nos capítulos seguintes a respeito de outras situações, relacionadas sobretudo às tensões que envolviam a aldeia Rio Vermelho em momentos imediatamente anteriores à sua partição, que também exigem certa relação de exclusão mútua com o contexto festivo para se realizarem.

Figura 4 - Casas de meus anfitriões em minha primeira viagem a campo (Foto: Eduardo Monteiro, 2016)

Era minha primeira viagem rumo à aldeia Rio Vermelho. Já estava anoitecendo quando chegamos por lá. Quase todas as chegadas eram aguardadas pelos parentes dos viajantes, que atravessavam o rio com a balsa disponível; assim aconteceu conosco, e as pessoas que nos aguardavam ajudaram no carregamento das bagagens. Escurecia quando entramos na aldeia, e fui imediatamente acomodado na casa que, conforme soube depois de algum tempo, pertencia a Davi e Irani, genro e filha de Iramar e Luciana. Como era costumeiro no seio de uma mesma parentela, havia duas casas muito próximas uma da outra, construídas em moldes bastante semelhantes a descrições etnográficas de várias décadas atrás (Ladeira, 1983; Melatti, 1975). A casa onde fui alocado tinha suas baixas paredes (não mais que 2 metros de altura) feitas de tijolos de adobe, e apenas uma pequena janela na parte superior da parede que se defrontava com o *krinkapé*. Não havia móveis no interior, apenas uma tábua apoiada em toras antigas, que servia como balcão. Contudo, e como era de costume, a maioria das coisas e objetos da casa era mantida em suspenso, pendurada em extensões do caibro. O ambiente em geral era bastante escuro, contrastando com a outra casa vizinha, feita totalmente de palha, com parte das paredes incompletas e de área relativamente maior.

É preciso lembrar que certa “incompletude” característica das casas krahô já foi notada há tempos pelos etnógrafos dos Timbira, que as comparavam com as casas dos Apanyekra ou Ramkokamekra – os projetos de casa parecem, via de regra, sempre restar

pela metade (Ladeira, 1983:16, Melatti 1975:24). Ao longo de todo meu campo, meus anfitriões anunciaram algumas vezes a eminente construção de uma nova casa: o material todo pronto (palhas, madeiras) e armazenados no quintal da casa. O início da construção ocorreria assim que as festas acabassem, antes das chuvas, e então eu já ficaria nessa nova casa da “próxima vez”. Esse processo de construção de uma casa que nunca se encerrava durou todo o tempo de minhas viagens a campo. Parece que a minha chegada provocou certo rearranjo dos ocupantes de cada habitação: no final das contas, acabei dormindo no mesmo cômodo dos filhos mais velhos de Iramar: Yuri Rikpyr, Isamar Cokrut, Indiomar Honkrow³⁴. A partir de minha segunda viagem, a distribuição das duas famílias havia mudado, visto que algumas casas vizinhas haviam ficado disponíveis após a divisão das aldeias; contudo, as casas em construção permaneciam do mesmo modo, como um processo em aberto indefinidamente.

Meses se passaram, e mais uma vez lá estava eu, chegando no Rio Vermelho, bastante largo e caudaloso com as fortes chuvas dos primeiros meses do ano. Acompanhado de meus anfitriões que foram me receber na cidade de Goiatins/TO, e carregado com muitas bagagens, chegamos na aldeia no meio da tarde. Estávamos do outro lado do rio e ninguém estava à nossa espera, já que não conseguimos avisar sobre nossa saída da cidade por conta do mau funcionamento crônico dos telefones da aldeia, que consegue piorar ainda mais durante a estação chuvosa. Precisávamos de pessoas para nos ajudar a carregar as malas e, principalmente, alguém para atravessar a balsa que se encontrava na outra margem do rio. O motorista do carro havia buzinado bastante; pensei que isso seria suficiente, pois já havia sido testemunha da audição prodigiosa dos Krahô anteriormente, seja na percepção de sons no mato, na cidade ou nas estradas, onde era apontado o ruído longínquo dos motores de carro. Assim, depois das buzinas frenéticas era uma questão de tempo, pensava eu – e de fato, as pessoas que iriam nos receber já estavam a caminho, como fui saber depois. O que ressalto dessa pequena história é a insistência dos anfitriões que me acompanhavam em acender alguns dos rojões que eles haviam me solicitado na cidade. Parece-me agora que, antes de tudo, se tratava de produzir uma *chegada festiva na aldeia*.

Afinal, tratava-se, de fato, de uma chegada para a festa, e uma chegada de festa – ou, pelo menos, de grande parte do que se precisa para uma festa: alimentos, dádivas,

³⁴ Esse modo de organização lembrou-me do contraste percebido nas etnografias entre os povos Jê que, em suas relações com antropólogos os consideram como filhos adotivos, e os Tupi, que enfatizam ali uma relação de cunhadio (Falleiros, 2012:3).

matéria-prima para produção de ornamentos e, mais importante de tudo, os próprios convidados, que muitas vezes são também portadores destes outros “ingredientes”. Os fardos de bagagem eram muito grandes e pesados: todos sabiam que, entre outras coisas, havia muitas miçangas, tecidos e outros presentes, o que gerava comentários animados e sinais de excitação dos que se aproximavam. Ao comparar o maior e mais pesado volume a uma tora, provoqueei algumas boas risadas de Luciana Hõrot, que se decidiu por carregar aquela grande mala. Queria ajudá-la e sugeri que ela poderia revezar comigo. Ela negou, respondendo em tom de brincadeira: “não precisa, esse eu vou revezar com a mulherada. Porque não é só *humre* [homem] que corre com tora não!”.

O que faz uma aldeia *impej*?

Durante meu segundo dia em campo, recebi meu primeiro convite para extrapolar os arredores da aldeia: subir os “morros da moça deitada”, nome que fazia referência ao fato de que se tratava de dois morros bastante “pontudos”, assim como, diziam os *mehin*, os seios de uma moça deitada. O nome parecia ter uma conotação jocosa, pois quando o utilizava em menção à viagem, os risos eram certos. De todo modo, alguns interlocutores comentaram que, por conta dos morros, a aldeia deveria ter o nome de “peito de moça”; mas então, diziam, os velhos (*mekare*) ficaram com vergonha (*pahãm*) do nome, e por isso colocaram Rio Vermelho mesmo.

Foi uma curta viagem até os morros, da qual retornamos em meados da tarde. Saí bem cedo, em companhia de várias crianças e jovens da casa onde fui recebido e das casas adjacentes de parentes. A vegetação do cerrado, predominante em terras krahô, estava visivelmente castigada pela escassez quase absoluta de chuvas que caracterizam o período do “verão”, *wyté*. Estávamos em agosto, mas desde maio ou junho as chuvas já haviam começado a rarear, até cessarem completamente, devendo ficar assim por aproximadamente três meses. Ainda que a umidade relativa durante as noites fosse maior e as temperaturas acentuadamente mais baixas, naquele período do ano era o clima quente e seco que marcava o ambiente. As primeiras chuvas e ventos frescos começam a aparecer no começo de setembro, intercalados com períodos de interrupção pluvial ou fortes tempestades, até que no final do ano o período de chuvas (*tati*) constantes iniciava, encerrando-se em março ou abril. De imediato, como que magicamente, o cerrado verdeja e se transforma de maneira drástica. As chuvas pesadas estão encerradas em

meados de abril, mas a nova passagem para a estação seca é entrecortada por chuvas ocasionais e a intensificação dos ventos fortes (ver Melatti, 1978; Crocker, 1990:92; Bavaresco, 2009).

Durante nosso percurso, o mato seco e ralo que acompanhava as trilhas não oferecia muitas dificuldades no caminhar, ao contrário do sol forte, que não dava sinais de trégua. Passamos por áreas devastadas em queimadas, por roças e locais de acampamento abandonados, por cerrado mais “fechado”, mas também por campos abertos. O ambiente mudava nas proximidades dos cursos d’água, onde os buritis se multiplicavam e a mata se tornava mais densa, as árvores mais altas, com troncos mais grossos e copas permanentemente verdes. Os rapazes mais velhos que me acompanhavam – Yuri Rikpyr, Isamar Cokru e Douglas Prypôk, todos ainda solteiros e oriundos da mesma parentela³⁵ que me recebeu na aldeia – apresentavam diversas espécies do cerrado, como o jatobá, *poi*; a canajuba, *kry*, planta usada para fazer flechas³⁶; o pati, palmeira a partir do qual os *mehin* fabricam o arco, *kuhé*; o oiti; o cajuí (*akrylé*). Em meio a esta verdadeira aula de ciência do concreto krahô, apontamentos botânicos e zoológicos se misturavam, e assim rastros, hábitos, ciclo de atividades e período de caçada dos mais variados animais também se tornavam objeto dos comentários de meus jovens professores. “*Põ* é como os Krahô chamam o Cerrado, também comumente referido por *pjê cunêa*, “nossa terra”, concebida enquanto uma “teia vital e intangível”. Na concepção Krahô, o Cerrado é um espaço constituído por múltiplos domínios povoados por uma diversidade de seres” (Morim de Lima, 2016:58).

Deparamo-nos com alguns desafios inesperados pelo caminho: uma pequena cobra (*cãgãñ*) no cume do morro, espantada pelas próprias crianças com tiros certos de estilingues (vi cobras cascavel sendo mortas desse modo em outras ocasiões); e uma grande casa de marimbondos (*amtxu*) que simplesmente contornamos, sem maiores comentários a respeito³⁷. Nada disso sequer abalava o bom humor de meus acompanhantes, visivelmente empolgados com a aprendizagem prática em filmagem na qual todos nós estávamos inseridos. Afinal, como mencionei na parte introdutória deste trabalho, algumas das contrapartidas solicitadas por meus anfitriões *mehin* foram não só

³⁵ Yuri e Isamar eram irmãos e Douglas era o filho da irmã do pai de ambos. Eles moravam em casas vizinhas e de relações bastante próximas.

³⁶ O artefato possui, em língua krahô, o mesmo nome da planta que lhe dá origem.

³⁷ Algo surpreendente, de certa maneira, visto a célebre atitude guerreira dos povos jê frente aos marimbondos. Tome-se como exemplo, os Mebengokrê que, segundo o antropólogo Paride Bolletín, (2013), devem quebrar uma casa de marimbondos sempre que a avistarem no mato.

registrar as importantes ocasiões que estava presenciando durante minha estadia, mas também apresentar os instrumentos de registro audiovisual e seu manuseio básico aos jovens interessados.

Figura 5 Os limites do território krahô, marcado pelas curvas do Rio Vermelho (Foto: Eduardo Monteiro, 2016)

Ao chegar ao final da jornada daquele dia, o cume de uma das serras da “moça deitada”, impressionava a enorme *amplitude de visão* para todos os lados que olhássemos. Urubus sobrevoavam bastante perto de nós e, assim como as cobras, rapidamente se tornaram alvo das brincadeiras com estilingue das crianças que nos acompanhavam. Era possível observar tanto a área próxima quanto as áreas circundantes mais distantes. Algumas referências espaciais dos entornos da aldeia foram apontadas pelos meus jovens acompanhantes: roças dos residentes; áreas de concentração de certas plantas de importância alimentar e para a fabricação de objetos e construções, como o buriti (*krow*), a bacaba (*capêr*) e o babaçu (*rôndî*); algumas lagoas utilizadas para os *kôgahô*, espécie de pescaria coletiva onde são utilizadas as raízes do timbó (o tingui também pode ser utilizado para a mesma atividade, mas disseram-me que seus efeitos são fortes demais, de difícil controle). Segundo Lazarin e Camargo (1989:19), “a aldeia

do Rio Vermelho se situa a cerca de 1 km do riacho ‘João José’ - afluente do Rio Vermelho – onde as pessoas se banham, lavam roupa e pegam água para beber e cozinhar. Ela está situada num platô de onde são avistados os morros São José, Cercadinho, as serras Formosa, Jacaré, Benedito, Flor e Brejão”. Ainda que não tenha identificado cada uma dessas localidades citadas, é muito provável que todas elas fossem visíveis dali.

De lá de cima, ficava clara a proximidade da aldeia Rio Vermelho com os limites do território Krahô, já que o próprio rio Vermelho era o marco limítrofe entre a TI e as fazendas dos arredores. Valdomiro Kråk afirmou, em conversa posterior à narrativa autobiográfica transcrita acima, que uma das razões para o estabelecimento da aldeia nesse local específico era ocupar parte do território indígena não ocupada no momento, expulsando invasores da região e inibindo (ainda que não totalmente) invasões posteriores³⁸. Felizmente, ainda era difícil notar a diferença entre as terras indígenas e não-indígenas dali – o desmatamento nas margens *kupen* do rio ainda não eram alarmantes, como era o caso de tantas outras regiões das fronteiras da TI Krahôlandia. Como se sabe, a fragilidade das proteções legais para com o bioma cerrado facilita ainda mais sua brutal e crescente destruição sofrida ano após ano. Como consequência desse processo devastador de ocupação não indígena, construção de estradas e avanço da agropecuária, a massa contínua de área com biota natural se transforma num arquipélago cada vez mais fragmentado, onde persistem áreas de biota nativa inseridas numa matriz de agroecossistemas (Bavaresco, 2009:46)³⁹. Os efeitos nocivos e fragmentadores desta ocupação predatória do cerrado são amplamente conhecidos, assim como o papel fundamental das Terras Indígenas na conservação da sociobiodiversidade dos cerrados e de outros biomas:

“O Cerrado é o segundo maior bioma da América do Sul. Representa um quarto do território brasileiro e compreende uma área de aproximadamente 2.000.000 km², abrangendo 12 estados. Além disso, está presente através de enclaves nos biomas da Mata Atlântica, Caatinga e Amazônia. Embora detenha 5% de toda a biodiversidade mundial, nas últimas cinco décadas 48% de sua cobertura nativa já foi

³⁸ Durante minha estadia em campo, tive a oportunidade de acompanhar algumas reuniões e redigir, a pedido dos membros da comunidade Rio Vermelho, alguns documentos para órgãos governamentais. Nessas ocasiões, ficava evidente a percepção dos Krahô da região a respeito das invasões recorrentes para retirada de madeira e caça ilegal de não-indígenas. Boa parte das propostas dos Krahô em relação ao problema envolviam a construção de postos de vigilância em regiões menos ocupadas do território para inibir as invasões.

³⁹ Para informações suplementares, ver o trabalho de Bavaresco (2009), que realizou pesquisa situada na interface entre a gestão ambiental com os povos timbira e a produção cartográfica.

convertida em monoculturas. As 109 Terras Indígenas que estão no Cerrado correspondem a uma área de 8.876.227 hectares, isto é, 4,35% do bioma, além de outras áreas em reivindicação e regularização. Elas são as áreas mais preservadas e têm um papel fundamental para a conservação ambiental do Cerrado”. (Trecho da Carta dos Povos Indígenas do Cerrado e da Caatinga, publicada em 01/10/2018, no âmbito do Seminário “Desafios para a Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas”, promovido pela Funai, Ministério do Meio Ambiente e PNUD/ONU).

Observar a aldeia (*krin*) do ponto de vista “aéreo” era um dos principais atrativos e objetivos do convite àquela jornada. Durante mais de uma hora, meus acompanhantes, passaram, um a um, a observar demoradamente os detalhes de sua própria aldeia. Se aquela vista certamente não era nova para nenhum dos participantes da “expedição”, exceto para mim mesmo, era interessante notar o deslumbre produzido pelas novas possibilidades visuais trazidas pelo potente efeito de zoom das câmeras trazidas ao cume do morro. Cada um dos jovens que me acompanhavam se deteve longamente ao olhar para sua aldeia, comentando e rindo dos detalhes que era possível observar, da possibilidade de reconhecer pessoas e acompanhar claramente os movimentos que estavam acontecendo à tamanha distância.

“As aldeias das comunidades de língua jê, no Brasil, são famosas na literatura etnográfica pela clareza de sua configuração espacial e pela importância de seus planos para a compreensão sociológica e cosmológica de suas sociedades [...] Muitas das características essenciais da cosmologia jê estão delineadas horizontalmente, no chão, em círculos concêntricos que vão da terra batida do pátio central até as extensões indistintas da floresta distante. O plano das aldeias é também um esboço básico das relações sociais. [...] A cosmologia jê é geográfica” (Seeger, 2015:142).

Figura 6 Impactos em torno da TI Krahôlândia (Fonte: Borges, 2014:23)

LEGENDA

RECURSOS NATURAIS E USO DO TERRITÓRIO

PJÊ KRAHÔ

Figura 7 Etnomapeamento da TI Krahôlandia (Fonte: Bavaresco,2009:85)

Muitos dos traços da morfologia social e da cosmologia jê mencionados por Seeger podiam ser vistos com clareza dali de cima. O mais evidente era o formato circular da aldeia, com diversos raios partindo do centro do círculo, como uma roda de bicicleta. Estes raios, ou caminhos radiais, são chamados *pykarã* e se encontram todos no pátio, o *kà*; já o caminho circular (*krincapé*) que passa na frente de quase todas as casas dispostas na aldeia, contorna toda sua circunferência. Ainda que não tenha ouvido nada semelhante durante minha estadia em campo, é interessante o registro que Morim de Lima (2016:41) e Júlio Borges (2014) fazem a respeito da comparação, feita pelos próprios *mehin*, entre a morfologia de uma aldeia e a forma solar. Retomo o comentário deste último etnógrafo:

“Os índios dizem que as aldeias seriam o próprio reflexo de Sol na espacialidade vivida sob a temporalidade festiva: “esse caminho que vai para o pátio significa os braços do Pyt [Sol]. Como Pyt tem os braços, que são os caminhos, por isso o povo está sempre andando. Vai para o pátio, começa a cantar, comemora com o Pyt” (Getúlio Kroakaj, aldeia Manoel Alves, abril de 2012)” (2014:58).

Nesta seção, procurarei, tendo em vista a “cosmologia fortemente espacializada” dos povos timbira (cf. Coelho de Souza, 2002), centrar a atenção em algumas considerações e critérios *mehin* para uma escolha do local para a criação e manutenção do que é idealmente considerado uma aldeia (*krin*) boa, bonita, correta - em uma palavra, *impej*⁴⁰. Categorias como estas são comuns em contextos ameríndios, onde as noções de “bom”, “bonito” e “útil” fazem, muitas vezes, parte de um emaranhado semântico dificilmente separável e condensados por vezes num só termo, como no caso dos Marubo (cf. Cesarino, 2002), dos Kanela Ramkokamekra (cf. Rolande, 2013), dos Xikrin (cf. Gordon, 2009). O termo krahô *impej* possui importância crucial para a caracterização das coisas, pessoas e festas do ponto de vista *mehin* e atesta a indissociação entre a estética, moral, política:

“Nas sociedades indígenas a dimensão estética não é autônoma e separada dos outros domínios da atividade social, ao contrário, ela é intrínseca ao modo de vida cotidiano (Overing, 1989). A “forma social” é eminentemente estética, o que para os ameríndios, é

⁴⁰ As duas palavras poderiam ser aglutinadas, formando o termo *krinpej*.

indissociável de uma ética específica (Lagrou, 2007). “Estética” é concebida como uma categoria política e moral, não alienada de certos fins. Ao mesmo tempo, a “produção” é entendida como uma atividade criativa, que envolve um “saber-fazer, cujo efeito está na “forma” de agir e transformar o mundo” (Morim de Lima, 2016).

Há uma série de balizas recorrentemente registradas pelos etnógrafos sobre as aldeias timbira que ecoam em minhas próprias observações de campo. De modo geral, construir uma aldeia num local não pedregoso e perto de algum córrego d’água são algumas das condições básicas. A *amplitude da visão* no interior de uma aldeia parece-me ser outro critério importante para avaliação estética e moral *mehin* e, condição indissociável deste primeiro aspecto, o *terreno plano* é igualmente relevante para a qualificação espacial de uma aldeia. Visto o objeto principal dessa pesquisa, as festas *mehin*, tomarei como foco de análise a relação entre esses dois últimos aspectos ou critérios, os quais, penso eu, estão mais diretamente ligados ao julgamento *mehin* e à consequente valorização ou desvalorização de uma aldeia tendo em vista a qualidade dos *amijkin* ali realizados.

O apreço ao terreno plano poderia ser justificado por algumas evidentes razões práticas, como por exemplo, evitar a erosão do solo, intensificada pela violência das chuvas que carregam a areia nas áreas descobertas que recobrem o *krincapé* e os *prykàrã*; ou, então, por facilitar a locomoção, o transporte de objetos e a construção das casas. Contudo, os aspectos práticos são apenas parcela dos julgamentos estético-morais⁴¹ envolvidos na questão - ou, ao menos, são indissociáveis destes últimos. Nesse sentido, é interessante o trabalho da antropóloga Elizabeth Ewart, que discorre longamente sobre aspectos importantes envolvidos nos atos de ver, ouvir e falar entre os Panará, povo jê situado nas fronteiras dos estados de Mato Grosso e Pará. A autora menciona a importância da “dimensão experimental de ver e ser visto, falar e ouvir na aldeia circular dos Panará” (2008:508), aspectos indissociáveis de sua vida social.

Assim como no caso panará, entre os Krahô a formação circular da aldeia permite que, do ponto de vista de qualquer residência singular, seja possível observar a parte

⁴¹ Ao utilizar os termos “ética” e “estética”, remeto à ressalva de Cesarino (2011:16): “não se trata [...] de perseguir os critérios filosóficos ocidentais, mas propor uma investigação sobre os parâmetros possíveis de reflexão, fruição, produção e expressões criativas [entre os Krahô]. O termo ‘estética’ se refere também, em um sentido paralelo, a uma reflexão sobre a configuração dos códigos sensíveis, das imagens e das metáforas”.

frontal de praticamente todas as outras residências: “qualquer um atravessando o pátio é visível por todos e quaisquer atividades ocorrendo na parte frontal das casas também será visível por todos” (cf. Ewart, 2008:513, tradução minha). Manuela Carneiro da Cunha já ressaltava, por meio do contraste entre os *mehin* e seus outros, a importância dada pelos Krahô, à amplitude de visão e às paisagens planas em suas aldeias: “Os *mekarô* gostam da escuridão do mato, e não da chapada ou do ‘limpo’ (*pô*), que é a paisagem bonita por excelência para os Krahô, e corresponde à vegetação do sopé do morro. Os Krahô são até chamados pelos seus vizinhos Canela e Xerente de *Kenpokhraré*, literalmente ‘filhos do limpo do morro’” (2009b:63).

É sabido que entre os Timbira as “relações que devem ser públicas (alianças matrimoniais, amizade formal, nominação)” passam pelo pátio, local que expressa essas relações: qualquer pessoa que vá ao encontro de outra nesses casos deve passar pelos caminhos radiais até a casa, transpondo o pátio precisamente no meio do percurso (Ladeira, 1982:15). Assim, os afins (ali entre os quais “se busca marido”) ou os parentes distantes estão sempre numa mesma distância (diametral), estando sempre “do outro lado da aldeia”, ainda que não necessariamente de modo literal. Trata-se, portanto, de um dispositivo conceitual operado em íntima e concreta conexão com a espacialidade krahô. Assim, deslocar-se até eles é, via de regra, um evento sujeito à observação (e controle) de qualquer residente-observador da aldeia.

Por outro lado, a relação entre pessoas de uma mesma parentela, - ou melhor, como afirma Ladeira, a relação entre casas (de mães e irmãs) de um mesmo segmento, relativamente próximas umas das outras, quando não contíguas - não passa pelo pátio, mas sim pelo caminho situado na frente das casas (*krincapé*), passagem menos exposta aos olhares da comunidade. Em outras palavras, a distância entre casas de um mesmo segmento é proporcional ao grau de obrigação do cumprimento de atos de distribuição e partilha de bens e alimentos entre estas casas. Ainda segundo Ladeira, isto está infletido no modo de deslocamento no interior de um segmento: os quintais das casas de irmãs ou de mães/filhas (que constituem subgrupos dentro dos segmentos) é local de livre trânsito, “uma passagem sempre aberta entre estas casas” (*idem*:19). Aumentando a distância, as mulheres passam a utilizar o *krincapé*, reconhecendo a distância da relação de parentesco – “são as irmãs e filhas e mães classificatórias (matrilaterais). A esta distância no tempo – entre as gerações – corresponde assim uma distância no espaço: os parentes mais distantes genealogicamente dentro do segmento residencial são aqueles que residem nas casas mais afastadas” (*idem*).

Há, de fato, uma verdadeira teia de caminhos alternativos que conectam umas casas a outras, ou estas vias a outras mais acessadas, que levam a lugares significativos no entorno da aldeia (como fontes de água, rios, roças). Um pequeno caso vivido em campo, que poderia ser incluído entre as gafes antropológicas produtivas heurísticamente, permite ressaltar a importância dos caminhos e trilhas corretos para o bom ordenamento e realização das mais diversas e simples atividades diárias dos *mehin*, que não estão, aliás, de modo algum desconectadas de delicadas condições para o balanço cósmico, como já apontava Lévi-Strauss (2006 [1968]) a partir da moral abstraída dos mitos ameríndios. É como Morim de Lima afirma:

“Os caminhos (*pry*) constituem uma categoria do pensamento fundamental para os Krahô. Seguros ou perigosos, visíveis ou escondidos, eles realizam mediações e aberturas, através deles as pessoas podem ir e vir, deixando seus rastros. Assim como o sangue e o ar devem circular pelo corpo da pessoa, caminhos são como as veias e vias respiratórias que permitem o bom funcionamento do corpo social e cósmico” (Morim de Lima, 2016:41).

Estava acompanhando a retirada de mandioca da “roça da comunidade”. Um tanto envergonhado e impaciente de apenas acompanhar todas aquelas pessoas em plena atividade coletiva, reagi, talvez de maneira inesperada, ao que parecia uma brincadeira: ao me oferecerem um fardo de mandioca enrolado num pano velho (cerca de 20kg), respondi que o levaria. Era final da manhã, e homens e mulheres haviam ido à roça para colheita da mandioca que seria utilizada na preparação dos diversos *kyrgupu* que seriam consumidos ao longo da festa iminente, o *Pempkahak*. Após aceitar a proposta, fui alertado sobre o longo caminho a ser percorrido (estimo que aproximadamente seis quilômetros), mas insisti em ajudar.

De minha parte, esperava, talvez ingenuamente, que tudo aquilo tudo fosse considerado uma demonstração do meu esforço de retribuição de “cortesia” para com meus anfitriões. É como afirma Roy Wagner, com certa ironia:

“a cortesia, essa antiga ‘solução’ para os problemas do contato humano, tem feito de situações desse tipo [no caso, o contato inicial dos antropólogos com seus anfitriões em campo] a base de uma arte elaborada, e a coisa mais gentil que um pesquisador aflito pode fazer é ao menos imaginar que seus anfitriões estejam sendo corteses” ([1975] 2010:32).

Mas as brincadeiras haviam cessado depois de certo tempo. Seguido de certa insistência minha em dar cabo daquela “gentileza”, me ofereceram um fardo de mandioca de uma das mulheres, uma que estava “buchuda” (grávida) e, por isso, teria certa dificuldade em levar seu carregamento. Voltei junto a um outro companheiro que também carregava um fardo de mandioca; pouco conversamos ao longo do caminho - o cansaço que, pelo menos para mim, estava envolvido naquela tarefa, contribuía para tanto. Para minha surpresa, ao chegarmos quase nos limites da aldeia – digamos, a uns 200 metros dos quintais das casas –, meu companheiro de viagem pediu que eu esperasse ali. Ele também o fez, e ficamos na trilha por alguns minutos, até que um homem jovem veio em nossa direção, pedalando da aldeia. Sem dizer nada, ele se aproximou, acomodou o fardo que eu havia carregado sobre sua bicicleta, e retornou à aldeia. Sob a liderança de meu companheiro – que havia ficado com o seu fardo de mandioca –, voltamos para a casa de meus anfitriões por um outro caminho, que seguia arrodando um pouco mais a aldeia para se encontrar, enfim, com o *krincape*.

Quando cheguei na casa de meus anfitriões, contando o episódio, era notável a curiosidade de todos os ouvintes. Uma curiosidade, contudo, claramente direcionada para um detalhe muito preciso da narrativa: *quem* havia me pedido para levar o fardo de mandioca? Soube depois que o rapaz que nos encontrou a meio caminho era marido da moça grávida a quem eu havia “ajudado”. Soube, então, de outro ponto esclarecedor para toda aquela confusa situação: disseram-me que quando um homem carrega algo para uma mulher numa atividade coletiva, como foi o caso de minha situação, haveria algum interesse sexual da parte masculina. Se fosse o caso de um *mehin* fazendo o que fiz, imagino que os ciúmes do marido⁴² dirigido contra o homem que carregou o fardo da esposa alheia seria enorme; relevou-se, no caso, dado o fato de minha ignorância *kupen*. De todo modo, este pequeno episódio é interessante tanto na elucidação dos modos *mehin* de demonstração do interesse conjugal ou sexual, seja pelo lado masculino ou feminino, quanto - e é aqui o que mais importa em nosso argumento - a preocupação de meus acompanhantes em me guiarem pelos caminhos corretos nesse contexto específico. Estaria sendo injusto se circunscrevesse tal preocupação a este momento: os Krahô - talvez os Timbira de modo geral - já possuem certa fama de serem ótimos guias para

⁴² A questão dos ciúmes entre os Krahô é interessante e mereceria maior atenção. Noto apenas que Crocker (1961), a respeito dos Kanela, afirma que o ciúme é claramente uma questão que ganha maior relevância com a intensificação das relações com os não-indígenas (*kupen*).

aqueles que os visitam, conduzindo-os “pela mão” (por vezes literalmente) pelas trilhas e para os locais mais adequados. Minha experiência em campo foi perpassada de situações como esta.

*

Tradicionalmente entre os Krahô, como já apontava Melatti, “na área envolvida pela circunferência de casas, os índios procuram derrubar todas as árvores e arbustos, apenas a vegetação herbácea recobre o terreno, dando destaque aos caminhos e ao pátio, que são completamente capinados” (1978:34). Contudo, essa imagem ideal de aldeia era, no Rio Vermelho, um tanto modificada pelas árvores plantadas próximas ao pátio, uma grande mangueira e um cajueiro, cada uma delas de um lado do espaço limpo. Outras árvores cresciam mais próximas a algumas casas: um pequizeiro trazido do Xingu, por exemplo, havia sido plantado defronte à casa onde estava residindo, sendo objeto de grande cuidado e motivo de orgulho de meus anfitriões. Ocasões como essa tornam evidente como as diferentes espécies cultivadas constituem-se no pensamento krahô como índice da relação com a alteridade e a configuração das roças como “patrimônio histórico e biográfico”, (cf. Cohn, 2011:59, a respeito das mulheres Mebengokre).

Além disso, e ainda que não pareça tão costumeiro plantar no espaço em frente às casas, entre elas e o pátio, pude identificar essa prática em algumas casas, inclusive na que havia me recebido na aldeia, onde se cultivava um pequeno canteiro de feijão. É interessante notar as possíveis interferências da suave inclinação do terreno na própria fertilidade das terras no interior da aldeia, como consta nesse trecho de meus registros de campo:

Passei parte da manhã limpando a roça de feijão da família de Iramar. Eles haviam plantado na frente da casa, na área ao lado do caminho até o pátio. Realizo ocasionalmente alguns trabalhos caseiros como limpar a roça de feijão ou rastelar a frente da casa e o caminho que leva até o pátio. Ninguém nunca me pede para fazer nada disso, mas achava de bom tom ajudar no que pudesse. Era interessante como a roça crescia de forma desigual (o que me foi apontado por Iramar, aliás) naquele espaço, a parte mais próxima das casas sendo mais fértil e a mais próxima do pátio mais arenosa. Penso que seja por conta do declive do terreno e as barreiras de terra formada ali na frente das casas (muitos nutrientes “varridos” deveriam ficar retidos ali).

*

O mato alto (*akhêt*) que crescia nas áreas entre os caminhos radiais era também uma preocupação muito grande nas conversas entre as lideranças da aldeia, pois tanto impedia a visibilidade quanto reduzia a largura dos caminhos radiais de cada casa (*prykarã*). Segundo Douglas Prypôk, os caminhos com mato alto podem inclusive se tornar locais propícios para assombrações (*mekarõ*) que podem avançar sobre as pessoas dentro da própria aldeia, como ele me disse ter ouvido dizer certa vez. Minha segunda viagem a campo, ocasião da finalização da festa *tep me teré*, ocorreu em plena estação das chuvas, época em que o mato cresce rapidamente. O empenho em preparar a aldeia para este momento festivo era notável, em grande medida, pelo esforço coletivo em manter o mato cortado. Foram organizados vários mutirões de trabalho e algumas lideranças da aldeia pensaram, inclusive, em requisitar uma máquina cortadora para o prefeito para a tarefa, mas acabaram não levando a ideia adiante.

Pude acompanhar alguns destes mutirões, como o que foi realizado para limpeza do caminho (*prykarã*) que conectava o posto de saúde e a casa dos professores *kupen* (não-indígenas) ao pátio. Certo dia, os professores apareceram no pátio pela manhã bem cedo – algo bastante incomum – e se queixaram sobre o estado atual do caminho, cuja manutenção e limpeza eles consideravam ser uma responsabilidade da comunidade da aldeia. Não pude perceber até que ponto essa consideração era bem aceita pelos *mehin*, mas ficou combinado que haveria um mutirão de limpeza do caminho radial. Os professores da escola, em contrapartida, preparariam “um café” para a turma. O mutirão durou a manhã inteira, partindo do *krinkapé* até o pátio. Durante os trabalhos, era notável a participação de Domingo Kaj como cantor (*increr*) do mutirão. Ele pediu para que eu gravasse alguns cantos que ele entoava enquanto caminhava por todo o caminho radial (ainda que, nesse momento, todos os homens estivessem concentrados próximos ao pátio, já que estávamos nos momentos finais do trabalho, já perto do palco). Andamos o caminho todo algumas vezes enquanto ele cantava. Os mosquitos eram multidão em meio ao mato verde cortado, o calor era grande, mas os homens ali presentes continuavam animados sob a cantoria de Domingo. Os comentários de Morim de Lima (2016: 72) a respeito dos mutirões de roça krahô me parecem pertinentes para o exemplo acima:

“As atividades produtivas que fazem parte do cotidiano das pessoas – o trabalho na roça, a preparação de comida, a confecção de objetos, capinar a aldeia, entre outras – podem ser altamente ritualizadas, especialmente se ganham um caráter coletivizado, como nesses mutirões. O que nos permite um outro olhar sobre o cotidiano e o ritual, que se aproximam mais de um contínuo descontínuo, em termos de uma diferenciação de grau e intensidade, do que de uma polarização radical entre duas dimensões partidas de experiência.

A presença de um cantor (*increr*) ou de uma cantora (*hõkrepoj*) é indispensável nos movimentos de roça, pois o canto é uma condição central para a “animação” e eficácia do trabalho. Os Krahô dizem que o canto dá força e resistência: a agência ritualmente eficaz, na criação e transformação do mundo, é eminentemente um “fazer cantando” (Lagrou, 2007:464). O canto – assim como o cultivo, a caçada ou a coleta – é um conhecimento produtivo: os cantadores emanam e disseminam o poder da produtividade associado à fertilidade (Overing, 1989:167).

Outra situação que evidenciou em campo a valorização do “campo limpo” pelos *mehin* ocorreu quando trouxe, na minha primeira viagem, uma cópia do Relatório elaborado por Lazarin e Camargo da Silva (1989), mencionado acima. Ao mostrar as fotos antigas da aldeia, algo invariavelmente chamava a atenção dos *mehin*: o fato de que as mangueiras, plantadas em todo o *krinkapé* defronte às casas, sequer existiam na aldeia na época em que as fotos foram tiradas. A avaliação estética em relação à aldeia provocada pela situação era evidente: comentava-se aquilo com certa admiração, tanto pela antiguidade das fotos, quanto pela beleza das casas, livres da cobertura das frondosas copas das mangueiras. Ouvi, inclusive, entre os comentários sobre as fotos, alguns anciões lamentando essa situação e dizendo que iriam cortar todas as mangueiras na frente de sua casa. Percebi, desse modo, o caráter incomum do círculo de mangueiras da aldeia Rio Vermelho: em fotos ou visitas a outras aldeias já havia visto muitas árvores constituindo os quintais de cada casa do círculo, mas não lembro de nenhuma outra aldeia onde houvessem grandes árvores dispostas na frente de cada casa – ou seja, dispostas *entre* as casas e o pátio, tornando-se, assim, verdadeiro obstáculo para a dinâmica de observação recíproca entre estes dois espaços da aldeia.

A relevância desses critérios estéticos-espaciais ganha nova dimensão quando acompanhamos de perto umas das atividades mais caras aos Krahô e todos os povos Jê do Norte, a corrida de toras de buriti (*krow*). Nas ocasiões em que estava produzindo registros audiovisuais e não participava da corrida, observava a disputa de um ponto

específico do *krinkapé*, como faziam junto a mim mulheres, crianças e anciãos. Todos os espectadores aparentavam bastante excitação e ansiedade, mesmo antes da aproximação dos corredores, que percorriam a “pista” circular da aldeia⁴³. Para todos eles, contudo, a observação da corrida começava bem antes daquele momento, sobretudo quando a corrida estava acontecendo ao longo do *krinkapé* da aldeia. A importância da *visibilidade* possibilitada por uma aldeia plana e, muito importante, sem mato alto (*atu*) em seu centro tornava-se evidente durante a corrida: os corredores se sucediam e se distanciavam na circunferência do *krinkapé*, mas todos podiam acompanhar as ultrapassagens, as trocas de tora entre os corredores, as alternâncias de grupos na dianteira. Toda essa observação era acompanhada de comentários, exclamações de excitação, gritos de encorajamento - algo como “ôh, *mentuayê* [“rapaziada”]! *pa pa pa pa* [interjeição de incentivo]!” -, vindos de perto ou de longe. Assim, os espectadores se reuniam sob as sombras das árvores em torno da aldeia, observando todo o circuito percorrido pelos corredores. Quando a tora era tombada numa das “pensões” (*wyty*, voltarei a esta categoria) ou em casas específicas, dependendo da ocasião ou *amijkin*, os corredores que haviam se espalhado pela aldeia ao longo da corrida (tendo deixado de acompanhar o grupo após participarem do revezamento de toras) começavam a se reunir novamente no pátio, vindo de todas as direções pelos diversos *pykarã*. Esse movimento também é acompanhado por olhos atentos, igualmente oriundos das mais diversas direções dentro da aldeia. Após se reunirem no pátio, cada partido de seu lado (ao menos quando o sol não estava forte demais, ocasião em que todos se abrigavam à sombra da mangueira situada na borda do pátio), era decidido se haveria uma (ou mais) nova corrida – o que dependia do cansaço e empolgação da turma.

Correr junto aos *mehin* numa corrida com toras, evidentemente, suscita outras percepções e experiências que deixam claro as vantagens de um terreno não pedregoso e com o *krinkapé* bastante arenoso para a realização de boas corridas. Durante a corrida, é preciso dividir a atenção com os obstáculos no caminho, seja pedregulhos, tocos ou pedaços de tora que já se foram; seja imperfeições na estrada ou, pior, verdadeiras valas

⁴³ O trajeto das corridas era variável: os corredores poderiam vir de fora da aldeia e tanto ir diretamente ao pátio quanto dar algumas voltas no *krinkapé* e deixar a tora em uma das *wyty*. Percebi que isso ocorria com mais frequência durante alguma coletiva organizada, quando algumas pessoas ficavam responsáveis por cortar uma tora nova; ou então, quando estávamos próximos dos momentos de finalização de um *amijkin* ou realizando corridas que fazem parte do conjunto de eventos de determinada festa. Júlio Melatti (com. pessoal) disse-me que durante sua experiência entre os Krahô, as corridas se iniciavam invariavelmente de fora da aldeia para dentro. Contudo, nas corridas diárias que movimentavam a aldeia durante minha estadia em campo, muitas vezes vi os partidos reutilizarem toras usadas que estavam depositadas no *wyty* e correrem apenas no entorno do *krinkapé* algumas vezes.

esculpidas pelas águas que devemos, durante a corrida, saltar com atenção. Certamente tais obstáculos eram mais incômodos e ameaçadores para mim e minha falta de experiência. Contudo, nem os olhos e pés treinados dos *mehin* escapavam de acidentes: não era incomum encontrar corredores que ficavam impedidos de correr por conta de lesões, por vezes graves, nos pés, joelhos, costas ou ombros.

Mas seria possível argumentar que, de fato, muitas das corridas de tora dos *mehin* ocorrem fora da aldeia, nas mais diversas trilhas que ligam as aldeias a roças, córregos, áreas de coleta, olhos d'água, outras aldeias. Trilhas pouco utilizadas, estreitas e certamente com muitos obstáculos. Nesse sentido, muitos interlocutores afirmaram existir alguns remédios para evitar que os pés se machuquem durante as corridas. Disseram-me, por exemplo, que para que o pé não se machucasse quando alguém correr nas trilhas ou no mato, em caçada ou corridas de toras, ele não poderia comer as patas de animais como a anta (*cohkryt*) e boi (*prykàc*) – animais de cascos duros, note-se.

*

Busquei evidenciar alguns critérios que, do ponto de vista *mehin*, parecem indicar uma aldeia *impej* (*krinpej*). Durante este exercício, verdadeira *estética da amplitude* foi sendo revelada a partir dos dados etnográficos, correlata à valorização *mehin* da visão e audição nesta experiência vivida. A amplitude no campo espacial de uma aldeia é condição fundamental para que os momentos festivos da aldeia cumpram plenamente seu caráter público, criando uma conexão visualmente estabelecida entre o pátio, o círculo de casas e, por vezes, as áreas externas à área da aldeia.

Como pretendo argumentar ao longo da dissertação, um *amijkin* não se limita ao que se passa no pátio ou aos seus momentos de finalização e início. Entretanto, é ali, no pátio e à vista de todos, que ocorrem seus momentos mais “espetaculares” e aguardados. Uma aldeia *impej*, nesse sentido, é aquela que conforma um “palco” ideal para realização de boas festas *mehin*. Como em toda comparação com um plano ideal, o caso do Rio Vermelho apresenta uma série de exceções e ajustes, que não parecem estar em contradição com os critérios que procurei evidenciar ao longo desta seção. Penso que há muitas reflexões ainda por fazer a este respeito que podem fazer emergir aspectos inesperados dos *amijkin*.

II. “Festa começa na cabeça e termina no rabo!”

O capítulo anterior buscou apresentar um panorama do ambiente bastante complexo no qual fui inserido ao longo de minha pesquisa de campo. Ressaltando o caráter situado de minha experiência etnográfica, apresentei a aldeia Rio Vermelho, onde realizei grande parte de minha pesquisa de campo. Sua história de formação está entretecida, como busquei apontar, com as histórias de vida de algumas de suas lideranças e anciões. Argumentei, em seguida, que certos critérios e condições para determinar o que é considerado uma aldeia *mehin* boa e bonita estão correlacionados com a capacidade de uma aldeia em fazer boas festas (*amijkin impej*). Esta capacidade, por sua vez, transpassa tanto aspectos espaciais, como a escolha de um bom local para a criação de uma aldeia e para sua manutenção, quanto aspectos relacionados à capacidade dos membros desta aldeia em “juntar” pessoas de perto e de longe, e de tratar adequadamente esses convidados⁴⁴.

	Viagem I ⁴⁵	Viagem II	Viagem III
Festa do Wyty	X		
Finalização do <i>Pempkahak</i>	X		
Início do <i>Tep mē Teré</i>	X		
“Forró de <i>kupen</i> ”		X	
<i>Perekahak</i> “para alegrar”		X	
Finalização do <i>Tep mē Teré</i>		X	
<i>Perekahak</i> de final de luto			X
Finalização do <i>Ketwaje</i>			X

Ainda que breve, o período em campo na aldeia Rio Vermelho foi atravessado, não por acaso, por inúmeras festas. Pude acompanhar várias delas, entre festas “grandes” e “pequenas” (categorias que receberão maior atenção mais abaixo), comemorações realizadas na escola, e mesmo um forró à moda dos *kupen*. Durante minha primeira estadia em campo, acompanhei a finalização de dois *amijkin*, “emendados” um no outro: a festa do Wyty e o *Pempkahak Hōpintōhontxiré*. No ano seguinte, acompanhei a festa do peixe e da lontra, *Tep mē Teré*, e ao longo da preparação desta, um breve *amijkin* denominado *Perekahak*, iniciado a pedido das mulheres da aldeia. Em minha última viagem, tive a oportunidade de presenciar o término de uma outra festa, o *Ketwaje* e, novamente, um outro *Perekahak*, este para marcar o encerramento do luto de uma família

⁴⁴ E também aspectos temporais, pois é crucial que os *amijkin* sejam realizados periodicamente “para que os *mehin* não esqueçam”, como disse Valdomiro Krāk.

⁴⁵ Viagem I: 03 a 25 de julho 2016 (22 dias); Viagem II: 15 de março a 02 de maio de 2017 (48 dias); Viagem III: 10 de agosto a 01 de setembro de 2017 (23 dias).

que havia perdido uma criança por complicações de uma pneumonia, pouco depois da minha primeira viagem a campo⁴⁶.

*

O *Pempkahak* que acompanhei correspondia em grande medida à primeira modalidade descrita por Melatti (entre três existentes, conforme sua descrição e também meus interlocutores de pesquisa), chamado *Pempkahak Hōpintohō'txire* (cf. Melatti 1978:210-226). Alguns interlocutores também o denominaram desse modo; outros se referiam apenas ao “*Pempkahak* do *Kopó*”, esta que é uma espécie de lança fabricada especialmente para a festa. Os jovens *Pempkahak* empunham os *kopó* apenas durante o momento final do *Pempkahak*, quando seguem numa procissão espetacular ao longo do *krinkapé* (a rua em frente às casas que circunda toda a aldeia) até o pátio, junto com os cantores, suas *kahain* (as duas únicas moças que fazem parte do grupo dos *Pempkahak*) e uma grande multidão de espectadores e ajudantes.

Durante minha primeira estadia em campo, pude acompanhar os preparativos finais dos *kopó*, que começaram a ser fabricados meses antes da finalização da festa. Talhados pelos homens em pau-brasil com uma empunhadura de miçangas feita pelas mulheres sobreposta por longos fios de miçangas ou de algodão com suas extremidades ornadas de formas variadas (com guizos, conchas, medalhas, contas maiores, etc), os *kopó* consistem no principal objeto festivo do *Pempkahak*⁴⁷. A descrição de Melatti se aproxima muito daquilo que vi, com a diferença de que atualmente os materiais utilizados para a decoração são quase que exclusivamente oriundos dos *cupen* (miçangas, contas, fios de algodão, medalhas, guizos). Como me contava Euzébio Cã, as penas de arara ou papagaio, as unhas de veado (cortadas) e as contas de tiririca remetem ao modo que os “antigos” – os “índios mais velhos” como o pai de Euzébio, que possuía em sua casa um *kopó* de penas – faziam e decoravam o *kopó* e dificilmente seriam encontradas hoje nas quantidades necessárias para todos. “Os índios acharam mais bonito e fizeram de miçanga”, dizia ele.

Como o *kopó*, outros objetos são colocados em evidência nas duas outras versões

⁴⁶ O tempo decorrido entre a morte da criança e o final do luto marcado pela festa foi, então, de aproximadamente um ano.

⁴⁷ Retornaremos ao tema da fabricação dos objetos festivos no capítulo 3, centrando as atenções nos objetos da festa *Tep me Teré*.

da festa. Os nomes de cada *Pempkahak* inclusive remetem a tais objetos. Por um lado, o *Pempkahak Harapere*, literalmente “pequeno [indicado pelo sufixo *re*] *harape*”, conjunto de voltas de fios que podem ser fabricados com vários materiais – miçangas ou fibras de tucum, por exemplo – e dispostos transversalmente no tronco da pessoa; geralmente são colocados ao menos dois *harape*, cruzados no peito, como um “x”. Por outro, o *Pempkahak Katuti*, onde *katu* = esteira feita de palha e o sufixo *ti* = grande – “esteirão”, como ouvi em campo. Assim como o *kopó*, tanto o *harape* quanto o *katuti* são fabricados para todos os jovens *pempkahak* participantes da festa. Seria interessante aprofundar uma investigação sobre até que ponto os objetos postos em evidência em cada um dos *Pempkahak* podem ser tomados, do ponto de vista *mehin*, como índices que, ao mesmo tempo, diferenciam e relacionam as variantes de um mesmo conjunto de *amijkin*, pensados como verdadeiro grupo de transformações⁴⁸. Como dizia acima, isso é notável nos próprios comentários indígenas, quando indicam a festa como sendo “de tal objeto”, e é reforçado pelo fato de que a maioria das descrições do *Pempkahak* realizadas por meus interlocutores iniciam invariavelmente pela descrição do objeto que a caracteriza.

*

A festa do *Tep mē Teré* foi o único *amijkin kata* (“festa grande”) que tive a oportunidade de presenciar em todas suas etapas, desde o momento em que a decisão de iniciar festa foi tomada e os membros da aldeia foram repartidos entre peixes, ou *tep*, e lontras, *teré*⁴⁹, até o ato final de encerramento, preparado longamente e realizado durante a minha viagem a campo de maior duração. Durante o *Tep mē Teré*, pude acompanhar

⁴⁸ Outro conjunto de variantes merece especial atenção (e que pretendo investigar mais detidamente na terceira etapa de campo): a realização de “versões reduzidas” do *Pempkahak* durante o enterro de determinadas pessoas. Trata-se, mais precisamente, de uma “parte facultativa” dos ritos funerários (*Perekahek*), realizada para pessoas “que tenham tido em vida uma “ligação especial, ‘afetiva’ ou institucional ou que tenham adquirido direitos à festa do [*Perekahak*], mediante intervenção de um especialista durante a vigília que precede seu enterro” (Carneiro da Cunha, 1979:58). A isto deve se somar o interesse dos parentes consanguíneos em fazer tal parte facultativa. O material etnográfico disponível fornece elementos interessantes sobretudo no que diz respeito à disposição espacial e a relação entre parentes e não parentes que participam dos funerais.

⁴⁹ Como afirma Melatti, “o termo *teré* pode ser traduzido por lontra ou ariranha. Ao que parece, a distinção entre *teti* (no aumentativo) e *teré* (no diminutivo) se refere mais ao tamanho do indivíduo do que a uma distinção entre espécies. Aliás, é digno de nota que o chefe Pedro Peño, visitando o Jardim Zoológico de Brasília, observou que uma das lontras era quase ariranha, devido a sua cor mais escura” (1978:253). Melatti justifica sua opção por traduzir *teré* por lontra (habitualmente, pois há casos em que o etnógrafo opta por ariranha) com o fato de que essa é a tradução mais comum entre os Krahô. De fato, durante o campo meus interlocutores sempre traduziram o termo *teré* por lontra, e por isso faço o mesmo ao longo desta dissertação. Veremos abaixo que mais relevante do que a oposição entre ariranha e lontra é aquela entre estes dois e papa-mel, *krókrók*, que possuem diversas semelhanças físicas, mas divergem em seus habitats (terrestre x aquático) e hábitos alimentares.

todo o processo de preparação dos principais artefatos utilizados na festa, das grandes máscaras feitas a partir da palha de buriti, os *kokrit*, aos “chapéus” (*tep iaptxê*, ou “nadadeiras dos peixes”) que cada membro do partido dos peixes utilizava ao fim do *amijkin*⁵⁰. Desse modo, trata-se, sem dúvidas, da festa com melhores condições para descrição etnográfica, da qual possuo a maior quantidade e qualidade de dados disponíveis. Existem variadas razões, portanto, para que a descrição dessa festa sirva aqui como fio condutor para a estrutura deste e dos próximos capítulos da dissertação.

Os principais trabalhos etnográficos a respeito do *Tep mẽ Teré* são as clássicas etnografias de Curt Nimuendaju (1946) e de Júlio Melatti (1978), e mais recentemente a tese (2014) e o ensaio fotográfico (2013) de Júlio César Borges. Durante os próximos capítulos, buscarei explorar algumas possibilidades para iniciar um trabalho comparativo, sobretudo em relação à pesquisa deste último etnógrafo, visto o contexto específico no qual a festa acompanhada por ele foi realizada. Tendo em vista as lições metodológicas lévi-straussianas que apontam para o rendimento de análises que privilegiam a comparação de relações de diferenças, buscarei então ressaltar as divergências na execução e contexto das duas festas observadas, em detrimento das similaridades entre os dois casos. Como discorre detalhadamente Borges, tratava-se duma festa realizada na VII Feira Krahô de Sementes Tradicionais e promovida pela associação indígena Kapey, realizada fora de qualquer aldeia propriamente⁵¹. “Todas as etapas do ritual” foram condensadas em dois dias, segundo o etnógrafo (2014:212) - uma redução drástica do tempo comumente decorrido durante um *amijkin*, que pode durar meses ou até mesmo anos, conforme a bibliografia disponível (cf. Melatti, 1978) ou meus próprios dados de campo. É digno de nota que o Kapey pretendesse representar a “União das Aldeias Krahô” e que as circunstâncias de um projeto de tal magnitude exigiam certas adaptações na execução, organização e, penso que, sobretudo, na duração da festa. Como afirma Borges, sua etnografia do *Tep mẽ Teré* está condicionada por seu objetivo de “tentar captar as estratégias que os índios vinham utilizando para reprodução do seu sistema ritual”, em um contexto de apropriação indígena do campo e da linguagem dos projetos como forma de promover a manutenção de suas festas e outras práticas tradicionais. “O *Tep mẽ Tere* foi o melhor exemplo que testemunhei de projeto

⁵⁰ No próximo capítulo, explorarei etnograficamente os detalhes da fabricação, apresentando, em meio à descrição, elementos adicionais sobre os métodos, materiais e padrões utilizados pela cestaria krahô.

⁵¹ Atualmente, e após a impossibilidade legal de a Kapey executar projetos desde o ano de 2008 em virtude de falhas na prestação de contas de iniciativas como a da Feira de Sementes (cf. Borges 2014:29), soube que algumas famílias krahô se instalaram na antiga estrutura da sede, fundando ali uma nova aldeia.

transformado em festa. E, por isso, resolvi escrever esta tese sobre a feira de sementes” (2014:48). Veremos, ao longo deste e do próximo capítulo, que existem diferenças cruciais entre os contextos das duas festas realizadas. Dedico-me a algumas reflexões preliminares sobre o assunto nas conclusões do capítulo 3.

*

Os critérios para definição do conceito de festa nas etnografias das terras baixas sulamericanas estão inseridos numa ampla discussão, recuperada de forma preciosa por Renato Sztutman (2006) em sua dissertação. A partir do acompanhamento das classificações e reflexões de uma série de etnógrafos dos povos tupi, o autor ressalta as imprecisões e variações dessas classificações no âmbito das descrições das festas ameríndias. Sem retomar detalhadamente os caminhos percorridos por Sztutman, é possível depreender dessa discussão teórica dois pontos de vista complementares a respeito da definição de festa: de um lado, a ênfase em aspectos sequenciais e lineares da organização festiva; de outro, a ênfase na combinação estrutural de certo conjunto de elementos e relações constituintes do que se entende por festa. É curioso como, de certa forma, os modos *mehin* de identificar, comentar e mapear conceitualmente a categoria *amijkin* explicitam ora os primeiros, ora os segundos aspectos desta discussão no seio da disciplina antropológica. Nesse sentido, o título desse capítulo, afirmação ouvida em meio a um breve comentário de Valdomiro Krák a respeito das festas, é bastante sugestivo duma definição *mehin* de *amijkin* fundamentada em seus aspectos sequenciais: “festa começa na cabeça e termina no rabo!”. Valdomiro Krák ressalta a importância de um conhecedor das festas acompanhar todo o andamento da festa para garantir sua integridade sequencial - “muitas festas ficam com pedaço para fora, não aparecem” – complementa, com visível preocupação. Um *amijkin* possui, nesse sentido, início e finalização, e uma sequencialidade bem marcada e conhecida.

Amijkin nihuktxà, segundo alguns interlocutores, refere-se ao momento de finalização de cada festa. Para esclarecer seu significado, Iramar Irroiaven apontou para o varal de roupas estendido sobre nossas cabeças, no interior do cômodo mais público de sua casa (onde eu residi durante minha estadia em campo). A ponta desse varal seria o início - aquilo que havia observado por completo quando do início do *Tep mē Teré*, disse-me. A outra ponta seria o *nihuktxà*. A escolha didática de Iramar pela figura de uma corda me parece duplamente interessante. Por um lado, enfatiza justamente o caráter contínuo

de um *amijkin* e a importância da articulação entre começo, meio e fim. Por outro lado, evidencia uma característica formal marcante dos *amijkin*, a saber, um processo cujas “extremidades” (quer dizer, os momentos de início e término ou “arremate”) possuem contornos nítidos e duração determinada, enquanto o período intermediário tem prolongamento amplamente variável. Essa nitidez sugerida pela imagem de Iramar parece-me, de fato, confirmada em campo, onde os momentos tanto de início quanto do “arremate” dos *amijkin* são mais facilmente apreensíveis - e descritíveis, na medida em que seu ordenamento e configurações são mais evidentes aos olhos. Questões em aberto, encontradas no campo ou à luz da bibliografia disponível, acumulam-se, contudo, quando olhamos para o longo *percurso* entre uma ponta e outra: os ditos “períodos de latência”, para retomar a expressão utilizada por Júlio Melatti (1978), e a dinâmica específica de certas atividades festivas durante este período. A categoria utilizada pelo antropólogo busca caracterizar o momento dos *amijkin* onde certas atividades típicas de seus desfechos são mantidas “em suspenso”, por assim dizer, mantendo-se apenas as corridas de toras e certos “ensaios”, repetidos e intensificados ao longo do período⁵².

Neste capítulo dedicarei atenção à descrição do início do *Tep mē Teré* e, sobretudo, a certos aspectos e atividades centrais durante o dito “período de latência” destas festas. Nos próximos capítulos, pretendo descrever alguns *amijkin* a partir desta sequencialidade evidente, buscando, ao longo do percurso, tecer algumas considerações sobre temas transversais e sobre as relações que estruturam e condicionam a existência de um *amijkin*. Assim, o foco do terceiro capítulo será direcionado a outra parte imprescindível da preparação de um *amijkin*, e que se prolonga durante todo esse período intervalar característico das festas: a preparação de objetos, ornamentos e estruturas específicas do *amijkin*. No capítulo 4, por sua vez, continuarei este mesmo esforço, centrando-me, contudo, no momento geralmente mais aguardado das festas e que possui organização relativamente mais complexa – sua terminação, *amijkin nihuktxà*.

Passo, a seguir, à descrição do início do *Tep mē Teré*, tal como pude em minha experiência em campo, durante o final da primeira viagem à aldeia Rio Vermelho. A principal oposição que será construída neste momento é aquela entre os peixes, *tep*, e as lontras, *teré*. Meus interlocutores me disseram que este momento era “idêntico” ao que ocorreu durante a divisão inicial dos partidos da festa *Pempkahak Hōpintohō'txire*, cerca

⁵² O objeto ao qual a categoria se refere é de crucial importância para alguns dos principais argumentos desta dissertação. Retornarei à definição de Melatti no terceiro capítulo, onde proporei uma revisão crítica sobre o modo de caracterizar este momento característico das festas *mehin*.

de quatro anos antes de sua terminação, a qual eu acabara de assistir, dias antes do início da festa do peixe e da lontra: não por acaso, o final de uma festa foi imediatamente conectado ao início de uma outra. Segundo as reconstituições *mehin*, no início do *amijkin* todos os membros da comunidade haviam sido distribuídos em dois “partidos”, seguindo a tradução deles – Melatti os denomina “grupos rituais” (1978) –, que operam em contextos particulares durante toda a festa: os *Krókrók*, ou papa-mel, e o *Hák*, águia ou *Pentxi* (abelha)⁵³. Passemos, enfim, ao dia em que a festa do peixe e da lontra teve início no Rio Vermelho.

Tep mē Teré: princípios

Era ainda de manhã, quase meio-dia. As pessoas começaram a se reunir à sombra de uma grande árvore nas proximidades da aldeia, no caminho para o riacho. Os preparativos para o início do *amijkin* eram relativamente simples e pequenos: homens e mulheres deviam se pintar e se adornar de forma rápida. Alguns homens tinham seus troncos pintados com padrões variados, mas mesmo aqueles sem pintura “especial” haviam marcado o antebraço e as canelas com urucum, – “modelo reduzido” de pintura corporal, talvez pudesse ser dito, para corridas de toras⁵⁴. Salvo engano, ninguém estava pintado com o desenho da lontra ou do peixe naquele momento. A grande maioria das mulheres ali presentes, jovens adultas e moças, também foram pintadas e colocaram seus sutiãs, indicação de que também iriam correr com tora.

É curioso, penso eu, que apesar de todos os homens estarem adornados com *hokà*, enfeite de cabeça feito rapidamente para as corridas de toras, não pude identificar, como de costume (cf. Melatti, 1978), a divisão entre os membros do partido *wakmeyê* (que usavam em seus adornos tiras de folha nova de buriti, *krow hô detete*) e o *katamyê* (que utilizavam as folhas maduras do buriti, *krow hô tyk*). Todos os homens naquele dia possuíam adornos fabricados de folhas novas. Não pude esclarecer os motivos para isto, mas noto que se tratava precisamente de um momento de *instauração de nova divisão* entre partidos – ou melhor, da instauração de partidos *por meio da* instauração da

⁵³ O mesmo partido pode ser denominado dessas duas formas. Retornarei detalhadamente a este ponto no capítulo 4, onde proponho uma discussão crítica a respeito.

⁵⁴ É preciso esclarecer que durante as corridas de toras diárias (que ocorrem nos períodos de latência dos *amijkin*, como se verá adiante) não é necessariamente realizada nenhuma pintural corporal. Contudo, tive a impressão de que em toda corrida relacionada a momentos específicos de determinado *amijkin*, essa pintura mínima é um padrão entre os corredores. Seria preciso maior aprofundamento dessas observações.

oposição recíproca que os dividia –, visto que seriam os partidos *tep* e *teré* que operariam como padrão para as corridas de tora a partir daquele momento e até a finalização do *amijkin*, sobrepondo-se a outras divisões estabelecidas por meio da nominação e que também podem operar durante as corridas, como é o caso daquela entre *wakmeyê* e *katamyê*. Além disso, parece-me interessante notar que a escolha dos ornamentos de apenas uma cor pode estar relacionada com o fato de que se tratava de um período de seca, “governo” do *wakmeyê*, portanto. A título de hipótese de trabalho, penso que seria possível refletir sobre uma possível correlação entre a inoperância temporária da oposição *wakmeyê-katamyê* (indicada pela forma como os ornamentos foram produzidos) e a instauração da nova oposição *teré-tep*.

Em um rápido resumo, a sequência de acontecimentos que caracterizou o início do *Tep mē Teré* (e, como disse acima, também o *Pempkahak*, de acordo com meus interlocutores) é: a) a escolha dos membros de cada partido; b) a corrida de toras de homens e mulheres; c) a escolha dos rapazes e moças a serem postos em papéis de destaque; d) a caçada, por parte dos homens, e a colheita de mandioca, por parte das mulheres, para preparação dos *berubu* (ou *paparuto*), conhecido alimento característico para as festas timbira. Os itens a), b) e c) ocorreram, todos eles, durante uma única manhã. A caçada e preparação de mandioca (d) deveria ocupar os dias seguintes, mas não foi bem-sucedida, como se verá abaixo.

*

Na realidade, o principal motivo da reunião sob a frondosa árvore era agrupar, classificar, e dividir os homens entre os dois partidos, *tep* e *teré*, por meio de uma espécie de pareamento. Essa reunião devia ocorrer *fora da aldeia*. Mesmo quando não era de fato, como parece ter sido o caso no contexto da festa observada por Borges, este aspecto é enfatizado no discurso de um dos interlocutores *mehin*, registrado pelo etnógrafo:

“Bipartidos entre Peixes e Lontras, os índios deveriam vir do mato com toras de buriti compridas e de pequeno diâmetro. Como salienta o professor Dodani Krahô, “marca lá na mata: faz de conta que foi lá. Porque essa história começou não foi dentro da aldeia, foi dentro da água – lá fora da aldeia. Eles não fazem dentro da água, mas fazem o plano lá na mata” (Borges, 2014:217).

Como era de se esperar, ainda mais se tratando de uma reunião krahô, a disposição das pessoas dava indícios sobre o processo de escolha. A organização espacial assemelhava-se, em certo sentido, àquela do pátio nos momentos das reuniões diárias: no centro, os homens maduros e os anciãos se juntavam, pois eram eles que iriam definir os jovens que seriam dispostos em pares durante a escolha dos partidos. Os homens mais jovens estavam espalhados inicialmente nos arredores do local, assim como as mulheres, que se concentravam próximas à trilha que levava ao local da reunião, a certa distância da região central. Os homens jovens dirigiam-se dois a dois para o centro, para entrarem, em seguida, em partidos opostos. O pertencimento das mulheres aos partidos, por sua vez, acompanha o de seus respectivos esposos (a quem chamam de *ipien*). Quando não há esposo, a mulher deve acompanhar o partido do pai, disse-me Adauto Pretyk. Este critério de pertencimento feminino às metades é válido para qualquer partição operante, com exceção daquelas operantes através da nominação, mencionadas no primeiro capítulo (as metades *wakmeyê-katamyê* e *harãmekatxà-kyrmekatxà*).

Assim, João Pedro Totoh, um adulto relativamente jovem, mas que tem grande participação na organização de reuniões (ele é professor na escola local e secretário da associação da aldeia, Wokrã) e nas decisões da comunidade, elaborou uma lista escrita em papel com o nome de todos os rapazes ali presentes. Antes do momento da escolha dos partidos propriamente, João Pedro Totoh fez algo como uma “chamada” de todos os nomes registrados em sua lista. Tratava-se de uma convocação para agrupar os jovens aptos a correr com tora: “chamando só os novos para gente dividir, quem gosta de *tep* e quem gosta de *teré*”, como afirmou um interlocutor ali presente. Achei curioso o fato de que Totoh chamava em voz alta apenas o nome *kupen* de cada um deles, o que era repetido de modo jocoso por alguns homens mais jovens que estavam próximos (inclusive chamando o convocado por apelidos ou corruptelas de seu nome).

Figura 8 João Pedro Totoh “convocando” os homens a partir de sua lista (Foto: Eduardo Monteiro)

Após essa convocação, os homens mais velhos situados no centro começavam a discutir e escolher, enfim, quais seriam os pares de jovens que se tornariam, simultaneamente, membros de cada um dos partidos da festa. Era notável a instauração de certo debate: vozes se misturavam; uns apontavam o dedo para alguns jovens, outros pareciam discordar, indicando outros. Intercalados aos debates, havia momentos de avaliação e reflexão sobre as escolhas mais adequadas. Os critérios para definição dos pares eram bastante explícitos: selecionar dois jovens que sejam *semelhantes* em idade, estatura e, sobretudo, em suas habilidades na corrida com toras. A corrida de toras, já notava Nimuendaju, é a “cerimônia” que mais chama a atenção dos não indígenas, talvez por ser “depois da dança do pátio da aldeia”, “a cerimônia mais repetida na vida cotidiana desses índios e, dramaticamente, a mais impressionante” (2001:152).

Sobretudo no contexto de início e finalização de um amijkin, o assunto da corrida de toras era algo extremamente sério para entre os *mehin*. O intuito da avaliação coletiva cuidadosa do conjunto masculino, portanto, era equilibrar os dois partidos, já que, como se verá, cada um dos jovens irá necessariamente para partidos opostos. “Na avaliação dos índios, estes são os que conseguem correr em velocidade controlada e constante com força e resistência. O ideal é que os dois times em disputa tenham bons corredores para que não haja distância entre as toras” (Borges, 2014:217). O relato de Adauto Pretyk vai ao encontro desses apontamentos:

“É preciso dividir dois em dois, um tep e um teré. Porque tem que dividir, que às vezes os que são mais fortes, que aguentam mais peso ficam só em um partido, aí fica sem... Aí vai dividir, para ficar igual e igual. [...] Os *pahí* (chefes), o Olavo (um dos principais cantores da aldeia), estão ali, escolhendo quem aguenta correr com a tora pesada para dividir. Estão vendo quem aguenta correr “depressinha”, vai dividir também [...]”.

Relatos contemporâneos ressoam e se misturam a antigas descrições quando observamos os comentários de Melatti ao tratar da escolha dos membros dos partidos Tep e Teré:

"Notei que com frequência era pronunciada a palavra ‘companheiro’. Indaguei mais tarde a Diniz [Tebiet, fundador da aldeia Rio Vermelho] sobre isso e ele explicou que a divisão é feita tomando-se os indivíduos dois a dois. Como se sabe quais os indivíduos que têm a mesma velocidade na corrida, procura-se fazer com que cada um deles fique numa metade diferente. A preocupação, portanto, seria de fazer com que as metades tenham as mesmas oportunidades” (1978:257).

Cada dupla de homens era pareada e se incorporava necessariamente a grupos contrários com forças equilibradas. Algo semelhante foi registrado por Borges: “apesar de haver uma diferença final, pois um time quase sempre chega à frente do outro, a vitória não é festejada. Em face da reciprocidade entre os dois times, o ideal não é vencer, mas simplesmente correr bem”. Continua em seguida:

“No entardecer do primeiro dia de amijkin, os índios se reuniram para a primeira corrida de toras – aquelas que marcaram o início da festa. No pátio do Kapey [associação que sediou a reunião de aldeias, a feira de sementes e a festa], os caciques das Lontras e dos Peixes caminhavam de leste a oeste, indo e voltando, exortando seus corredores com falas rituais.

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

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

Cacique dos Peixes:

Vocês ouviram. Vamos ajuntar para escolher nossos melhores corredores” (2014:217).

Dois jovens eram, então, chamados à frente. Antônio Cahí, um dos homens maduros que estavam responsáveis pela organização do processo de escolha⁵⁵, mantinha-se de frente para a dupla e de costas para os dois partidos em formação, enunciando brevemente para ambos algo como: “ali é o tep [apontando com a mão direita], ali é o teré [apontando com a mão esquerda]”. Em seguida, um dos jovens escolhia um partido e se dirigia à direção correspondente apontada e, quase de modo simultâneo, o outro jovem fazia o mesmo, seguindo para o local onde se reuniam os membros do outro partido. O mesmo ato foi repetido por diversas vezes, até que todos os jovens estivessem em algum dos partidos do *amijkin*. Havia uma notável ordem etária na definição e escolha dos partidos pelas duplas, de modo que os mais velhos eram incluídos primeiro, seguindo-se um ordenamento etário decrescente. Não possuo muitas informações a respeito dos critérios para a escolha de um partido num caso como este (onde a escolha é supostamente “livre”, em oposição às inclusões determinadas pelo nome). Contudo, alguns interlocutores mais velhos, que já acompanharam outros *amijkin* do peixe e da lontra anteriormente, justificavam sua escolha por determinado partido com o fato de que já tinha sido daquele mesmo partido antes. De todo modo, qualquer tipo de “liberdade de escolha” para participar dos partidos disponíveis estaria condicionada ao pareamento já mencionado, pois opera-se ali uma exclusão mútua entre os dois participantes.

São notáveis as ressonâncias entre esse tipo de pareamento, onde certas *semelhanças* são utilizadas para produção de efeitos diferenciadores, e a discussão, cara aos estudos dos povos Jê, a respeito dos companheiros (*ikhuonõ*), geralmente postos analiticamente em oposição aos amigos formais:

“Qual seria, nesse sentido, o companheiro? Ele é a imagem especular não da forma do corpo, porém de sua ação: “quem faz o que eu faço ao mesmo tempo que eu, quem nasce no dia em que nasço, quem governa o pátio quando eu também governo, mais genericamente quem me acompanha em minhas ações cotidianas”. São *ikhuonõ* os dois cunhados que, na epopeia de Haltant [*Hartāt*], partem juntos para o pé do céu, um duplicando o outro até que a morte os separe; também no mito de Katxeré, a mulher-estrela, o par de rapazes que juntos vão buscar um machado se tratam por “companheiro”. Um come a carne

⁵⁵ E que, alguns meses depois, após a partição da aldeia entre Capitão do Campo e Rio Vermelho, se tornaria o cacique (*pahí*) desta última.

proibida de mucura e envelhece instantaneamente, enquanto o outro continua o seu caminho. Nos dois mitos, a “construção” é a mesma: *o par de companheiros só parece existir em função do incidente que os fará divergir*: uma trajetória serve, por assim dizer, de referência à outra, que se alterou. Mas, para tanto, é necessário que as trajetórias sejam inicialmente paralelas, o que é expresso pelo artifício estilístico de fazê-los chamarem-se mutuamente de *ikhuonô*” (Carneiro da Cunha, 2009b:57).

Figura 9 Escolha dos participantes dos partidos no *Tep me Teré* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

Figura 10 Antônio Cahí aponta a direção dos partidos para os jovens pareados (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

O processo de partição no seio de um *amijkin* envolve, portanto, disjunções e conjunções em diferentes níveis: há uma primeira conjunção pela semelhança entre homens que, logo em seguida, são separados para que um novo equilíbrio se estabeleça em um novo nível. Equilíbrio que não implica estabilidade ou identidade absoluta: afinal, segundo explicaram-me que o pareamento era realizado para que os dois partidos tenham capacidades equivalentes para a corrida de toras, para que corram bem – e não necessariamente empatem. Penso que estas considerações ressoam fortemente com o que Perrone-Moisés denominou “lógica da corrida de toras”:

“Um conceito de relação caracteristicamente ameríndio que eu gostaria de apelidar de “lógica da corrida de toras” ou algo assim: é a diferença o que relaciona, é a diferença (e só ela) que produz. Identidade é morte. Algo que facilmente poderíamos definir como da ordem da “política inter-grupos”, como os encontros entre Parakatejê e Krahô documentados no filme “Eu já fui seu irmão”, é formulado por eles em corrida de toras. Diz o chefe krahô que os convidados parakatejê vão logo chegar e talvez ganhem dos anfitriões na tora, ou talvez não. Se ganharem eles, completa, não há problema, “foi para isso mesmo que convidamos”. A corrida de toras não é nem política nem ritual: é a

expressão timbira privilegiada da noção fundante de solidariedade entre opostos. Alguém sempre ganha a corrida, de modo que não é um jogo "para empatar" imediatamente. O que importa é haver oponentes correndo simultaneamente, é haver corrida" (2015:48).

Assim, podemos pensar, na esteira das considerações da autora, que esta e outras características evidenciadas pela etnografia indicam que essa "lógica da corrida de toras" não só é uma lógica das diferenças que relacionam e produzem: trata-se, especificamente, de um apreço *mehin* pelas *pequenas diferenças* no resultado e, sobretudo, no processo de disputa envolvido numa corrida de toras. Parece-me que *um grande intervalo entre os partidos nunca é desejável*. As corridas consideradas bonitas são aquelas onde há uma constante alternância entre os partidos na dianteira, pequenas oscilações que produzem uma diferenciação mínima no resultado da corrida. Tudo isto é reiterado pelo fato, que presenciei alguma vez, de que membros do partido oposto podem ajudar o outro partido em casos de desequilíbrio numérico grande demais entre os dois; já ouvi também, após o final de uma corrida onde houve uma diferença grande demais, algumas reclamações com os membros que, pela falta de participação, criaram um desequilíbrio excessivo entre as metades. Algo semelhante também é apontado por Júlio Borges em sua etnografia (2014:218). Uma corrida *impej* – boa, bonita, correta – é aquela, portanto, onde os membros dos dois partidos de corredores correm com tudo que podem:

"[...] Eis agora o que civilizado não compreende nunca e pelo que repetidamente imputa ao esporte desses índios motivos correspondentes à sua própria mentalidade: nenhuma só palavra de reconhecimento para os vencedores ou para os que empregaram todas as forças para resistir até o fim, nenhuma só palavra de censura contra os vencidos e retardatários. Não se pode ver nem rosto amofinados, nem triunfantes, pois, para os Timbira, o esporte é a finalidade em si, e não um meio para satisfação de sua vaidade pessoal. Cada um fez, correspondentemente às suas forças, todo o possível. Isso basta. Somente se tornaria alvo de desprezo e escárnio aquele que tentasse safar-se da corrida de toras por preguiça. A expressão "*cukaká*" = mandrião é um grave insulto, principalmente se for aplicado por uma mulher a um homem. Os melhores corredores (*me/hi-túi*) são vistos e admirados como tais, sem ter, no entanto, nenhum privilégio" (Nimuendaju, 2001:165).

Além disso, noto que outras “disputas” estabelecidas entre partidos no seio da aldeia⁵⁶, como as partidas de futebol (que na maioria das ocasiões observadas, foram disputadas entre os partidos divididos nos *amijkin*), são notavelmente mais “competitivas”, muitas vezes sendo realizadas com apostas. Nunca presenciei, por outro lado, uma corrida de toras onde os partidos apostavam algo⁵⁷. Por fim, remeto a uma anedota contada por Perrone-Moisés (2006:250) a respeito de sua vivência entre os Krahô, uma última e contundente reiteração do argumento:

“Certa vez, no final de uma dessas corridas, um paulista de passagem na aldeia dirigiu-se a dois homens maduros, pertencentes à mesma metade, dizendo: “Ei! Sua metade é a melhor”. Um deles respondeu placidamente, mencionando o nome do corredor que tinha chegado em primeiro: “ele é o melhor corredor da aldeia”. O paulista, certamente pensando como um torcedor, em times adversários, insistiu: “Mas ele é da metade vocês!”. Então, o outro homem, respirando fundo, com aquele misto de generosidade e condescendência com que costumam responder às nossas ignorâncias, foi ao fundo, para eles óbvio, da questão: “Sem a outra metade não haveria corrida”.

Por outro lado, é importante ressaltar que essa equivalência ideal entre os partidos só é válida de um ponto de vista específico, pois em quase todos os outros aspectos da festa os partidos realizam atividades divergentes, muitas vezes diametralmente opostas. Um exemplo, ao qual retornarei mais detidamente no capítulo 4, seria a relação entre os partidos a partir do código predador-presa⁵⁸, onde um dos partidos é marcadamente responsável pela predação excessiva do partido oposto, provocando um desbalanço crítico entre as partes, retomado pelos narradores *mehin* ao contar os mitos de origem dessas festas. Assim, se vimos acima que o ideal desejado pelos *mehin* em relação à corrida de toras situa-se no campo das pequenas diferenças, nas alternâncias mínimas entre os partidos, em outros momentos do *amijkin* serão, ao contrário, os desequilíbrios

⁵⁶ Haveriam outras questões a serem levantadas no que diz respeito às partidas de futebol disputadas pelo time da Aldeia Rio Vermelho no âmbito de campeonatos regionais de futebol, com a presença de times indígenas e não indígenas. Essas partidas ocorrem tanto nas aldeias krahô quanto nas cidades da região e reúnem grande quantidade de espectadores.

⁵⁷ Nesse sentido, penso que seria interessante estabelecer um trabalho comparativo entre as considerações acima e a discussão realizada em trabalhos como o de Maybury-Lewis e Vianna a respeito do aspecto “competitivo” das corridas de tora xavante.

⁵⁸ Ao falar de predação aqui, não pretendo participar de qualquer discussão teórica acerca da “teoria da predação”, tão discutida no seio de debates antropológicos. Como se verá no capítulo 4, faço referência apenas à *observação concreta* dos krahô da relação entre os animais que dão nome aos partidos da festa, e que, de fato, se relacionam como predador e presa no ambiente onde vivem.

radicais e as grandes diferenças que estarão em jogo, opondo e relacionando as metades em operação.

Após todas essas partições, duas corridas de toras foram realizadas, uma entre os homens e outra entre as mulheres dos dois partidos. Os responsáveis pelo corte da tora são os *teré*, segundo meus interlocutores e a bibliografia disponível (Melatti, 1978; Borges, 2014). Borges afirma que as lontras têm a obrigação de cortar as toras ao longo de toda festa e, em contrapartida, descansariam quando chegasse a hora de preparar os alimentos para a festa, o *pôh*. Finalizada a corrida, todos começavam a se reunir no pátio. Começaria um dos arranjos aparentemente mais significativos e gerador de grande prestígio durante o momento inicial do *amijkin*, a escolha dos rapazes e moças, também chamadas de “princesas”, que serão colocados em destaque durante o *amijkin*. Os critérios para esta escolha ainda são em larga medida incompreensíveis para mim. Contudo, é possível retomar alguns apontamentos de outras etnografias. De acordo com Borges, as “princesas” “deveriam ser escolhidas entre as moças novas, preferencialmente entre as virgens e necessariamente bonitas. Segundo o velho Secundo Tôhtot, as rainhas servem para “enfeitar” a festa” (2014:225). De todo modo, as discussões envolvidas nos arranjos dinâmicos operados durante um caso (ou melhor, uma festa) específico não podem ser acompanhadas sem o devido conhecimento da língua krahô; seria interessante retomá-las em futuros desenvolvimentos da pesquisa.

É notável, já apontava Melatti (1978:255), como o partido dos peixes possui uma heterogeneidade interna que não se verifica no partido das lontras. Segundo Chico Potyt, este último grupo seria composto pelos *teré* (um grupo homogêneo de homens) duas mulheres (*kahain*) e um filhote de lontra (*teré kraré*). Já os *tep* (peixe), por sua vez, são multidão. Entre eles estão, disse-me o ancião, os piau, *krouékoutí* (formado por dois homens e uma mulher); o cascudo (um homem e uma mulher), o boto (um homem), o jaú (um homem), a piranha, *apãñ*, e um “peixe da cabeça compridinha e do biquinho compridinho também”.

Há também a escolha dos dois *koyambro* (Melatti, 1978; Borges, 2014). Respondendo a minha pergunta, Chico Potyt afirma que os *koyambro* são do partido do *tep*, e que ambos serão empenados com pena de periquito. Em uma de nossas conversas, ele associou cada um dos *koyambro* a um dos *kokrit*, dupla de grandes máscaras preparadas para a finalização do *Tep me Teré*.

“Chico Potyt: Não tem dois *Kokrit*? Então, é dois *koyambro*.

Eduardo: Ah, um para cada *Kokrit*?

Chico: É, um para cada *kokrit*”.

É digno de nota o tom de obviedade implícito na pergunta retórica feita por Chico, numa assertiva que expressa o dualismo *mehin* em operação. A associação entre *kokrit* e *koyambro* se evidencia em diversos momentos da festa. Durante a organização e preparativos festivos, são as famílias dos *koyambro* as responsáveis por alimentar os artesãos que estão fabricando diariamente as máscaras *kokrit*. Além disso, novamente são essas mesmas famílias que irão fazer os ornamentos de miçangas colocados no *kokrit* durante sua etapa final da fabricação (ver capítulo 3).

Por fim, definido cada um dos grupos, os homens se organizaram para uma caçada coletiva, um partido indo em uma direção e o outro na direção oposta - leste e oeste, aproximadamente. O objetivo era conseguir alguma carne (*wanin*) para ser oferecida às famílias das “princesas” da festa, que deveriam, por sua vez, reunir a mandioca necessária para a preparação do *kyrgupu*, alimento tipicamente festivo feito em geral com mandioca ralada e carne (retornarei às especificidades desse alimento mais abaixo). Infelizmente, a caçada foi um fracasso, e quase todos voltaram de mãos vazias. Como me disseram, agora eles “estavam devendo” para as “princesas”: se não pagassem a dívida, elas poderiam legitimamente “confiscar” certos objetos de valor dos homens, como suas espingardas, por exemplo.

A festa estava então iniciada, mas para mim e outros convidados (que haviam permanecido após a finalização da festa do *Pempkahak*, dois dias antes), aquele era um momento de despedida da aldeia Rio Vermelho. Minha primeira viagem a campo se encerrou no dia seguinte ao início da festa. Os anfitriões permaneceram e “mantiveram-se em festa”, por assim dizer, tentando manter a aldeia animada até a finalização do *amijkin*, quase oito meses depois daquele momento. É sobre esse período e, sobretudo, sobre o que pode significar para os *mehin* esse “manter-se em festa”, que o presente capítulo buscará tratar adiante.

Ensaaios festivos, festas ensaiadas

“Repetir repetir — até ficar diferente.
Repetir é um dom do estilo”.

(Manoel de Barros – uma didática da invenção)

O termo *amijkin* é utilizado pelos Krahô, ao falar comigo em português ao menos, quase que invariavelmente para se referir “a tal festa”, marcada ou datada no calendário, agendada para tal ou tal mês. Contudo, penso que o campo semântico comum aos termos traduzidos por “alegria” e “festa” – e outros mais, como “arrumação”, por exemplo, ao qual retornarei durante os próximos capítulos – podem elucidar aspectos da categoria menos evidentes nas próprias explicações indígenas e menos privilegiados nas análises etnológicas, como o caráter processual e difuso temporal e espacialmente. Em outras palavras, festa e alegria não parecem se resumir nem aos dias “marcados”, nem ao espaço supostamente “cerimonial” ou “ritual”, categorias que, conforme argumenta Perrone-Moisés (2015), são impróprias e improdutivas no exercício de compreensão do que os índios entendem por política ou festa, pois esforçam-se em manter separadas categorias que, no pensamento indígena, são fundamentalmente indivisas. Depreendemos anteriormente de alguns comentários de meus interlocutores *mehin* que o início e a finalização dos *amijkin* possuem contornos fortemente definidos. Esses momentos, via de regra, são os focos de atenção dos trabalhos etnográficos voltados para a festa ou ritual: o que não está envolvido diretamente aí é classificado como “preparação”, “pré-condição”, “requisito” para estes outros momentos. Não deixam de sê-lo, de fato. Contudo, penso que há certo trabalho de “positivação” deste momento festivo ainda por fazer, certa dinâmica específica que parece estar sendo recorrentemente minorada ou colocada em segundo plano nas análises disponíveis.

Ao integrar evidências linguísticas, a bibliografia relacionada e episódios vivenciados em campo, penso que haja fortes indicações de que, afinal, o termo *amijkin* transborda a significação aparente em minhas conversas com os Krahô: não somente um evento, mas certo tipo de processo ou estado de coisas, uma afecção específica – e retomo a definição de Macedo, inspirada em Deleuze e Guattari: “afecção constitui o efeito de um corpo sobre o outro que maximiza ou enfraquece a potência de agir desses corpos” (2012:188). É preciso, então, iluminar aspectos tomados como obviedades (ou construídos como “dados”) por meus interlocutores que acabam passando ao largo do significado explicitamente mobilizado em suas traduções. Como argumentava Viveiros

de Castro, a partir da comparação de seu próprio trabalho com o de Roy Wagner (1981): “o que é pré-histórico e genérico é que um dado é sempre pressuposto, mas não sua especificação, o que é dado é que haverá sempre algo construído como dado” (2002b: 406). Caberia ao antropólogo, portanto,

“elucidar o que, para os povos que estudamos, faz as vezes de dado - de fato inato que circunscreve e condiciona a agência humana -, e o que, correlativamente, é percebido como construível ou feito, isto é, como pertencendo à esfera da ação e da responsabilidade dos agentes” (op.cit.:404).

Perrone-Moisés (2015) avança importantes argumentos sobre o modo como os americanistas reiteradamente recusam suas evidências ao tratar do tema da alegria em suas etnografias. Recolhendo uma miríade de casos de distintas regiões das Terras Baixas sul-americanas (inclusive o relato de Melatti reproduzido acima), a autora aponta que

“[...] a coincidência de planos que separamos em “sentimentos”, “fisiologia” e “capacidades” tem sido constantemente identificada em processos de construção do “corpo” e da pessoa analisados por americanistas. A felicidade, a alegria, assim como a raiva e a tristeza, são estados do corpo” (2015:96).

Separar estados morais e físicos, portanto, é uma operação cara às nossas necessidades ontológicas, mas não parece ter lugar entre os ameríndios, nem tampouco nos auxilia na tarefa de compreensão e tradução que envolve o fazer antropológico. Nesse sentido, a festa indígena envolve, de várias maneiras, processos de construção de corpos alegres, belos e sadios, qualidades imbricadas umas nas outras. A efetiva atualização de afecções corporais, saberes, estados de ânimo e sentimentos coletivos por meio da eficácia de um *amijkin* depende de um processo temporal, da transcorrência de certo percurso de atividades e repetições, da satisfação de certas condições. Tudo isso é crucial para o *amijkin*: *sua preparação é tão festiva quanto qualquer outro período que o compõe*. Em cada umas grandes festas que pude acompanhar, *Tep mē Teré*, *Pempkahak*, *Ketwaje*, há invariavelmente um momento ou ação que, constitutivo da finalização destes *amijkin*, é repetido indefinidamente durante o intervalo entre o início e o fim da festa. Estes “ensaios”, ao menos idealmente, deveriam durar certo tempo e seriam intensificados à medida que a finalização da festa se aproximasse (cf. Melatti, 1978). Do mesmo modo, nos ensaios das festas krahô os objetos e ornamentos, quando utilizados,

são versões mais simples ou provisórias em relação àqueles que são usados na apresentação final do *amijkin*. Algo semelhante foi observado por Vidal entre os Xikrin, onde os ensaios duravam por mais de dois anos. A autora menciona, por exemplo, a fabricação de réplicas de palhas de babaçu para serem usadas durante os ensaios (1972:181). Trata-se, de fato, de uma “longa aprendizagem, essencial à socialização dos jovens e à sua integração consciente e indelével à sociedade xikrin” (*idem*:181).

Nessa seção, apresentarei a descrição de partes “ensaiadas” de dois *amijkin* que pude acompanhar: o *Pempkahak* e as voltas dos jovens em torno da aldeia, recebendo alimento de cada casa; e o *Tep mē Teré*, e as corridas envolvendo o *pôh*, alimento festivo dos peixes. Ambas costumam acontecer do meio para o final da tarde (*pytcām*), quando o sol já não está tão quente. Igualmente, estas ocasiões são marcadas pela participação dos membros masculinos da aldeia, sobretudo dos jovens e meninos. Apenas as moças (ou “princesas”) designadas para cada partido acompanham continuamente seus respectivos grupos. Por outro lado, é preciso frisar que os ensaios são atividades que mobilizam todas as casas da comunidade, domínios femininos por excelência na socialidade timbira (cf. Ladeira, 1982), e exigem todo um conjunto preliminar de esforços coordenados dos parentes (*meikwyj*), sobretudo no que diz respeito à *preparação do alimento* oferecido por cada casa, elemento obrigatório em todos os ensaios que pude acompanhar.

*

O *Pempkahak Hōpintohō'txire*, de acordo com alguns interlocutores, havia sido iniciado aproximadamente quatro anos antes de sua finalização, o que é condizente com os longos “períodos de latência” comuns às “festas grandes” krahô (cf. Melatti, 1978). Meus interlocutores disseram que por algumas vezes haviam tentado finalizá-la, mas foram impedidos por situações envolvendo a morte ou a doença de pessoas da aldeia. Sendo assim, penso que os ensaios relacionados ao *amijkin* haviam cessado há algum tempo, sendo retomados apenas no momento em que a perspectiva de encerramento do *Pempkahak* foi novamente aberta. O movimento básico a ser ensaiado constituía-se, sumariamente, de um circuito bastante simples a ser percorrido: reunidos na casa dos *pempkahak* (uma casa aproximadamente a sudoeste da aldeia), o grupo de jovens, constituídos por meninos e rapazes *pempkahak* e por duas *pempkahak kahain* (“mulheres” dos *pempkahak*), deveria se despir e seguir andando em fila em sentindo

anti-horário por todo o *krinkapé*, recebendo ao longo do percurso vasilhas de alimento das mulheres de cada casa. Alguns adultos acompanhavam o grupo, ajudando-o a carregar os alimentos, por vezes pesados ou dispostos em vasilhas quentes. Ao chegar no final do percurso, os alimentos são reunidos e distribuídos entre os *pempkahak*.

Eram os *ikrārigate* (*ikrā*=cabeça; *kate*=indicativo de continguidade, associação) e e *hōnrigate* ou "bassora" (*hōn*=cauda, rabo) os responsáveis por todo o grupo. Notavelmente mais velhos do que o resto do grupo, a obrigação deles é manter a disciplina do jovem grupo e, para tanto, podem recorrer a castigos como golpes com bastões em suas canelas, ou com pimentas que devem ser mastigadas ou esfregadas nos olhos dos "desordeiros". Esta relação de liderança se prolonga idealmente por toda a vida daquele grupo de rapazes, e é atualizada em situações que exigem o trabalho coletivo no seio de sua comunidade. Assim comentou Valdomiro Krák, em entrevista em 2016, a respeito destas jovens lideranças:

“Os bassora são aqueles que comandam, que pegam as crianças que ele batizou. Aquele é o povo dele. Cada um que passa tem um grupo. Cada ano tem um grupo, e o *pahí* [chefe] dele, os *ikrārigate* e bassora, que toma conta do povo que se pintou. Eles assumem, quando quiserem fazer alguma coisa, os caciques ou comunidade chama: “ei, vem cá! Pega seu povo e vai trabalhar”. Seu povo sabe quem foi pintado. É o *pahí* deles que manda. Essa é a forma do *Pempkahak*, do *Ketwaje* [outra festa realizada pelos Krahô], forma desse tipo”.

Figura 11 Grupo de *Pempkahak* recebe alimento de uma das casas (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

Figura 12 Grupo *pempkahak* circundando o *krinkapé* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

O ordenamento da fila, salvo engano, parece seguir algumas condições: à frente, sempre estarão os *ikrãrigate*; em seguida, as duas *pempkahak kahain* (mulheres dos *pempkahak*); no final da fila, encontram-se, invariavelmente, os *hõnrigate*. O grupo de jovens *pempkahak* que ficam no meio da fila não parece estar disposto segundo um ordenamento fixado. Segundo as informações disponíveis, as duplas de *ikrãrigate* e *hõnrigate* são compostas por um membro do partido *katamyê* e outro do *wakmeyê*. Os dois *ikrãrigate* se alternariam na dianteira da fila, e essa alternância marca um diferencial no andamento de todo o ensaio: Isamar Cokru, um dos *ikrãrigate* do partido *katamyê*, disse-me que os velhos ordenavam que ele “andasse bem devagarinho” quando estivesse conduzido o grupo ao redor do *krinkapé*. Aquele do partido *wakmeyê*, por sua vez, deveria acelerar o passo: não para em casa alguma, “não espera ninguém”. É interessante comparar estes comentários às considerações e registros de Verônica Aldé a respeito do carregamento da tora comprida “sucuri”, associada ao início do governo dos *katamyê*⁵⁹:

“A Rohti (sucuri) segue em passos lentos até chegar ao Pátio Central (Cà) abrindo o caminho e trazendo a força germinadora da estação das águas e dos plantios, que será recebida pelo novo comando dos Catamjê. [...] Os mais velhos contam que antigamente o Hopôr Catê, o Icrer (cantor) que puxa a Rohti (sucuri), podia levar até sete horas para fazer o pequeno trajeto da casa de Wythy até ao pátio central (Cà). A exceção era quando tinha um compadre do Hopôr Catê na fila, nesses casos em sinal de respeito ao vínculo dos dois, a fila andava mais rapidamente” (2013:48).

Disseram-me, como ressaltai acima, que estes movimentos circulares dos jovens *pempkahak* ocorriam ocasionalmente durante o intervalo da festa, e de modo cada vez mais frequente à medida que a terminação do *amijkin* se aproximava (algo também registrado em Melatti, 1978). No período imediatamente anterior à finalização da festa, os ensaios começavam a ser realizados quase que diariamente. Contudo, não somente a *frequência* dos ensaios é gradativamente aumentada durante este período: o mesmo ocorre com a *quantidade e qualidade (a variedade interna e o volume de cada porção), das porções de alimentos* servidas em cada casa. Com o *Pempkahak* não era diferente – e tampouco, veremos a seguir, com o *Tep mē Teré*. Assim, nos primeiros ensaios que presenciei, certo tempo antes da finalização do *amijkin*, observava apenas porções de arroz cobertas com um tanto de feijão, um ou alguns pedaços de carne (*wanin*) de gado

⁵⁹ Ver Melatti (1978) para uma descrição detalhada das festas krahô relacionadas à passagem das estações e, correlativamente, do “comando” dos partidos *Wakmeyê* e *Katamyê*.

(*prycàc*), frango (*carintí*), peixe (*tep*). Ainda assim, tratava-se, sem dúvidas, de porções relativamente volumosas de comida, maiores do que o que era servido para uma pessoa nas refeições corriqueiras que pude observar e participar. Com o passar dos ensaios, estas porções foram aumentando em quantidade e variedade, de modo que na última dessas voltas dos *Pempkahak*, as vasilhas reunidas formavam um verdadeiro banquete exuberante.

Figura 13 a 16 Último ensaio dos *Pempkahak* e a fartura alimentar (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

*

Há um detalhe etnográfico destes ensaios da festa *Pempkahak* que merece um comentário específico: o fato da *recepção absolutamente silenciosa* de alimento por parte dos *pempkahak* durante a volta em torno do *krincapé*. Idealmente, segundo meus interlocutores de pesquisa, além de *não se apresentarem envergonhados (pahãm)* em relação à nudez necessária ao momento⁶⁰, os jovens participantes deveriam *andar em total silêncio e seriedade* enquanto recebem alimento, sem brincadeiras ou sorrisos. Estas duas questões eram aspectos recorrentes criticados pelos anciãos da aldeia a respeito da performance dos mais jovens durante os ensaios.

Penso que, a título de hipótese, tal questão pode ser posta em relação com as possibilidades de correlação entre casos de incontinência e continência oral e o conceito de medida e desmedida, apresentadas por Lévi-Strauss a partir da análise de mitos ameríndios - muitos deles, aliás, mitos timbira. Segundo o autor,

“Continência e incontinência, fechamento e abertura opõem-se, pois, primeiramente como manifestações de medida e desmedida. Mas pode-se ver imediatamente a formação de dois grupos complementares dos precedentes, onde a continência assume o valor de desmedida (porque

⁶⁰ Algo que foi evocado por alguns jovens interlocutores como justificativa para decisão de não participarem da festa do *Pempkahak*. Diziam que ainda mais vergonhoso era o *Ketwaje*, onde os participantes deveriam ficar despidos e de mãos dadas. Eles já eram mais velhos que a maioria do grupo e, penso eu, seriam colocados na posição de *ikrārigate* ou *hōnrigate*.

é exagerada), e a incontinência (se não for exagerada) surge, ao contrário, como um comportamento mesurado” (2009[1964]:164).

Sem ter a pretensão de retomar a complexa concatenação de argumentos envolvida na demonstração construída ao longo de *O Cru e o Cozido* (*idem*), ressalto apenas que o autor depreende de suas análises uma importante operação lógica a partir do signo do silêncio nas narrativas analisadas: o silêncio, assim como outros mecanismos de “fechamento” (como a recusa ao alimento oferecido, ou o riso não concedido) aparece ali como uma das condições para uma possível mediação entre polos radicalmente opostos, como é o caso, por exemplo, das tentativas de mediação entre céu e terra, episódios presentes em diversos mitos ameríndios. Nesse sentido, o comportamento dos *Pempkahak* pode, talvez, ser inserido num processo de aprendizagem da *boa medida* (cf. Lévi-Strauss, 2006[1968]), consistindo numa espécie de continência oral – silêncio – não excessiva, já que o alimento é recebido e consumido silenciosamente por cada um dos jovens. Do mesmo modo, sugiro que a necessidade de se despir e, ao mesmo tempo, não demonstrar vergonha, talvez também possa estar associada à operação de uma abertura controlada, que deve ser aprendida pelos jovens *Pempkahak*. Nesse sentido, Borges lembra que “o excesso de *pahâm* pode implicar em retração excessiva que limita a expressividade ritual”. No contexto da festa analisada [pelo autor, também o *Tep mẽ Teré*], “quem tem *pahâm* o povo não escolhe pra *Capri* [garça]”, me disse o velho Secundo Tohtot, pois a Garça fica no centro do pátio – à vista de todos” (2014:225).

Penso que seria interessante relacionar estas hipóteses às considerações de Morim de Lima a respeito dos *hotxuá*, os palhaços cerimoniais krahô. O repertório performático dos *hotxuá* (mas também personagens análogos entre os Mebengokre e Kisêdjê, cf. Seeger, 1980) durante a festa da batata (*játyôpin*) e em momentos da vida cotidiana da aldeia é marcado por uma “forma caricata, jocosa, cômica e grotesca” de se abordar a temática do sexo, da comida e das relações com a alteridade (2010:84). Entre outras atitudes moralmente condenáveis (mas extremamente cômicas no contexto em que são realizadas), os palhaços krahô pedem comida de forma histérica, insistente e barulhenta, algo completamente inadmissível no comportamento esperado pelos *pempkahak*.

Do mesmo modo que o contraste entre os comportamentos do *hotxuá* e dos jovens *pempkahak* parece ser heurísticamente produtivo - sobretudo por evidenciar a importância dos temas considerados, a saber, os “bons modos” em relação à alteridade -

, a história de *Prām Paptu* (onde *prām* é o termo utilizado para fome e *paptu* o nome de uma espécie de recipiente de palha fabricado pelos *mehin* para armazenar sementes e alimentos secos durante longos períodos) parece ser bastante interessante como contraponto ao que se espera de um jovem *pempkahak*. Na realidade, se tratava muito mais da descrição de uma figura do universo mitológico krahô do que propriamente uma narrativa: *Prām paptu* era um ser marcado por seu apetite voraz e seus intermináveis pedidos por alimento a todas as casas das aldeias por onde perambulava. Os *mehin* me diziam, sempre achando muita graça daquele jeito de *Prām paptu*, que toda vez que ele aparecia, carregando dois *paptu* vazios, um em cada lado do corpo, as pessoas já exclamavam preocupadas: “eita, que lá vem *Prām paptu*!”. Diziam-me que, enquanto circulava pelo *krinkapé* (caminho circular) da aldeia, ele pedia comida, em grande quantidade e para todos que encontrava, mas nada aquilo que lhe fosse entregue saciaria sua fome. Seus *paptu* se esvaziavam no mesmo instante em que alguma comida era colocada ali, tamanho era o apetite de seu proprietário.

Era evidente, durante a narração dessa história, a reprovação moral dos *mehin* a respeito do comportamento de *Prām paptu*. Assim como os *Hotxuá*, eles *pediam desregradamente* e sem nenhum tipo de limite ou constrangimento. Não possuíam vergonha (*pahàm*) alguma. A bibliografia sobre os povos jê é bastante rica a respeito do assunto da vergonha como fator importante nas relações sociais e nos mecanismos de mediação, evitação ou aproximação ali envolvidos (Ver DaMatta, 1976; Crocker, 1990; Melatti, 1978). Coelho de Souza, referindo-se aos Canela Ramkokamekra a partir dos dados de Crocker (1990:181, tabela 9), afirma:

“A suscetibilidade ao *pahàm* varia também com o estágio do ciclo de vida: ao chegarem à adolescência, rapazes e moças são normativamente descritos como *me? pahàm* (‘eles [têm] vergonha; eles têm autocontrole; eles não têm autoconfiança e não vêm a público para expressar-se livremente’); na idade adulta, homens e mulheres são ditos *kolmã me? pahàm*, ‘eles ainda têm uma vergonha’, mas dos homens maduros depois desta fase se diz que não têm vergonha ‘porque eles têm ousadia/prontidão e coragem/resistência’; os velhos são, por fim, os *me? pahàm hamrê*, ‘a vergonha deles acabou-se’”(31).

A título de hipótese, penso, então, que seria possível dizer que os jovens *pempkahak* estão, ao longo dos vários ensaios empreendidos, aprendendo a se envergonhar, a cultivar um autocontrole e etiqueta (Cf. Lévi-Strauss, [1968] 2006). Julgo

haver possibilidades interessantes de desdobramentos desta hipótese, a serem perseguidos futuramente.

*

Mas voltemos ao ensaio dos *Pempkahak* da aldeia Rio Vermelho, mais precisamente ao momento final de cada uma das voltas empreendidas pelos participantes do *amijkin*. Cada bacia de comida recebida podia ser entregue para cada jovem individualmente ou repartida entre dois jovens de estaturas aproximadamente equivalentes, sobretudo quando se tratava de meninos menores. O tamanho das vasilhas distribuídas também parece seguir certa regra de proporção em relação às duplas que irão consumi-las: quanto maiores os jovens, maior será a refeição oferecida. Grande parte deles iniciavam sua refeição ali mesmo, no quintal onde ocorria a distribuição, sentados em toras, bancos improvisados, ou no chão. Contudo, também era possível levar toda ou parte da refeição para ser consumida em casa. Ainda que não se trate de um procedimento de "pareamento" com a forma como são estabelecidos inicialmente os partidos de alguns dos *amijkin*, como o *Pempkahak* e do *Tep mē Teré* (este último descrito acima neste mesmo capítulo), em ambos os casos parece haver uma busca por certo equilíbrio relativo na distribuição dos alimentos. Este equilíbrio poderia ser encontrado entre os grupos de corredores – quando se trata dos partidos que se confrontarão nas corridas de toras – ou na proporção adequada de alimentos – quando se trata de bem alimentar os corpos dos jovens *mehin*.

A fila de jovens a receber os alimentos era organizada pelos *ikrārigate* e *hōnrigate* ("bassora"), em geral sob a supervisão e orientações de algum ancião. Durante os "ensaios" que presenciei, os jovens eram organizados pelos *hōnrigate* e, em uma ocasião, sofreram com castigos disciplinadores: ficavam parados em fila, no mesmo lugar onde iriam receber a comida, levando um golpe leve na canela com um bastão de madeira, gerando risos na maioria e até nos próprios castigados; choro, apenas entre os mais novos. Foram castigados, segundo me disseram, por não se comportarem direito enquanto aguardam na fila a sua vez de receber o alimento. Estes atos disciplinadores podem ser postos ao lado, penso eu, das já mencionadas e tão frequente reclamações dos velhos sobre o desinteresse ou o mau desempenho dos jovens nas tarefas festeiras. Ouço comentários desgostosos sobre isso frequentemente em outros contextos indígenas, como

entre os Xavante⁶¹; eles também já eram ouvidos há 30 anos por Beatriz Perrone-Moisés (com. pess.) entre os Krahô. Questão de estilo ou histórico de ameaças constantes às “práticas tradicionais”? Talvez algo entre os dois, mas seria interessante, na esteira de um comentário de Perrone-Moisés, iniciar uma reflexão sobre as reclamações dos velhos em realização dos *amijkin*, considerando-as como parte de um *mecanismo de incentivo* das atividades festivas dos *mehin*.

Morim de Lima tece comentários interessantes (ainda que num contexto distinto, relacionado ao trabalho de abertura de roças) a respeito do termo *capreprec*, que remete ao caráter disciplinador do castigo que, penso eu, pode ser posto em relação com a atuação esperada dos *ikrārigete* e *hōnrigate*:

“O termo “capreprec” é também frequentemente utilizado no sentido de “dar palmadas”, o que faz parte do processo de socialização de pessoas “desajustadas”, por exemplo, crianças, animais de estimação ou brancos estrangeiros que cometem deslizes. Neste sentido, é como se o *ahkêt* [mato alto] tivesse que “ser socializado”, abrindo espaço para as plantas destinadas ao cultivo (2016:78).

Assim, os ensaios da festa *Pempkahak* seguiam-se, em dias alternados, aumentando (tendendo à uma continuidade diária) à medida em que nos aproximávamos do final da festa. Como veremos no capítulo 4, a qualidade e a quantidade da comida, a beleza dos *pempkahak* (que finalmente iriam realizar a última volta com cabelos cortados, repletos de ornamentos) era crescente durante este momento dos *amijkin*. Um processo análogo, mas distinto (ou “quase diferente”, para utilizar a interessante expressão usada por Isamar Cokru durante nossas conversas) ocorreu durante outra festa, em outra viagem à aldeia: a festa do peixe e da lontra, *Tep mē Teré*. Passemos a ela.

⁶¹ Ou melhor, entre os A’uwe Uptabi, com os quais trabalho atualmente, na Fundação Nacional do Índio (Funai).

Figura 17 Alimentos recebidos pelos *Pempkahak* em um dos ensaios (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

*

Na tarde do quinto dia de minha segunda viagem à aldeia Rio Vermelho, ocorreu pela primeira vez, o ensaio da “comida” (*cukren*) do *Tep mē Teré*, a fabricação do *pôh*, embrulho feito de palha em forma de peixe e recheado com alimento, quase dois meses antes da finalização da festa propriamente. Se dependesse dos *mehin*, contudo, isso teria ocorrido antes, já que os planos anteriores tinham sido frustrados pelas fortes chuvas que caíam com frequência nesse período.

A fabricação do “embrulho” *pôh* foi realizada em cada casa, preferencialmente pelo pai ou avô materno do membro do partido dos peixes, e o alimento nele contido foi cozido pelas mulheres da casa. Assim como nos ensaios da festa *Pempkahak*, o volume e qualidade do “recheio” do *pôh* foram crescentes no decorrer dos dias, chegando a seu “ápice” na terminação da festa. Por outro lado, desde o início havia tamanhos variáveis do “peixe”, de acordo com a espécie com a qual cada um dos participantes estava relacionado. O *teptí* (peixe grande), por exemplo, desde o primeiro dia já carregava consigo um *pôh* bastante grande, que, por conta disso, tinha que ser apoiado nos ombros de seu portador. A fabricação do *pôh* era feita em uma folha de buriti (*krow hô tyk*, folha já madura, de cor verde escura), separada para cada peixe participante. Ela era dobrada em forma de peixe, de modo que o caule da folha de buriti estava situado no que seria a “cabeça” do peixe. As extremidades da folha eram apertadas em torno do pacote de alimento depositado em seu interior; amarrava-se o embrulho formado com uma corda ou embira, de modo que as extremidades da folha se dispusessem como a nadadeira traseira de um peixe. Primeiramente, o boto (*japtorti*) deveria passar de casa em casa, ao redor do *krinkapé*, cantando e chamando os diferentes peixes a participarem da festa. Borges (2014:233) e Melatti (1978:260) fazem uma pequena análise de alguns destes cantos, que remetem à convocação dos diversos grupos de peixe e a certos movimentos corporais de cada uma das espécies mencionadas. O boto na festa que acompanhei era Chico Potyt, ancião da aldeia quem, mesmo em luto por causa da morte do neto, era quem puxava o movimento da festa, quem “alegrava”. Além de ser o boto, foi o principal responsável pela fabricação dos *kokrit*, grandes máscaras cruciais para este *amijkin*; era ele também quem ia à frente do grupo dos *tep* na terminação da festa.

Em resposta ao chamado do boto, os grupos de peixes vinham correndo em sentido anti-horário até a casa (*hakàt*) dos *tep*, cada um cantando suas músicas específicas. O grupo mais numeroso era, sem dúvidas, os dos *akrãnré*, os “carazinhos”, formado por crianças e liderado por um adulto, Rivaldo Cahycà. Quando os carazinhos chegavam na casa dos peixes, todos se reuniam na porta e, olhando na direção do pátio (onde se encontravam as lontras, *teré*), começavam, liderados por Chico Potyt, a entoar a “cantiga”, como gostavam de traduzir os krahô, dos *tep*. O mesmo canto era executado antes das corridas de tora cotidianas onde disputavam peixes e lontras - estas que, por sua vez, também possuíam seu canto específico. À medida que Chico e os outros adultos iam cantando e marcando o ritmo suavemente com o pé direito, uma grande parte dos *akraré* (crianças) presentes começavam a acompanhá-los. Em seguida, todos os *tep*

erguiam o *pôh* na posição vertical, esticando por completo o braço direito. Faziam isso enquanto olhavam para o pátio, onde os *teré* se reuniam, como que para “mostrar a comida para os *teré*”, me disseram. Esses foram um dos poucos momentos onde pude ver muitas crianças cantando juntas durante as festas que acompanhei em campo. Depois de terem cantado em frente à casa, bateram os dois pés rapidamente no chão por alguns instantes, o que provocou um tanto de risadas no grupo. Seguiram pelo caminho radial (*prykarã*) defronte à casa dos peixes, andando e realizando pausas durante o percurso para “mostrar” o *pôh* para os *teré*, mas sempre cantando (Quadro 1 – ver abaixo).

Enquanto isso, já ia se reunindo no pátio os *teré* e o *kapri* (garça). Os primeiros permaneciam reunidos no interior de sua casa (*ikré*) cantando uma de suas músicas. As *teré kahãin* (mulheres da lontra) ficavam nas laterais externas da casa⁶². As mulheres dos peixes começavam a se posicionar em seus respectivos lugares no pátio.

Ao chegar ao pátio, os *tep* continuavam cantando e então começavam um movimento circular em sentido anti-horário em torno do *kapri* (garça), que ficava no centro, sempre virado para leste (Quadro 2). Nas primeiras vezes em que essa atividade aconteceu, a garça ficava no chão; na terminação, contudo, subiu em uma antiga tora colocada verticalmente no solo do pátio. A escolha do jovem que iria ocupar a posição de *kapri* era realizada a partir de seu nome pessoal. Ao lado da tora que o suspendia, ficavam alguns *hōpin* e *pintxwyj* (amigos formais, aos quais retornarei) do jovem, que o acompanhavam durante os “ensaios” e o “arremate” da festa.

Em seguida, os *teré* começaram a sair de sua casinha, mantendo-se na porta da casa - olhando em direção, portanto, à casa de onde vieram os *tep* - e fazendo o movimento característico de, curvando o corpo levemente para frente e a cabeça para baixo, trazer as mãos à altura dos cotovelos, esfregando-as lentamente, palma com palma (Quadro 3). O movimento dos *teré* era “puxado” sobretudo por Valdomiro Krák que, para além de ser antigo cacique e fundador da aldeia (como vimos no capítulo inicial dessa dissertação), era também considerado *padré* da aldeia Rio Vermelho. O *padré*, segundo Melatti, “é a pessoa que sabe como realizar os diversos ritos dos Krahô” (1978:79). Ele é responsável pela condução ritual em sua aldeia (e também em outras, como é o caso do *padré* da aldeia Cachoeira, Odílio, que foi convidado a ajudar na condução dos *amijkin* na aldeia Rio Vermelho) e, por isso, é dotado de grande prestígio.

⁶² Na realidade, a casa dos *teré* foi construída durante a realização dos ensaios; assim, nos primeiros ensaios as lontras apenas se reuniam na parte leste do pátio. Retornarei à construção da casa das lontras abaixo.

Em determinado momento, os *teré* saíam lentamente de sua posição a leste do pátio tentavam se aproximar do grupo de *tep* no centro, sendo enfrentados pela arraia (*txeutxeré*), sua *kahain*, e alguns amigos formais que os acompanhavam, que ficavam um pouco recuados (Quadro 4). A arraia deve se interpor ao avanço dos *teré*, afastando-os com seu “ferrão” (que por vezes, foi apresentado por meio de um bastão de madeira e, no final da festa, de um dos *kopó* produzidos no ano anterior, já sem seus ornamentos de miçanga – que certamente foram tirados e desfeitos para se tornar um novo arranjo). Rechaçados pela proteção da arraia, os *teré* realizavam um pequeno recuo mas voltavam a avançar circulando os *tep* lentamente e em sentido anti-horário, em movimentos de idas e vindas em direção ao círculo, também em movimento, de peixes que giravam em torno da garça, outra protetor do partido *tep* no *amijkin*. Embora seja sabido que sua dieta é constituída por peixes, no contexto específico desta festa “a Garça protege os Peixes, enquanto as Lontras correm atrás de outros peixes. Já rodando em volta da Garça, as Lontras não chegam perto e vão lá prá longe” (Edson Txytyc) (Borges, 2014:246).

Figura 14 a 23 Quadros: movimentação Tep e Teré

Como se pode entrever pela descrição e pelo esquema gráfico acima, este conjunto de ações coordenadas e simultâneas resultava num quadro tomado por movimento quase incessante e generalizado de todos os participantes. Entretanto, marcado por notável imobilidade, no centro de tudo estava o *kapri* (garça): sobre uma tora de buriti disposta verticalmente, o *kapri* permanecia parado, quase impassível, olhando em direção ao leste, empunhando uma escultura da cabeça de uma garça em madeira. Disseram-me que o artefato usado na festa do Rio Vermelho foi produzido a partir de outro, usado anteriormente numa festa realizada na aldeia Cachoeira (relativamente próxima e com certas conexões “genéticas” com a do Rio Vermelho, conforme indicado no primeiro capítulo). É interessante notar que ao mesmo tempo que é marcado por essa imobilidade, o *kapri* também *provoca uma interrupção do movimento*, na medida em que é sua atitude de atacar o chefe dos *teré* que encerra o *amijkin*, segundo a narrativa de origem da festa do *Tep mẽ Teré* (ver o capítulo IV).

Desde que saíam ao encontro dos *tep*, os *teré* se mantinham curvados, esfregando a mão. O canto dos *teré* era realizado em dois movimentos; o canto se modificava no meio do percurso circular, mudança indicada por Valdomiro, que iniciava o segundo canto e era acompanhado pelos demais⁶³, até que uma interrupção relativamente abrupta da cantoria. Iniciava-se, então, uma verdadeira corrida de “caça” aos *tep*. É impressionante como as brilhantes descrições de Júlio Melatti de festas realizadas há quase 50 anos contêm diversos excertos que poderiam ser transpostos com grande precisão ao que observei na aldeia Rio Vermelho, como é o caso da perseguição dos *teré* aos *tep*:

“Quando os cânticos estavam acabando, e os Teré iam entrar em sua casa, no pátio, os Téps se dispersaram. Dado um sinal, os Teré se precipitaram sobre os Kranré (Carás), meninos, chefiados por um homem jovem, que estavam agrupados na borda sudoeste da praça. Os meninos nem mesmo fugiram e se limitaram a entregar os embrulhos aos Teré. Os demais Téps estavam dispersos pelos caminhos da aldeia. Os Teré passaram a perseguir um Téps de cada vez. Cada Téps só começava a correr quando os Teré já lhe estavam bem próximos” (1978:260).

⁶³ A arraia também possuía dois cantos, afirmou um interlocutor oriundo da aldeia Capitão do Campo (em tom crítico, pois as pessoas só estariam cantando uma das cantigas da arraia durante a festa realizada). A festa, sendo também uma expressão de conhecimento, foi criticada com base na suspeita de que, por trás dessa ausência, há uma falta de conhecimento em relação à execução adequada do *amijkin*. Por outro lado, é importante notar que o autor dessa crítica, sendo morador da aldeia que acabara de desgarrar do Rio Vermelho, possuía motivos políticos para fazê-la.

Após a finalização da cantoria circular dos *teré*, eles retornavam ao seu local de origem, um pouco mais distantes dos *tep*. Em certo momento, a criançada deveria começar a sair correndo para longe do pátio, mas era imediatamente perseguida e capturada pelos homens mais jovens (bons corredores, portanto) do partido *teré* (Quadro 5). O sinal para isso não pareceu claro, mas a finalização da música dos *teré* pareceu-me ser uma indicação aproximada. Em semelhança ao que se conta nas narrativas do tempo dos antigos⁶⁴, os *teré* conseguiam “devorar” a maior parte dos peixes: assim que os alcançavam, capturavam os *pôh* e os mantinham armazenados sob a cobertura de sua cabana construída no pátio.

Após esse momento inicial, os homens adultos do grupo *tep* se espalhavam pelo *krinkapé* em pequenos grupos, com seus *pôh* em mãos, algumas vezes apoiado no ombro (dependendo do tamanho). É notável que invariavelmente os homens se espalhavam apenas em uma certa parcela do *krinkapé*, em um “arco” situado aproximadamente entre a direção sul e oeste. Os membros do *teré* olhavam atentos, a partir do pátio, na direção do *krikapé*, a procura de suas próximas “vítimas”. Assim que decidiam quem iriam “atacar”, o grupo dos *teré* seguia em leve corrida para o caminho radial correspondente. Quando chegavam lá, havia algo recorrente, que pude apenas observar de longe: o grupo de *teré* mantinha essa corrida leve na frente do *tep* encontrado, indo de um lado ao outro, acompanhado pelo *tep* (Quadro 6). Os membros dos dois partidos se mantinham sempre mais ou menos frente à frente, até que o *tep* ganhava um certo espaço e disparava em direção ao pátio. Os *teré* faziam o mesmo imediatamente, e nesse momento se iniciava uma perseguição frenética que empolgava a todos os observadores. Ouviam-se comentários, interjeições de surpresa e excitação.

Se os *tep* conseguissem chegar ao pátio sem ser capturados, eles poderiam jogar o *pôh* próximo ao local dos grupos de peixe no pátio, onde permaneciam as respectivas mulheres. Os *teré*, assim como no caso dos *krānré*, mantinham os alimentos capturados sobre o telhado da casa dos *teré*, e em geral acabavam ficando com a maior parte dos *pôh* para si. Ou melhor, parecia haver uma expectativa de que isto acontecesse, visto que, como será descrito abaixo quando tratarmos da terminação da festa *Tep mē Teré*, as

⁶⁴ Retomaremos essas narrativas de origem na seção seguinte deste capítulo.

peessoas ressaltavam por vezes que tal desequilíbrio seria recompensado depois, já que os *teré* precisam fazer um grande *pôh* no final da festa, entregue para os *tep* e os visitantes.

Além disso, pude observar algumas vezes reclamações dos *teré* por conta de certas manobras dos *tep* para tentar passar pelo *teré* sem perder seu alimento – por exemplo, jogar o *pôh* por cima do adversário e pegá-lo do outro lado enquanto se corre, o que dificulta sua captura. Seria preciso recuar um pouco ao falarmos das regras do jogo envolvidas nesta corrida. Não possuo dados suficientes para indicar precisamente qual o estatuto dessa “enganação”, dos dribles e artimanhas envolvidos na disputa entre *tep* e *teré*. Seria preciso maior reflexão sobre esse ponto para compreender melhor as implicações de indícios como esses, que passam nitidamente a conferir um “ar de disputa” ao evento.

O conjunto de alimentos capturados pelos *teré*, assim como aqueles mantidos pelos *tep*, eram distribuídos pelos membros de cada partido. A despeito disso, havia neste momento do *amijkin* um evidente movimento de transferência de alimento do partido dos *tep* para o dos *teré* – ou melhor, de *predação* dos primeiros por estes últimos, se nos remetermos à narrativa de origem da festa. Os *mehin* não faziam referências diretas, como se estivessem “encenando” algo a partir de um roteiro específico. Mas tenho a impressão de que certos comentários remetem implicitamente à narrativa – por exemplo, quando ressaltavam, em tom de confirmação, algo como “mas os *teré* tão acabando mesmo com os *tep*!”. Por fim, após esse momento de disputa pelo *poh* havia uma corrida de toras entre *tep* e *teré*; cada um dos partidos entoava seu canto característico antes do início da disputa.

*

Todos estes ensaios são apenas algumas das evidências dos inúmeros movimentos que ocorrem durante o dito “período de latência” (cf. Melatti, 1978) de um *amijkin*, as quais colocam uma série de dificuldades para esta forma de categorização das festas krahô. Com esta categoria, Melatti possui o mérito de ressaltar certa continuidade da festa, que inclusive entra em ressonância com as próprias considerações *mehin* sobre o que denominei aqui como uma certa “sequencialidade” do *amijkin*, tal como expressa no discurso krahô, mencionado acima. Contudo, o termo “latente” denota algo “não manifesto”, “encoberto”, “oculto”, tudo o que, diria a partir de minha experiência junto

aos *mehin*, não deveria ocorrer durante os ensaios de uma festa boa e bonita. Pelo contrário, parece-me que as diversas atividades e preparativos envolvidos num *amijkin* devem ter o potencial de movimentar a “comunidade” de modo contínuo, movimento marcado caracteristicamente por um *crescendo* que acompanha a aproximação do final da festa. Julgo, nesse sentido, que a descrição de Seeger acerca da Festa do Rato kinsedjê se aplica quase que perfeitamente ao que ele denomina “estrutura global” das “festas grandes” (*amijkin kata*) krahô, tal como pude percebê-las em campo:

“Há um início claro, em seguida uma etapa longa em que ocorrem lentas preparações para a dramática noite final, na qual convergem, por fim, os cantos, os objetos rituais e as relações sociais que se aprenderam, manufaturaram e reativaram durante as semanas precedentes” (2015:31)

Contudo, ao comparar o caso kinsedjê e krahô é preciso respeitar certos ajustes, sobretudo na escala temporal na qual ocorre tais intensificações: se entre os primeiros Seeger registra um período festivo de poucas semanas entre os Kinsedjê, algumas das festas krahô podem durar meses, ou mesmo anos, como foi o caso do *Pempkahak*, para chegarem ao momento de encerramento.

Origens de festas e políticas atuais

A bibliografia disponível e os relatos ouvidos em campo aproximam os Krahô de uma grande vastidão de povos ameríndios por meio de um aspecto particular, já bastante comentado no debate etnológico: muitas das coisas que constituem “sua” cultura vieram “de fora”, aprendidas, roubadas, recebidas de uma multidão de diferentes habitantes do cosmos (ver, por exemplo, Melatti, 1978; mais recentemente, Morim de Lima, 2010). Júlio Borges detém-se sobre a questão de forma prolongada em sua tese, que justamente pretende refletir sobre certo “postulado geral do pensamento krahô”, segundo o qual

“[...] as festas e os cantos pertenciam a agentes não-humanos – ao Machado-Cantor, aos animais, aos insetos, às plantas – que, sendo seus verdadeiros “donos”, habitavam domínios exteriores aos da sociedade mehin. Seus conhecimentos foram acessados pelos heróis ancestrais que souberam reconhecer as nuances de linguagem desta infinidade de agentes externos; reconheceram e valoraram, tanto que trouxeram tais conhecimentos para a coletividade mehin. A concepção de que os

saberes rituais e os cantos foram apre(e)ndidos junto a agencialidades externas é extensamente difundida nas narrativas krahô”(2014:21).

Do mesmo modo, Veronica Aldé apresenta um comentário *mehin* dessa apropriação original de seus cantos:

“Todos os pássaros cantavam, todo bicho: o macaco, seriema, ema, todo o bicho que você pensar que tá em cima do planeta tem a música deles. Não tem um bicho pra você dizer assim que eles não cantam. Cada tipo de música foi ensinado por um bicho diferente. (Apim Krahô, Banco Sonoro *Inkre’r*, 2007)” (2013:56).

Torna-se curioso, portanto, o flagrante contraste entre estas evidências e o apontamento de Nimuendaju a respeito dos Timbira, há mais de 60 anos atrás: “These men are honestly convinced that all ceremonial exists for its own sake exclusively and do not bother their heads over questions of origin and significance” (1946:171)⁶⁵. De todo

⁶⁵ Mais ainda, seria necessário colocar seriamente em perspectiva essas considerações ao considerar o conteúdo de uma conversa com Olavo Tepjôpir, um dos principais cantores da aldeia Rio Vermelho. Para ele, era *papâm* (Deus, sol – trata-se de um termo de tradução complicada) que havia criado tudo e deixado as coisas para cada um: para os *mehin*, sua cultura, técnicas, cantos etc; para os *kupen*, sua cultura, tecnologia, invenções etc. No entendimento de Olavo, *papâm* havia já concebido de antemão aquilo que era do *kupen* e do *mehin*, e teria privilegiado os primeiros. Ele reconhece que as histórias dos antigos existiam e que contavam sobre certas pessoas que ficavam escondidas ouvindo os belos cantos de uma série de animais. Estas pessoas aprendiam tudo e voltavam para a aldeia, avisavam para os companheiros da existência dessas gentes cantoras (sábua, macaco, peixe mariano, e uma infinidade de outros) e voltavam lá para matá-las e manter consigo mesmos os cantos. Mas Olavo acredita que *papam* deixou tudo pronto para cada um. Não haveria *honkrã* (cabeça) maior e mais completa que a dele, e ele deixou o futuro de cada um reservado. Ele exemplificou isso com o próprio fato de ser cantor: não é todo mundo que é cantor; ele não teve professor. Olavo disse que ele sempre ficava ouvindo, aprendeu um pouco de cada cantor. Ficava “só gravando”, até que começou a cantar quando “perdeu mais a vergonha”. Começou cantando com maracá, disse ele, que atualmente canta todas as modalidades de cantos krahô, além de ter sido uma importante referência para a organização e realização de vários *amijkin* como o Pempkahak que pude acompanhar. Olavo também consegue reunir muitas pessoas para suas festas na nova aldeia Capitão do Campo, para onde se mudou. Além disso, é reconhecido regionalmente como um cantor excepcional: há uma grande demanda por pen drives e cartões de memória com gravações de suas músicas. Essa conversa permite-nos ressaltar alguns aspectos da heterogeneidade do discurso krahô a respeito do canto e suas origens. Seguindo uma sugestão metodológica de Anne Christine Taylor (2012) e, sobretudo, as próprias informações obtidas em campo, é preciso ressaltar a inadequação de nos referir automaticamente a qualquer ideia de “cultura em geral” timbira, tomada como um conjunto de “noções” homogêneas e partilhadas igualmente por todos. Há um contraste evidente entre, de um lado, o comentário de Olavo, que remete a certa “predestinação” – e faltaria elementos para refletir sobre possíveis aproximações, afastamentos e transformações em relação a uma noção cristã do conceito –, onde não há espaço para uma “divergência original”, para usar a expressão utilizada por Cesarino (2008), dada à onipotência de *Papâm*, que decide sozinho sobre os pertences de cada gente; e, de outro, as narrativas cosmogônicas e de aprendizagem dos cantos com os animais krahô. Nestas últimas narrativas, há, como mencionado acima, uma série de eventos transformativos que se efetuam por meio de relações entre gentes diferentes (empréstimos, roubos, dádivas etc). Não parece haver, portanto, a ocorrência do Um onipotente, mas sim uma relação instável entre dois que se desdobram indefinidamente e neste processo, o mundo como conhecido é feito. Entre os Krahô, um bom exemplo disso são as famosas histórias de sol e lua, onde *Papâm* parece estar associado ao sol e coexiste com lua, identificado ora com São Pedro, ora com Pedro Malasartes (cf. Melatti, 1978).

modo, em vista dessa discussão, pretendo explorar algo que me parece uma notável característica comum a algumas das narrativas krahô sobre o aprendizado de seus *amijkin*. Partindo de narrativas sobre as origens de três festas que pude observar em campo - a do *Wyty*, do *Tep mẽ Teré* e do *Pempkahak* -, uma questão mais geral pode ser ressaltada: em todas elas, as gentes outras que executam originalmente e ensinam as festas para os *mehin* não conseguem, elas mesmas, realizar - ou melhor, finalizar - essas festas de forma “apropriada”. Ou, melhor, finalizam a festa acentuando claramente a *relação de oposição* entre os partidos em questão.

O primeiro caso, a festa do *wyty*, trata de uma festa relacionada a uma instituição homônima comum a qualquer aldeia krahô, na qual homens e mulheres podem se reunir quase que diariamente para se alimentar, realizar atividades coletivas, conversar, partilhar experiências, cantar. Sabe-se que a pessoa e o local do *wyty* são marcados por profundo respeito, que deve ser respeitado por todos ininterruptamente. Conta-se, nas narrativas de origem desta festa, que o primeiro *wyty* foi realizado por animais e foi cancelada por conta da irrupção da inimizade no seio da festa que resulta no conflito e morte de convidados da festa e da consequente decisão de seu encerramento imediato. Iramar Hoyavel, meu anfitrião na aldeia e importante interlocutor de pesquisa, contou-me uma versão da origem do *wyty*. Em resumo, seria possível afirmar que se trata da história de uma festa que não deu certo, ou ao menos não até seu término. Era o *wyty* da filha do caititu, no qual todos os animais haviam se reunido. A festa acabou antes do final porque o beija-flor criança ofendeu o pássaro de pernas finas e topete vermelho⁶⁶, chamando-o de perna fina, de barrigudo... O pai desse pássaro matou o pai do beija-flor como vingança. O dono da festa, triste pelo assassinato em meio à festa, imediatamente passou cinzas no corpo de sua filha caititu, acabando com a festa pela metade.

O *Tep me Tere*, o segundo caso em questão, refere-se a um grande *amijkin* que opera tendo por base a oposição entre o partido do *tep*, peixe, e *teré*, lontra. Nas narrativas, o desfecho trágico do *amijkin* ocorre por conta da predação descontrolada do partido da lontra que, ao dizimarem os peixes são rechaçados violentamente pelo chefe destes, a garça branca, que mata o chefe das lontras, encerrando prematuramente a festa. A versão que se segue foi registrada por Melatti em 1963:

⁶⁶ Iramar não sabia o nome em português – tratava-se, na língua *mehin*, do *kuvendi*, que ele achava ser o “bicudo”.

“O peixe grande (Tépti) mandou fazer comida para as ariranhas (teré) tomarem. A garça (Kapri) ficou no meio do pátio sobre uma tora. E as ariranhas e os peixes ficaram rodeando embaixo, em torno dela. Quando acabam de rodear, os peixes vão se espalhar e o cabedal (chefe) das ariranhas vai levar o povo dele e espantar os peixes. Se o peixe é bom para correr, põe sua comida debaixo da arraia. Se as ariranhas pegam o peixe, tomam a comida dele. Quando acaba de ajuntar tudo, mas a ariranha está correndo atrás dos peixes e está para acabar mesmo o peixe, a garça fura o chefe das ariranhas. Aí as ariranhas se espalham. Aí acaba. A garça, depois de matar o chefe das ariranhas, voa e vai embora. [...]”⁶⁷. Dizem que chovia. Um homem de meia-idade queria atravessar um ribeirão, mas uma sურიju o pegou. Depois de algum tempo, a sურიju o vomitou. O boto (Iap’torti) ajuntou toda a carne e os ossos do homem; só ficaram faltando os olhos. A arraia procurou os olhos e só ficaram faltando os olhos. A arraia procurou os olhos e os achou. Assim, o homem foi reconstituído. Então os peixes fizeram essa festa para ele, dentro d’água mesmo. Então, ele saiu e foi para a aldeia. Chegou, e logo quis fazer a festa dos Teré e dos Tem assim como os peixes tinham feito” (1978:263).

Durante seu trabalho de campo, Júlio Borges registrou um comentário de Dodanin Piken sobre isto, notável pelos termos utilizados:

“Diz que a festa também teve uma confusão. Não foi terminada corretamente porque teve um conflito. Tinha um jeito de terminar que não chegou a acontecer porque a Garça, vendo aquilo – ela é chefe dos Peixes, os protegem também – matou o chefe das Lontras. O chefe das Lontras foi morto. As Lontras estavam comendo muitos Peixes” (2014:247)

Certas versões das origens do *Pempkahak*, outra grande festa timbira e marcada pelo empenamento de um grande número de jovens, (cf. Melatti, 2010:43), por sua vez, possuem eventos análogos aos da narrativa do *Tep mē Teré*, mas com inversões notáveis: aqui é o partido produtor de alimento, no caso as abelhas, que produz mel em abundância, excesso que supera amplamente a capacidade dos papa-méis (outro partido da festa) de

⁶⁷ Neste momento Melatti abre um parênteses para marcar certas dificuldades encontradas por ele para acompanhar temporalmente a narrativa contada: “(é muito difícil fazer a adaptação da narração do informante, pois ora usa o passado, ora usa o presente, não dando a perceber perfeitamente se é descrição do rito como os peixes o fizeram ou se é a maneira como os atuais índios fazem o rito; as duas coisas parecem se misturar; a partir daqui se inicia o mito)”.

se alimentarem. Apresento a seguir uma narrativa registrada pelo etnógrafo em 1965, intitulada por ele como “Festa das Abelhas”⁶⁸:

⁶⁸ A origem da festa Pempkahak é objeto de uma multidão de narrativas bastante distintas entre si; intento analisá-las mais detidamente no futuro. Melatti faz referência a uma outra versão deste mito, segundo a qual os Krahô aprendem a festa *Pempkahak* através das aprendizagens de *Tirkren*, poderoso xamã que sobre aos céus. Quando narrei esta versão para meus interlocutores da aldeia Rio Vermelho, eles me disseram que essa devia ser uma história das “bandas d[al] aldeia] Pedra Branca”, que lá não tinha aprendido assim não.

Além desta versão, apresento a seguir uma outra narração, enunciada por Valdomiro Kràk durante meu trabalho de campo, onde a origem do Pempkahak é atribuída, um tanto surpreendentemente, aos gados:

“Você acha que essa festa foi feita por *mehin* daqui? Não, foi feita por *prykàc* [gado]. E não foi [há] muito tempo que saiu esse *Pempkahak* não, foi há poucos tempos. [...] Como foi que aconteceu? Não, disse que o caçador foi caçando em volta da serra, e o *prykàc* tava lá, no pé da serra. Ele foi espiando lá, foi chegando perto, pra ver... Não sei o que aconteceu, [o *prykàc*] virou uma pessoa mesmo. “Ei, o que tá fazendo?”. “Tô caçando aqui” [disse o caçador]. “É, o veado você não mata mais não! Você quer carne? Você tá com fome? Vamos, bora, acompanha eu [sic]”. Tava sendo *prykàc*, mas para entrar na serra mesmo, já virou uma pessoa mesmo e conversou com o caçador. Esse aí já era um pajé, chegou na serra, entrou, entrou para dentro, rapaz, era um aldeião de *prykàc*! Dentro da serra assim. A serra era só em volta; dentro era lugar para ele morar, com mata assim e aldeia. Então ele entrou lá, sentou, todos os *prykàc* foram lá visitar ele, visitar, e foi sentar, o povo foi chamar o cacique dele, ele veio e conversou. [fala do cacique:] “Você tá vendo nosso povo, somos gado. Somos *prykàc*. Você vai ver como nós transforma [sic]”. Aí ele chamou os *prykàc* que estavam em volta dele, e ele viraram tudo *prykàc*. [...] Quando ele veio visitar era tudo *mehin*. E aí chegou, ele mandou, virou tudo *prykàc*, com chifre, com rabo, tudo, tudo... Aí eles vão dar uma rodada assim. “Você viu? Nós somos desse tipo, *prykàc*, e nós temos festa aqui”. Aí eles marcaram o dia, aí ele [o cacique] deu um pedaço de *wanin* [carne], *parin* [farinha], rapadura, banana, deram para ele. “Pode ir embora, mas tal dia você pode vir aqui que a gente vai terminar”, a festa deles do *Pempkahak*. [respondendo a uma pergunta minha] Era só o início, o começo do *amijkin*. Aí eles foram para lá. Chegou lá na aldeia, com um cofre de trem [cofre cheio de coisas] lá. Aí chegou lá, [disseram] “rapaz, não matou nadinha, mas trouxe alguma coisa”. As mulheres se espantaram, pessoal se espantou: “mas rapaz, o que é isso aí?” “Não, foi *kupen* que encontrei, são boas pessoas, me deram essa comida velha todinha”. Eles comeram. Aí quando foi de noite eles falaram [o caçador?] para a mulher [sua esposa?]: “Rapaz, eu vi umas coisas, mudou minha vida, minhas vistas... Não deu pra contar para você, fiquei com medo, mas eu vou contar. No dia tal nós vamos para lá para você ver, eu falei para o cacique para ver se posso trazer minha mulher também para ver, ele disse que pode. ‘Mas só vocês dois’”. Tá bom. Quando chegou na data certa, ele foi lá direto nessa serra. Quando tá perto dessa serra, o cara tava lá esperando. Tava como *mehin*. Abriu porta e ele entrou e chegou na aldeia dele. Chegou na aldeia dele, ele tinha casa lá. “Vocês vão ficar aqui”. Aí eles ficaram lá, ver aquele modo que eles vão fazer. E eles fizeram a fila de *Pempkahak*. E outro gado dava de comer. Mas era *mehin* mesmo! [em reação aos meus comentários] Quando sai do *krin* [aldeia] sai como *prykàc* mesmo, agora dentro do *krin* é quase uma pessoa mesmo. Aí eles ficaram lá, curiando, trouxeram um monte de comida para eles, eles comeram lá, ficaram espiando, falando para mulher: “Tá vendo, é aqui que a gente leva aqueles negócios [comida levada para aldeia?]. Vamos ver se a gente vai sair vivo ou nós vamos morrer por aí, porque chamaram nós aqui... E eu to com vontade de comer não, tô meio com medo ainda. Nós já entramos”. Quando eles entraram, a porta fechou. Não sabe por onde sai mais. E passou um dia lá, anoiteceu, e cada vez parece assim como nós estamos aqui, a noite passou, o dia amanheceu [era crepúsculo durante a narração da história]. Disse que lá foi assim. E começaram essa festa, e ele acompanhando. “Bora!”, o *pahĩ* [cacique] disse: “é assim que nós prepara [sic] a festa do Pempkahak ó, é desse jeito, desse jeito, desse jeito, desse jeito. Acompanha primeiro aqui ó, vê bem para você fazer!”. Ele acompanhando, passou cinco dias só naquela aprendizagem [sic]. Quando ele terminou essa festa, ele levou muito presente, que fizeram para os Pempkahak, e ele viu que terminação foi feita toda. Aí ele saiu. [respondendo minha pergunta:] Era o Pempkahak do Katuti. Ele levou [os presentes que fizeram durante o *amijkin*] para o *krin*. Quando ele chegou no *krin*, mostrou tudinho. Lá, eles pintaram, ficou pintado, avermelhado, tudo. “O que vocês estão fazendo? Estão perdidos? Nós estávamos caçando vocês, não achamos” [perguntaram os coresidentes]. “Não, nós fomos perdidos, nós fomos sair num outro *krin* não sei daonde”. “É? Pois é, pensava que vocês não iam voltar mais. Você saiu mais sua mulher, tá com seis dias que vocês desapareceram. Agora, daonde é esse *krin*?” “Não sei, nos perdemos”. Eles tavam tudo preto e vermelhado, cortado cabelo, cortado cabelo. Quando passou cinco dias, dez dias, ele falou: “Não, eu vou fazer esse *amijkin* jázinho, porque senão eu esqueço”. Chamaram *pahĩ*, chamaram... “Eu vou fazer um *amijkin* para

“As abelhas fizeram festa. Avisaram ao papa-mel. O papa-mel queria festa e partiram. Todos os bichos de quatro pés ficaram no lado do Krókrók [papa-mel]. A abelha chamou a arapuá para ficar no meio da praça. Os Pentxu chamaram os Pembkahëk. Pentxu ficou a leste, Krókrók a oeste. Quando acabou a festa, tataíra foi na frente. Estragou muito os papa-méis. Aí que o couro de papa-mel ficou de “segunda” [na avaliação dos comerciantes compradores], ficou ruim. Papa-mel chegou por baixo da arapuá e um papa-mel sozinho mexeu com arapuá. As arapuás saíram todas e cortaram os cabelos de papa-mel. Quando acabou a festa, apartaram e foram correr com o toro de Pembkahëk. Separaram-se em Txonti, Txoré [Urubus, Raposas, dois dos oito “grupos da praça”, na expressão consensual dos etnólogos que estudam os timbiras] etc. Todos os bichos foram correr com toro. Os bichos de quatro pés passaram as abelhas, porque as abelhas são fininhas, não podem pegar peso. Marimbondos, muruims, muriçocas estavam do lado das abelhas. A história começa com: as abelhas tinham muito mel e fizeram festa para papamel comer. Mas papa-mel não deu conta, porque só papa-mel come mel, os outros bichos de quatro pés não comem mel. Papa-mel come mel de todas as abelhas e até de marimbondos. As abelhas só lhe cortam o cabelo, não lhe fazem mal. Tataíra queima com fogo o couro do papa-mel. Os peixes são de parte da abelha, mas Valério não ouviu quem estava na festa. A lontra é do Krókrók. Os bichos de pena estavam na festa da abelha, mas só atrás”.

Assim, é possível depreender desse conjunto de narrativas que, seja por excessos ou por faltas, a *desmedida* é marcante nessas festas realizadas por outras gentes, e decisiva para o desfecho comum entre todas elas. Mais ainda, é possível argumentar, sobretudo em relação ao *Tep me tere* e *Pempkahak*, que a *predação* é o modo de relação para conjunção e oposição dos partidos operantes, constituindo-se como ponto de ligação entre as festas. Ao falar da ideia de predação quero me referir, como já afirmei acima, àquela constatada pela evidência da ciência do concreto krahô: a relação observável entre peixes e lontras, entre papa-méis e abelhas (e seus produtos). Em ambos os casos, as relações entre os partidos da festa é notavelmente marcada por certo descompasso na *continência oral* de predadores para com suas presas: num caso, devorando-as descontroladamente,

você. É uma festa que eu passei acolá. Vou fazer para você, eu sei agora! Eu vou fazer”. Aí pegaram o *pempkahak*, partiram as partes, *krokrok*, *pentxu*, daí fizeram tudo direitinho, e ficaram aqui. “Olha, você aprende que eu vou fazer, porque eu não vou fazer muitas vezes não. Para aprendizagem [sic] eu vou fazer três *Pempkahak* para você acompanhar para ir fazendo *amijkin*, e no é do *mehin* não”. E foi assim que aconteceu! [Em resposta à minha pergunta “e fez a festa certinho?”] Fez tudo em cima do que ele viu, não demorou muitos dias não. Chegou, ele fez logo para não esquecer nenhum. Aí outro acompanhando já aprendeu. Foi assim que me contaram.

“quase” provocam seu sumiço definitivo que não ocorre com a condição de que a festa se encerre imediatamente; noutro, “não dão conta” de comer tudo, tamanha a quantidade de alimento oferecido pelos anfitriões. A imagística da predação descontrolada e desequilibrada entre os partidos é expressa tanto nas narrativas míticas, apresentadas acima, quanto manifestamente estabelecida de maneiras diversas durante estes *amijkin*. Como vimos nos ensaios do *Tep me Teré*, os partidos dos “predadores” (papa-mel e lontra) se caracterizam por um movimento comum a ambos: enquanto entoam seus cantos específicos, seus membros se mantêm curvados, esfregando uma mão na outra, limpando a comida em excesso que teria sido consumida por eles, conforme disseram meus interlocutores e também os de Melatti (1978).

Vimos na seção anterior como os ensaios dos *Pempkahak* parecem estar marcados por verdadeiras aulas de “etiqueta” krahô, num esforço para a aprendizagem de uma boa medida entre abertura e fechamento, entre falta e excesso, entre silêncio e ruído. Penso que todas essas informações estão dispostas numa rica confluência, que deveria ser melhor investigada futuramente. A título de hipótese a ser explorada futuramente, e na esteira de argumentos desenvolvidos em Perrone-Moisés (2015), seria possível pensar em que medida as faltas e excessos de anfitriões e convidados, apresentadas nas narrativas acima, poderiam ser elucidadas quando compreendidas por meio da chave da etiqueta que envolve os *amijkin*, as atitudes esperadas de bons anfitriões e convidados das festas krahô.

A “boa distância” entre festa e guerra

A lição da boa medida, como demonstrava Lévi-Strauss ([1968]2006) corresponde a um fundamento moral crucial ao pensamento ameríndio, transversal a uma complexa rede de variações míticas. Dissemos anteriormente que a aldeia Rio Vermelho passava por um momento de forte instabilidade política, que se evidenciava ao longo das várias reuniões realizadas durante a organização da festa *Pempkahak*. Penso que este contexto pode explicitar certas correlações entre o tema trabalhado na seção anterior, o conceito krahô de *amijkin* e alguns apontamentos sobre a ação política *mehin*.

O acirramento das tensões na aldeia era bastante evidente nos momentos que antecederam o *amijkin*, e parecia ressoar fortemente nos debates travados entre meus anfitriões a respeito da organização da festa. Em setembro de 2016, cerca de um mês e meio depois da finalização da festa, o antigo cacique e vice-cacique e seus parentes saíram

do Rio Vermelho e fundaram a aldeia Capitão do Campo, bastante próxima da primeira – a cerca de duas horas de caminhada. Dois grandes “grupos de parentes”⁶⁹ – cada um com aproximadamente metade dos habitantes da aldeia – estavam, há tempos ao que parece, travando inúmeros embates, com origens as mais diversas. Certas desavenças somente poderiam, talvez, ser compreendidas minimamente com um conhecimento mais detalhado da história da aldeia, que não possuo atualmente. Outras perpassam disputas pela escolha dos modos de relação prática da comunidade com os *cupen*, onde muitas vezes uma tentativa de aproximação é confrontada com uma posição mais resguardada (assunto que frequentemente é causa de dissensões no seio de “comunidades” indígenas, como atestam diversas notas etno-históricas – ver por exemplo, Bamberger (1979) sobre os Kayapó, Ewart (2003) sobre os Panará, Maybury-Lewis (1965) sobre os Xavante e Xerente)⁷⁰.

De todo modo, por conta do meu desconhecimento da língua krahô, muito das tantas e longas reuniões sobre esses problemas políticos da aldeia (sendo, ao mesmo tempo, reuniões para organizar e definir a festa eminente), foram, infelizmente, em larga medida ignoradas por mim. Contudo, se as razões dos conflitos, cuja gravidade é tal que provocaram a divisão da aldeia pouco tempo depois da finalização da festa, continuam amplamente desconhecidas em minha pesquisa, devo chamar atenção para dois comentários ouvidos algumas vezes nessas reuniões que me parecem particularmente interessantes, e que tomarei como motes de análise: o primeiro, *keta amijkĩn hamrém*, ou algo como “espera a festa acabar [para tratarmos das brigas]”; o segundo, ouvido em português, afirmava que “se é pra fazer *amijkĩn*, tem que ser só *amijkĩn* mesmo”. No contexto em que ouvi essas falas, uma das reuniões anteriores à realização do Pempkahak e à chegada dos convidados, marcada por uma forte tensão entre os grupos adversários que provocariam a cisão da aldeia posteriormente, a mensagem pareceu-me bastante evidente: era preciso suspender as animosidades enquanto o *amijkĩn* perdurasse. Em

⁶⁹ A opção por esta categoria aqui é, com efeito, um tanto frouxa, por conta da falta de maior aprofundamento a respeito da questão específica durante meu campo. Contudo, suponho que isto a que me refiro coincide aproximadamente com o que Ladeira (1982) e Melatti (1970) denominaram “segmento residencial”. Ou melhor, seriam mais de um segmento, ligado por alianças matrimoniais e de nominação. Nesse sentido, é notável que, grosso modo, espacialmente as partes que saíram da aldeia estavam situadas uma de frente para a outra, “do outro lado” da aldeia. O mesmo com as partes que permaneceram ali. Seria preciso maior investigação sobre os critérios e relações mais relevantes no momento de decidir entre ir ou permanecer (alguns Krahô me contaram seus próprios dilemas a respeito, por exemplo quando a família do cônjuge e a seus consanguíneos estavam tinham posições discordantes). Afinal, como um mehin disse a Ladeira (1982) “os parentes se espalham por toda aldeia como ramas de batata”: os laços de parentesco, no limite, tendiam a se estender por todo o Rio Vermelho.

⁷⁰ Remeto, nesse sentido, ao problema em se envolver com a “política dos *kupen*”, tratada no primeiro capítulo.

outras palavras, tratava-se de uma *trégua*, durante a qual os problemas ou questões em aberto (*ampó*) deveriam ser deixados de lado, e não suprimidos permanentemente.

É notável que esse esforço em construir uma “trégua” durante a festa parece estar associado com certas relações ou valores que seriam supostamente postos em especial evidência especificamente durante a festa do *Pempkahak*. Afinal, em um artigo recente (2006) onde revisa algumas de suas considerações anteriores, Melatti propõe que cada um dos três ritos krahô ligados à reclusão de grupos de jovens – *Ketwaye*, *Pembye*, e *Pempkahak* – lidam com um aspecto distinto da relação entre “nós” e “eles”. No *Ketwaye*, os reclusos apreenderiam as fronteiras e os perigos na relação com alguns Outros, como “as almas dos mortos” e os “animais”, os quais devem ser evitados (2006:11). Por sua vez, durante o *Pembye*, (que, aliás, mesmo no tempo de Melatti já não era realizado pelos Krahô), eles se colocariam em confronto com esta alteridade. Segundo o autor, as instruções aos reclusos eram claras quanto “[a]o valor da alimentação, o poder transformador da água para o crescimento do corpo; o valor das armas e seu adestramento nelas para a defesa da aldeia, e mesmo a associação do preparo do guerreiro com o casamento, [...] uma vez que o nascimento de novos membros e seu adestramento também são uma condição para a segurança da aldeia” (2006:14). Por fim, no *Pempkahak*, os jovens devem aprender a “negociar” com a alteridade. Diferentes detalhes da festa e da sua relação com certas narrativas míticas krahô “põem em evidência papéis de intermediação: xamãs, chefes honorários, amigos formais, palhaços, que parecem ser o tipo de relação celebrada por este rito”. Assim, ao apresentar a atuação destas figuras, o *Pempkahak* “põe os reclusos perante outras formas de relação com os outros que não o combate” (2006:16). Ainda que o argumento levantado por Melatti não tenha sido tratado explicitamente por nenhum *mehin* durante meu trabalho de campo, é evidente que a crise política instaurada intensificou apreensões referentes a riscos reais à boa realização do *Pempkahak*.

*

Busquei apresentar, de forma breve, aspectos da complexidade das relações entre as parcialidades envolvidas em um *amijkin*, tal como são expressas em narrativas míticas, durante a realização das festas, e meio aos debates acalorados de uma aldeia *mehin* prestes a se dividir. Tendo em vista os dados e narrativas apresentadas nesta e em outras seções deste trabalho, penso ser possível sugerir que a preocupação com uma boa medida entre

festa e guerra durante um *amijkin* não parece ser algo identificado exclusivamente durante a festa *Pempkahak*. Retornando, após este percurso, às narrativas apresentadas e ao desfecho comum de todas elas, uma série de questões se coloca: o fracasso das festas das gentes outras seria consequência duma incapacidade em manter uma “boa distância” entre guerra e festa, como era o caso do grande esforço empreendido pelos *mehin* durante minha experiência em campo? Tais gentes, parafraseando o comentário de meu interlocutor, não conseguem esperar o *amijkin* acabar para guerrear ou manter o *amijkin* sendo somente *amijkin*? o que seria afinal, do ponto de vista *mehin*, uma boa festa?

Estas questões buscam apreender, ainda que de forma parcial ou fragmentária, certos aspectos suplementares à complexa significação do termo *amijkin*, perseguida ao longo deste trabalho. É possível trazer alguma luz a uma possível resposta para perguntas de tamanha complexidade a partir de seu avesso. Perguntemos, diante do apresentado, o que é, para os *mehin*, uma festa ruim, *ikhenlé*. Se, como afirmava Perrone-Moisés, se trata de compreender “não o que chamamos de ritual, nem o que chamamos de festa, mas o que eles chamam de festa” (2015:15), seria possível imaginar, como hipótese de trabalho a ser posta à prova, que os *mehin* se esforçaram para manter “festa” e “guerra” como momentos mutuamente exclusivos, ao menos quando se trata duma “guerra” entre anfitriões realizando uma festa. Numa palavra, parece haver grande temor à *fragmentação descontrolada do pólo relacional “anfitriões”*, algo que tornaria a festa insustentável: uma festa ruim, *ikhenlé*, do ponto de vista dos convidados, os quais dificilmente teriam vontade de retornar em ocasiões futuras. De fato, os esforços foram grandes para minimizar as tensões. Era preciso parar, senão os convidados “vão reparar”, vão achar feio se virem o povo brigando, me disseram. Entretanto, se durante a festa não houve nenhum incidente a este respeito, a “trégua” produzida pela festa pouco durou, seguindo-se da mencionada partição da aldeia Rio Vermelho.

Mais ainda, seria possível desdobrar esta primeira hipótese e sugerir que a preocupação *mehin* com a eminente fragmentação do pólo “anfitrião” durante o *Pempkahak* poderia indicar que a categoria *amijkin* (ou melhor *amijkin impej*, uma boa festa) pressupõe certos momentos de conjunções temporárias entre contrários, com o intuito de formar uma homogeneidade interna ao grupo dos anfitriões – homogeneidade que, é importante notar, é fundamentalmente contextual e, portanto, variável. Por outro lado, durante a execução de um *amijkin*, a oposição entre convidados e anfitriões, em certo nível de significância, parece subsumida àquelas dos partidos operantes no *amijkin*, já que há visitantes e residentes na aldeia em ambos os partidos. Além disso, como vimos,

os partidos operantes durante a festa estão relacionados em chave de oposição amigo x inimigo, predador x presa. Nestes contextos, as sequências de cenas e arranjos relevantes para os *mehin* durante um *amijkin* parecem ser orientadas por meio destas chaves de significação.

Assim, se a hipótese de trabalho deste trabalho envolve uma “boa distância” entre festa e guerra, tal como foi possível depreender dos comentários *mehin* apresentados acima, penso que um aprofundamento dessa análise levaria a variadas formas de como esse “desmedimento” está presente nas festas, o que poderia ser correlacionado com outros aspectos dos *amijkin*. Trata-se, em outras palavras, de vislumbrar uma estrutura mais complexa no seio da festa, onde múltiplas oposições, em diferentes níveis, podem operar, seja entre convidados e anfitriões, seja entre inimigos e aliados. Desse modo, torna-se possível sugerir que, em certo nível de significação, uma distância adequada entre festa e guerra, assim como um caráter de “unidade” dos anfitriões em relação aos convidados, por mais provisório que seja, é uma condição para uma boa festa.

Com o intuito de elucidar o caso etnográfico dos Krahô e os comentários mencionados acima, pretendo futuramente empreender uma pequena incursão comparativa a alguns casos etnográficos que atentam para modos indígenas de estabelecer e formular relações entre anfitriões e convidados. Até o momento, limito-me a selecionar e indicar alguns casos etnográficos guianenses, entre eles a descrição de Daniel Schoepf, que privilegia a recepção wayana de seus convidados a partir de exemplos de uma “celebração da hospitalidade”; a de Catherine Howard (1993) que, por sua vez, enfatiza a forma caricatural e jocosa como os Waiwai tematizam e improvisam sobre suas relações de apropriação e “waiwaização” das forças animais e potentes dos visitantes (pawana). Os principais materiais para tal comparação seriam, contudo, os trabalhos de Gabriel Barbosa (2002, 2008), nos quais a discussão sobre redes ameríndias de intercâmbio envolve uma etnografia sobre festas realizadas pelos Wayana e Aparai, e os de Sztutman (2006) e Dominique Gallois (1988) que tratam de festas wajãpi.

Ao serem postos em comparação com a etnografia krahô, esses trabalhos evidenciam o que parece ser, a princípio, certas diferenças de “ênfase” que podem iluminar, através do contraste, o caso privilegiado nessa pesquisa. Pois, se entre os Krahô os motes selecionados a respeito da festa marcam uma relação mutuamente exclusiva entre a alegria de convidados e anfitriões e o conflito entre os próprios anfitriões, as etnografias acima põem em relevo operações diferentes, mas complementares às observações anteriores. Por um lado, marcam uma “indiferenciação interna do corpo

social” (Gallois, 1988 apud Sztutman, 2006:46), situação provisória e instável alcançada no ápice da festa e condição para comunicação entre a humanidade e o cosmos. Por outro, mostram que, diferentemente dos partidos timbira, que são sobrepostos à oposição anfitrião x convidados – “neutralizada” temporariamente, por assim –, as relações que organizam as festas guianenses são estruturadas, em geral, imediatamente a partir dos pólos anfitrião x convidados, que se opõem e complementam de forma explícita. As etnografias citadas apontam, além disso, que nos desdobramentos finais das festas, convidados e anfitriões atualizam relações de hostilidade por meio da ingestão agonística de todo o *caxiri*⁷¹ restante pelos convidados a pretexto de punição por um comportamento indevido durante a festa, numa espécie de movimento disjuntivo provisório que repõe diferenças entre os grupos convidados e anfitriões (Barbosa, 2002). Como afirma Sztutman para os Wajãpi, “o encontro festivo culmina numa sobre-excitação generalizada, uma exaltação comunicativa compartilhada, por vezes excessiva e perigosa” (2006:46). Enfim, penso este conjunto de possibilidades de relação situadas na região guianense poderá ser posto em conexão com material etnográfico das festas krahô. Um primeiro ponto a ser elucidado nesta proposta de trabalho seria diretamente relacionado aos motes ouvidos em campo: o esforço necessário em conjugar parcialidades em iminente estado disruptivo em uma unidade provisória de anfitriões como condição para o bom andamento da festa, para a efetiva abertura que ela pode promover.

Alegria em dormir pouco e cantar

Penso que uma das vias para explicitar a extensão do campo semântico do termo *amijkin* passa pela descrição dum conjunto de atividades habituais que parecem ser muito importantes para os modos específicos de socialidade dos Timbira, e que são sensivelmente minimizadas em muitas descrições etnográficas de suas festas⁷². Trata-se das longas horas noturnas dispendidas frequentemente por homens e mulheres no pátio da aldeia, onde cantam, brincam, conversam, descansam, cochilam, permanecendo por lá muitas vezes até o nascer do sol, quando os homens passam a discutir sobre as

⁷¹ Bebida fermentada de mandioca (não é produzida pelos Krahô).

⁷² Espero futuramente conjugar uma exploração linguística da questão - que dependerá, evidentemente, do aprimoramento de minhas competências na língua krahô e da ajuda de meus interlocutores indígenas - a certas indicações etnográficas pertinentes à argumentação.

atividades a serem realizadas durante o dia ou outras pendências. Como afirma Perrone-Moisés,

“o pátio de uma aldeia timbira é justamente o lugar onde temos visto sua política. O pátio é o local onde se conversa, sim, e também onde são feitas partilhas e encontros com estrangeiros; é preciso atravessá-lo para ir ter com gente do ‘outro lado’; é marca geométrica da conexão. O pátio é, principalmente, o lugar das festas”. (Perrone-Moisés, 2015:5)

Essas noites provavelmente eram ainda mais frequentes antigamente, quando, conforme os relatos na bibliografia (Cf. Melatti, 1978, Nimuendaju, 1946) e os de meus interlocutores em campo, os jovens não casados ainda dormiam no pátio, sobretudo durante o período de estiagem. Quando conversávamos sobre o assunto, os mais velhos enfatizavam que, antigamente, os jovens “gostavam de brincar” até tarde, estavam sempre alegres para cantar e dançar no pátio e correr com toras. Essas noites de cantoria no pátio se tornavam ainda mais animadas durante a realização de um *amijkin*, segundo Crocker:

“The evening sing-dance starts at the center of the plaza with a few strong voiced women and a *hahin*- owner forming the core of the singing. Later other girls and women join, extending the single sing-dance row to 20 or 30, all of whom face uphill toward the sing-dance leader [...], regardless of the cardinal directions. During festivals, this same “daily” sing-dance line may be extended to between 60 and 70 women” (1990:191)

O canto noturno no pátio da aldeia Rio Vermelho seguia um padrão que só era interrompido nas noites de finalização dos *amijkin*: o cantor, *increr*, animava a noite com seu maracá e sua voz forte, de “garganta grande”, acompanhados pelo coro de mulheres. O primeiro movimentava-se todo o tempo a frente da linha imóvel formada pelas mulheres cantoras, que

Com efeito, uma das primeiras coisas notadas – ou melhor, sentidas no próprio corpo – ao chegar em campo é a diferença no regime de sono e das atividades noturnas das pessoas da aldeia, ou de, ao menos, parte delas, em comparação com o “nosso”. Perdi a conta de quantas noites fui acordado de madrugada pelos chamados de algum *hapôr catê* que havia chegado ao pátio. A aldeia krahô, assim como a aldeia kinsedjê descrita por Seeger, pode ser pensada como verdadeira “sala de concertos” (2015:140): seu espaço circular, acusticamente favorável para que todos escutem os chamados vindos do

pátio, torna-se palco ideal para os *hapôr catê*, o “chamador” ou “animador”. Geralmente responsável por animar e reunir pessoas no pátio, no *wyty*, ou em alguma “atividade” na escola, é também o *hapôr catê* que “puxa” todo este movimento noturno: “O papel do chamador/animador é *cativar o ânimo* das pessoas” (Borges, 2014:289, eu sublinho). A expressão pouco usual do etnógrafo parece ter, inadvertidamente ou não, captado um aspecto interessante de tais movimentos noturnos: afinal, não se trata apenas de chamar pessoas, mas sim de impeli-las a saírem de suas casas e irem ao pátio, atraí-las e mantê-las - em determinado estado de “animação”⁷³ – físico ou moral, não caberia aqui cindi-lo (cf. Perrone-Moisés, 2015).

Contudo, tais movimentos e chamados cotidianos têm resultados variáveis, e a oscilação constante entre “sucessos” e “fracassos” diários, assim como aquela entre períodos prolongados de maior ou menor “movimento” na aldeia, não somente parecem estar associados a contextos complexos e mais amplos, mas também são mobilizados na construção de relações e na tessitura de comentários de diversas naturezas entre os participantes e os que se ausentaram. “Para estimular a participação na festa, [o chamador] pode inclusive causar *pahâm* [algo como “vergonha”, como vimos acima]: notando a ausência de alguém no pátio, tem a prerrogativa de chamar pelo nome - em tom alto e claro diante de todos” (Borges, 2014:289). Tais evocações, por exemplo, assim como as críticas à falta de reação dos co-residentes aos chamados noturnos, parecem ser mobilizadas para atualizar ou enfraquecer múltiplas oposições entre grupos sociais, como aquelas entre homens e mulheres ou entre (homens) mais velhos e mais jovens. Exemplos disso seriam os comentários masculinos frequentes de que “essa mulherada está fraca demais”, ou vice-versa. Há um constante jogo de provocações e brincadeiras entre os gêneros: certa vez um homem, ao perceber que as mulheres não estavam reagindo a seu chamado, retrucou de forma jocosa: “essas mulheres não prestam para nada, vou jogar tudo fora!”. Logo em seguida, contudo, uma das mulheres que apareceu no pátio o puxou pela orelha para posicioná-lo na fila de homens que cantariam para as mulheres - estávamos, na ocasião, iniciando uma das festas que presenciei em campo, o *perekahak*⁷⁴.

⁷³ Essa família de palavras – animador, animação, animado – é utilizada pelos Krahô ao falar português.

⁷⁴ A situação e participação feminina na vida noturna do pátio é uma questão bastante complexa e em relação à qual tive pouco acesso em campo. Segundo comentários de algumas mulheres krahô, muitas vezes as mulheres não vão ao pátio por conta de seus afazeres domésticos, como o cuidado com as crianças e o preparo do desjejum - que, ao menos na casa onde residi, em geral já estava pronto quando retornávamos do pátio pela manhã. Há também o problema de deixar a casa sozinha, correndo risco de alguém, sobretudo se estiver alcoolizado (*abaepan*), entrar e mexer nas coisas (não sei exatamente até que ponto essa preocupação estava relacionada ao fato da minha hospedagem na casa).

A situação era hilariante para todos os *mehin* presentes. Outro exemplo destas críticas, como vimos nos depoimentos de Valdomiro Krak (capítulo 1), ocorre quando os velhos, aborrecidos, criticam publicamente os jovens por sua falta de iniciativa e interesse em participar nas “coisas do *mehin*”. Essas oposições, por sua vez, costumam ser expressas em tom abertamente jocoso. Futuramente, pretendo explorar esta e outras questões e figuras significativas destas rotinas noturnas na aldeia, mantendo em vista o objetivo principal de elucidar certas dimensões do campo semântico da categoria *amijkin*.

Eram frequentes as brincadeiras e acusações jocosas daqueles que acordassem tarde demais. Certo dia, estava dormindo em minha rede e, no meio da noite, ouvi um canto grave soando baixo do pátio, sem acompanhamento do maracá. Juntei todas minhas forças e resolvi levantar para descobrir do que se tratava. Encontrei Valdomiro Krák sozinho no centro pátio, olhando para o norte, entoando um dos mais belos cantos que pude ouvir durante minha estadia em campo, o “canto do guará”, *pudi increr*. Após o final da entoação, Valdomiro comentava comigo sobre uma oposição interessante entre animais aparentados, mas com uma rotina de atividades marcadamente distinta: enquanto o *txoré*, a “raposinha”, acordaria tarde, o *pudi*, lobo-guará, estaria ativo durante a madrugada. Ouvi certa vez ele comentando com um *kupen* que havia chegado no pátio no momento em que todos já estavam se dispersando - por volta de oito horas da manhã: “Você acordou cedo *naré* [não]! *Pudy naré, txoré*! [não é lobo-guará não, é raposinha!]”. As piadas comigo mesmo também eram frequentes quando não conseguia acordar junto com o resto do pessoal e, do mesmo modo, os comentários de aprovação quando passava grande parte da noite cantando e já me encontrava no pátio quando as pessoas ainda começavam a se reunir.

A bebida alcoólica, *cakôtxuré*, em alguns casos, parece produzir um ímpeto especial para cantoria, sobretudo em homens mais “envergonhados” ou que afirmam não saber cantar – algo que, pelo que pude observar, gera comentários irônicos entre as mulheres sobre certos homens que “só cantam quando estão bêbados (*abaepan*)”. Por outro lado, são recorrentes os comentários sobre o risco do fumo, bebida ou relações sexuais em excesso, que provocariam, segundo os mais velhos, sono demasiado, percebido sobretudo entre os jovens⁷⁵.

⁷⁵ O uso de bebida alcoólica durante as festas krahô é tema bastante complexo e controvertido, e mereceria atenção especial em possíveis pesquisas correlatas.

Alegria em se reunir

Alegrar-se não perpassa somente a necessidade de dormir pouco, mas também de acordar cedo para se reunir no pátio. A importância dada às atividades coletivas é enorme e torna-se especialmente visível nas reuniões e nas falas das lideranças. Apesar das minhas limitações com a língua krahô, era notável a grande frequência com a qual o termo relacionado à ação de reunir-se, de “juntar” (*mẽ cuprom*) era utilizado nestas ocasiões pelas lideranças da aldeia nos próprios momentos de reunião, ao modo, talvez, da fala de chefe descrita por Pierre Clastres: “seu discurso consiste, ao essencial, em uma celebração, muitas vezes repetida, das normas da vida tradicional: ‘Nosso avós se sentiram bem vivendo como viviam. Sigamos seu exemplo e, dessa maneira, levaremos juntos uma existência tranquila’ ([1974] 2003:171). São interessantes as fortes ressonâncias entre a descrição acima e as considerações de Morim de Lima (2016:75) a respeito das atividades coletivas entre os Krahô, sobretudo no que diz respeito à lida com a roça em mutirão:

“[...] o trabalho depende, sobretudo, da eficácia de uma “política de gestão do ânimo” das pessoas, isto é, de uma “estética da socialidade”. O líder que tem sucesso em conduzir as atividades coletivas não é aquele que age por coerção, mas que consegue manter a moral alta na comunidade (Overing, 1989: 163). A criação do senso de comunidade é um trabalho que depende fundamentalmente do respeito à autonomia pessoal e apenas é possível através de um conhecimento estético que se refere às habilidades criativas de produção que transformam o mundo (Overing, 1989: 166)”.

Com frequência, as manhãs da aldeia Rio Vermelho eram iniciadas com grande movimento de pessoas em direção ao pátio. Alguns já lá estavam desde as cantorias noturnas; outros se dirigiam para o pátio para conversar, encontrar os companheiros, ouvir e participar nas decisões a respeito das atividades do dia. O público reunido é quase sempre composto de uma grande maioria masculina. Por vezes, as mulheres que já estavam participando da cantoria permanecem no pátio por certo tempo. Parece que uma presença massiva das mulheres ali está limitada a situações onde assuntos muito importantes serão tratados, ou que digam respeito especificamente a elas⁷⁶.

⁷⁶ Com efeito, a maioria das reuniões que ocorre no pátio tem presença predominantemente masculina, mas pude presenciar algumas poucas ocasiões onde as mulheres se reuniram de forma independente no pátio da aldeia – por exemplo, quando se juntaram para colher e quebrar coco babaçu, *rõnrerã*.

Segundo me disseram, há um código expresso pelos “gritos” em uníssono que encerram a reunião no pátio, relacionado às decisões. A expressão desse código ecoava por toda a aldeia e, portanto, constituía-se em modo de comunicação eficiente com as pessoas que estiverem em suas casas durante esse momento. O grito do pátio também acontece quando se quer realizar uma segunda corrida de toras em sequência. As reuniões no pátio podem inclusive conter certos momentos terapêuticos associados a certos “gritos” entoados coletivamente: de acordo com os ânimos da aldeia “diagnosticados” pelos homens ali reunidos – ou se uma ou várias pessoas estivessem adoentadas – a reunião noturna do pátio se encerraria com a imitação de um animal específico, dentre vários possíveis.

Ao falar da alegria em reunir-se, é preciso mencionar também o *wyty*, palavra para se referir tanto à pessoa que desempenha a função quanto a suas casas, que são locais de reunião, idealmente presente em qualquer aldeia e crucial para a dinâmica coletiva e das ocasiões de reunião da “comunidade”. Júlio Melatti afirmou que cada aldeia pode ter três *wyty*:

“Os homens adultos têm uma menina como *wyty*; os meninos têm outra menina como *wyty*; e as mulheres têm um menino como *wyty*. O *wyty* é, por conseguinte, sempre do sexo contrário ao dos membros do grupo a que está associado. O número de três *wyty* é muito significativo, uma vez que se põe à mostra três grupos básicos em que se pode dividir a sociedade krahô: as mulheres, que nunca passam por ritos ligados à iniciação (a não ser aquelas moças que são associadas aos reclusos), as quais, sem distinção de idade, têm todas o mesmo menino como *wyty*; os indivíduos imaturos do sexo masculino, que têm uma menina *wyty*; e os homens adultos, que dispõem de outra menina *wyty*” (1978:303).

Entretanto, na aldeia Rio Vermelho pude verificar a existência de um número maior de *wyty*, cinco no total, que foram distribuídas entre as aldeias “mãe” e “filha” (Capitão do Campo) com a cisão que ocorreu durante o período de pesquisa. Ao longo de minhas viagens a campo, novos *wyty* foram instituídos para substituir o que haviam migrado para a outra aldeia e o do neto de Chico Potyt, que havia sido finalizado ainda em 2016.

Logo pela manhã, após a reunião no pátio, os homens seguem juntos do pátio até a casa do *wyty* por meio do caminho radial de frente a esta, emitindo gritos curtos semelhantes a falsetes enquanto caminham. Como disse um interlocutor certa vez, eles estavam “fazendo uma visitinha” ao *wyty* antes da reunião prolongada que ocorreria ali

durante o dia. Os gritos vão se alternando em meio ao grupo; é notável um aumento da frequência destes gritos na medida em que o grupo vai se aproximando do seu destino. Por fim, os gritos numerosos começam a se sobrepor uns aos outros e, como que numa passagem do descontínuo ao contínuo, se transformam num longo e grave grito entoado coletivamente por alguns segundos. Em seguida, algum cantor (*increre*; geralmente, Domingo Kaj era o responsável na aldeia) cantava rapidamente com o maracá, andando de um lado para o outro na frente da casa; findo aquele breve momento musical, as pessoas espalhavam-se para suas casas para o desjejum, sabendo que mais tarde iriam se reunir ali novamente.

De forma geral, as reuniões no *wyty* são muito importantes para a sociabilidade na aldeia, e mereceriam, assim como as reuniões noturnas no pátio, maior atenção etnográfica nas pesquisas. Ali, as mais diferentes tarefas podem ser feitas em conjunto, por homens ou mulheres: fabricação de instrumentos (como o maracá, *cutói*) e toras para corrida (*krow*), as lavagens de roupa coletivas, reuniões para tratar de assuntos importantes ou conversas triviais, onde a narração de histórias, piadas, e lições as mais diversas dos anciãos (*mekàré*) são partilhadas entre gerações. Para além disso tudo, o canto do *wyty* é fundamental para a beleza e a alegria da reunião. Há todo um gênero musical de cantos específicos para serem entoados neste ambiente, marcado por um andamento mais lento do que as músicas de pátio, tocadas com maracá. O cantor, em geral, caminha de um lado para o outro enquanto entoa os cantos, geralmente segurando um bastão de madeira (*kopó*). As reuniões no *wyty* e no pátio (à noite) são ocasiões muito propícias para que os visitantes da aldeia possam mostrar seus cantos e sua voz; estes momentos parecem ser muito apreciados por todos na aldeia.

Alegria com o anúncio do verão

O tempo de estiagem é também o tempo por excelência das festas. Nesse sentido, a chegada desse período parece ser, em si mesmo, motivo de comemoração para os *mehin*, motivo de *amijkin*. Penso, aliás, que a percepção das mudanças estacionais se insere de maneira complexa nesse processo cotidiano de “cativação dos ânimos”, mencionado acima. Descrevo a seguir uma noite “especial” que vivenciei na aldeia, que talvez possa trazer alguma elucidação para esta relação. Chamo-a de “especial” pela extraordinária alegria na aldeia, ao menos para mim, que imediatamente contrastei essa irrupção de “animação” generalizada com as noites que a precederam. Reforço o caráter

não convencional dessa noite pois geralmente, e apesar dos esforços de alguns *hapôr catê*, os homens – quando vinham ao pátio – ficavam sentados perto do fogo assistindo alguns poucos que iam “dançar-pular” (*pantói*⁷⁷) junto a nós, o cantador e eu, que sempre o acompanhava com o gravador.

A cena naquela noite era, contudo, bastante distinta: quase todas as pessoas presentes estavam em pé; as mulheres cantando e dançando vigorosamente; os homens, seguindo o cantor, pulando, gritando, rindo. Não me lembro de ver tantas mulheres reunidas para dançar e cantar juntas no pátio como vi naquela noite, ao menos fora das “festas grandes”. Se, em certas noites, algumas apenas ficam dispostas na fila, sem cantar ou dançar, dessa vez não havia exceção: todas cantavam, balançando energicamente os braços e flexionando levemente os joelhos a cada balançada. A cantoria era forte, e se misturava com os gritos, assobios e chamados característicos do “chamador”. Quando comentei sobre tal animação extraordinária, alguém me disse: “é *amijkin* mesmo, o pessoal tá alegre mesmo!”. Outro interlocutor explicou que as pessoas estavam animadas “porque o tempo tinha mudado”; ou, como ouvi várias vezes em campo, estavam “adivinhandando o verão”⁷⁸, a época de estiagem e das grandes festas. Por várias razões, portanto, tratava-se de um momento incomum em meio a todos os outros dias de cantoria.

Com efeito, durante todo o dia que antecedeu a cantoria as pessoas já comentavam sobre a mudança do tempo: eram meados de abril, e até então o céu quase que diariamente se fechava, mais cedo ou mais tarde, em nuvens pesadas que despejavam suas águas fortes nas terras krahô. O início da estação do “verão” era marcado por fortes ventos (*kook*) que “levam o *tati* [chuva] lá para não sei onde”, como me disse Luciana Hôrot. É interessante retomar as observações de William Crocker a respeito das mudanças dos regimes dos ventos na região de Barra do Corda, em território kanela, relativamente próximo da TI Kraholândia:

“Around the Canela region, the prevailing winds come from the east, or east by southeast, during most of the year. Their variation is more in their intensity. They shift somewhat from the east to the east to the east by northeast during the summer months of June, July and August. *In May or sometimes during the last weeks of April, they become drier and stronger.* This may happen once a week in mid-May, and more frequently around the first of June, until winds are consistent every day. During June there are few clouds, but toward the end of July and

⁷⁷ O mesmo termo utilizado para referir-se à ação de pular e de dançar, segundo meus interlocutores.

⁷⁸ Essa expressão era utilizada também para certos animais que “advinhavam” as estações. Teptyk disse-me uma vez, por exemplo, que o gafanhoto (*txutxugré*) advinhava o verão.

certainly in August the winds begins to abate and high banks of cumulus clouds begin to race across the skies from east to west” (1990:93, eu sublinho)

O mato crescia rápido e as águas barrentas do Rio Vermelho subiam a cada chuva mais forte, impedindo, por vezes, o trânsito de pessoas e motocicletas por meio da balsa que o atravessa. O pátio, constantemente molhado, não convidava a fazer reuniões e cantorias noturnas. Poucos dias antes da referida “noite animada”, contudo, uma chuva um tanto diferente surgiu. Havia sido anunciada há tempos: o verão [época da estiagem] começa com um vento forte, que leva toda chuva embora, já haviam me dito algumas vezes. E de fato, tal ventania havia chegado à aldeia. Depois disso, os dias chuvosos foram muito menos frequentes. As relações entre esse evento marcado por euforia, certos aspectos dos saberes *mehin* acerca das mudanças ambientais e dos ciclos temporais, e a produção contínua e por vias múltiplas de “modulações de *amijkin*” (arrisco-me a dizer provisoriamente), as quais estou buscando evidenciar ao longo desse capítulo, me parecem bastante interessantes e mereciam maior aprofundamento.

O conhecimento tradicional krahô sobre as mudanças estacionais e ciclos ambientais é extremamente rico⁷⁹. Certo dia em campo, após o “quebra-jejum” (refeição matinal) na casa de Luciana e Iramar, fui ao riacho tomar um banho e encontrei com Cleosir Txoi, com quem tive uma conversa bastante interessante. O ponto alto da conversa foi, sem dúvidas, a mudança das estações e os sinais dessa mudança. Cleosir afirmava, apontando para as formações na vegetação às margens do rio, que quando as teias de aranha ficassem mais densas, era sinal de que a chuva estava acabando. Seus comentários pareciam indicar uma associação entre o “inverno” (estação das chuvas) e uma condição marcada pelo movimento ou crescimento constante, pela *mudança contínua*: durante esse período, o mato cresce, e muito rápido, entre os caminhos da aldeia e nas trilhas que levam às diversas localidades. Além disso, a superfície do *krinkapé* é completamente destruída pelas águas, o chão é lavado e todo tipo de conserto feito antes do fim das chuvas é em vão. Por fim, as atividades de caça durante as chuvas melhoram consideravelmente, pois o rastro que se vê certamente é novo e, por conseguinte, é garantido que a caça rastreada não está longe dali. Durante a estação das secas, ao contrário, é comum pensar que certo rastro visto é recente; na realidade, contudo, ele pode ser muito antigo e, ainda assim, continuar visível no solo por muito

⁷⁹ Ver Morim de Lima (2016) para um trabalho diretamente relacionado ao tema.

tempo. A estiagem, pelos dizeres de Cleosir, parece estar marcada por certa estagnação ou imobilidade dos sinais no solo, no mato, nas águas. Contudo, lembremos, que, se por um lado, no verão dos Krahô tudo parece um pouco mais “estacionado”, por assim dizer, é também o verão o momento em que as aldeias colocam-se em movimento por meio dos *amijkin*. E o contrário também se verifica: é como ouvi certa vez, quando um Krahô me explicou porque no inverno, período das chuvas, os peixes rareavam nos Rio Vermelho: “eles estão fazendo festa no fundo”.

Um jogo complexo de inversões entre rapidez e lentidão, verão e inverno, “mundo” e aldeia, parece ser vislumbrado a partir dessas observações. Tudo se passa como se as relações estabelecidas entre lentidão e rapidez e as estações no mundo fossem invertidas no plano da aldeia. Seria interessante comparar futuramente este quadro com certas distinções feitas pelos *mehin* em relação aos *amijkin* realizados nas passagens das estações, como o *Wakmenti* e *Katamti* (cf. Borges, 2014; Melatti, 1978). Outra questão que pode ser correlacionada a estas observações é a oposição, já mencionado neste texto, entre o *ikrārigate* do partido *wakmeyê* (que devia andar depressa) e o *katamyê* (que devia, por sua vez, andar lentamente). A título de hipóteses a serem perseguidas, parece-me também interessante explorar a correlação desse momento excepcional de alegria que pude observar no início da estação seca com os apontamentos de Júlio Borges (apoiando-se em outras etnografias, sobretudo Melatti, 1978) acerca dos “ciclos de vida e morte” das toras de cada estação, que começariam grandes e diminuiriam de tamanho ao longo da estação (2014:94).

Puxando a fila: o canto e os movimentos na aldeia

Como disse anteriormente, durante minha experiência em campo, as longas noites de cantoria podiam ser um sucesso, reunindo animadamente homens e mulheres no pátio, ou podiam ser um fiasco, e então o chamador atravessava a noite junto com apenas mais umas poucas pessoas. Neste caso, uma última tentativa para animar a noite era chamar o cantor: o próprio convite já constituía, em si mesmo, uma cantoria que seguia do pátio através do *prykarã*, até a frente da casa do cantador. Outra possibilidade de tentar “juntar no pátio” quando o desânimo assolava os lares do Rio Vermelho as

peças estavam “fraquinhas” (*peagré*)⁸⁰ era, aos primeiros sinais do amanhecer, reunir os homens e mulheres que já estavam no pátio em uma espécie de cantoria em torno do *krinkapé*, cantando, parando em frente a cada casa e chamando pelo nome seus companheiros que “dormiram demais”. Todos os que fossem se juntando ao movimento acompanhavam seu retorno ao pátio, onde poderiam, então, cantar novamente com maracá, reunir-se para discutir as questões prementes e decidir os rumos das atividades.

“Puxar o movimento” é caracteristicamente uma atribuição de chefes indígenas espalhados pelas Terras Baixas sul-americanas (cf. Perrone-Moisés, 2015:43; Pimentel, 2012). Entre os Krahô não é diferente, e nos exemplos citados acima o canto, indispensável em qualquer *amijkin*, possui papel crucial para esse movimento. Durante o trabalho de campo, pude acompanhar também uma série de festas, reuniões e “dias culturais” realizados na escola da aldeia (Escola Indígena Txualet), situada na aldeia, a certa distância (500 metros aproximadamente) do círculo de casas. Considerando-as como variantes igualmente pertinentes ao trabalho analítico, noto que em uma das reuniões na escola, devido ao baixo quórum (e a despeito dos chamados insistentes feitos ao microfone por um dos professores indígenas), os professores e o cantor Domingo Kajré passaram, de casa em casa, cantando e literalmente puxando as pessoas (alunos ou não) que se dispusessem a ir à escola por meio de um longo barbante. O barbante provocava uma “concretude” muito interessante para a ação de “puxar o movimento” e revelava a importância do cantor e do canto para tornar possíveis os movimentos e fluxos de reunião na aldeia. À frente da fila, estava Domingo, seguido de uma *honkrepô* (notável cantadora, reconhecida pelos *mehin* como tal, esposa de um dos professores indígenas da escola); seguiam-se a eles, agarrados ao mesmo barbante, professores, alunos e outros participantes.

Como pode ser observado nas fotos que seguem abaixo, as pinturas nos corpos dos participantes foram feitas com bastante rapidez e simplicidade, resumindo-se a traços de urucum marcados na pele com todos os dedos da mão simultaneamente. Era interessante notar, aliás, como as pinturas que alguns professores *kupen* haviam feito em si mesmos possuíam traços típicos de outros povos indígenas – desenhos em urucum em seus rostos, por exemplo, que não correspondia a nenhuma das pinturas “tradicionais”

⁸⁰ Na verdade, não tenho dados suficientes para afirmar se estas iniciativas ocorriam invariavelmente com o objetivo de animar em um contexto de pouca participação, ou se a própria volta no pátio não se constitui como atividade já “animada” de um grupo. Contudo, nas ocasiões observadas em campo, percebi que estas propostas pareciam estar associadas a dias de pouca adesão às reuniões. Seria preciso maior atenção a este aspecto da questão em desdobramentos futuros de pesquisa.

dos *mehin*. O movimento empreendido pelos *mehin* e pelos funcionários *kupen* foi bem-sucedido naquele dia: as pessoas se juntaram na escola para a reunião e atividades escolares. Como ocorre nas reuniões de pátio, contudo, este sucesso não é necessariamente uma constante – muito pelo contrário, se considerarmos as queixas frequentes dos mais velhos a respeito do desânimo dos mais jovens. Ecoando tantas produções antropológicas e discursos indígenas, manter o ânimo e alegria de um povo, mantê-lo unido, consiste num esforço enorme e contínuo sujeito às oscilações caras a uma lógica dualista em perpétuo desequilíbrio, tal como demonstrada Lévi-Strauss (1993[1991]).

Figura 2415 Domingo Kaj puxando o movimento da escola com o canto e o maracá (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 25 O grupo retorna à escola com os alunos reunidos pelo cordão (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Hakàt*: apêndice sobre espaços de *amijkin

Para finalizar esse capítulo, gostaria de apresentar algumas notas etnográficas preliminares que, talvez, podem contribuir para futuras pesquisas a respeito de uma categoria, surgida em campo, denominada *hakàt*. Segundo alguns interlocutores, o termo seria algo como uma prerrogativa de se reunir em determinada casa ou família; certos cantos específicos de “grupos rituais” só poderiam ser cantados lá. As discussões com os Krahô a respeito do termo sofreram com alguns ruídos de comunicação, mas resultaram em alguns comentários, que, penso eu, merecem ser explorados. Os *mehin* disseram que *hakàt* era “como pensão (*wyty*)”: as pessoas se juntam lá, começam de lá e vão até o final (de um percurso). Segundo Douglas Prypok, seria o “local preferido”, onde as pessoas rancham sempre. Juca Iamtxu traduziu o termo como “origem”, mas não mostrou particular interesse pela questão (como se não houvesse uma significação conceitual relevante). Luciana disse-me que o *hakát* do *Krókrók* e *Hàk* são diametralmente opostos; essa seria a razão, segundo ela, de eles estarem situados onde estão. Mais uma oposição diametral é interessante que relembra que a posição de um *hakát* isolado não faz sentido: é preciso pensar as relações entre eles.

Melatti (1978) já havia feito algumas observações a respeito da fixidez relativa dos segmentos residenciais nas aldeias krahô, que geralmente deviam permanecer dispostos na mesma posição no caso de uma migração para uma nova aldeia. Não possuo dados suficientes para um maior aprofundamento da questão. Contudo, acompanhar algumas festas consecutivas ao longo de um contexto específico – um processo de divisão da aldeia Rio Vermelho e criação da aldeia Capitão do Campo, gerando vacância de certas casas que serviam como *hakàt* naquela aldeia – fornece alguns indícios de que há critérios espaciais para a disposição dos grupos específicos de cada *amijkin*, que parecem manter relativa independência para com o segmento residencial que ocupa casas específicas no círculo de casas da aldeia. Os *hakàt* parecem se tratar, em outras palavras, de posições na circunferência da aldeia, cuja referência em relação ao ciclo solar é talvez a mais marcante, que aparentemente não são “prerrogativas” ou “propriedades” de famílias específicas. Penso que estas sugestões, as serem tomadas como hipóteses de trabalho, entram em ressonância com as considerações de Carneiro da Cunha a respeito da preeminência da oposição leste-oeste no sistema de partidos *mehin*:

“Os sistemas de metade krahó não se sobrepõem, isto é, cada par recruta seus membros com seu critério específico, e, no entanto, em cada sistema uma metade está para a outra como o leste está para o oeste. [...] Servindo pois de linguagem universal, ligando domínios diferentes da realidade, o oriente se opõe ao ocidente como a luz às trevas, o sol à lua, o cima ao baixo, o dentro ao fora, o pátio da aldeia ao círculo das casas, a aldeia do território que lhe é exterior, os vivos aos mortos. E em cada situação, em cada espaço diminuto, cada par de elementos oponíveis, termo melhor que “opostos” já que a oposição é contextual [...] toma seu lugar como que 'naturalmente' por referência à oposição leste-oeste” (Carneiro da Cunha, 1978:39).

As evidências para esse argumento ganharam maior nitidez por conta do fato de que pude acompanhar festas diferentes e que ocorreram ao longo do processo de divisão da aldeia Rio Vermelho e a criação da aldeia Capitão do Campo. Antes da divisão, os jovens *pempkahak* se reuniam invariavelmente nessa casa, situada aproximadamente a sudoeste da aldeia, para realizar os ensaios que antecederam a finalização. Lá, como foi apontado mais acima, eles deviam se despir e guardar suas roupas antes de contornar o *krinkapé* e receber comida das mulheres em cada casa. Igualmente, era no quintal dessa mesma casa que todo o alimento recebido era reunido e sua distribuição era realizada entre os jovens *pempkahak*.

Do mesmo modo, e meses após a partição da aldeia, na festa *Tep mẽ Teré* eram os peixes que se reuniam ali durante todos os ensaios e o momento de finalização da festa⁸¹. Na primeira foto abaixo, algumas meninas espiam o interior da casa onde os jovens *pempkahak* se arrumavam para saírem em torno da aldeia recebendo comida. Na foto seguinte, já não há paredes na mesma casa para ocultar a reunião dos *tep* durante a finalização da festa (note-se que os jovens já estão pintados e ornamentados com o *tep iaptxê* – voltarei à descrição deste momento adiante), menos de um ano depois. Na ocasião da realização do *Tep mẽ Teré*, já não haviam mais moradores na casa, os materiais da casa já haviam sido retirados para uso em outros locais, restando apenas algumas ruínas e o teto de palha. Isso não impediu que as pessoas se reunissem ali mesmo. Assim, se após a divisão da aldeia e surgimento da aldeia Capitão do Campo, a casa manteve-se desocupada e aos poucos foi perdendo parte de sua estrutura física, aquele espaço continua sendo a referência para a reunião dos partidos da festa.

Figura 26 Hàkat dos Pempkahak (Foto: Eduardo Monteiro, 2016)

⁸¹ E também parte dos *ketwajê*, tal como pude observar em campo.

Figura 27 A mesma casa da foto anterior, agora como hakàt dos *Tep*, no ano seguinte (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

III. De palha e palmeiras: a fabricação festiva dos objetos

De modo geral, a história da jêologia e a da própria etnologia das Terras Baixas sul-americanas possuem convergências significativas. De partida, é digno de nota que as primeiras etnografias sobre os Jê coincidem aproximadamente com a inserção deste campo etnográfico no debate antropológico mais amplo (cf. Carneiro da Cunha, 1993; Coelho de Souza, 2002; Drago, 2012b). Ainda mais significativas para os propósitos deste capítulo, contudo, são as convergências da emergência dos povos jê entre os estudos etnológicos e a atenção dedicada naquele momento a sua “cultura material”. Ou melhor, à suposta “pauperidade” dessa cultura material. Na classificação do *Handbook of South American Indians* (Steward, 1946), os povos do Brasil Central eram classificados como “marginais”, descritos como sem agricultura, sem cerâmica, sem redes, sem canoas, sem bebidas, sem tabaco, sem grandes habilidades técnicas. Os especialistas da primeira metade do século XX contrastavam estas observações às descrições de uma “estrutura social altamente complicada”, que comportava “vários sistemas de metades que se entrecruzam, dotados de funções específicas, clãs, classes de idade, associações esportivas ou rituais e outras formas de agrupamento” (Lévi-Strauss, 2008[1952]:133). Assim estava configurado o que ficou conhecido como “paradoxo jê”, que poderia, talvez, ser formulado por meio da seguinte indagação: como sociedades com cultura material tão “rudimentar” poderiam apresentar, na contramão do que era concebido como teoricamente válido à época, organizações sociais de tão alta complexidade e sutileza?

A discussão em torno da questão foi intensa e suscitou inúmeras propostas de resolução teórica (cf. Drago, 2012b:13-20); uma das reações mais significativas, entretanto, foi a criação do projeto Harvard-Brasil Central, iniciado na década de 60 através de um convênio entre a Universidade de Harvard e o Museu Nacional, que fundamentou uma oposição às “soluções especulativas” sobre os sistemas sociais Jê, realizando um grande número de pesquisas etnográficas coordenadas e relativamente alinhadas do ponto de vista teórico (Maybury-Lewis, 1979:2). Assim, os pesquisadores envolvidos questionaram as classificações neoevolucionistas da ecologia cultural propostas por Julian Steward (1963) – nas quais, definidas por sucessivas “ausências”, as sociedades jê eram lançadas à posição de marginalidade em relação aos “povos da floresta” –, buscando, através de etnografias detalhadas, interpretá-las “em seus próprios termos, a partir de princípios e distinções que elas enunciam” (Carneiro da Cunha, 1993: 86).

Nesse sentido, tal crítica etnográfica atinge também os modelos africanistas importados pela etnologia sul-americana e aponta para a *improdutividade de uma via de entrada restrita ao parentesco* nos estudos das sociedades centro-brasileiras assim como para seus limites “como dimensão privilegiada de descrição das sociedades indígenas e como vocabulário de tradução das sociologias nativas” (Coelho de Souza, 2002: 90). Ao centrarem a atenção nas teorias sociais e “visões de mundo” nativas, os estudos do projeto Harvard-Brasil contribuem, portanto, para a “inscrição das questões do parentesco e da organização social no campo de investigações mais amplo das concepções ameríndias da pessoa e do cosmos”, movimento que “marca significativamente a subdisciplina na virada dos anos 80” (Coelho de Souza, 2001:69; Melatti, 2007:25; Gordon, 2006:48; os textos-programas de Overing, 1977 e Seeger et. al, 1979 são paradigmáticos nesse sentido; ver Viveiros de Castro, 1995:10 para uma proposta, associada a este movimento, de “reabilitação” dos estudos do parentesco).

No âmbito dessa “virada” da antropologia americanista, é notável a importância crescente, e correlata à ênfase dada às teorias indígenas sobre a construção da pessoa e fabricação corporal, dos modos específicos de fabricação dos objetos, de sua eficácia enquanto processos de subjetivação cruciais para a produção da socialidade. Como afirma Lúcia Van Velthem a respeito dos Wayana das região guianense, forma, decoração e função são considerados todos ao mesmo tempo na valorização do objeto enquanto ser socializado: “um objeto nessas condições é dotado de capacidades transformativas reais e simbólicas e atua sobre pessoas, coisas e outros elementos, transformando animais e vegetais em alimentos, jovens em adultos; homens comuns em sobrenaturais” (2003:61).

O presente capítulo constitui-se, de certa forma, num prolongamento de questões do capítulo anterior, já que ambos se debruçam principalmente sobre os mesmos períodos das festas krahô, aqueles denominados por Melatti como “período de latência dos ritos” (1978). No capítulo anterior, a atenção etnográfica direcionou-se para o momento de início de uma festa e, sobretudo à importância dos movimentos e repetições que ocorrem ao longo do intervalo entre o começo e o final de uma festa, cruciais para manter a alegria (*amijkin*) “em alta” na comunidade. Aqui, contudo, a atenção estará concentrada na descrição dos objetos, estruturas, e ornamentos produzidos especificamente para os *amijkin*. Do mesmo modo que manter-se num estado de “alegria”, a boa execução, a eficácia e a beleza de qualquer festa dependem imensamente desse enorme trabalho de fabricação, que é levado a cabo pelos *mehin* de forma muito cuidadosa, séria e festiva –

mistura desconcertante colocada pelos povos ameríndios, e de extrema importância para muito daquilo que eles próprios julgam fundamental em seus modos de vida (cf. Perrone-Moisés, 2015). As considerações à guisa de conclusão, que remetem a este e ao capítulo precedente, buscam refletir de maneira crítica e proposita sobre o estatuto deste momento específico das festas krahô.

É preciso explicitar que o recorte escolhido neste capítulo, que privilegia objetos que possuem papel eminentemente festivo, não implica, de forma alguma, retomar uma dualidade questionada continuamente por grande parte deste trabalho, a oposição entre cotidiano x festivo/ “ritual”. Assim como tantos outros aspectos de meu trabalho de campo, a escolha prática pelo acompanhamento da feitura das máscaras *kokrit* foi determinada mais por meus anfitriões do que por meu gosto ou interesse pessoal. Durante o processo de fabricação, Chico Potyt ou Domingo Kaj passavam quase todos os dias na porta da casa onde residia, convocando-me para a oficina. Na maioria das vezes, aguardavam-me até que eu estivesse pronto. O campo de objetos de grande importância para os *amijkin* que estão colocados de forma transversal em outros domínios e momentos da experiência krahô é enorme. Se estes objetos não serão tratados detalhadamente aqui, precisam ser ao menos mencionados. Um exemplo central seriam as miçangas, *kenré*, cuja utilização e valorização estética mereceriam um estudo aprofundado.

Entre todas as festas que pude acompanhar durante a pesquisa de campo, sem dúvidas a do *Tep me Teré* é a que evidencia com maior potência e exuberância a complexidade as variadas modalidades *mehin* de elaboração dos materiais vegetais disponíveis no ambiente onde vivem. A lista de ornamentos, estruturas e instrumentos para a festa é extensa: a cabana dos Teré; os embrulhos de alimento, *pôh*, a respeito dos quais já discorremos no capítulo anterior; os ornamentos na cabeça dos peixes, *tep iaptxê*; as grandes peças da festa do peixe e da lontra, as máscaras Kokrit. Como disse anteriormente, pude acompanhar de forma mais detida e prolongada o processo de fabricação dos objetos vinculados a este *amijkin*, que ocorreu em minha segunda e mais longa viagem a campo.

O leitor certamente perceberá a profusão de imagens utilizadas ao longo do capítulo, quantidade relativamente maior do que foi utilizado até aqui. A apresentação visual da técnica como instrumento metodológico que, de certa forma, ressoa a própria

maneira indígena de aprendizagem de suas artes, se justifica em boa medida pelas considerações feitas por Castro:

“[...] as descrições visuais dos processos tecnológicos são mais eficazes do que as descrições verbais, porque, nestas últimas, à falta de termos específicos, usa-se como referenciais séries de direções e posições do processo tecnológico descrito; ao contrário, na descrição visual a disciplina do desenho obriga à seleção consciente e observação atenta dos detalhes, garantindo clareza à descrição do processo tecnológico” (Castro, 1994:11).

Considero que para além da clareza técnica que a imagem proporciona, ela permite, para os fins desse trabalho, evidenciar o jogo dinâmico de relações que atravessavam a oficina de fabricação dos *kokrit*, assim como a alegria envolvida nas reuniões e trabalhos coletivos que as constituíam.

*

Ao contrário do que era ressaltado nas antigas questões e debates etnológicos quanto à suposta “pobreza material” dos povos do Brasil Central, penso, na esteira de outros etnógrafos dos Timbira, que a capacidade inventiva e adaptativa dos Timbira em suas relações com o ambiente em que vivem pode indicar qualquer coisa, menos pobreza e simplicidade. “Os artefatos materiais que fabricam – basicamente em palha – abundante no cerrado – revelam o aproveitamento máximo na exploração deste meio ecológico” (Ladeira, 1982:18). Entre os Krahô, como afirma Esther de Castro, o buriti (*krow*) é uma das matérias-primas fundamentais “pois está presente diariamente em atividades essenciais à sua existência” (1994:15). A autora, que enfatiza em seu trabalho a produção de cestos com talas ou palha de buriti, lista uma série de utilidades para os subprodutos da palmeira:

“Paralelo às atividades rituais – as festas, *amnikhi* [sic], para os Krahó – há o dia-a-dia com suas tarefas ligadas à auto-reprodução. Nessa esfera, o fruto silvestre do buriti é bastante consumido como alimento; as folhas são utilizadas para a cobertura do teto e o preenchimento das paredes de suas habitações, e para a confecção de quase todos os artefatos de uso doméstico: o tipiti, o abano para o fogo, as esteiras e os vários tipos de cestos são todos *krou-ro*, isto é, buriti trançado” (idem:18).

É bastante interessante a observação de Castro a respeito da posição do buriti no sistema classificatório do cosmos krahô, baseado nas metades *wakmeyerê* e *katamyê*, mencionadas anteriormente (capítulo 1):

Nesse sistema os vegetais são classificados segundo dêem flores ou frutos na estação chuvosa ou na estação seca em respectivamente *katamye* e *wakmeyerê*. O buriti, no entanto, vossa o ano todo e é molhado e seco ao mesmo tempo. [...] Suas folhas são classificadas quando verdes, *inkó*, em *wakmeyerê*; seus frutos, se estão verdes, identificam-se com a cor preta, são *katamye*, se maduros, com a cor vermelha, são *wakmeyerê*; seu caule recebe pinturas específicas que o transforma, o classifica e o relaciona com os homens *katamye* ou *wakmeyerê*, durante as corridas de toras” (idem:25).

De acordo com a bibliografia disponível, o trabalho de cestaria pode ser considerado, indubitavelmente, um trabalho masculino entre os Timbira. Concordo com Morim de Lima quando afirma que

“[...] a arte do trançado é uma especialidade masculina que complementa a agência feminina, evidenciando a interdependência conjugal: um trabalho do homem para a mulher, assim como a farinha é um trabalho da mulher para o homem. Haprej diz: “*Marido tece uma esteira para mim; filha pede para seu marido tecer uma esteira para mim, para fazer sembereba*”⁸² para seus irmãos” (2016:169).

O trabalho de Esther de Castro (1994) a respeito dos cestos *caipó*, verdadeiro “armarinho das mulheres”, nos dizeres de sua interlocutora de pesquisa, também aponta que o trançado é, em geral, um trabalho feito por homens para mulheres. Ressalto, contudo, outros pontos que lançam luzes diferentes à questão e podem relativizar essa predominância masculina na tarefa do trançado. Afinal, um dos principais produtos da arte do trançado, o *cahà*, cesto utilizado diariamente para o carregamento dos mais diversos materiais em tarefas igualmente variadas, é ele mesmo resultado de um trabalho complementar entre parte feminina e masculina. De fato, os homens maduros sabem, em sua maioria, todo o processo de fabricação do *cahà*, o que se faz necessário

⁸² Alimento líquido preparado por meio do esmagamento de algum fruto - como caju, bacaba, abóbora, buriti, por exemplo - em água. As fibras da fruta esmagada são mantidas parcialmente dentro da bebida, que se torna espessa. É comum que os Krahô adicionem açúcar e farinha grossa de mandioca; nesses casos, a sembereba é degustada como um tipo de mingau.

principalmente durante expedições no mato quando é preciso construir rapidamente um recipiente para armazenar produtos de coleta ou de caça. Contudo, disseram-me que, idealmente, o cesto propriamente dito é resultado de trabalho feminino, enquanto apenas a alça seria produto fabricado pelos homens. O resultado dessa “cópula” é, como já afirmava Morim de Lima (2016), posse das mulheres e instrumento crucial para o exercício de suas atividades e trabalho diários.

Julgo que uma evidência indireta da posse feminina do *cahà* pode ser apreendida quando fomos, eu e um casal de antropólogos que visitava a aldeia, transformados em *pahí* e *sadona*⁸³ - “chefes honorários”, como se convencionou chamar na bibliografia etnológica e aos quais retornaremos. Importa aqui ressaltar que esta é uma ocasião em que o chefe honorário recebe muitos presentes das pessoas de sexo oposto habitantes da aldeia. Todos os numerosos cestos recebidos das mulheres krahô por mim eram cestos *cahà*. Por outro lado, a *sadona* nomeada na mesma ocasião recebeu uma série de presentes “de homem”: arcos, flechas, e *makó*, espécie de bolsa de palha de buriti fabricada e utilizada por homens em suas excursões

Fabricando as máscaras *kokrit*

A fabricação dos *Kokrit* corresponde, sem dúvidas, à atividade de preparação festiva mais complexa e laboriosa de todo o *Tep me Teré* (e talvez esteja entre as mais complexas de todo conjunto de *amijkin* krahô). Num *amijkin* como este, são produzidas duas máscaras. Há relatos, contudo, de uma festa realizada entre os Krahô, Kanela e, provavelmente, outros povos timbira, onde uma grande quantidade de máscaras eram fabricadas e colocadas em cena ao mesmo tempo durante uma única festa, denominada *kokritô* (cf. Melatti, 1978; Crocker, 1990; Nimuendaju, 1946). Formalmente, a máscara “é semelhante a duas esteiras de buriti unidas nas laterais, mas a parte inferior termina com as fitas não trançadas cobrindo até os pés o usuário” (Castro, 1994:17). Há, contudo, uma série de nuances e contrastes na composição da máscara que podem ser evidenciados analiticamente.

⁸³ “Chefes honorários”, como se convencionou chamar na bibliografia etnográfica e aos quais retornaremos no capítulo 4.

Em termos linguísticos, a palavra *kokrit* claramente é constituída pela conjunção de *ko*, e *krit*, um sufixo que apresenta um campo semântico bastante complexo. Nesse sentido, retomo aqui a análise minuciosa de Gilberto Azanha (1984:19) do termo *cahkrit*, que designa “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”. *Cahkrit*, prossegue Azanha, é combinação de *ca*, que remete a um “eles” genérico”, e o sufixo *krit* que “parece pôr em relação coisas distintas que, no entanto, guardam uma proximidade física ou que estão numa relação de contigüidade”. Trata-se, então, de uma diferença com o referente que preserva uma relação de contigüidade ou similitude. Outros exemplos do uso do sufixo *krit* remetem a certo sentido genético: “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” (idem).

Azanha sugere, então, que “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” (idem:20) Não se trata, portanto, de identidade, mas uma espécie de indexação, no sentido peirceano do termo (cf. Rappaport, 1974). O uso de *krit* “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” (Azanha, 1984:19).

Na esteira da análise de Azanha, é possível inferir tanto a relação de contigüidade entre *Kokrit* e água, *ko*, quanto a alteridade marcada nestas figuras míticas oriundas da água. Há, de fato, um caráter de inimizade na relação entre os *mehin* e os *kokrit*, contado nas narrativas míticas sobre o encontro dos dois:

“Um rapaz, que andava caçando, viu muito *kokrit* dentro d’água. Foi correndo e avisou aos outros, que também quiseram vê-los. Quando chegaram à beira d’água, estavam aparecendo muito. E os *kokrit* fizeram festa dentro d’água. Os rapazes viram e escutaram a cantiga deles. Depois os *kokrit* foram embora, esquecendo um menino deles. Os rapazes levaram o menino *kokrit* para a aldeia. De noite os *kokrit* foram até a aldeia. A catanga deles era muito forte e o índios que a sentiam iam morrendo. Os demais, então, fugiram para fora da aldeia. Os *kokrit* retomaram seu menino e foram embora. Daí por diante os índios passaram a realizar a festa que os rapazes tinham visto os *kokrit* fazer” (Melatti, 1978:269)]

O perigo mortal com a proximidade dos Kokrit e a oposição entre eles e os *mehin* fica ainda mais evidente na narração de Valdomiro Krák, registrada em campo:

“[Valdomiro] - A rapaziada viu eles [os Kokrit] dançando lá como [peixinho], que a gente fala. Eles têm [?], têm olho, têm sinal deles, que eles vão botar na cara. Explicando, e a rapaziada foi caçar, que tem uns 30 anos mais ou menos, antes de casar. Anda em grupo caçando bicho, caça, pássaro, anda caçando. Distância da aldeia, assim como a beiradão [Rio Vermelho]. Aí eles encontraram Kokrit, e o *kraré* [filhote] ficou na beiradinha. Aí ele foi ver, a rapaziada viu, e contaram para contar para os velhos. Chegou lá na aldeia, falava “rapaz, nós vimos um bicho lá brincando, rapaz! Água subindo, rapaz, tem muito assim, andamento [sic] e fazendo umas voltas e na beirada tem filhote deste tamanhozinho! Bem na beiradinha! Bonito danado”. “Vamos lá para nós pegar [sic]”. “Vamos”. Aí chamaram os velhos. Foi lá. Foi lá para ver e lá onde ele foi ver eles pegaram o filhotinho e correram. Correram pra o rumo da aldeia. O pai e a mãe [do kokrit] tava brincando lá. Aí quando eles pegaram esse filhotinho, eles sentiram falta daquele *kraré*, saiu fora do *kô* [água], correu atrás! Correu atrás até quando ele alcançou o pessoal com o *kraré*. “Lá vem bicho! Vamos embora correr!”. Botaram os corredores na frente e Kokrit vem por detrás! Dois! Nem alcançava, tava perto e o pessoal já caindo, desmaiando, caindo. Só cheiro de pegar fumaça. É uma poeira! Porque é como você vai ver [na festa que estava sendo preparada]. Tem palha nova e palha velha que vai cobrir tudo, cobre tudo. E vai arrastando assim e essa poeira vem vindo, porque vem correndo. E essa poeira vem cobrindo tudo. Naquele cheiro de poeira, tava cheiro deles. Alguém cheirava e começava a cair! O povo que tava levando o filhotinho tava tudo caindo. É um monte de pessoal caindo, morrendo já. Aí outro que tava no meio deles, “Rapaz, solta o filho desse bicho aqui que nós vamos morrer tudo!”. Aí soltaram, deixaram. E alguns que ficaram só um pouco de cheiro ficaram vomitando, cansativo [sic], aqueles que dá numa pessoa, desmaiado, desmaiado, desmaiado. Chegou lá na aldeia foi pouca gente! Morreu um bucado, e eles [os Kokrit] voltaram, pegaram filho e levaram. Chegaram só perto da aldeia, porque tivesse chegado na aldeia tinham matado os meninos tudo! Ah, tinha matado tudo! Aí eles deixaram esse filhotinho, voltou para dentro da água outra vez. Assim que meu pai e meu avô me contavam. Kokrit, isso aí é bicho que tem dentro d’água! Quase matava os *mehin* tudo! Ele é do rio, parece que é do Rio Tocantins, ou então rio não sei aonde. Primeiramente não tinha água separada assim, era rio, era rio. Hoje tem ramal, cada um tem ramal. A gente não sabe que rio que foi. Muita história de bicho que meu avô me contava. Por isso que chama Kokrit, a gente viu Kokrit, viu o jeito dele, preparado para o *amijkin* do *Tep* e do *Teré*, tinha como eles apresentar. Eles apresentando [sic], e no meio deles tinha *parkàré*, tem arraia, tem kokrit, tem tudo.

[Eduardo] - Mas não aprendeu o *amijkin* com o *kokrit*? Aprendeu de outro jeito?

[Valdomiro] - Aprendeu de outro jeito! Todas essas festas foram através dos animais. Foi feita pelos animais. Nenhum *mehin* sabia dessas festas, foi indicado pelos animais. Tep Teré também.

Note-se que há um contraste entre as duas narrativas no que diz respeito ao deslocamento realizado pelos Kokrit. Na primeira, eles chegam à aldeia; na segunda, não. Apesar disso, a distância entre os Kokrit e os sobreviventes é mantida em ambas, já que na primeira narrativa, os sobreviventes fogem da aldeia na ocasião da invasão dos seres aquáticos. As duas narrativas reiteram igualmente a letalidade do Kokrit de formas, de maneiras distintas: uma sobreposição espacial exata entre os Kokrit e os *mehin* resultaria na aniquilação destes últimos.

*

Vinte dias após minha segunda chegada na aldeia, soube, logo pela manhã, que haviam decidido iniciar a fabricação das máscaras Kokrit naquele dia. Segundo meus interlocutores de pesquisa, o ideal seria que o *kokrit* fosse produzido num local fora da aldeia e absolutamente distante dos olhares femininos. Contudo, o tempo chuvoso do período e o fato de haver algumas casas vazias por conta da divisão recente das aldeias os levaram a optar por se reunir e armazenar os materiais e os *kokrit* em fabricação dentro do círculo de casas. A casa escolhida, desocupada pela família de um antigo *wyty*, agora residente na nova aldeia Capitão do Campo, tinha parte de sua estrutura parcialmente desfeita, mas ainda servia como abrigo para a atividade.

A fabricação dos *kokrit* constituiu um longo e demorado processo, estendido por praticamente todo o período de minha segunda viagem à aldeia, quando permaneci quase dois meses em campo. As reuniões ocorriam geralmente pela manhã e encerravam-se no início da tarde, certo tempo após o almoço, mas antes do início das corridas de toras. Criava-se ali um ambiente extremamente rico de possibilidades para circulação de saberes entre gerações diferentes. Chico Potyt era o principal responsável pela fabricação propriamente dita dos *kokrit* e Valdomiro Kråk, por sua vez, estava frequentemente presente contando histórias, dos mais diversos tipos – sejam contos jocoso, “causos” ocorridos na região, narrativas “do tempo dos antigos”. Estes dois anciãos eram os principais responsáveis por esta verdadeira oficina de artesãos, onde mestres e aprendizes interagem intensamente e de formas variadas.

Os dias que se seguiram foram marcados por reuniões diárias no local de fabricação do *kokrit*. Enquanto alguns homens mais velhos tomavam a frente no trançado das esteiras do *kokrit*, muitos jovens se reuniam para conversar, comer, ouvir histórias, fabricar outros objetos de uso, como bastões e fios de tucum, por exemplo. O almoço era garantido ali pelas famílias dos dois *koyambro*, que deveriam se alternar no fornecimento de comida. Os alimentos eram, como de costume em alguns *amijkin* (como o *perekahak*, ao qual irei retornar rapidamente adiante) e nas reuniões do *wyty*, servidos em grandes bacias de metal; muito arroz ou macarrão, uma modesta cobertura de feijão e alguns pedaços de carne cozida. Assim que a comida chegava, todos avançavam, seja os homens participantes da reunião, seja os animais nas proximidades – sobretudo os numerosos cães da aldeia, mas também outros animais de estimação, como um filhote de quati, que adorava beliscar um pouco do arroz servido antes de ser enxotado pelos *mehin*. Todos comiam com as próprias mãos, extraíndo alguns punhados de comida; contudo, alguns pratos poderiam ser servidos para os *pahí* (“chefes”) ou para os anciões (*mekaré*). Meus anfitriões, muito gentilmente, sempre me reservavam um prato de comida bastante generoso, com muito mais carne e feijão do que a média. Nesse sentido, penso que todo aquele contexto de reunião, alimentos, conversas, fabricações possuía semelhanças com o ambiente de um *wyty* – com exceção do canto, importante elementos das reuniões no *wyty* e ausente na “oficina” do *kokrit*⁸⁴.

Penso ser válido para os Krahô algo semelhante ao que Lúcia Van Velthem observou a respeito da aprendizagem da técnica envolvida nos trançados wayana e aparai, povos guianenses falantes de língua *karib*: "O saber é adquirido através da vida social e representa o resultado de uma transmissão, sexualmente diferenciada, cuja base pedagógica é a visualização de um modelo e o contínuo exercício de tentativa e erro" (2003:142). Nesse sentido, a circulação dos saberes relativos às festas também não ocorre sem alguns tensionamentos envolvidos neste processo profundamente tentativo. As críticas dos mais velhos, mestres conhecedores das técnicas, à suposta ignorância e, sobretudo, à falta de interesse dos jovens eram implacáveis. Ainda assim, é notável a participação de alguns homens mais novos, que se mostraram bastante interessados em aprender a técnica de fabricação do *kokrit*, sobretudo a do trançado da parte superior da máscara, constituído por padrões de trançados amplamente utilizados nas técnicas de

⁸⁴ Caberia investigar, penso eu, em que medida esta constatação não possui relação com o fato de que a fabricação do *kokrit* é idealmente realizada no mato, fora da aldeia, região onde o ato de cantar possui sérias restrições.

cestaria krahô. Estes homens cuidaram de parte da esteira frontal, “fiscalizados” de perto e corrigidos por Chico Potyt, que desfez grande parte do trabalho, alegando que o trançado por eles produzido estava torto. Isso condiz com as observações de Castro acerca dos critérios de avaliação técnica do trançado, de um ponto de vista *mehin*:

“Os diferentes padrões do trançado em diagonal são obtidos não só invertendo-se a direção do trançado, mas também através do intervalo usado pelo cesteiro no entrecruzamento das fasquias. Há inúmeros intervalos possíveis, mas não infinitos: qualquer que seja o intervalo adotado pelo cesteiro, este deve garantir a formação do tecido sem erros. Para a formação do tecido é condição o cruzamento das fibras aos pares: em cada novo momento do trabalho não se pode ter nem fibras em falta, nem em excesso, o que constituiria, respectivamente, um buraco ou uma superposição de fibras no trançado, isto é, um erro no tecido” (1994:70).

Logo no início das atividades, foram separadas quatro estacas, com aproximadamente a mesma espessura e altura, que seriam fincadas, duas a duas, no chão do interior da oficina e apoiadas nos caibros da construção. Cada dupla de estacas serviria como apoio para que as bases do *kokrit* fossem estendidas verticalmente. Assim, entre as duas estacas foi amarrada, de forma bastante firme, uma trança relativamente fina, feita de folha nova de buriti. Era bastante importante em manter a corda sob tensão, já que a própria atividade do trançado exige certa força e puxões que poderiam afrouxá-la. Assim, cordas foram amarradas, de cada uma das estacas até um dos caibros da casa e em sentidos opostos, para ajudar a manter a corda estirada; ademais, com certa frequência os homens empurravam as estacas em sentidos opostos e apertavam um pouco mais essas cordas auxiliares. Paralelamente a isto, era iniciada a colheita do material utilizado na parte superior do *kokrit* – *krow hô detete*, as folhas novas do “olho” do buriti, que ainda não se abriram. Este material, reunido pelos homens, era depositado aos poucos no local onde a máscara seria feita, sendo dispostos nos caibros da casa para secar sob a sombra.

Satisfeitas as condições acima – ou seja, com a oficina montada e parte dos materiais à mão – o trabalho principal e mais demorado teria início: a preparação propriamente dita dos *kokrit*, que em grande parte consistia no trançado de duas esteiras dianteiras e duas esteiras das “costas” das máscaras. Enquanto um mutirão era realizado para desfazer as folhas novas de buriti em fasquias individuais a serem utilizadas no

trançado, as primeiras fasquias eram amarradas na corda tensionada seguindo um padrão particular, ao qual retornaremos adiante: as primeiras fasquias eram distribuídas ao longo do comprimento da corda de maneira a formar, a cada nova fasquia amarrada, pontos aproximadamente equidistantes. Em outras palavras, se a primeira fasquia colocada estava situada aproximadamente no meio da corda, por exemplo, as duas próximas fasquias foram colocadas de modo a formar quatro intervalos mais ou menos iguais; e assim por diante, até que a corda esteja totalmente “saturada” (ou seja, quando todas as fasquias estejam absolutamente justapostas ao longo da corda).

Finalmente, o trabalho de trançado das esteiras propriamente dito poderia ser iniciado. A antropóloga Esther de Castro tece importantes comentários sobre a técnica de trançado krahô que também pude verificar parcialmente em campo. “Entre os Krahô, para a confecção dos *kaipó*, o intervalo mais usado é aquele em que o par de fibras cruza, ora por cima, ora por baixo, sempre três fasquias” (Castro, 1994:70). Este também é o caso da técnica utilizada em todo o processo de fabricação dos *kokrit*. O critério krahô para classificação de seus trançados, prossegue a antropóloga,

“é uma leitura visual baseada na técnica: as fibras são vistas como trançadas, isto é, aos pares. Cada par forma uma unidade. O par horizontal chama-se *kokaikor* [*kàgaikore*] e o vertical *kotxua* [*kàtxua*]”. Quaisquer trançados em diagonal são sempre *kokaikor* ou *kotxua*, segundo a direção do trançado seja, respectivamente, horizontal ou vertical.

Os termos *kokaikor* ou *kotxua* integram uma classificação mais ampla: *kokaikor* é *katamye* e *Kotxua* é *Wakmeye*.[...] Em campo, os Krahó teceram para mim o bojo de um *kaipó* [cesto *mehin* que era objeto central da pesquisa da antropóloga] me explicaram que o trançado na direção horizontal – *kokaikor* – é *katamye*, ele “vai e volta como as águas” e que o trançado vertical – *kotxua* – é *wakmeyê*, “ele sobe e desce como o milho. [...]”

“Visualmente o par de fasquias *kotxua* tem a forma V e o par *kokaikor* a forma <. Esses são sinais usados também pelas pessoas no corpo – antebraço, seio ou face – identificando a metade a que pertencem. Os Krahó fazem um paralelo entre a pele humana e a cestaria, pois, de modo coerente, o cesto *kaipó* não identifica a sua proprietária segundo esse sistema de metades e a cestaria, como a pele humana, segundo [Carneiro da] Cunha (1978) não tem cor, ambas são *hakatí* [cor branca]” (1994: 70-71).

Durante minha experiência de campo, pude constatar algo parecido a respeito da centralidade dessa oposição de padrões na classificação das cestarias *mehin*. Segundo me disseram, além de ser claramente associados respectivamente às metades *wakmeyê* e *katamyê*, o padrão *kàtxua* era remetido ao pelo de paca (*krá*), enquanto o *kàgaikore*, à pele de tatupeba, *autxetkà*.

	Padrão de Trançado	Animal relacionado ao padrão	Partido relacionado ao padrão	“Saturação” das fasquias
Parte anterior (frontal)	Kàtxua	Paca (<i>krá</i>)	Wakmeyê	Espaçamento progressivamente reduzido
Parte posterior (“costas”)	Kàgaikore	Tatu peba (<i>autxet</i>)	Katamyê	Contiguidade contínua das fasquias

À medida que as partes frontais ficavam prontas, as “costas” dos temíveis monstros *kokrit* começavam a ser fabricadas. A estrutura, com as duas estacas e as cordas mantidas sob tensão, é idêntica nos dois casos. Noto, contudo, que a fabricação das duas partes superiores dos *kokrit*, anterior e posterior, inclui diversos aspectos técnicos contrastantes. Ao contrário das partes frontais, que são produzidas no padrão *kàtxua*, as partes posteriores são feitas com fasquias mais grossas e em padrão *kàgaikore*. Por fim, como se vê nas fotos abaixo o modo de “saturação” das duas partes é distinto: a distribuição das fasquias para a elaboração das costas do *kokrit*, diferentemente do que foi descrito acima em relação à parte frontal, é realizada ao longo do comprimento da corda, de modo que a justaposição das fasquias está dada desde o início. Esse trecho justaposto vai se alongando à medida em que novas fasquias são colocadas, justas, umas ao lado das outras.

Figura 28 Padrão *kàgaikore* do lado esquerdo; padrão *kàtxua* do lado direito. (Fonte : Castro, 1994:74)

Figura 29 Padrão *kàtxua* (Fonte: Castro, 1994:89)

Figura 30 Padrão *kàgaikore* (Fonte: Castro, 1994:91)

O vocabulário utilizado para falar das técnicas de trançado era digno de nota: durante os momentos diversos em que perguntei e aprendi um pouco sobre a técnica do trançado, foi recorrente a menção às "duas fitas companheiras", *hinksê abienkôt* (companheiro, que anda lado a lado - *inksê* significa ombro), que deveriam sempre andar juntas, atravessadas por outra fita perpendicular que cruza em sentido oposto o espaço a ser trançado. O dualismo inerente a esta "lógica do companheiro" do trançado krahô também se expressa nos comentários da própria dupla de máscaras *kokrit*, como consta num comentário que ouvi certa vez na oficina: "A gente tem que fazer *ikhuonô* [companheiro] do *kokrit*, ficar só um é ruim. Tem que andar com companheiro" ⁸⁵.

A relação entre as palhas e a água merece atenção. Após a abertura das folhas novas do buriti, as fibras são mantidas em algum lugar para secar. Como estávamos em plena estação chuvosa, a secagem era mais demorada e deveria ser feita no interior das casas, pois as folhas estragam e enegrecem quando em contato excessivo com a água. Somente após um tempo adequado de secagem elas deveriam ser usadas na fabricação.

⁸⁵ Tenho a impressão que estas categorias, *ikhuonô* e *hinksê abienkôt*, possuem campos semânticos bastante amplos e rendimento em inúmeras situações de "pareamento" entre os *mehin*. Este trabalho de investigação já foi desenvolvido de modo fecundo por Carneiro da Cunha (2009b). A ver.

Por outro lado, após estarem secas, é necessário que um pouco de água seja espalhado sobre as folhas antes e durante o trançado, o que é feito geralmente com água esguichada suavemente pela boca dos artesãos. Um comentário de Chico Caetano a respeito da ação da água sobre as palhas é elucidativo: na ocasião da preparação da alça para uma bolsa lateral utilizada em viagens, o *makó*, ele deixou as palhas pernoitarem sobre sua casa, sob o sereno da madrugada. Segundo Chico Caetano, no outro dia pela manhã elas estariam "mansinhas", maleáveis e adequadas para o trançado.

Figura 31 Grupo preparando os *krow hô detete*, na frente da "oficina" (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 32 Chico Potyt preparando a base para o trançado do *kokrit* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 33 Chico coloca as primeiras tiras ao longo do cordão (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 34 Os intervalos entre cada tira são aproximadamente equidistantes (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 35 O cordão encontra-se, enfim, saturado, pronto para o início do trançado (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 36 Trabalho coletivo de trançado se inicia (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 37 A reunião masculina ocorrer concomitantemente à fabricação do *kokrit*, no interior da oficina (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 38 Trabalho conjunto de homens mais jovens (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 39 Chico Potyt trançando e Valdomiro Kråk contando histórias (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 4016 Aparando os excessos após a finalização da frente de um dos *kokrit* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 41 João Tegatore começa a parte posterior do *Kokrit* - note-se o padrão de "saturação" distinto (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 4217 Padrão *kàgaikore* da parte posterior do kokrit (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 43 A família do *koyambro* trazendo alimento para a oficina de fabricação dos kokrit (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 44 Refeição coletiva dos homens reunidos na oficina (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Quando a fabricação da parte superior já estava avançando, chegava a hora de começar os preparativos para a porção inferior do *kokrit*, sua grande “saia”, que, cobrindo praticamente todo o corpo do usuário da máscara, chegava a arrastar no chão. Certo dia pela manhã, os homens mais jovens e os rapazes (*mentuajê*) da aldeia combinaram que deveriam sair em busca de *krow hô tyk* (folhas maduras do buriti) para sua fabricação. Saímos cedo, em pequenos grupos orientados para o mesmo local: a lagoa (*himpô*) mais próxima da aldeia, perto da escola. Aos poucos, todos acabaram se encontrando num mesmo local, com melhor acesso ao buritizal ali encontrado. Após aproximadamente uma hora de trabalho coletando as folhas, os homens começaram a retornar para a aldeia, carregando feixes de 5 ou 6 folhas grandes cada um diretamente para o antigo *wyty* onde o *kokrit* estava sendo produzido. Assim, esses feixes foram depositados por todo o *krincapé* imediatamente em frente à casa onde ocorriam as reuniões. Parte das folhas coletadas foram sendo separadas dos talos em “fitas” ou “tiras”⁸⁶, dispostas novamente em feixes e amarradas em duas estacas próximas ao local. As folhas que já haviam sido trazidas “no ponto” – ou seja, suficientemente murchas – já começavam a ser utilizadas dentro da casa.

⁸⁶ Não consegui identificar o termo na língua *mehin* para esse estado das folhas. Mas refiro-me aqui às “pontas” da folha do buriti, destacadas justamente nas dobras contidas na configuração da própria folha.

Figura 45 Coleta de *Krow hô Tyk* no brejo próximo a aldeia (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 46 As folhas coletadas são estendidas para murchar ao sol (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

As preparações da “saia” dos Kokrit já estavam iniciadas: um longo cordão (*caipy*), de aproximadamente 5 ou 6 metros de comprimento, foi amarrado em diagonal nos suportes do telhado da construção, de modo a ficar estirado na altura dos ombros da maioria dos adultos ali presentes. Em seguida, alguns homens mais jovens que acompanhavam a fabricação começaram a separar feixes com 5 “tiras” de folhas de buriti, dobrando-as por cima do cordão estirado de modo “assimétrico”: como que em forma de “J” invertido, um dos lados da dobra ficava bem menor que o outro, possuindo apenas uma função auxiliar na fixação dos feixes na “saia” – as ponta em excesso seriam aparadas posteriormente e este lado ficaria “para dentro” do *kokrit*, invisível aos olhos dos espectadores. Com um novelo de *caipy* em mãos, cada feixe adequadamente disposto no cordão era amarrado de forma justa em relação ao feixe anterior. Após apertar bastante com umas duas voltas de cordão negro de algodão, o feixe era puxado em direção aos feixes anteriores, para ficar bem justo – noto que esse modo de preenchimento é idêntico àquele a partir do qual foram feitas as partes traseiras da “metade superior” do *kokrit*, as quais, por sua vez, foram ainda submetidas a um processo de trançado. Nesse sentido, é possível dizer que, a não ser pelos excessos que seriam cortados posteriormente, a “saia” dos Kokrit já estava pronta à medida que ia sendo feita.

Desse modo, penso ser interessante apontar um primeiro contraste entre os processos de fabricação da parte superior e inferior do *kokrit*. Retomemos os contrastes já mencionados entre a fabricação das duas partes superiores da máscara. Tornou-se evidente que a parte dianteira e traseira da parte superior podem ser oponíveis em certo nível de análise. Vimos que durante a fabricação da parte superior dianteira os artesãos utilizam uma forma específica de “saturação” do espaço entretecido: os feixes que serão trançados são dispostos ao longo de todo cordão, com grandes intervalos entre si que são preenchidos aos poucos durante a preparação do conjunto de feixes que serão trançados como uma esteira. Em outras palavras, observa-se concretamente uma passagem do descontínuo ao contínuo no campo de fasquias a serem trançadas, que é codificada de forma específica e realizada por meio da divisão progressiva dos espaços entre os elementos (no caso, as fasquias amarradas) por lacunas equidistantes e cada vez menores.

Por outro lado, no caso da “saia” do *kokrit* e da parte superior traseira da máscara em forma de esteira – cuja fabricação, é preciso lembrar, ocorre ao mesmo tempo em que a própria saia está sendo produzida, já que a parte dianteira foi a primeira a ser feita –, é possível dizer, como foi apontado acima, que a “saturação” do campo produzido pelos artesões *mehin* é realizada de uma extremidade a outra – a justaposição dos elementos está dada de partida; a parte “saturada” vai gradativamente sendo aumentada em relação ao espaço vazio na corda. O contínuo da parte inferior e da parte superior traseira são, portanto, construídos a cada justaposição de pontos; não há presença de intervalos durante sua fabricação. Estas observações etnográficas ressoam, penso eu, uma discussão aberta por Claude Lévi-Strauss [1964] a respeito de diferentes formas de concepção da questão do cromatismo, ou melhor, de passagens entre o diatônico e o cromático, entre o descontínuo e o contínuo - e vice-versa. Seria interessante perseguir de forma mais sistemática as possíveis correlações entre as questões.

Parte Superior	<i>Krow hô detete</i> (folhas novas)	Linhas cruzadas (trançadas)
Parte Inferior	<i>Krow hô tyk</i> (folhas maduras)	Linhas paralelas (verticais)

Entretanto – e repetindo uma célebre expressão do mestre francês – “isso não é tudo”, pois a parte superior e inferior da máscara são oponíveis por meio de um feixe de

relações. Para além das distintas formas de “saturação” de cada uma das partes, já vimos que os próprios materiais utilizados em cada uma das partes estão inseridos numa oposição de extrema significância para os Krahô, aquela entre folhas novas (*krow ho detete*, com as quais se produz a parte superior da máscara) e folhas maduras de buriti (*krow hô tyk*, utilizada nas saias do *kokrit*). Além disso, outro contraste evidente é aquele entre as linhas cruzadas que constituem o trançado da porção superior e as linhas verticais paralelas (ou seja, a ausência de trançado) que compõem a porção inferior. Como vimos, as oposições também podem ser observadas entre as partes dianteira e posterior da parte de cima da máscara: a primeira, feita com fasquias bastante finas e em padrão *kàtxuá*, contrapõe-se claramente com as “costas” do *kokrit*, feita com fasquias mais largas e em padrão *kágaikore*. Após todas essas considerações comparativas, é possível afirmar, à título de hipótese a ser trabalhada, que existem evidências de um feixe de relações que, num plano específico de análise, indicam semelhanças entre a parte inferior da máscara e a parte superior traseira, colocadas em oposição, por sua vez, com a parte superior dianteira da máscara. Isto não quer dizer, de forma alguma, que em outro plano este jogo de combinações não possa se transformar.

Figura 47 Fabricação da "saia" do kokrit (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 48 Barbante utilizado na fabricação (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 49 Saia em processo de fabricação; note a "saturação" do espaço, semelhante àquela da parte posterior do *kokrit* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 50 Detalhe da fabricação da saia (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Assim que as duas metades da parte superior do *kokrit* ficaram prontas, Chico Potyt passou à tarefa de uni-las, começando a dar corpo à criatura aquática. Para tanto, era preciso costurar as duas partes uma na outra. Ainda que tenha sido afirmado que a corda para costura das duas partes, dianteira e posterior, das máscaras deveria ser feita de fibras de tucum, nesse caso foi utilizado uma linha de náilon. Com o auxílio de uma grande agulha de metal, Chico Potyt costurava as duas partes e, entre elas, uma pequena vareta do tamanho exato da largura da máscara, disposta horizontalmente no extremo superior da esteira de modo a criar certa firmeza para o *kokrit* que, dessa forma, conseguia sustentar-se em pé mais facilmente, mesmo quando ninguém a utilizava. Essa mesma firmeza garantia que o *kokrit* não se dobrasse durante o uso no *amijkin* que, como veremos, é marcado por grande agitação.

Após finalizar mais esta etapa do longo processo de fabricação, Chico Potyt iniciou a costura das saias em torno do *kokrit*, com o mesmo material utilizado na costura descrita acima. Em seguida, três pares de madeira foram fixados ao longo da saia, amarrados uns nos outros com embiras como uma espécie de “prensa” que modelaria a parte inferior da máscara (ver foto 35, abaixo). Com o mesmo propósito, uma tora foi disposta em cima da parte superior. Depois de certo tempo, a tora foi retirada e os chifres do *kokrit*, já ornados com miçangas pelas famílias dos *koyambro* (cada uma delas fabricando o ornamento de um dos *kokrit*), foram costurados nas costas do *kokrit* em forma de V, de modo que cada uma das pontas coincidisse mais ou menos com os vértices superiores da esteira que compunha a máscara. Por fim, mas não menos importante, os enfeites na parte frontal do *kokrit*, também feitos de miçangas, foram costurados pelas famílias dos *koyambro*⁸⁷. Melatti já havia notado que

“Cada padrão de desenho tem um nome: Khénpéi (escarpa de morro), Kopakhon (curva de ribeirão), Poipó (fruta do jatobá), Pidiriti (lua), Kréroho (folha de inhame), Króunãtxe (pintura de buriti: representam manchas que se produzem no tronco dos buritis velhos) Rãikhe (casca de laranja), Arohom (certo tipo de cipó) Kakrãreke (caroço de chichá), Vevé (borboleta), Rótiretó’hoko (enfeite de cara da sucuriçu), Tatiyõtxuon (arco-íris)” (1978:266).

Os padrões de desenho escolhidos pelas famílias dos *koyambro* (e aqui caberia futuramente maior pesquisa sobre os critérios e modos dessa escolha) para os dois *kokrit* da festa que acompanhei estão contidos nesta lista: *kôpakô* e *rãinkà*. Após este último momento, os *kokrit* mantinham-se armazenados na casa outrora abandonada e que agora é local de reunião de tantas gentes diferentes. Os homens penduraram os dois, apoiando os chifres da máscara na estrutura do telhado. Alguns dias de calmaria, e, enfim, os *kokrit* saíam da oficina que lhes deu origem: na terminação da festa, eles deveriam estar guardados na casa onde os *koyambro* estão sendo empenados, de onde apareciam de forma espetacular. Tudo isso, novamente, longe dos olhares femininos; disseram-me que essa transferência dos *kokrit* era realizada durante à noite e de modo cuidadoso para que nenhuma mulher visse as máscaras antes do tempo correto.

⁸⁷ Esse detalhe pode ser aproximado de dados etnográficos sobre a fabricação de outras máscaras; Aristóteles Barcelos Neto (apresentação oral, 2015) observa que os olhos de algumas máscaras xinguanas são o último detalhe a ser realizado, associando o fato ao caráter “anímico” do ato.

Figura 51 Chico Potyt costura a parte da frente e de trás de um dos *kokrit* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 52 A "oficina" em pleno funcionamento: todas as partes dos *kokrit* sendo construídas simultaneamente por mestres e aprendizes (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 53 Costura dos chifres do *kokrit* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 54 Os dois *kokrit* prontos e guardados no teto da oficina (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Fabricação do recipiente da arraia (*txeutxeré*)

O recipiente do alimento da arraia (*txeutxeré*) que participava da festa dos peixes e das lontras defendendo os primeiros destes últimos, merece uma nota especial. Ao contrário do *pô*, ele não era refeito a cada “ensaio”, talvez por sua fabricação relativamente mais complexa. Alguns dos preparativos para a finalização do *Tep me Teré* tiveram início já nos momentos iniciais de minha segunda viagem a campo, quando a terminação da festa foi realizada. Um deles foi a fabricação dos recipientes que seriam preenchidos com alimento e carregado pelas pessoas do grupo arraia durante os ensaios e o momento final da festa. Chico Potyt, auxiliado por Domingo Kaj, foram os responsáveis pela fabricação destes artefatos, mas não ficou claro a mim se essa atribuição era devida ao fato de que Chico era, notavelmente, o principal responsável por todo movimento daquela festa, ou se haveria um desinteresse ou desconhecimento de parte dos participantes. Por certo, a resposta se encontra em algum lugar entre esses aspectos.

O momento de reuniões no *wyty* eram as ocasiões mais propícias para fabricação desse recipiente. É possível dizer que se tratava de um objeto relativamente simples e de fabricação breve, comparado com outros objetos festivos dos *mehin*: inicialmente, é preciso construir uma circunferência a partir um galho suficientemente flexível, amarrado com um barbante. Em seguida, Chico amarrava um outro barbante em algum ponto da circunferência de madeira e começar a transpassar em zigue-zague a área do círculo formado, dando duas voltas de barbante a cada ponto de encontro com a circunferência. Uma verdadeira rede de barbantes era formada ali. O mesmo processo se repetia com uma outra metade da arraia, fabricada em seguida: as duas, em conjunto, formariam uma espécie de “vasilhame” da arraia. Durante os momentos do *Tep me teré* ocorridos no pátio, o alimento da arraia era coberto com folhas de bananeira nativa (*turhô*) e, somente então, era colocado no interior do conjunto de duas “tampas”, o qual seria preso nas costas da arraia, como que constituindo seu próprio corpo. Por fim, restava apenas o ferrão da arraia, que como vimos no segundo capítulo, possuía papel significativo na proteção dos peixes contra as investidas das lontras. Para fabricá-lo, Chico utilizou uma pequena folha de buriti madura; passando o mesmo barbante em torno dela, ele criou uma espécie uma bifurcação na extremidade da peça (ver foto abaixo). Por fim, esse ferrão foi amarrado no recipiente da arraia e uma alça, para carregá-lo durante os momentos festivos, foi feita com o mesmo barbante.

É interessante notar que foi uma foto antiga desse “recipiente” que serviu como justificção para meu suposto “interesse especial” na festa *Tep me Teré*. Em minha primeira viagem à aldeia, levei uma cópia do relatório sobre a aldeia Rio Vermelho produzido por Lazarin e Camargo da Silva (1986). Nele estavam contidas muitas fotos antigas da aldeia e de seus habitantes, diversos deles já falecidos. As fotos causaram certa comoção entre as pessoas, seja em relação à saudade com as pessoas fotografadas, à beleza da aldeia ampla, sem as grandes mangueiras plantadas posteriormente (comentei este ponto no primeiro capítulo), ou a certos aspectos registrados da festa *Tep me Teré*, que também estava sendo preparada durante a visita da equipe responsável pelo Relatório. Nesse sentido, poderia-se dizer que o *megarõ* (fotografia, imagem) do alimento da arraia que havia trazido acabou servindo como potência catalisadora tantos de memórias diversas quanto de ímpetos para ações futuras na aldeia Rio Vermelho.

Figura 55 Chico Potyt e Domingo Kaj fabricando a "comida da arraia" (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 56 folha de buriti utilizada para fabricação do ferrão (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 57 Detalhe da fabricação do ferrão (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

A casa das lontras, *teré hon kwar*

Participei, enquanto membro do partido dos *teré*, da construção da casa das lontras, situada aproximadamente na direção norte do pátio. A maioria dos participantes eram, de fato, do partido dos *teré*, mas haviam alguns homens mais velhos (*mekaré*) do partido dos *tep* que ajudavam e orientavam o serviço, como João Tegatore e Valdomiro Kràk. Este último comentou com um dos professores não indígenas da aldeia, em tom de brincadeira: “sou eu que sou o engenheiro-chefe do prédio!”.

Não foi necessário ir muito longe da aldeia para buscar o material para construção da casinha. Ao longo do percurso para o córrego mais próximo (*koiakryré*), a oeste da aldeia, dois grupos de homens se dividiram em locais diferentes: um deles saiu uns poucos metros da trilha principal e, sob as orientações de Valdomiro, marcava e derrubava as árvores que sustentariam o *teré honkwar*. Não era preciso que tivessem troncos muito grossos; o que importava mesmo era que fossem “linheiras”, retos. Alguns eram escolhidos pelas forquilhas que apresentavam. Enquanto alguns cuidavam do corte, com facão, das árvores escolhidas, eu e mais alguns homens ficamos responsáveis por carregar os troncos já cortados e limpos para o pátio. O segundo grupo de homens havia entrado numa trilha secundária no mesmo percurso que levava ao córrego, que direcionava às roças de algumas famílias (inclusive a do cacique, Antônio Cahí). Quando os encontrei, eles estavam numa região onde se concentrava palmeiras de bacaba (*capêr*) e babaçu (*rõnrçrã*), de onde iriam retirar as folhas para cobertura da casinha. Mais uma vez, enquanto alguns escolhiam e cortavam as folhas, outros já as arrastavam para o pátio da aldeia. Enquanto a quantidade suficiente estava sendo coletada, carregada, e empilhada no pátio, todos os participantes também iam aos poucos voltando para lá, onde os trabalhos de construção seriam iniciados. Na realidade, as etapas de coleta do material e construção da casa acabavam acontecendo de forma mais ou menos simultânea: enquanto parte do grupo estava finalizando a coleta, outros já faziam os preparativos no local da empreitada.

De partida, Valdomiro começou a separar, entre os troncos empilhados, quais seriam as forquilhas centrais (*kapy*), mais altas e com troncos mais grossos, e as forquilhas menores que seriam usadas nas laterais da casa. Depois disso, definiu o lugar onde os homens mais jovens, que a essa altura já haviam trazido para o pátio algumas das poucas cavadeiras disponíveis na aldeia, cavassem os buracos das estacas de sustentação (*hikiék*). Para medir as posições exatas, Valdomiro colocou um dos “espinhaços” (*ikré kohí*) no

chão para obter o comprimento da casa e, a partir daí, definiu o local das seis forquilhas de sustentação. Em seguida, marcou com um facão a altura correta de cada uma das forquilhas, delegando o trabalho de cortar os excessos para algum dos homens mais jovens. O trabalho de escavação dos buracos começara; aos poucos, os homens se alternavam no uso das cavadeiras e erguiam as forquilhas, a linha central sensivelmente mais alta que as laterais. Ainda assim, já eram perceptíveis as pequenas dimensões da casa por vir.

As palhas foram usadas tanto para cobertura da parte superior da casa quanto para suas paredes. Se, como foi dito, o trabalho de fixação das forquilhas começava da linha central para a das pontas, a montagem das palhas do telhado era iniciada, inversamente, das duas pontas até o centro da superfície. João Tegatore, um dos homens de mais idade entre os presentes, pegou uma das estacas, a de uma árvore denominada por ele de *katxodlé*, e começou a retirar tiras da casca (como uma embira) para amarrar a estrutura da construção. Contudo, a embira retirada não foi suficiente; também foi necessário, portanto, utilizar folhas novas de buriti (*krow hô detete*) secas para as amarrações.

Para a montagem das paredes de palha, foi necessário dispor algumas estacas auxiliares entre as forquilhas de sustentação da casa, para que as palhas, dispostas horizontalmente ao longo da parede, fossem fixadas de maneira adequada. Antes disso, na verdade, as palhas de bacaba eram partidas longitudinalmente em duas partes. O trabalho de cobertura das paredes começava de baixo pra cima, de maneira que a palha inicialmente posta deixavam arestas sob o chão e as novas palhas colocadas ficavam apenas parcialmente sobrepostas às primeiras. Penso que este era um dos sinais que indicavam o caráter provisório da casa dos *teré*. Na construção das moradias da aldeia (ou ao menos em parte delas), era visível uma maior preocupação com certos detalhes, como, por exemplo, aparar as sobras de palha no telhado (que atrapalhavam a passagem e a visão nas portas) e no chão (o que, por vezes, era complementado com uma espécie de “rodapé” de barro onde as pontas da palha eram fixadas, dificultando a passagem de animais através das bases das paredes). Mesmo quando estes rodapés não existiam, as casas costumavam ser feitas com parede de palhas parcialmente sobrepostas umas às outras e bastante justas, de um modo que também dificulte a passagem de intrusos indesejáveis⁸⁸.

⁸⁸ Ainda assim, o caráter marcadamente provisório e a incompletude característica das casas dos Krahô, percebida há tempos por seus etnógrafos (Melatti, 1978; Ladeira, 1990) já foi mencionada neste trabalho. Remeto, nesse sentido, ao primeiro capítulo.

Assim, a porta da casa dos *teré*, agora finalizada, estava orientada diretamente para a casa dos *tep*, aproximadamente ao sul. De dentro da casinha, o campo de visão dos membros do partido do *teré* através da pequena abertura se restringia quase exclusivamente ao caminho radial que levava aos peixes e à casa deles, já minúscula, no *krinkapé* (caminho circular) da aldeia. Alguns troncos recolhidos, mas não utilizados na construção, foram estendidos como bancos dentro da casinha. Como vimos no capítulo anterior, é ali dentro que a cantoria dos *teré* a cada ensaio se inicia; é dali que eles vêm os peixes em direção ao pátio, exibindo o alimento trazido por cada um deles; é a partir dali, por fim, que eles sairão, cantando e perseguindo vorazmente os *tep*.

As nadadeiras dos peixes: *tep iaptxê*

No segundo capítulo dessa dissertação, procuramos tornar evidente que os ensaios ocorridos ao longo do “período de latência” de um *amijkin* possuem intensidade e frequência cada vez maiores à medida que nos aproximamos de sua finalização. Não foi diferente do que se passou dias antes da data marcada para a terminação do *Tep me Teré*, o que provocou um movimento coletivo de fabricação dos objetos a serem utilizados naquele momento. O principal destes objetos era o *tep iaptxê*. Os *tep iaptxê* são ornamentos importantes durante a “finalização” do *amijkin tep me teré*, e isso num duplo sentido: tanto pela sua ampla utilização durante seus momentos finais, marcando-os visualmente e os diferenciando dos “ensaios” posteriores, quanto pelo fato de que é por meio da “destruição” de alguns destes *tep iaptxê* que a festa estará definitivamente encerrada (como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo).

Durante a festa, praticamente todas as casas da aldeia devem produzir alguma quantidade desses ornamentos, já que o *tep iaptxê*, a “nadadeira do peixe”, deve ser utilizado por todos os *krānré* (carazinhos), crianças e jovens de sexo masculino que faziam parte do grupo dos *Tep*. Cada um deles deveria utilizar seu *tep iaptxê*, durante a última incursão dos peixes ao pátio com seu alimento, o *pôh*. O *tep iaptxê* é fabricado exclusivamente com folhas novas de buriti (*krow hô detete*). Assim, a procura por estas folhas nos momentos finais do *amijkin* torna-se, naturalmente, bastante intensa e nem sempre bem-sucedidas, visto que, queixam-se os *mehin*, os buritizais das redondezas estão cada vez mais raros e mais distantes da aldeia. Idealmente, cada família deve procurar seu próprio material, mas vi pessoas de mesma parentela partilhando parte do que foi colhido com aqueles que não foram bem-sucedidos.

É possível dividir o processo de separação das fibras de buriti utilizadas no ornamento em duas etapas, que podem ser realizadas simultaneamente por duas pessoas trabalhando em conjunto: desse modo, vi algumas vezes Iramar Irroiaven e sua esposa Luciana Hõrot coordenados na fabricação dos *tep iaptxê* de seus filhos e netos não casados (três, ao todo)⁸⁹. A primeira etapa a ser cumprida era, então, a de preparação das pontas das folhas de buriti, deixando separadas ali as fibras úteis para o *tep iaptxê* do resto da folha. Em seguida, as fibras deviam ser puxadas de forma contínua, de modo a serem retiradas por inteiro sem partir. O resto da folha é descartado, segundo Iramar. As tiras são guardadas e deixadas para secar na sombra e, assim que estiverem no ponto certo, são reunidas em feixes de aproximadamente 15 a 20 cm de largura e trançadas em uma de suas pontas. Para tornar mais firme esta extremidade do *tep iaptxê*, que ficará sob a cabeça do usuário do ornamento, três ou quatro linhas de trançado perpendiculares às fibras do buriti são fabricadas e firmadas no *tep iaptxê*, com alguns centímetros de distância entre uma linha e outra. Um cordão trançado em formato de alça é preso a esta mesma extremidade e será utilizado para fixar a “nadadeira” na cabeça de cada um dos jovens (como é verificado na foto abaixo).

As longas tiras são, então, pintadas de urucum (*py*) pelas mulheres consanguíneas (mães ou irmãs), pelo que pude observar em relação à casa de meus anfitriões Davi, Irani, Luciana e Iramar. É notável a semelhança visual entre o *tep iaptxê* krahô certos ornamentos utilizados por outros povos jê em contextos distintos. Compare-se, nesse sentido, com os adornos principais utilizados pelos Kinsedjê (falantes de língua jê e amplamente compreendidos pelos *mehin*— muito mais do que os vizinhos Apinajé ou Kayapó, disseram-me eles) na Festa o Rato, descrita no belo livro de Anthony Seeger (2015 [1987]). Seria interessante levar a cabo comparações sistemáticas em torno dessas variações.

⁸⁹ Ressalto, entretanto, que este trabalho é predominantemente masculino; Luciana estava ajudando Iramar por razão da falta de tempo para a finalização do *amijkin*.

Figura 188 Iramar separando as fibras do *krow hô detete* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 59 O trabalho coletivo de Iramar e Luciana (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 60 As pontas das folhas estão desfeitas; a fibra é, então, retirada mais facilmente (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 61 Luciana pinta um *Tep iaptxê*, segurando por seu filho Isamar (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 62 Davi prepara seu filho para a festa, colocando o *tep iaptxê* em sua cabeça (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Paragens – à guisa de conclusão

Ao longo deste e do capítulo anterior, busquei apresentar descrições, casos etnográficos exemplares, alguns modestos e preliminares esboços comparativos, tudo isso com o objetivo de argumentar em favor da importância fundamental do momento intermediário dos *amijkin*, esta travessia que parece ser muitas vezes subestimada pelos etnógrafos. Espero ter reunido elementos que contribuam com a demonstração de que este momento parece ser não somente indispensável para a realização correta, boa, bonita (*impej*) de uma festa, mas também que possui uma *dinâmica própria* que movimenta a aldeia, mantém os ânimos e a alegria - também *amijkin*, é preciso insistir neste ponto – elevados.

Classificar analiticamente este momento dos *amijkin* como um “período de latência” (cf. Melatti, 1978) parece-me impreciso, visto o caráter “oculto”, “encoberto”, “não manifesto” evocado pelo termo. Ao contrário, trata-se justamente de um momento de manifestação de “alegria”, de busca por movimentos paralelos, mas associados às duas pontas da corda que conecta todo o *amijkin*, retomando a imagem que nossos anfitriões krahô nos apresentaram (nesse sentido, retornar ao capítulo 2).

Mas como categorizar, então, este momento festivo? As dificuldades para esta tarefa são muitas: certa “plasticidade” do objeto, suas variações de intensidade e o caráter fugidio dos movimentos que tornam o fenômeno perceptível. A categoria musical de *intermezzo* (ou interlúdio) talvez possa contribuir ao evidenciar algumas afinidades com o que foi descrito ao longo dos dois capítulos precedentes. Um interlúdio, numa definição simples, seria uma “pequena peça instrumental entre duas cenas ou atos de uma ópera”⁹⁰. O caráter improvisativo deste espaço intersticial que, ao mesmo tempo, possui certa autonomia e dinâmica próprias em relação às peças musicais ou atos que lhe antecedem, sem estar totalmente desconectados destas peças, parece interessante para uma caracterização do *amijkin* krahô. Outro aspecto pertinente a nossa questão particular é a ideia de “preenchimento”, cara ao interlúdio durante, por exemplo, a passagem entre momentos distintos de uma peça. Contudo, aqui o ato de preencher um espaço vazio não implica, penso eu, de nenhuma forma uma passividade ou homogeneidade. No caso dos *amijkin* krahô, este interlúdio parece marcar um preenchimento espacial e temporal

⁹⁰ <https://www.meloteca.com/dicionario-musica.htm#i>

qualificado de diferentes maneiras e associado a certas variações de intensidades e frequência nos movimentos que o compõem - todas elas, por sua vez, ligadas a um estado de alegria, *amijkin*, e a uma condição estético-moral positiva, *impej*. Para além de tudo isso, parece ser regra que se trata sempre de um movimento *ascendente*, tendo em vista a estrutura global dos *amijkin* e o caráter espetacular do momento de sua finalização.

Talvez, nesse sentido, seria possível questionar, de forma hipotética, quais os princípios mínimos necessários para a realização de uma festa *mehin*. Trata-se, em outras palavras, de buscar indícios dum “modelo reduzido” do *amijkin*, em termos lévi-straussianos, o que implica uma simplificação ou renúncia de certas dimensões, escalas e propriedades sensíveis de um objeto específico com a virtude de evidenciar ali algumas dimensões inteligíveis (Lévi-Strauss 1976b [1962]:45). Parece-me que um bom desdobramento desse interlúdio, dos ensaios e das repetições e movimentos que o constituem, é profundamente interdependente de certos processos inerentes aos *amijkin* krahô e descritos ao longo desta dissertação:

a) o processo *amplo*⁹¹ de fabricação dos objetos necessários ao *amijkin*, o que envolve a coleta, trocas ou aquisição dos materiais; a preparação destes materiais e das condições adequadas para fabricação; o trabalho de feitura propriamente dito;

b) o processo, contínuo e tentativo, de movimentações para manutenção de um “ânimo” elevado na aldeia através do canto, do discurso, das reuniões, dos trabalhos coletivos;

c) o processo – e o tempo necessário para tanto – de reunião de todos os recursos, convidados, alimentos e condicionantes cosmológicas necessárias para “arrematar” o *amijkin*;

d) o processo de preparação corporal dos jovens postos em evidência durante o *amijkin*;

Evidentemente, todos esses processos estão interconectados de maneira complexa e sobrepostos uns aos outros espacial e temporalmente. É extremamente importante que as conclusões de todos eles sejam realizadas sem pressa e “atropelos” e que os convidados tenham o tempo para se ambientar ao *amijkin* da aldeia. Nesse sentido, disse-me o cantor Olavo Tepjôpir que é preciso alguns dias de cantoria antes de

⁹¹ E essa amplitude se refere tanto à vastidão da rede de relações que envolve a fabricação quanto ao rol de objetos que são necessários para a festa e alegria krahô; como justifiquei no início do capítulo, muitos destes objetos não receberam, por diversas razões práticas, a atenção devida nesta dissertação. Cabe, ao menos, explicitar esta ausência, e a importância de trabalhos que invistam maior atneção a eles.

um *amijkin* grande com o *Pempkhak*, “para começar a animar”. Do mesmo modo, quando auxiliava as pessoas da aldeia na elaboração de um projeto que envolvia a realização de um *amijkin*, era notável a exigência dos Krahô, quando fazíamos as reuniões para elaboração do projeto, de “colocar no papel” alguns dias previstos antes do evento propriamente dito, que serviriam para “esquentar” os convidados. A festa, disseram eles, não começa imediatamente após a chegada dos convidados – eles “vão animando” aos poucos. Por outro lado, também não é bom sinal que as festas demorem demais para serem finalizadas – como é o caso do *Pempkahak* que, lembro novamente, foi adiado várias vezes por conta de mortes na aldeia. Assim, o interlúdio krahô, diferentemente daquele das peças européias, não seria marcado por uma brevidade em sua execução; mas tampouco deveria se prolongar indefinidamente. Como muitas das questões morais no pensamento ameríndio, penso que a resolução do problema perpassa a busca por uma “boa medida” entre os intervalos breves e longos (cf. Lévi-Strauss, 2006 [1968]).

Os contextos que envolvem a preparação e realização de *amijkin* estão cada vez mais atrelados a certa dependência em relação aos *kupen*, tanto em termos materiais (com os bens industrializados em abundância que podem ser fornecidos por eles) quanto em termos de potências outras que o *kupen* enquanto convidados pode incorporar. A lógica ameríndia de abertura para o outro, de apropriação de potências exógenas para a atualização e transformações das relações de sociabilidade locais, está fartamente esmiuçada por uma bibliografia ampla (Lévi-Strauss, 1993[1991]; Coelho de Souza, 2002, Perrone-Moisés, 2015; entre outros). Do mesmo modo, também existem diversos casos etnográficos a respeito da apropriação do sistema de circulação de bens industrializados e da lógica de produção de projetos por esta mesma lógica indígena (ver nesse sentido, Gordon, 2006). Contudo, tal “digestão” laboriosamente empreendida pela “máquina indígena” não ocorre sem dificuldades ou desafios. Nesse sentido, penso que a situação contemporânea na qual os *amijkin* estão envolvidos cria inevitavelmente certos “atalhos” temporais, encurtamentos desses processos lentos e complexos constitutivos do interlúdio de um *amijkin*. Estes “atalhos” são provocados, por sua vez, por exigências (muitas vezes violentas) do próprio *modus operandi* do sistema de circulação capitalista de bens e dos processos burocráticos e institucionais envolvidos na promoção de projetos culturais.

Um bom exemplo disso é a própria etnografia de Júlio Borges (2014), que, dissemos acima, centra atenção numa festa krahô do *Tep me Teré* realizada num âmbito

de um projeto. O interlúdio dessa festa foi limitado a apenas um dia. No referido caso, é interessante notar que, por exemplo, a fabricação das máscaras *Kokrit*, processo complexo, de desenvolvimento lento e fundamentalmente coletivo, como buscou-se apresentar na descrição deste capítulo, foi encomendada previamente a um “especialista” que fabricou individualmente as máscaras por meio de uma transação financeira. Consequentemente, um momento bastante importante de sociabilidade masculina em torno de um trabalho coletivo, atravessado por conversas, brincadeiras, aprendizagem técnica e de narração de histórias acabou sendo suprimido.

Além disso, esses “atalhos” também provocam efeitos nos processos de preparação corporal dos jovens durante o *amijkin*, que também são drasticamente resumidos. De fato, esses encurtamentos no tempo das festas não são recentes, visto que os resguardos prolongados comuns em certos *amijkin* são práticas que, há certo tempo pelo que me disseram, não ocorrem mais entre os Krahô. Estas questões levantadas não implicam, de forma alguma, que uma festa foi considerada “ruim” ou “feia” (*ikhenlé*) pelos próprios Krahô. Tampouco pretendo aqui realizar qualquer julgamento a respeito dos efeitos e da pertinência dos projetos culturais que, sabe-se bem, são fontes valiosas de recursos para implementação de importantes atividades nos mais diversos povos indígenas. Contudo, eles desvelam desafios e preocupações sobre o futuro dos *amijkin* que os *mehin* e seus aliados enfrentam e devem continuar a enfrentar indefinidamente.

IV. *Amijkin Nihuktxà*: arrematando as festas *mehin*

Os capítulos 2 e 3 acompanharam alguns dos momentos mais importantes na preparação, em si mesmos já festeira e festiva, dos *amijkin*. Desde a preparação de objetos e alimentos até a execução de ensaios, cantos, corridas e reuniões, passamos por um percurso longo, mas não-linear, que liga uma ponta da “corda” à outra, para retomarmos novamente a imagem elucidativa de Iramar Irroiaven, apresentada no segundo capítulo⁹². A festa, dizia ele, é como uma corda de varal, com pontas bem definidas em cada extremidade: seus “princípios”, descritos naquele mesmo capítulo, e o *amijkin nihuktxà*, sua finalização ou “arremate”. As finalizações das festas krahô são, sem dúvidas, seus momentos mais espetaculares e aguardados. Contudo, isso não implica, como busquei argumentar, que tudo o que as antecede não se constitua como *amijkin* (enquanto “festa”), e tampouco que não seja igualmente crucial para o *amijkin* (enquanto estado de alegria, “euforia” coletiva) da aldeia.

Neste capítulo, buscarei apresentar uma descrição das finalizações de dois *amijkin*, o *Tep me Teré* e o *Pempkahak*, buscando, durante o desenrolar do texto, enfatizar certas relações e analogias entre ambos. Ressalto que a descrição da primeira grande festa acompanhada por mim na aldeia Rio Vermelho, o *Pempkahak Hōpintohō'txire*, será apenas parcial e fragmentária. Como havia anunciado no início do trabalho, o objetivo desta descrição um tanto impressionista será principalmente trazer elementos comparativos em função do observado no *Tep me Teré* que, por uma série de razões metodológicas e práticas, estamos tomando desde o início do percurso como eixo principal desta dissertação.

Antes destas descrições, apresentarei alguns aspectos e narrativas vivenciadas em campo a respeito de uma última articulação entre o interlúdio dos *amijkin* a seu momento final: a caçada, a preparação dos alimentos especiais para a ocasião e a comemoração festeira dessa *fartura*, condição necessária para uma boa festa. Poderia-se mesmo dizer, que a busca pelos alimentos – e aqui seria preciso avançar na colheita da produção agrícola para os *amijkin* – constitui momento crucial de passagem entre o interlúdio e o *amijkin nihuktxà*. Como veremos ao tratarmos do canto *purépjê*, sua efetiva realização “inaugura” o final da festa.

⁹² E, nesse sentido, talvez a imagem da corda de varal, à mão no momento de minha conversa com Iramar, possa ser substituída, em favor da precisão descritiva, pela imagem de uma rede de cordões, com a extremidade inicial mais estreita. A rede se abriria gradativamente, então, na medida em que novas articulações adensam e multiplicam os laços que tornam a rede um contínuo relacional.

A fartura necessária

“Hoje já vai terminar. Começa de manhã avisando... O *tep* e *teré* prepara *berubu*. [as 2] *Teré kahain* prepara *berubu*. *Teré krá* faz *berubu* também, para o *teré*. E *tep*, *tep kahain* faz *berubu*, arraia faz *berubu*, *parkaré* faz *berubu*, para o *tep*”. Assim teve início minha conversa com Chico Potyt no dia marcado para a terminação da festa *Tep me Teré*. A primeira medida a ser tomada, assegura o ancião, é garantir que todos os responsáveis pela comida (*cukren*) durante o *amijkin* estejam sabendo que é preciso agir para que os *kyrgupu* (*berubu*) estejam prontos a tempo. Como informou Chico, seriam preparados três *kyrgupu* para cada um dos partidos. O alimento em abundância, especialmente na figura do *kyrgupu*, alimento festivo por excelência, é fator de extrema importância para a realização de uma boa festa entre os Krahô. Trata-se exatamente do que Perrone-Moisés afirma em relação às preparações de festas ameríndias de forma mais geral⁹³:

“O preparo da comida e bebida a ser servida nas festas dos índios começa, em todos os casos, com meses de antecedência. Há casos em que a própria roça é plantada logo após a decisão de dar uma festa; outras estão plantadas antes da festa ser marcada, já destinadas a ela. A roça é só metade da comida. As caçadas e pescarias para as festas também podem ser demoradas. Em alguns casos há receitas específicas de festa, e mesmo que não haja, a receita geral é a abundância” (2015:26).

Apresentei, no primeiro capítulo, alguns dos argumentos de Ewart a respeito do jogo complexo de correlações entre os aspectos visíveis e invisíveis numa aldeia e a atualização de relações específicas e princípios morais e estéticos. Neste mesmo texto, a autora nota que

"Even when people work in residential groups such as when preparing a certain type of food for a single household, it is striking how frequently the entire village ends up preparing the same kinds of food at the same time. [...] The beauty and success of a ritual performance

⁹³ De forma ainda mais generalizada, vale lembrar a importância crucial do código gustativo e o “lugar realmente essencial” da culinária na filosofia indígena, evidenciado por Lévi-Strauss: ela não marca apenas a passagem da natureza à cultura; por ela e através dela, a condição humana se define com todos os seus atributos, inclusive aqueles que — como a mortalidade — podem parecer os mais indiscutivelmente naturais” ([1964]:197). Tem sido igualmente demonstrado pela etnologia americanista o lugar central da alimentação na feitura de pessoas e constituição de grupos.

relies in important ways on the coordinated actions and appearances of the participants” (Ewart, 2008:515)

A observação de Ewart a respeito dos Panará ecoa na visível satisfação dos *mehin* ao observar os diversos pontos simultâneos de fumaça no círculo da aldeia durante a preparação de um *amijkin*, onde estão sendo preparados simultaneamente os *kyrgupu* (paparuto, ou *berubu*) que serão consumidos na festa. Todos os comentários que ouvia a respeito ressaltavam, com admiração, a coordenação dos trabalhos de cada grupo de parentes, que deviam organizar um trabalho coletivo que envolvia a coleta de pedras (*kii*, referente às pedras aquecidas) e retirada de lenha e folhas de bananeira do mato (*turhô*).

Contudo, o trabalho para a fabricação do *kyrgupu* começava bem antes de tudo isso. Além de todo o preparo da roça do qual depende a massa de mandioca utilizada⁹⁴, o processo é longo e exige o trabalho coordenado de várias pessoas e atividades distintas. As considerações de Melatti a respeito da receita de preparação da iguaria *mehin* pouco se modificaram nestes 50 anos decorridos:

“Os paparutos merecem uma atenção especial, dada a sua presença obrigatória em um grande número de ritos. Para se fazer um paparuto, rala-se macaxeira (aipim) [*kyrpéj*] ou mandioca-brava [*kyr*][..]. No caso desta última, é preciso retirar o ácido da massa, com ajuda do tipiti. Espalha-se a massa ralada sobre folhas de bananeira brava [*turhô*], que se dispõem no chão em forma de cruz. Sobre a massa se distribuem pequenos pedaços de carne, que são também recobertos de mandioca. Dobram-se as folhas de bananeira sobre a massa, obtendo-se um embrulho chato, de forma quadrada. As dimensões do paparuto variam com o rito a que se destina. Pode ser um quadrado de uns quarenta centímetros de lado, em certos casos, ou ter um metro ou mais, em outros. O embrulho é amarrado. Faz-se uma fogueira atrás, ao lado ou então diante da casa, na outra margem do caminho circular [*krincapê*], na esquina formada por este e o caminho radial [*prykarã*]. Sobre a fogueira se colocam pedras para aquecer. Quando as pedras estão em brasa, elas são espalhadas no chão, no mesmo local da fogueira, de modo a formar uma camada. Para espalhar as pedras, cada pessoa se utiliza de dois paus, usando-os como se fossem uma pinça. Sobre essa camada de pedras em brasa se deposita o paparuto, que é recoberto por mais uma camada de pedras quentes. Sobre essa camada se põem folhas de bananeira brava, depois folhas de palmeira e cobre-

⁹⁴ Em relação ao tema do preparo das roças e relações com as plantas cultivadas entre os Krahô, remeto o leitor à tese de Morim de Lima (2016).

se tudo com terra. Se são vários paparutos pequenos, alguns deles são postos sobre a camada de pedras inferior; são cobertos com outra camada de pedras, sobre as quais se dispõem mais alguns paparutos, que são cobertos por mais pedras quentes.[...] Os paparutos grandes são levados ao pátio da aldeia por várias pessoas, que os seguram por troncos finos que são cruzados por baixo deles. Se o paparuto é feito de mandioca-brava, chama-se [*kyrgupu*]; se é de aipim, [*kyrpégupu*]. São mais raros os paparutos feitos com milho pilado ou ralado, que podem conter pedaços de carne ou não. Uma informação diz que antigamente também se faziam paparutos de uma variedade de fava; depois de assado, o paparuto era surrado para se desmancharem as favas. Além de carne de caça ou de gado, os paparutos podem também ser recheados de peixe” (1978:36-37).

Em relação ao horário ideal para preparo e consumo dos *kyrgupu*, Melatti diz: “Uma vez vi pequenos paparutos serem colocados para assar às seis horas da tarde, estando prontos às oito da noite. Os grandes paparutos muitas vezes são colocados para assar bem no fim da tarde e só são descobertos de manhã” (1978:36). Durante minha experiência em campo, contudo, muitos dos grandes *kyrgupu* foram abertos também ao longo da madrugada, para alimentar os cantores e membros dos partidos que, incansáveis, permaneciam a noite toda acordados e cantando, apesar do frio e do sono.

Figura 6319 a 66 Homens e mulheres preparando berubu para festa d Wyty (Foto: Eduardo Monteiro, 2016)

Faço duas ressalvas em relação à satisfação estética e moral dos trabalhos coletivos. A primeira é que, apesar desta satisfação, é preciso notar que certos mutirões possuem limites bastante claros, e dificilmente conseguem se sustentar quando tentam mobilizar a aldeia como um todo⁹⁵. Acompanhei a colheita de uma “roça da comunidade”, feita para o *Pempkahak*. Se de fato, este grande mutirão vinculado à realização de um *amijkin* resultou na principal fonte de mandioca (*kwyrpéj*) para a produção dos paparutos da festa, ele também resultou em uma série de conflitos em relação a colheitas particulares empreendidas por algumas famílias na roça, que passavam ao largo da partilha equânime dos produtos entre as casas. Este foi o caso da distribuição que pude acompanhar alguns dias antes da finalização do *Pempkahak*.

Ressalto, em segundo lugar, que se a beleza e eficácia do *amijkin* dependem de atividades coordenadas e coletivas, nem todas são públicas. A fabricação dos *kokrit* descrita no capítulo anterior, exige certo sigilo em relação à parte da comunidade, e é um

⁹⁵ Certo “caráter coletivista” de uma comunidade indígena muitas vezes é supervalorizado, no discurso antropológico e alhures. Nesse sentido, nota Morim de Lima que “as roças krahô são unidades familiares, isto é, não existe uma prática comum ou generalizada de construir roças coletivas. A unidade doméstica é independente e autônoma, o que é coletivizado é o trabalho. As experiências de roça coletiva raramente deram certo entre os Krahô, salvo algumas exceções” (2016:71).

exemplo disso: torná-los visíveis às crianças e as mulheres no tempo correto certamente é fundamental para a surpresa e euforia que irrompem na aldeia durante sua corrida⁹⁶.

Wanin, ingrediente vital

As caçadas, mais do que necessárias aos *amijkin*, podem inclusive ser consideradas, de certa maneira, como partes integrantes destes, na medida em que apresentam um notável caráter “festeiro”, “eufórico”, atravessadas por cantos e corrida de toras (cf. Melatti, 1978). A prática dessas atividades, por sua vez, depende de grande mobilidade e circulação dos homens krahô. “O modo de vida dos antigos envolvia constantes territorializações e desterritorializações associadas à sazonalidade dos processos ecológicos e sociais”, afirma Morim de Lima (2016:40). As transformações provocadas pela demarcação do território e o desenvolvimento dos centros urbanos e da agropecuária circundante alteraram essa antiga dinâmica, prossegue a autora, mas não teriam suprimido uma “vocalização seminômade” dos *mehin*:

“A mobilidade pode ter um caráter fluido e cotidiano, no caso das viagens e andanças pelo Cerrado, entre roças, aldeias e cidades. Ou mais estruturado, em movimentos de cisão e agrupamento que influem na formação de novas aldeias, através dos quais “*as pessoas continuam promovendo constantes deslocamentos dos centros e periferias que organizam a experiência social*” (Coelho de Souza, comunicação oral 2015)” (idem)

As maneiras particulares de produção e atualização de narrativas durante as caçadas e as viagens pelo território e estradas próximas que pude acompanhar estão diretamente relacionadas aos modos *mehin* de circulação no espaço. Paisagens, encruzilhadas, localidades específicas ou a própria atividade em realização ativavam memórias de narrativas de gêneros diversos, histórias recentes ou “de antigamente”, recontadas com um entusiasmo que afetava ouvintes, especialmente aqueles que haviam partilhado da experiência narrada.

Caçada, comprada ou doada, a carne (*wanin*) é parte crucial em qualquer *amijkin*. Parte vital, melhor dizendo, e condição para a perpetuação da vitalidade na aldeia. Comentando sobre o *amijkin*, um interlocutor disse-me, em tom de brincadeira,

⁹⁶ Caberia aprofundar uma investigação das implicações e riscos cosmológicos de uma exposição indevida das máscaras.

que era importante ter muita carne para os *mentu* (jovens) ficarem fortes para “fazer muito *kunin*” (ter relações sexuais) quando o “povo” (quer dizer, os convidados) vier, para que as moças saíam todas “embuchadas”. Esse comentário jocoso gerou muitas risadas das pessoas que estavam por perto, e foi seguido por brincadeiras sobre sua própria vida sexual - disse, por exemplo, que durante a festa iria sair de noite atrás de outras mulheres para “namorar”. De fato, os *amijkin* são ocasiões muito propícias para conhecer jovens de outras aldeias. Estes encontros podem resultar em casamentos, como era o caso de alguns dos jovens casais que conheci.

Nesse sentido, os caçadores (*kuhêgatê*, onde *kuhê*=arco e *gatê*=indicador de contiguidade, associação) teriam papel fundamental a desempenhar para garantir a fartura no *amijkin*. Numerosos resguardos devem ser respeitados para tornar alguém um bom caçador, ou um bom corredor. Há, por vezes, certa sobreposição nestas categorias; a caçada também exige uma alta capacidade de corrida. Além disso, há uma série de “remédios” indicados para caçadores e corredores. Alguns exemplos me foram relatados:

- cozinhar em água a casca do pau-de-leite [nome krahô] ou de craíba (*tôgré*), bebendo e espalhando no corpo o sumo retirado.

- para ser bom caçador, não se pode roer os ossos de carne da caça, só arrancar-lhe a carne “maciça”. Caso contrário, a caça fica muito brava, não chega perto do caçador.

- não comer “rabinho, perninha ou mãozinha” de tatu ou (*ton*) tamanduá bandeira (*pud*), senão a corda do arco pode partir durante a caçada.

- não comer comida com a mão direita (aquela que segura a flecha) ou pegar comida quente com as mãos, pois senão a flecha vai escorregar e ela não irá muito longe.

- não consumir a carne caçada pelo próprio caçador⁹⁷. Outro interlocutor me disse que o caçador só pode comer uma pequena parte dianteira desta caça; caso contrário, a caça “fica brava” e ele não conseguiria mais caçar nada.

Levar a sério e por longo período o resguardo na ocasião do nascimento do primeiro filho é uma das principais condições para desenvolver essas habilidades. Muito já foi dito sobre as especificidades e a importância desse resguardo, que vai muito além das habilidades de caçador. “O *krare* [criança] quando nasce [os pais] não comem toda

⁹⁷ “O caçador não deve comer da carne do animal por ele abatido, do contrário toda caça da mesma espécie tornar-se-ia arisca para ele, perdendo, portanto, a sorte na caçada” (Schultz, 1950:210). Essa parece ser uma regra geral entre os ameríndios, e costuma relacionar-se a um princípio de respeito pela caça.

coisa não”, apenas *pohypéi* [“milho do índio”, como o traduziram], inhame e batata doce. Também não se pode tomar banho: a mulher não pode molhar os cabelos; homens não devem sequer encostar na água. Após cerca de 30 dias de nascido, é preciso fazer um *kyrgupu* para a comunidade (ver Melatti, 1978). A partir daí os pais podem comer carne, mas não carne de caça. O *cumtxê*, bacaba, fica proibida para pai e mãe por aproximadamente dois anos após o nascimento. Disseram-me que se uma mãe não respeitar essas restrições e subir num pé de bacaba para pegar os frutos, o *karõ* [duplo, “alma”, sombra] da bacaba fará a criança ficar com muita dor de barriga e chorar muito.

Durante minha estadia em campo, pude acompanhar algumas caçadas e empreitadas em busca de carne. As experiências narradas abaixo ocorreram, sem exceções, em contextos festivos. Como veremos, nem sempre as expedições em busca de caça se dirigem ao cerrado. Com maior frequência, aliás, os *mehin* procuram a carne para a fartura necessária em seus *amijkin* na cidade, entre mercados, políticos e comerciantes *kupen* da região⁹⁸.

Uma caçada (frustrada) de paca

Mais um dia em que acordamos de madrugada, com chamadas para iniciar os cantos noturnos no pátio, como é costume no Rio Vermelho. *Nenhuma mulher apareceu* – o desânimo na aldeia era comentado por meus companheiros de pátio. Mais tarde, após o nascer do sol, os homens se reuniram no pátio e decidiram que iriam organizar uma caçada de paca e tatu, às margens do riacho *koiakryré*, mas num local relativamente distante da aldeia (próximo a algumas de algumas roças, como a de João Tegatore, Chico Potyt, Iramar Irroiaven), à noroeste aproximadamente. Após a caçada, disseram-me que haveria também uma corrida de toras. Tive a impressão de que a coincidência dos dois fatos – o desânimo nos cantos da madrugada e a decisão de movimentar a aldeia – não era por acaso.

Comecei a me preparar para a empreitada e parti junto com os filhos de meu anfitrião – Yuri Rikpyr e Indiomar Honkrow. Já estávamos “atrasados”: um grupo de homens já tinha ido à frente pelo mesmo caminho. Chegando à beira do rio, percebi que todo arranjo de equipamentos – câmera filmadora e gravador – que havia cuidadosamente arrumado deveria ser desfeito para que pudéssemos atravessá-lo, num local muito mais

⁹⁸ Dado este novo contexto, seria interessante avaliar qual a mudança da importância relativa da figura do caçador e dos resguardos para o bom desenvolvimento de suas habilidades, assim como se há algum outro tipo de cuidado análogo aos resguardos nestas novas empreitadas em busca de carne em terras *kupen*.

fundo do que no local onde costumeiramente tomávamos banho... Naquele momento de pausa, Yuri fez o *kráionpin* (algo como “pau para [matar] paca”), um bastão com uma ponta afiada para que eu “matasse muito *krá* [paca]”. Ele escolheu uma árvore bastante “linheira” (tronco reto), cuja entrecasca poderia ser retirada integralmente como uma embira. Yuri queria cortá-lo inicialmente um pouco menor, mas pedi, visto minha estatura, que o deixasse um pouco mais comprido – cerca de 1,80m. A ideia era que os cães que acompanhavam os caçadores iriam acuar as pacas, obrigando-as a pular na água numa última tentativa desesperada de fuga. Seria aí que nossas lanças entrariam em ação, desferindo os golpes finais nas pacas antes que elas sumissem na água. Naquele dia, meu bastão não foi exatamente útil – salvo os casos em que precisei me equilibrar durante as travessias de córregos e obstáculos no caminho –, já que acabamos sem encontrar pacas. O *kráyōpin*, contudo, teve outra importante finalidade durante o restante de minha estadia na aldeia, servindo incontáveis vezes para garantir minha segurança contra os cães durante as caminhadas noturnas na aldeia.

Após uma caminhada de pouco mais de duas horas, chegamos às roças que estavam servindo como ponto de apoio para a caçada. A roça, predominantemente de mandioca, havia sido feita nas proximidades do córrego (*koiakryré*), ambiente propício para encontrar pacas. Distanto cerca de 400 metros do córrego, havia uma pequena cabana construída, sem paredes e com uma cobertura de palha bastante falhada. Algumas ferramentas eram mantidas ali, assim como um restinho de sal e instrumentos de cozinha, como panela e alguns talheres. Encontramos Teptyk; ele havia arrancado algumas mandiocas da roça de Tegatore (me pediu para que eu não dissesse nada ao dono da roça, que ficaria zangado) e as estava cozinhando. Passamos um bom tempo por ali, enquanto as mandiocas ficavam prontas. Teptyk cantou uma série de cantos de *wyty*, em pé, e pediu para que eu os gravasse “assim como fazia com Kajré [Domingo]”. Comemos mandioca e avançamos em direção ao riacho à procura do resto do grupo que caçava.

Como sempre, a sensibilidade auditiva superior dos Krahô percebeu a presença próxima do grupo antes que eu tivesse ouvido qualquer coisa. Começaram a trocar mensagens com gritos bastante característicos, semelhantes a falsetes. Depois de respondidos, começaram a conversa propriamente. Contaram-nos que haviam atravessado o rio e haviam acuado um tatu dentro de sua toca. Estavam, naquele momento, cavando para alcançá-lo. Chamaram-nos lá, mas eu resolvi não atravessar o rio por conta de meus equipamentos: seria preciso entrar praticamente com o corpo

inteiro no rio, num trecho com bastante correnteza onde contaria com o apoio de somente alguns troncos transversos, mas quase que já submersos por inteiro. A situação não inspirava nenhuma confiança de que sairia com os equipamentos ilesos, por isso fiquei; a maior parte das pessoas, no entanto, seguiu adiante. Ao retornarem, me contaram não somente que, assim como nós, não haviam conseguido encontrar nenhuma paca, mas também que a perseguição ao tatu havia sido fracassada. Assim, atravessaram do outro lado do rio com as mãos vazias. Somente naquele momento pude ter uma dimensão mais clara do tamanho total do grupo: éramos cerca de 10 pessoas. Domingo Kaj, que parecia ter liderado a perseguição ao tatu, voltava completamente coberto de lama; todos estavam com uma aparência de muita exaustão. Contudo, contaram-me a história da caçada fracassada com sorrisos no rosto, afirmando que, da próxima vez, iriam conseguir.

“Caçando” alimento na cidade

Como foi mencionado, ainda que a dinâmica de circulação espacial intensa dos Krahô ainda possa ser verificada, suas transformações provocam sérias implicações nas maneiras de obtenção dos alimentos e bens necessários para um *amijkin*. Isto não implica que a caça, a coleta e o cultivo na roça tenham perdido importância, ainda que mobilizem atualmente um menor número de pessoas. Como afirma Morim de Lima (2016:40):

“o ir e vir entre as aldeias e as cidades próximas coloca as pessoas e famílias em movimento constante. Dependendo da distância, esse deslocamento pode ser mensal, semanal ou diário, sendo utilizados meios de transporte como bicicletas, motos, fretes de caminhão e mesmo a pé. As viagens para a cidade são geralmente motivadas pela aquisição de benefícios, alimentos, roupas e mercadorias diversas. Intensificaram-se bastante a partir de 2003, quando os Krahô foram incluídos em programas de assistência social como o bolsa família e bolsa maternidade. É geralmente nas viagens à cidade que ocorrem os problemas ligados ao consumo alcóolico por parte dos indígenas” (idem).

Por outro lado, se a importância e valorização dessas atividades não parecem ter diminuído, são inegáveis as dificuldades e insuficiências do que é produzido, caçado e colhido pelos *mehin*, que precisam recorrer a mercados e comerciantes regionais para conseguir a abundância de alimento esperada para uma festa. Ocorre entre os Krahô do Rio Vermelho algo semelhante ao narrado por Franceschini em relação aos Krikati:

“o principal foco de investimento relacional na primeira fase de estruturação do ritual é com os brancos, os *Kupen*. Conforme apontou Zé Tourino, hoje, é através dessa relação que se pode ter acesso aos bens necessários à realização do ritual. Como o cultivo da roça e a prática da caça são insuficientes para alimentar os participantes, faz-se necessário recorrer ao modo *kupen* de prover as coisas. Além da comida, outros bens são cobiçados e de extremo valor no contexto ritual, como a miçanga e o tecido” (2015:48).

Recorrer aos *kupen* durante as festas aumenta ainda mais as dívidas contraídas para as despesas do cotidiano criando um ciclo de dívidas. São ainda maiores as dificuldades e responsabilidades das famílias que possuem pessoas em evidência nas festas “grandes” (*amijkin kata*) ou que estão, elas mesmas, fazendo um *amijkin* menor (o *kyrdî*), relacionado aos ciclos de vida pessoais (cf. Melatti, 1978). A grande quantidade de alimentos necessários, a grande roça exigida, o dinheiro para compra de gado, tudo isso ganha um peso ainda maior quando se concentra em poucas famílias. Um dos interlocutores de Franceschini, “dono” de uma festa, confidenciou a ela “a enorme preocupação com os gastos que a filha teria para prover de alimento a todos ao longo da festa: *“Sem roça, como vamos fazer? Edilena vai ter que comprar coisas na cidade, carne de boi nas fazendas aqui do lado... Sabe quanto custa um boi?”* (2014:44). Nesse quadro, os *amijkin* atualmente exigem uma atualização e expansão de redes de alianças com os não-indígenas:

“Ainda que com muitos limites, estabeleceu-se uma série de relações que hoje ligam os Krikati às cidades e aos *Kupen*. Raramente eles aí constituíram laços de parentesco ou relações mais duradouras, no mais das vezes fazendo apenas breves incursões para compra de mercadorias. As lideranças com seus vínculos com ONGs e políticos locais são uma exceção, mas uma exceção fundamental para que a vida ritual possa ocorrer. Assim [...], para que a festa de Wyty acontecesse, os donos do ritual tinham que ativar as conexões com os *Kupen*, expandindo assim o feixe de relações que os liga, hoje, aos não-índios” (Franceschini, 2015:52).

A despeito das mudanças nas circunstâncias e todas as dificuldades, o *amijkin* exige um grande empenho de homens e mulheres para a reunião das mercadorias, bens, alimentos cultivados ou caçados, para a promoção da fartura necessária para a festa. Esse empenho produz e é condição para o movimento de toda a aldeia, portanto, e está

atravessado por processos de coordenação de atividades, experiências rememoradas, momentos de alegria e frustrações nessas incursões ao domínio do *kupen*.

A caça ao porco criado

As ocasiões de compra e retirada de animais nas terras dos *kupen*, as formas particulares de limpá-los e distribuí-los para consumo nas festas são eventos muito significativos para os *mehin*. Neles, relações com os “*kupen* de perto” (que geralmente estão associados aos donos dos animais comprados e suas famílias) são continuamente refeitas através de um complexo conjunto de negociações, promessas, desconfianças e jogos de aposta. Relato a seguir uma dessas ocasiões.

Dia 31 de março de 2017. Estava há um mês na aldeia, em plena preparação para o *Tep me Teré*. Contudo, ainda restava muito por fazer, e durante uma das reuniões de pátio a “mulherada” (*pujê*) queixou-se de que a aldeia estava “parada” demais, “triste”. Decididas em realizar um *amijkin* para “animar o povo”, as mulheres optaram pelo *Perekahak*, uma festa breve que geralmente é realizada na ocasião em que uma família se retira do luto relacionado à perda de um parente falecido, mas também pode ser realizada, como era o caso, “só para alegrar”. Contudo, para que o *amijkin* se realizasse, carne (*wanin*) era imprescindível, e foi assim que saímos em busca de um porco que seria comprado em uma fazenda vizinha às terras krahô. Em grupo de 8 pessoas, partimos após a reunião no pátio e o desjejum, por volta das 08:30. Quando estávamos andando pela estrada, ainda relativamente perto da terra indígena, nos deparamos com alguns caíditos atravessando-a transversalmente numa trilha que os Krahô afirmaram ser bastante utilizada por esses e outros animais da região. Vimos o grupo de longe e meus acompanhantes estavam sem nenhuma arma de fogo ou arco e flecha. Ao avistarem-nos, fez-se silêncio, espiadas curiosas, comentários baixinhos que apontavam para o mato na beira da estrada, como que se a viabilidade para um plano de caçada estivesse sendo avaliada naquele momento. Pouco depois, contudo, as pessoas parecem ter desistido. Disseram-me, bem-humorados, que não dava para pegar, que se estivessem com uma *catonka* (espingarda) nem precisaríamos ir até a fazenda, já íamos voltar dali mesmo.

Durante o percurso, eram muitos os locais, caminhos e sombras que remetiam a alguma memória de antigas caminhadas, viagens para a cidade ou caçadas. Domingo Kaj, por exemplo, contou sobre suas viagens a pé para Goiatins, quando era rapaz.

Naquela época não havia condução disponível - nem caminhões fretados, nem a linha de ônibus que hoje em dia opera precariamente na região -, “nem tinha estrada direito”, disse-me. Somente ocasionalmente a Funai trazia algum jipe que transportava poucas pessoas entre a cidade e a aldeia. Antes disso, quando a estrada não havia sido aberta, o que ocorreu alguns anos depois da criação da aldeia, segundo o relato de Valdomiro, o transporte era feito pelo rio, através de balsa feitas com talos de buriti. Ele mencionou (em mais de uma ocasião, aliás) um antigo morador *kupen* da beira da estrada, muito “bom para os *mehin*”. Ele sempre recebia os viajantes que passavam por lá, dando água, “uma farofinha”, sombra para descansar e então seguir o caminho. Quando fomos juntos para Goiatins, no dia 3 de abril, Domingo me mostrou a casa na qual esse *kupen* residia. Ele já havia se mudado há tempos. As antigas caminhadas para Goiatins duravam o dia todo, saindo antes do nascer do sol, os Krahô chegavam na cidade às 22 horas. Os Krahô pernoitavam no mercado central, como continuam fazendo quando precisam permanecer na cidade no dia seguinte, ou quando simplesmente não têm condições para voltar para casa – seja condições físicas, por conta do álcool em excesso, ou financeiras⁹⁹.

Depois de cerca de três horas de caminhada ininterrupta, chegamos à referida fazenda e tivemos algumas dificuldades para finalizar a compra: o proprietário não estava e, quando chegou, estava com ressalvas de vender o porco aos *mehin* a prazo. Era evidente a desconfiança de que a palavra dos *mehin* não fosse ser cumprida de acordo com a negociação – algo frequente e muito problemático, nas cidades e entre os vizinhos da região. Somente após conseguirmos convencê-lo, contudo, tivemos que enfrentar o verdadeiro desafio de nossa empreitada: o proprietário do porco, talvez por autoconfiança excessiva, resolveu pegar sua carabina e, sem sequer amarrar o animal, atirou em sua cabeça, a poucos metros de distância. O tiro acertou a parte lateral da cabeça apenas de raspão, gerando apenas pânico no animal, que saiu em disparada em direção à mata fechada nas proximidades. Quase imediatamente, todos nós partimos atrás do animal ferido, temendo que ele fugisse para mata e morresse sem que ninguém o encontrasse.

⁹⁹ Em ambos os casos, existe sempre a possibilidade de buscar uma solução por meio da contração de dívidas com os “freteiros”, motoristas de caminhão. São dívidas frequentes, relativamente grandes e muito pouco controladas pelos índios. Nos casos em que o retorno da cidade é dificultado pelo consumo alcóolico em excesso, verifica-se em geral a interferência da família da pessoa alcoolizada, que pode insistir em literalmente “carregar” o parente de volta, o que pode gerar reações agressivas e a instauração de uma situação tensa entre eles. Dependendo do contexto, os parentes da pessoa alcoolizada podem desistir e voltar para a aldeia ou resolver ficar na cidade para acompanhá-la - e acabar se “arriscando” a beber também, dependendo da pessoa em questão.

Assim, o “estopim” para essa “caçada” inusitada de um pouco criado partiu, literalmente, do próprio proprietário do porco.

A gritaria e a correria eram intensas: passávamos apressados por qualquer brecha na mata fechada, buscando algum sinal do porco em disparada. Meus companheiros *mehin* quebraram alguns pedaços de madeira grossa para golpeá-lo; outros empunhavam facões e um deles estava com a carabina do proprietário do porco. O esforço de cercar o porco era grande: corríamos de um lado para o outro tentando cerca-lo e quando alguém o encontrava, tentava derrubá-lo com o que tinha em mãos. Vi uma tentativa de acertá-lo fracassar quando o porco, mesmo ferido, conseguiu desviar do golpe desferido por um de meus companheiros com um pedaço de madeira. Havia perdido de vista a perseguição, mas ouvi um tiro; grunhidos, gritos, barulhos de folhas em movimento se misturavam. Outro tiro, e um grunhido agudo seguido de mais correria indicavam que a caça ainda não tinha desistido, mas não duraria muito. Um tiro certo na caça deve ser, disse-me Iramar Irroiaven certa vez, na parte dianteira do animal, perto dos ombros, uma região chamada *catyt*. Na cabeça ou no pescoço dificilmente derruba o animal, pois “só tem osso, não entra nada não”. Somente após o fim da caçada viemos notar que os tiros de Domingo Kaj haviam sido certos, mas não conseguiram perfurar o couro grosso do animal. De todo modo, o responsável pela captura definitiva do porco criado foi, na verdade, um cão da fazenda, que o abocanhou em uma das pernas e não soltou mais. Como recompensa, recebeu todo o sangue que havia coagulado no interior do animal – seu dono, contrariado, disse que aquilo iria fazer mal, que agora o cão iria caçar todos os porcos.

Era o fim da perseguição: com a ajuda inestimável do cão de caça *kupen*, os *mehin* chegaram quase imediatamente ao local. Os golpes mortais foram desferidos no crânio com um facão. “Quase arrancou os miolos”, como contou Domingo para outros *mehin* que encontramos no caminho de volta, rindo dos inesperados da história, inclusive de minha participação na perseguição da nossa “presa”. A narração parecia ter ganhado ares de verdadeira caçada. De fato, a história gerava risos e sinais claros de animação entre todos os participantes não somente durante nosso retorno à aldeia com os pedaços do porco: nos dias seguintes à caça ao porco criado, quando a história, como ramas de batata, já havia se espalhado também por toda a aldeia, as pessoas me pediam com frequência para que eu recontasse como tudo havia se passado. Invariavelmente, o ponto mais engraçado da história era mostrar como o porco se alvoroçou: levando um tiro na

bochecha. Os ouvintes sempre me pediam para mostrar no meu rosto onde o tiro havia pegado, e depois caíam na risada...

Suados e exaustos, mas satisfeitos com o fato de terem sido bem-sucedidos na “caçada”, meus companheiros *mehin* começaram a preparar o porco para ser levado. O tratamento do porco se assemelhou bastante com o de outros animais de couro grosso, como o de um tamanduá bandeira (*pydlé*) caçado que pude ver na aldeia e acompanhar o preparo. Os homens juntaram folhas secas de buriti para queimar o pelo e o couro do animal. Enquanto isso, Adalto Pretyk foi buscar água, que serviria para amolecer o couro, disse Domingo Kaj. O couro era queimado com as palhas e depois raspado com um facão. Em seguida, abriu-se sua barriga; as gorduras do toucinho saltavam fartamente, o que gerou comentários empolgados. As primeiras partes das entranhas a serem retiradas foram o estômago, o fígado, o intestino, o ânus – bastante cuidadosamente, para evitar o contato direto da comida digerida e do bolo fecal com a carne do animal.

Passou-se, então, para o corte da cabeça e patas, que não seriam contabilizadas na pesagem do animal, como é de costume na região. Na realidade, este momento gerou certa polêmica entre os Krahô e o proprietário do porco, pois havia dissenso sobre o local adequado do corte. O combinado tácito, me disseram, era que as patas fossem cortadas na articulação imediatamente acima dos pés. Do mesmo modo, a cabeça deveria ser cortada sem o pescoço (que faria parte, portanto, da pesagem). Há, inclusive, jogos de azar relacionados a isto. Em outra ocasião, por exemplo, quando acompanhava a partição de um gado comprado para um dos *amijkin*, disseram-me que a pessoa que acertasse o local correto dessa articulação das patas, na primeira tentativa, “casaria de novo”. O próprio peso dos animais comprados é pretexto para o estabelecimento de apostas entre o comprador e vendedor: em muitos casos, eles estipulam um peso para o animal “em pé” (vivo); quem se aproximar menos do valor real (pesado posteriormente) deve arcar com as diferenças de valor em relação às estimativas.

Restava agora partir o porco em “quartos” para o transporte para a aldeia. As pernas do porco foram perfuradas com facão de modo a abrir quatro fendas entre os ossos e os tendões. Através delas, separadas em pares - as fendas das duas patas dianteiras e das duas traseiras – deveriam ser amarradas fitas obtidas da casca de uma árvore encontrada na região, *Kukhà*¹⁰⁰. Sem derrubar a árvore, longas tiras de casca foram

¹⁰⁰ Melatti identifica essa árvore como pindaíba. Ela não parece corresponder à pindaíba encontrada em minhas consultas, visto a presença do fruto, pertencimento à família das anonáceas e região de ocorrência

retiradas com o auxílio de um facão; quando puxadas, elas destacavam-se integralmente do tronco com relativa facilidade. A entrecasca do *kukhà*, que utilizaríamos como amarras do porco criado, exalava um odor agradável, mas não muito intenso, do qual já tinha ouvido falar anteriormente. Para separá-la da casca, mais grossa e inutilizável, uma das pontas das tiras era dobrada com facões e galhos grossos de árvore; quebrando-se um pouco da casca, partes das fibras da entrecasca ficavam à mostra, sendo puxadas por alguns, enquanto outros seguravam a ponta da casca de *kukhà*. Ao mesmo tempo, outros homens cortavam as estacas de uma árvore chamada “sabão de macaco”¹⁰¹ que seriam utilizadas para carregarmos os pedaços do porco de volta para a aldeia (estimo que algo entre 8 e 9 km de distância).

Chegamos apenas no final da tarde na aldeia. Os pedaços de porco que carregávamos despertaram olhares curiosos e alguns comentários ou exclamações de empolgação. A festa do *perekahak* já iria ocorrer naquela noite. Todos estavam aguardando para dar início ao preparo da comida que seria entregue por todos os *wyty* aos festeiros. Havia acabado de chegar em casa, mas tive que correr para tentar acompanhar a distribuição do porco, que havia sido deixado sobre algumas palhas na margem do pátio (sentido oeste). A primeira das mulheres – “dona” daquela festa¹⁰² – que chegou no pátio (antes mesmo de eu ir para casa) foi a esposa do *pahí* (cacique), Maiôi. Ela parecia estar à frente da organização da festa – seria interessante notar até que ponto isso tem a ver com o fato dela ser a esposa do *pahí*, pois já ouvi em certa ocasião ela ser chamada de “*pahí* das mulheres”.

Quando cheguei, já estavam acabando a distribuição. Pude perceber, contudo, que ela parecia seguir o mesmo padrão de todas as outras distribuições orientadas para

no centro-sul, segundo <https://www.portalsaofrancisco.com.br/alimentos/pindaiba>. Os *mehin* desconheciam uma tradução para o português. Afirmaram, por outro lado, que existem tanto o *kukhà* propriamente, situado próximo das lagoas e com folhas fininhas, quanto o *kukhà cahàk*, encontrado em florestas menos úmidas, com folhas mais largas. Ambos são árvores altas e “linheiras”, que possuem um tronco principal com poucas torções. Segundo Iramar, foi subindo num tronco de *kukhà* que os antigos fugiram para o céu, segundo uma narrativa conhecida pelo nome de seu herói, Kengunã.

¹⁰¹ Segundo o Wikipedia, este nome de planta corresponde a *Sapindus saponaria*: “também conhecida pelos nomes populares de ibaró, jequiri, jequiriti, jequitiguaçu e salta-martim é uma planta da família das Sapindaceae. Nativa das regiões tropicais da América. Tem folhas penadas e flores brancas dispostas em panículas. Os seus frutos têm sementes pretas e esféricas. Chega a atingir 8 m de comprimento. Sendo tóxica para o organismo humano, e descrita com sabor amargo” (https://pt.wikipedia.org/wiki/Sapindus_saponaria). Infelizmente, não tive condições de identificar precisamente a planta.

¹⁰² Ressalto que não ouvi tal expressão em campo.

partes iguais entre todas as casas da aldeia¹⁰³. Mas havia uma particularidade: disseram-me que cada *wyty* recebeu uma porção extra de carne, pois deveriam fazer a comida para a festa¹⁰⁴. Houve uma cantoria rápida antes do anoitecer, em que Domingo cantou com o *txi*, espécie de cinto feito de algodão (ou, por vezes, também com fios e miçangas), no qual são pendurados inúmeros pingentes feitos de pontas de cabaça cortadas (em forma de cúpula), ou unhas de animais caçados (como veados e antas). O *txi* pode ser utilizado na corrida de toras (nunca presenciei isso durante minha estadia na aldeia), e também pode ser manuseado como um chocalho durante certos *amijkin*, como era caso naquele *perekahak*. Assim, Domingo Kaj permanecia sentado enquanto cantava e batia o *txi* no chão, orientado mais ou menos para o sudeste (o oposto da direção para a qual o cantor está virado nos cantos diários de maracá). As mulheres e homens que o acompanhavam estavam espalhados um pouco atrás ou dos lados de Domingo (nenhum à frente), também sentados e com as faces viradas para a mesma direção do cantor. Foi um canto curto, e logo depois as pessoas se espalharam. A cantoria da breve festa¹⁰⁵ se iniciou no começo da noite. Acabei perdendo seu início, pois, exausto do trabalho do dia, resolvi tirar um cochilo para me preparar frente às advertências frequentes das pessoas de que iríamos “cantar a noite todinha”.

***Purépjê* : “inaugurando” a caçada**

O *purépjê* (literalmente, algo como “os talos – *purê* – arrastados no chão – *pjê*”), canto-evento comum a uma série de *amijkin kata*, “festas grandes”, é executado no final da tarde, após a chegada da carne que será consumida à aldeia - um anúncio do “começo do fim” da festa, por assim dizer - ou, nas palavras de um interlocutor da pesquisa, a “inauguração” da caçada¹⁰⁶. Disseram-me que *purépjê* refere-se a uma caçada bem-

¹⁰³ Voltarei à questão das distribuições mais adiante no capítulo.

¹⁰⁴ Isso remete à aprovação de Chico Potyt ao narrar para mim como o antropólogo Júlio Melatti trazia, muito sabiamente em sua opinião, porções extras de miçanga para entregar nos *wyty* das aldeias por onde passava.

¹⁰⁵ Remeto a descrição dessa festa à Carneiro da Cunha (1978) e Melatti (1978).

¹⁰⁶ Curioso que o interlocutor de Melatti tenha chamado o ato de “arremate” da caçada. O etnógrafo argumenta que o termo é utilizado “porque os homens tinham ido provavelmente caçar para o encerramento do rito, como deveriam fazer”. Segundo seu interlocutor, “outrora todos os homens participavam dessa cerimônia armados” (1978:216).

sucedida para o *amijkin*, no qual o barulho da palha contendo a caça pode ser escutada em sua chegada da mata. Esse momento das festas já era descrito sucintamente em algumas passagens de Melatti (ver por exemplo 1978:215-216), sem que sua reiteração (também mencionada por meus interlocutores em campo), sua denominação ou caracterização indígena tenham sido exploradas mais detidamente.

O sucesso da caçada, por si mesmo, já é motivo para alegria da comunidade, pois implica na satisfação de condições cruciais para a finalização de um *amijkin*. Um cantor (*increr*) deve ser convocado para cantar junto com uma *hokrepôî* (cantora reconhecida por sua bela voz) no pátio. Durante todo o canto do *purépjê*, o cantor deve utilizar o *txi* amarrado na canela direita, de modo que o instrumento musical sirva para marcação da cadência do canto ao estar vinculado ao movimento do pé direito do cantor, que bate vigorosamente no chão um pouco à frente de seu corpo de forma ritmada. Os homens, por sua vez, caminham a passos lentos de um lado para o outro, acompanhando o cantor de forma semelhante ao que pude observar nas noites de cantoria mais comuns.

Como adverti na parte introdutória deste trabalho, limito-me, ao tratar dos cantos *mehin*, a apresentar uma transcrição aproximada desse canto específico e alguns poucos comentários de meus interlocutores a respeito. É possível afirmar que o *purépjê* parece possuir aspectos formais e sequenciais invariantes em todas as ocasiões em que aparece, ainda que possa ser mais ou menos extensível, de acordo com a ocasião. Pude observar esse canto apenas em duas ocasiões: na festa *Pempkahak* e num evento realizado na escola da aldeia, onde o canto foi executado fora de seu contexto “típico” e justaposto a trechos de outros cantos krahô, a pedido dos professores *kupen*. Disseram-me que esse canto deveria ocorrer em várias festas, como o *Pempkahak* em suas várias modalidades, no *Tep me Teré*, no *Khogayu* [nota cf. Melatti, 1978]. Durante o *Tep me Teré* que assisti, o *purépje* foi até anunciado, não foi efetivamente realizado porque, segundo me disseram, já estava muito tarde para fazê-lo no dia marcado. Se, por um lado, tal ausência gerou uma série de críticas a respeito da boa execução da festa, por outro não a inviabilizou.

Fui inicialmente informado que o *purépjê* não ocorria durante o *Ketwajê*, por um motivo específico bastante interessante: nessa festa, a caçada empreendida não é feita conjuntamente, mas sim por cada um dos 8 grupos festivos (divididos em duas metades, *haramektxá* e *kywmekatxà*), aos quais o pertencimento é atribuído pelo nome pessoal (cf. Melatti 1978, Nimuendaju, 1946). Durante o *Ketwajê* cada um dos oito grupos deve chegar à aldeia separadamente, cantando seu canto específico enquanto carrega seu quinhão de carne caçada - ou comprada, como foi o caso na festa que pude observar.

Disseram-me que antigamente cada um dos oito grupos saía em rumo diferente para caçada; quando, depois de alguns dias, se ouvia o canto vindo de certa direção, aqueles que restavam na aldeia já podiam contar que aquele grupo específico, identificado por seu canto, estava trazendo carne para a festa. No caso de outros *amijkin*, parece-me que, na prática, a caçada também é realizada em grupos separados - mas são os partidos como um todo que se dividem, partindo em direções distintas para caçar.

No início deste trabalho, mencionei que em uma das minhas primeiras chegadas à aldeia, meus anfitriões insistiram que acendêssemos rojões, no que me pareceu uma verdadeira chegada festiva na aldeia. Penso que os rojões também possuem um papel importante a desempenhar no seio das próprias festas, e poderiam, em certo sentido, ser colocados ao lado do *purépjje*, na medida em que ambos se constituem, ao mesmo tempo, como anúncio e efetivação do *amijkin*. Seria interessante notar como os rojões, por um lado, estão presentes (quando disponíveis) nas chegadas festivas na aldeia após atividades coletivas ou em momentos específicos de um *amijkin*, caracterizadas também por certa “animação” generalizada, na qual estão envolvidos a chegada de bens valiosos ou alimentos (que são carregados para a aldeia, em revezamento ou não), cantos ou indicativos sonoros dessa “animação”, e a as corridas de tora. Por outro lado, os rojões também podem usados como maneira de “exibir” a alegria para outros, por meio da distância alcançada por seu estampido. Menciono, como exemplo disso, algumas situações em que o pessoal da aldeia Rio Vermelho insistiu em acender rojões durante uma cantoria noturna para mostrar para a aldeia Capitão do Campo o quanto estavam animados, diziam explicitamente meus interlocutores. O mesmo acontecia quando ouviam algum rojão vindo da aldeia dissidente: comentários especulativos eram feitos sobre o que poderia estar acontecendo por lá...

Passo a seguir, uma transcrição parcial e alguns comentários tradutórios de Iramar Irroiaven a respeito de parte do canto entoado durante o *Purépjê* observado no contexto da festa *Pempkahak*. Noto, apoiando-me nas observações de Seeger (2015) sobre os cantos kinsedjê, que identifiquei (num trabalho conjunto com meu interlocutor de pesquisa, Iramar) a presença, em certas passagens do canto, de vocábulos suplementares em relação à linguagem corrente, com o objetivo de manter uma cadência musical para os versos.

Katutu kure a he

Kaper pir nō

Pãn ion kene kurê a he a

A ha yô minte

Comentários:

“Ficou bravo porque o pau de bacaba virou as costas para ele”

“Tira a pena do papo/peito da arara”

“Tira a pena das costas [sic] do canindé”

“O jacaré andando com a cabeça para fora da água”

II

Wapirimã Purépjê

Hikôkô iatxà

Kokoré

Kokoré

Jatãgaky yon pani

Jatãgaky yon pani

Comentários:

“Não dá para pegar, muito pesado [força o espinhaço, *ikô?*]”

“Periquitos amarelos que estão juntos e correndo”

“É o passarinho que está cantando a música, está correndo ‘ligeirinho’”

***Amijkin hamrém*: “arremates” e “despachos” de festas**

Os ritos krahô [...] costumam desenvolver certos elementos constituintes de outros ritos” (Melatti, 1978:266). Uma certa característica parece atravessar o conjunto de festas krahô: o caráter combinatório, reiterativo e transformativo das relações entre “partes” e “todos” das festas. Como um grupo de transformação de mitos, parece haver

elementos comuns a todas as variantes, e cada execução é uma variação. O *purépjê*, descrito acima; a empenação (*hakuan*) e a volta dos jovens empenados no *krinkapé*; a condução dos dois jovens sobre os ombros até o pátio (abaixo); todas estas “cenas” são combinadas, variadas e repetidas numa série de *amijkin* realizados pelos krahô. O aspecto combinatório de cenas festivas dos krahô já era, como se vê acima, enunciada por Melatti. Além deste aspecto combinatório, o autor também faz referências a, por exemplo, o *am'txiré*, espécie de dádiva feita por uma pessoa a toda comunidade durante momentos específicos das festas, considerando-o “um pequeno rito dentro de outro rito maior” (1978:100).

Tais questões foram também notadas em outras etnografias clássicas referentes a outros povos jê. Lux Vidal (1978), por exemplo, notava a possibilidade de certas atividades rituais mebengokre, apesar de “improvisadas”, formarem sequências com rituais maiores de iniciação ou nomeação que tinham um sentido específico em relação ao modelo geral de sistema ritual mebengokre. Em outras palavras, as improvisações não seguiam o modelo à risca - não podia ser diferente - mas, tendo referência o modelo, articulavam elementos e sequências de rituais maiores de forma não arbitrária para produzir uma atividade ritual adaptada aos “constrangimentos” (sejam elas demográficas, ambientais, de tempo ou materiais disponíveis) dum contexto específico¹⁰⁷. Esses “temas festivos” recorrentes e invariantes em festas distintas, que podem ser combinados de maneiras variadas, talvez pudessem ser considerados como “ritemas” seguindo uma terminologia sugerida por Lévi-Strauss no início de seus estudos sobre mitologia.

A apresentação das “cenas finais” dos *amijkin* de que tratamos até aqui terá como horizonte os problemas e questões apresentadas acima. Antes de passarmos às descrições, contudo, é preciso retomar uma discussão de fundo de enorme importância para reflexão a respeito dos efeitos das potências mobilizadas e moduladas durante os *amijkin* para a construção e transformação dos corpos *mehin*.

O *amijkin* e a construção dos corpos

¹⁰⁷ Nesse sentido, o caso da festa xikrin Me-rêrêmê, descrito por Vidal (1978) parece interessante como ponto de comparação com as festas krahô descritas aqui.

Há tempos a importância do tema da fabricação e transformação dos corpos está posta no debate etnológico. As noções ameríndias de pessoa e a questão da produção contínua do corpo, que inclusive foram inicialmente evidenciadas na etnologia brasileira através de estudos realizados entre povos Jê, foram ganhando importância e atualmente são, com efeito, chaves compreensivas centrais para trabalhos etnológicos recentes nos mais diversos contextos etnográficos. O balanço crítico apresentado por Joanna Overing (1977), assim como o texto de Anthony Seeger, Eduardo Viveiros de Castro e Roberto DaMatta (1979) são paradigmáticos nesta virada da disciplina. Se o primeiro defende uma maior sensibilidade dos antropólogos diante das categorias de pensamento nativas, criticando o uso apriorístico de modelos teóricos e categorias analíticas forjadas em outros contextos etnográficos, o segundo avança na proposição de categorias caras ao discurso e práticas ameríndias, a noção de fabricação do corpo e da construção de pessoa, como informadoras “da práxis social concreta e única via não etnocêntrica de inteligibilidade desta práxis” (Seeger et. Al, 1979:16)¹⁰⁸

Explicita-se cada vez mais uma complexa conexão entre a apreensão da diferença, a construção corporal e a produção da pessoa propriamente humana, realizadas pelos ameríndios através de um processo que envolve constantes cuidados e pinturas corporais, alimentação, resguardos e a circulação de saberes e atitudes moralmente adequadas. Da mesma forma, uma perigosa reversibilidade deste processo é evidenciada: técnicas de domínio das transformações, de abertura e fechamento corporal, intimamente relacionadas a atividades xamânicas e “ações rituais”, são fundamentais para controlá-lo (Rival, op.cit.:106). Enfim, o acúmulo etnográfico da disciplina aponta para um corpo ameríndio como feixe de relações não totalizáveis, que entrecruza propriedades (substâncias, nomes, objetos), disposições e aptidões próprias a um modo humano de estar no mundo. Tais propriedades, no entanto, são sempre apropriações: a fabricação e modificação corporal implicam um constante estabelecimento de relações produtivas, mas perigosas, com forças ou gentes outras, onde o risco irredutível da perda da perspectiva humana está invariavelmente colocado¹⁰⁹.

Há muito o que se dizer sobre a fabricação contínua dos corpos ameríndios, durante e depois da gestação – a bibliografia timbira é um bom exemplo disso (DaMatta,

¹⁰⁸ Ver sobre o debate, por exemplo, Vilaça (2002, 2005) e Rival (2005); a respeito da importância e frequência crescentes das discussões sobre o corpo na antropologia de modo geral e em estudos interdisciplinares, ver Csordas (1994).

¹⁰⁹ Faço alusão aqui ao modelo teórico do perspectivismo ameríndio tal como elaborado por Viveiros de Castro (2002c) e Tânia Stolze Lima (2002) – Ver também Vilaça 2005; Taylor & Viveiros de Castro, 2007.

1976; Melatti, 1976; Crocker, 1990; Panet, 2010; para citar apenas alguns). Não me aprofundarei na discussão desta questão teórica, contudo, retomando apenas um breve diálogo de campo com um de meus interlocutores e sua esposa, que penso ser bastante elucidativo destes verdadeiros fundamentos filosóficos ameríndios postos em prática. Em respostas às minhas típicas perguntas de antropólogo, o marido confirmou que era preciso, com efeito, muito tempo para se fazer um filho (*kraré*), afinal seria preciso uma atividade sexual sequenciada por longo período para tanto, de acordo com a teoria de concepção timbira. Sob constantes suspeitas de sua esposa a respeito de namoros e filhos que ele teria em outros lugares, aproveitou o contexto para argumentar a seu favor: “A gente passa uma semana em um lugar e falam que é nosso *kraré*. Mas não dá tempo de fazer não!”.

Busquei realizar em campo outras tentativas de aprofundamento etnográfico da questão da fabricação dos corpos krahô, buscando apreender se e em quais termos meus interlocutores os relacionam aos *amijkin*. O que obtive é apenas sugestivo. Um comentário de Iramar Irroiaven, meu anfitrião na aldeia, me parece especialmente interessante como ponto de partida. Certa vez puxei o assunto, remetendo-o a descrições que havia lido sobre outros povos indígenas, onde as festas seriam momentos importantes para os jovens ficarem “fortes” e “crescerem rápido”. Ele comentou, por sua vez, que “só a empenação [realizada em várias festas krahô, geralmente em jovens] não faz crescer não, o que faz crescer é tomar banho cedo todo dia, fazer resguardo...”¹¹⁰. Perguntei (a mim mesmo e a meus interlocutores) do que trataria, então, a empenação dos jovens nas festas, recebendo respostas curtas que remetiam a “ficar bonito [impej – bom, bonito, correto, como vimos no capítulo 1] mesmo”.

Cabe uma investigação mais aprofundada sobre o que é nesse caso considerado *impej* – bom, bonito, correto – e os modos específicos de imbricamento entre estética e ética dos resguardos krahô. Em relação aos desenhos marubo, Cesarino sugere algo que, de certa forma, permite retomar positivamente a resposta de Iramar e associá-la com o comentário sobre a “beleza” da empenação: a categoria do bonito/bom/correto, argumenta o autor, remeteria sobretudo ao fato da alteração, à capacidade transformativa de certos processos ou dispositivos direcionada aos corpos neles envolvidos (o que pinturas ou a empenação poderiam fazer), e menos a decodificação verbal ou referentes

¹¹⁰ Noto que no filme “Boa Viagem, Ibantú!”, um índio krahô deu uma resposta afim aos jovens *kupen* que estavam em visita (promovida para e pela produção do filme) a mesma aldeia do Rio Vermelho. Segundo ele, a empenação estaria relacionada ao crescimento acelerado dos jovens.

objetivos específicos (o que elas poderiam “querer dizer”). “O problema está em saber o que “ficar bonito” quer dizer aí [referindo-se aos padrões gráficos marubo]: transformar-se para ser reconhecido como interlocutor pelos espíritos, ou seja, ter o corpo alterado e potencializado para a reprodução e produção de conhecimentos” (:2012:106). Isto ressoa fortemente os comentários tecidos por Rolande a respeito dos Ramkokamekra: “Dentre as inúmeras falas Canelas que destacam o ficar bonito como justificativa para pintar seus corpos, estava implícito o sentido de agir, isto é, como a pintura corporal age sobre os corpos, fazendo-os sabidos, endurecidos, saudáveis, bonitos” (2015:44). A partir disto, parece-me interessante tomar, a princípio como hipótese, os resguardos “cotidianos” e os procedimentos festivos como um *contínuo relacional* ligado a processos de atribuição eficaz de capacidades ou afetos aos corpos krahô. O *amijkin* é, sem dúvidas, parte fundamental do processo de aprendizagem e maturação considerada *impej* (correta, boa) dos jovens *mehin*. Penso que ao considerarmos, seguindo os argumentos dessa dissertação, a complexidade semântica e conceitual de *amijkin*, este contínuo relacional pode se tornar um pouco mais evidente. “Não basta empenar”, como dizia meu interlocutor: o *amijkin*, enquanto estado de ânimo e de alegria, possui uma dimensão muito mais ampla do que os momentos específicos de terminação das festas. O processo de construção dos corpos não poderia ser diferente.

Parece-nos que esse caráter processual e reiterativo da produção corporal pode ser posto em relação com uma característica das festas krahô notada por Melatti. Em seu *Ritos de uma Tribo Timbira*, o autor agrupa o *Pempkahak* com outros “ritos ligados à iniciação”, tomando por critério a semelhança de seus “conteúdos simbólicos”, mas também o fato de alguns desses “ritos” envolverem a efetiva reclusão de um grupo (como é – ou era – o caso do *Pempkahak*) ou de uma dupla de jovens, como na festa do peixe e da lontra, observada na segunda viagem a campo. Aponta em seguida que “a reclusão do jovem apenas uma vez num desses ritos não lhe dá o status de adulto. [...] Um indivíduo Krahô passa, como recluso, por vários ritos [...], repetindo mesmo algumas vezes sua participação em alguns deles, e só se torna isento dos mesmos quando lhe nasce o primeiro filho. É, pois, o nascimento do primeiro filho que realmente coloca o indivíduo num outro estágio de idade” (1978:203). A razão para repetição dos ritos, assim como um possível ordenamento sequencial do ciclo ritual krahô, se mantêm como incógnitas para (e, sobretudo, como problemas a serem perseguidos por) Melatti (2006:3): o problema seria tomado como “caso irresolvido” pelo autor, que lembra que Nimuendaju (1946:170) havia identificado um ordenamento para os “ritos ligados à reclusão” entre

os Ramkokamekra-Kanela. Ele não encontra nada parecido entre os Krahô. Como hipótese a ser explorada, parece-me que o problema de Melatti se dissolve parcialmente quando nos afastamos de certos pressupostos teóricos acerca do ritual e da noção de pessoa que aparentemente estariam embasando sua construção do problema. A suposição de uma *necessária e rígida* sequencialidade dos *amijkin* esbarra com o caráter de variante (como nos mitos) que cada festa tem em relação às demais. As variantes, como no caso dos mitos, operam uma combinatória de elementos sujeitos a contextos – locais, pessoais, históricos.

Tendo em vista essa ampla discussão de fundo, passo adiante às descrições de cenas cruciais das finalizações do *Pempkahak* e, sobretudo, do *Tep me Teré*, que será acompanhado integralmente nas próximas seções.

Um embate entre partidos?

A cena descrita a seguir corresponde a um dos momentos iniciais da finalização do *Pempkahak*¹¹¹: um encontro, no meio da tarde, entre os dois partidos da festa, *hàk/pentxu* (gavião/abelha) e *krokrok* (papa-mel). Como ressaltai acima, esta descrição tem o propósito de evidenciar certo tipo de relação opositiva entre os partidos desta festa e do *Tep me Teré*. Segundo Melatti,

“a identificação entre Teré e Krokrok e entre Tép e as metades com nomes de animais alados nos é dada por vários elementos. Em primeiro lugar, os Tép, tal como os membros das metades com nomes de animais alados, não cortam toras para corrida. Tal como as metades Hek (gavião), Yuyui (muriçoca) ou Pentxi (abelha), nas modalidades de Pempkahak, os Tép, considerados como um todo, têm uma só moça associada (ainda que dois personagens incluídos nesta metade tenham cada um uma moça associada), enquanto os Teré, tal como Krokrok, possuem duas moças associadas. Além disso, a pintura de corpo dos Teré é muito semelhante à dos Krokrok, pintando-se de preto desde os membros da primeira dessas metades não pintam os ombros de preto. Uma quarta semelhança estaria no fato do cântico das Lontras ser tão lento quanto o das Abelhas” (1978:265).

Levando em consideração as indicações de Melatti, pretendemos enfatizar mais uma aproximação entre os partidos *teré* e *krokrok* a partir da correlação entre as *relações*

¹¹¹ Este momento ocorreu após o *purépjê* realizado durante a festa Pempkahak, marcação importante, como vimos, do início da terminação dos *amijkin*. Isto coincide com a descrição de Melatti, a qual remeto o leitor (1978:216-217).

de *predação* estabelecidas com os partidos opostos, respectivamente *tep* e *pentxu*, manifestas na cena a seguir e em diferentes planos de significação.

*

A cena poderia ser resumida como um encontro “tenso” entre os partidos no pátio. O movimento que culmina nisto, contudo, se inicia antes disso: *krokrok* e *hák/pentxu* (par de denominações para um mesmo partido, já mencionado no capítulo 2, à qual retornaremos em breve novamente) começam a cantar de forma mais ou menos simultânea fora do pátio, adentrando-o em momentos distintos e aparentemente em direções opostas em seu percurso pelo *krinkapé* - os *hák/pentxu* em sentido anti-horário, os *krokrok* em sentido horário. Durante esse momento da festa, acabei fortuitamente acompanhando o movimento do *hák/pentxu*¹¹². Durante nosso percurso até o pátio, os *hák/pentxu* foram, em meio a uma leve corrida, entoando seu canto ininterruptamente; pausaram brevemente defronte ao *prykarã* (caminho radial que leva ao pátio) da casa de Cleosir Txói (aproximadamente a leste), onde esticaram os dois braços para frente, na direção do pátio, enquanto cantavam e batiam o pé o direito no chão. Após alguns instantes, bateram os pés quase em uníssono e seguiram para o pátio, novamente em leve

¹¹² Lembro ao leitor que não participei de todos os momentos dessa festa e, portanto, não estava associado a nenhum partido, à diferença do que ocorreu no *Tep me tere*, do qual participei como membro do partido das lontras.

corrida, pararam novamente no encontro entre o caminho e o pátio, fazendo o mesmo movimento com as mãos.

Figura 67 O partido do *pentxu* no *krinkapé* faz gestos típicos do partido (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Os *krokrok* já estavam aguardando os *Hák/Pentxu* no pátio quando da nossa chegada. Todos os membros de cada partido faziam um mesmo movimento enquanto cantavam. Tanto o movimento específico quanto o canto entoado eram distintos entre *Krokrok* e *Hák/Pentxu*. Os primeiros, curvando o corpo levemente para frente e a cabeça para baixo, trazem as mãos à altura dos cotovelos, esfregando-as lentamente, palma com palma. Os últimos, para além do movimento mencionado, com as mãos esticadas para frente subindo e descendo levemente, devem correr com o braço direito estirado e balançando com certo vigor ao lado do corpo, para frente e para trás. Olavo, quem liderava o grupo dos *Hák/Pentxu*, carregava na mão direita um pequeno galho com folhas.

Ao chegar no pátio, certo “embate” entre os dois partidos parecia se expressar no movimento de lentos avanços e recuos de ambos, em eminente estado de “colisão”. Os afastamentos se tornam cada vez menores e sutis; ao mesmo tempo, os cantos rapidamente passam a se sobrepor numa mistura sonora que parecia possuir uma crescente carga dramática. Tudo é abruptamente encerrado quando, em algum momento, um grito distinto passa a substituir os cantos misturados: um “ohh!” grave e crescente que, tomando acusticamente o ambiente durante um lapso de, no máximo, alguns

segundos, cessa com uma pisada, quase que em perfeita sincronia, do pé direito de todos os homens ali presentes, não importa de qual partido. Aquele momento da festa está dado como encerrado. As pessoas começam a se espalhar, conversar, e ir para o riacho tomar banho.

Por ora, noto rapidamente que tanto estes movimentos e gestos dos dois partidos do *Pempkahak* (*krokrok* e *pentxu/hàk*) quanto o sentido “conflituoso” sugerido neste encontro remete à relação entre os partidos da festa *Tep me Teré*, em vários sentidos diferentes, principalmente no que refere ao confronto entre as lontras e os companheiros dos peixes que se entepõem e os defendem das investidas predadoras. Como vimos durante a descrição dos ensaios (capítulo 2), os gestos dos *teré* (lontra) são idênticos aos dos *krokrok* (papa-mel), enquanto que o partido do *tep* (peixe), associado ao partido do *pentxu/hàk* (abelha/gavião), também se movimenta, como este último partido, “apontando” algo para frente e para cima – no caso dos *tep*, o *pôh*, recipiente de palha cheio de comida. Não somente isto, o mesmo código informa outros momentos da festa *Pempkahak* e ao encontro entre homens adultos e os jovens empenados, que serão carregados nos ombros até o pátio, situação observada em ambas as festas mencionadas¹¹³. Por fim, é crucial ressaltar que, ao remeter à cena descrita acima, meus interlocutores *invariavelmente* denominavam o partido oposto ao *krokrok* de *pentxu* (em detrimento da outra possibilidade, *hàk*).

Foi dito anteriormente, que a oposição principal operante na festa *Pempkahak* é aquela entre *Pentxu* ou *Hàk* e *Krókrók*. Melatti (1978:90-91) menciona que o *Pentxu* ou *Hàk* podem ser associados a animais alados e agressivos, associados aos inimigos, ou mesmo a animais com penas, e o *Krókrók* a animais terrestres, animais não carnívoros, quadrúpedes ou a aliados dos *pempkahak* durante a festa e que estariam relacionados, segundo o autor, a um “nós”, os *mehin*. Não está claro para mim se esses contrastes entre as metades foram evidenciados pelos próprios *mehin* ou inferidos pelo próprio Melatti. Ele discorre de forma relativamente longa nesse momento sobre a dificuldade de caracterização das categorias *Pentxu* e *Hàk* devido ao “engano” e “confusão” de seus informantes ao evocá-las em seus comentários sobre os ritos. Suponho, contudo, que antes de tomá-la como uma “confusão” indígena (o que quer isso possa significar), trata-se de fazer dessa aparente sobreposição de categorias um ponto a ser elucidado. São muitos os bons exemplos na antropologia que evidenciam que questões como essa são, em si mesmas, dados relevantes que podem desdobrar-se de forma reveladora e

¹¹³ Descrevo este momento abaixo.

inesperada. Nesse sentido, penso que o mencionado padrão de denominação do partido *Pentxu* nesse contexto, associado às outras observações acima, abre a possibilidade de positivar a dita “confusão” krahô.

Assim, sugiro que as diferentes formas de correlação entre os partidos e qualidades sensíveis dos animais aos quais se referem, tal como mencionadas por Melatti para atestar sua avaliação, podem, ao contrário, constituir uma chave interessante para vislumbrar uma combinatória complexa envolvendo os partidos krahô. Essas correlações tanto podem variar de acordo com a relação que se deseja evidenciar entre tais partidos quanto, talvez, variar no seio de um mesmo *amijkin*, de acordo com a “cena” em questão. A cena descrita acima, penso eu, evidencia uma relação de predação entre os partidos, condizente com a relação concreta entre espécies animais, as abelhas produtoras de mel e os papa-méis. Isto não implica, contudo, que as formas de estabelecimento destas relações sejam imutáveis. O próprio conjunto de pares de oposições entre as espécies, apontadas por Melatti (1978), indica uma série de pontos de comparação possíveis entre peixes e lontra, entre abelhas e papa-méis e entre os diversos animais significados pelo pensamento krahô. Estes pontos de comparação são condicionados pela classificação das espécies em pares opostos, fundamentados, por sua vez, no estabelecimento de ao menos um caráter comum entre eles (cf. Lévi-Strauss, 1976:92). Tal lição estruturalista, que atesta a solidariedade entre forma e conteúdo nas relações desde, ao menos, a célebre obra *O Totemismo Hoje*, apresenta com clareza o problema geral ao qual o totemismo pode ser reduzido: “fazer com que a oposição, em lugar de ser um obstáculo à integração, antes sirva para produzi-la” (idem:93). Penso que este princípio analítico deve ser levado a sério para o desenvolvimento de uma reflexão futura sobre as possíveis relações entre os partidos *mehin*.

As longas cantorias da noite

Nesta seção, buscarei descrever certas passagens e aspectos das longas cantorias noturnas que envolvem muitos *amijkin* krahô, e que, no caso do *Pempkahak* e *Tep me Teré*, remetiam à ideia de “despachar”, como diziam os *mehin*, os partidos que fossem protagonistas dessa penosa cantoria. Inicialmente, apresentarei, respeitando a ordem sequencial da execução do *amijkin* tal como o acompanhei, a cantoria noturna dos *Krokrok* e, em seguida, a noite dos *Pempkahak* e do *hàk*. Por fim, apresento também a

noite de cantoria do partido *teré* no contexto da festa do peixe e da lontra, a única noite de cantos específicos da festa.

*

Ao falar da noite de cantoria dos Krokrok, pretendo tratar de algo que atravessa uma série de questões caras às discussões deste trabalho, como a construção dos corpos krahô, a relação entre improvisação e “sequencialidade” nos *amijkin*, a relação entre estrutura e evento e o dinamismo inerente à produção de variantes das festas krahô¹¹⁴. Para tanto, refiro-me a uma controvérsia ocorrida durante o *Pempkahak*, que girou em torno da decisão de manter ou não a quebra de marimbondos “prevista” neste momento da festa. Tratar mais detidamente da questão parece-me uma oportunidade interessante para enfatizar certos “elementos que dificilmente ocupariam o núcleo de qualquer definição de ritual”, como afirma Calávia Sáez ao apontar a improvisação e contingência que coexistem nitidamente com “constantes estruturais” das festas yaminawa (2006:122). A despeito da diferença dos casos, essa situação controversa parece ser especialmente interessante para desvelar tanto transformações muito significativas quanto aspectos invariantes do *Pempkahak*. A quebra da casa dos marimbondos aparentava ser um momento bastante esperado pelos *mehin*, antecipado por muitos daqueles com quem conversava a respeito do andamento da festa e de seu porvir. Tratava-se, como disse acima, do momento de “despacho” dos Krókrók, e os membros desse partido deveriam cantar durante toda a noite que antecede a quebra de uma casa de marimbondos, que estaria localizada na aldeia ou deveria ser capturada no cerrado, guardada em um saco e trazida para o pátio. As pessoas me falavam que nessa noite quem devia mesmo cantar, obrigatoriamente, eram apenas os Krokrok. Os Hàk/Pentxu poderiam descansar para a noite seguinte, diziam, na qual teriam eles mesmos que realizar sua travessia noturna junto aos cantos do *Pempkahak* e de seus amigos formais.

Eram poucos – três – e curtos os cantos entoados, repetidos ao longo de toda a noite. Os *krókrók* cantavam junto às duas *krokrok kahāin* (mulheres do partido), correndo do pátio à casa de marimbondos, próxima ao *krinkapé*– instalada na antena do orelhão do posto de saúde –, e retornando em seguida ao pátio. As pessoas se dividiam em dois

¹¹⁴ Tomarei como referência de fundo para a discussão dessas questões a argumentação de Sahlins (1981:67), que dissolve o problema da suposta negligência do estruturalismo em relação à história ao evidenciar a solidariedade intrínseca entre processos de “reprodução” cultural e transformação estrutural.

grupos, cada um com uma das kahain, que se alternavam nessa corrida; por vezes, todos corriam juntos. Não pude identificar nenhum padrão na composição destes grupos, mas soube que eram os amigos formais da kahain que ficavam mais próximos dela, e que seguravam o longo cordão que pendia de ornamento de tecido usado por cada uma delas na cabeça. Com o crepúsculo, e após o recolhimento de todos os tecidos e ornamentos que os cantadores e sua *kahain* usaram durante a noite, que seriam entregues para os convidados, alguns eventos rápidos e sucessivos ocorreram, os quais não caberia aqui descrever em seus detalhes: primeiro, uma criança foi jogada para cima algumas vezes pelos homens; em seguida, os homens fizeram duas filas e, se ajoelhando uns de frente para os outros, fizeram um caminho com as mãos para que “o tatupeba” (*autxet*), uma criança e uma jovem mulher, bastante adornados com roupas e miçangas no tronco e cabeça, passasse sem tocar o chão, sob os braços entrelaçados dos homens¹¹⁵.

Cantos entoados durante a noite dos *Krokrok*, no *Pempkahak* (esboço):

I

Amtxu kuhkré

Amtxu (X)

Ohh

Wõ ware nã

Comentários:

“abelha [que?] passa e dá coceira”

“sentada [sic] em alguma árvore”

II

¹¹⁵ Remeto o leitor à descrição integral de Melatti (1978:217-221), em relação à qual, contudo, seria preciso estabelecer alguns afastamentos e contrastes em relação ao que observei em campo. O etnógrafo descreve, neste momento do *amijkin*, movimentos adicionais que remeteriam a outros animais, mas que meus interlocutores do Rio Vermelho disseram fazer parte de outra modalidade de *Pempkahak*.

*Intxê nape*¹¹⁶

Intxê nape

Ooh..

Nikã perê tomõ

Comentários:

“mãe balançando [o bebê]”

“joga alguma coisa na outra pessoa”

III

Iapy hiré

Iapy wape

Ohh

Comentários:

“rabinho fino”¹¹⁷

“rabo balançando”

O dia raiava no pátio da aldeia. Após essa sucessão de eventos todos os homens de ambos os partidos, *Hàk/Pentxu* e *Krókrók*, se dispuseram em uma grande fila, enquanto os pássaros acauã (*coã*), grupo de pessoas cujo pertencimento é determinado por nome, pintados com círculo negro em volta dos olhos e ornados com tecidos, saíram circulando esta fila, “batendo asas” e soando como tal pássaro, a procura dos homens mais “valentes” ou “brigões”, *hobrê*. Entre as características mais lembradas ao descrever uma pessoa

¹¹⁶ Disseram-me que, entre os três cantos entoados durante a noite, apenas o canto *intxê napê* (que inclusive, era utilizado por vezes para identificar o tipo de *Pempkahak* em questão) podia ser entoado na morte de um *honrigatê* (“Bassora”), “capitão” (*ikrãrigate*), ou “rainha” (*pempkahak kahain*) dos *pempkahak*.

¹¹⁷ Durante conversas sobre essas músicas, perguntei, de forma provocativa, a Chico Potyt e seu neto, Douglas Prypok, se a cauda fina mencionada no canto não seria do *krokrok*, já que era a noite de finalização de seu partido. A questão provocou um sobressalto em ambos, que se detiveram um tempo em reflexão. Não responderam assertivamente, mas disseram, por fim, que poderia ser realmente o caso.

hobrê era bater na mulher ou criar confusão com outros homens, sobretudo quando alcoolizado. De acordo com Cleosir Txói, o acauã “só gosta de comer cobra. Na história, ele é o primeiro *hobrê* [valente, aguerrido] do mundo”. É por isso que ele só captura quem é *hobrê*: “não come bicho manso não, inseto, só come cobra”. Note-se as ressonâncias entre o comentário de Cleosir, verdadeiro exercício de ciência do concreto krahô, e a classificação científica da ave. Segundo o WikiAves, o nome científico do acauã, *Herpetotheres cachinnans*, (Linnaeus, 1758), tem origens nos termos gregos *herpeton* (que remete a cobra, serpente, réptil) e *thêras* (caçador); e no latim *cachinnans*, *cahinnare* (gargalhando, gargalhar, que gargalha). O significado de seu nome remete, então, ao “caçador de serpentes que gargalha”¹¹⁸.

Os “valentões” foram levados um pouco mais adiante, dispostos um ao lado dos outros, enquanto algumas mulheres passavam talco em seus cabelos, óleo nos corpos, tudo para mitigar os efeitos das picadas dos marimbondos. Perguntei ao cacique o que aconteceria em seguida, se eles realmente avançariam sobre os marimbondos como me foi dito. Ele apenas me disse que “já estava tudo resolvido”, que os *pahí* e as *sadona* (chefes honorários) “não deixariam”. Intrigado com a resposta, pude ver que, de fato, eles partiram numa derradeira corrida rumo à morada dos marimbondos. Um público relativamente grande os acompanhava a alguma distância. Metros adiante, contudo, estava o bloqueio dos chefes honorários, de cerca de dez pessoas: as mulheres de mãos dadas, atravessadas no caminho, os homens, em menor número, um pouco a frente. Ao se aproximarem, os homens escolhidos pelos *coã* avançavam e recuavam em frente a barreira, sem parar de dançar e cantar, até que deram meia volta até o pátio, de onde pouco depois dispersaram para suas casas. Apenas mais tarde as atividades recomençariam: era preciso descansar da longa noite. Ainda restavam dois dias de festa, afinal.

¹¹⁸ <https://www.wikiaves.com.br/wiki/acaua>

Figura 68 Os *coa* durante o crepúsculo (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

Figura 69 Valdomiro Kràk orienta a fila de homens a serem "escolhidos" pelos *coa* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

Figura 70 Coã levando homem para fila dos *hobrê* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

*

Para continuarmos a discussão sobre o “quase-evento” da quebra de maribondos, é preciso uma pequena digressão para esclarecimentos sobre uma figura central nessa narrativa, os chefes honorários. A chefia honorária remete a uma importante função política dos *mehin* que opera, sobretudo, nas relações supralocais e na manutenção das instáveis alianças entre aldeias timbira. Entre os Timbira Orientais (como os Kanela Ramkokamekra e Apanyekra), os chefes honorários são chamados de *tamhak* e fazem parte de uma classe de pessoas denominada *hamrém*, notável por sua importância ritual na vida dos Canela, apontada por Nimuendaju (1946) e confirmada por Crocker (1990) e caracterizada pelo alto prestígio das pessoas que a compõem. De acordo com Nimuendaju, “[...] os nativos associam o conceito de *hamrém* com aquilo que é especial, superior, mais refinado, que é de alguma forma distinto do resto da população”, comparando essas pessoas a nossos “doutores”, intelectuais em geral e oficiais de alta patente. São também notáveis as homenagens funerárias que as distinguem das “pessoas comuns” (1946). Do ponto de vista nativo, portanto, os chefes honorários são uma espécie de sujeito-referência, de paradigma de pessoa moral Kanela, “modelos de virtude” (Carneiro da Cunha, 2009a:36).

Entre os Krahô, os chefes honorários se caracterizam por serem do sexo oposto aos chefiados que o nomearam. Assim, são chamados de *pahí*, mesmo termo utilizado para o cacique da aldeia, quando se trata de um homem chefe das mulheres; e *sadona*,

para as mulheres chefe dos homens (cf. Azanha, 1984; Melatti, 1970:198). Contudo, como se trata de um meio de formalização de uma relação de aliança entre grupos Timbira, (Nimuendaju, 1983, 1946; Melatti 1970), a relação na prática remete à aliança de uma aldeia, como um todo, com outra aldeia (cf. Melatti 1978). As alianças ocorrem entre grupos historicamente hostis que passam a realizar visitas recíprocas, durante as quais os anfitriões podem escolher seu chefe entre os visitantes. Por outro lado, Melatti (1978: 334) afirma que, os visitantes em geral já têm interesses na aldeia que irá escolher o chefe honorário: sendo formalização de uma aliança, é preciso que exista alguma relação prévia entre as aldeias. De todo modo, supõe-se que o chefe honorário escolhido deva, ao retornar a sua aldeia, receber os visitantes da aldeia que o elegeu, visitá-los ocasionalmente, trocar presentes e, sobretudo, defender os interesses da aldeia na qual ele foi eleito na relação desta com a sua própria aldeia. Gilberto Azanha enfatiza que é esperado que o chefe honorário avise sobre qualquer ofensa, ameaça, ou possíveis acusações de feitiçaria dos membros de sua aldeia contra a aldeia em que foi aclamado como tal (op.cit.:37).

O prestígio destes chefes honorários na sua aldeia de origem parece se estabelecer em função de sua atividade mediadora com outros, e no seio de outros: ele é absolutamente respeitado na aldeia que o aclama como tal, e será lá onde, ao realizar uma visita, deve mediar conflitos, manter a paz interna ou resolver conflitos externos quando em relação com a sua própria aldeia. Além disso, é através do oferecimento recíproco de alimentos e presentes, da troca de visitas e da comensalidade, com grupos até então hostis e que agora são chamados de parentes, *meikwy*, que se obtém o prolongamento da relação no tempo e a consolidação destas alianças (cf. Azanha, op.cit.:29; Nimuendaju, 1946).

Assim, os chefes honorários seriam escolhidos entre os *cahkrit*, um inimigo timbira (ou seja, que também é mehin, humano), onde o sufixo *-krit*, “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)” (Azanha, op.cit.:22). Esta convivência “entre contrários” dá ensejo à analogia sugerida por Azanha entre a chefia honorária e a amizade formal, outra instituição central para os Jê. Se esta última, através de uma relação respeitosa e de evitação com não-parentes (cf. Lopes da Silva, 1986:183-203; Carneiro da Cunha, 2009b) permite um convívio com Outros em uma mesma aldeia, a chefia honorária faria o mesmo no nível das relações entre aldeias: ambos protegeriam estando no terreno dos *mecahkrit*. Em seu papel de mediação, o chefe honorário seria um

conciliador incumbido de manter as alianças, mas também um traidor potencial de sua aldeia, na medida em que é obrigado a ficar, em uma contenda, do lado daqueles que o aclamaram (Azanha, op.cit.:27-28).

Mas a atividade dos chefes honorários não se limitaria à mediação com e no “exterior” entre os *mehin* (humanos) e os *cahkrit* (“inimigos”, ainda que humanos). Estes chefes se contrapõem às pessoas comuns, “não-maduras”, pois “são proibidos de comer alimentos que não estejam completamente maduros, uma maturidade que, aliás, cabe a eles sancionar, já que são incumbidos de inaugurar as colheitas: comem as primeiras batatas, apanham o primeiro peixe que subir à superfície na pesca com veneno, são os primeiros a atear fogo ao cerrado para que a caça seja abundante” (Carneiro da Cunha 2009a:36, ver também Nimuendaju, 1946:97-98); além disso, são convocados a dar o primeiro talho na caça abatida, para que esta seja abundante em gordura (Nimuendaju, 1946:100). Daí o significado de *tamhak*, traduzido por Nimuendaju como urubu-rei: aqueles que, com suas garras mais poderosas, podem talhar a pele grossa e abrir caminho para os que não seriam capazes de fazê-lo (ibid:97). As habilidades mágicas dos chefes honorários contribuiriam, portanto, para uma abundância, mas seriam condicionadas, por sua vez, pela sua “extraordinária sensibilidade corporal” – e a consequente “profilaxia ininterrupta” (Drago, 2012a:33) que incide sobre seus corpos através de rigorosas e permanentes restrições alimentares – e pela juventude: os escolhidos para estes papéis eram geralmente jovens garotos ou rapazes não iniciados (cf. Nimuendaju, 1946; Crocker, 1990; Azanha, 1984).

*

O acontecido da “noite dos *Krokrok*” foi objeto de vários comentários posteriores, alguns deles marcados por um incômodo notável com a atitude dos chefes honorários. Ao perguntar sobre os possíveis motivos para tal atitude, a resposta mais imediata era a de que os chefes honorários ficaram preocupados com os machucados que os homens teriam, que eram perigosos e poderiam cegar ou mesmo matar alguém. O *padre* Pedro Cacheado e seu filho Olavo Tepjõpir mostravam claramente, em conversas comigo, uma insatisfação com a decisão dos *pahí* e *sadona*. Vale dizer que a questão era mencionada somente na medida em que eu mesmo os indagava a respeito; não era algo que surgia “espontaneamente” a partir dos meus interlocutores. Eles, assim como Iramar em nossas conversas diárias, afirmavam categoricamente que esta intervenção era uma

invenção recente; que “antes era diferente”, e que algo assim não poderia ocorrer, eles não deveriam poder interferir; o Padre Pedro me disse que, numa próxima vez, caso ele estivesse melhor e acompanhando a festa de perto, não permitiria tal coisa novamente. Iramar me falou o seguinte:

“[...] desde pequeninho eu conheci, e aqui eu mesmo eu conheci o Krókrók, não importava sadona, não importava pahí, não atrapalhava. [...] Com isso os akrairé [crianças] desde pequeno não vão conhecer como que é a regra. Porque quem quebra, quem vai na frente para quebrar do marimbondo, [é] o briguento das kahain”¹¹⁹.

Mais ainda, quando comparado com a descrição de Melatti, de mais de 50 anos atrás (1978), é notável que o “impedimento do conflito”, se podemos chamar assim, entre homens e marimbondos corresponde a certa *inversão* do que era realizado anteriormente nos *amijkin* - diriam alguns, do que é feito ainda hoje em outros lugares. Como havia mencionado acima, consta, na descrição do etnógrafo, alguns eventos rápidos que antecedem a quebra da casa de marimbondos, ao fim da noite de cantoria dos Krókrók. Pude observar alguns destes eventos em campo; contudo, entre os que não ocorreram na festa que acompanhei, chamo atenção para um em especial: o movimento do *tamhak*, uma *jia* (pequena rã, de pés vermelhos, segundo meus interlocutores), último movimento antes do ataque aos marimbondos. Com efeito, este movimento consiste justamente num *convite ao ataque*. Nas palavras de Melatti: “o Tomhek se dirige ao povo dizendo-lhe que três aldeias já se uniram e que é preciso lutar contra elas. Assim se refere aos

¹¹⁹ A caracterização desses brigões pela sua violência para com as mulheres parece-memuito significativa, pois é justamente o contrário do que se esperaria de um chefe honorário, que, lembremos, são escolhidos nos Krahô entre os membros de sexo oposto aos que serão chefiados e que devem ter grande respeito por estes (e reciprocamente ser muito respeitados), entre outras obrigações. Uma pequena anedota de campo me parece um bom exemplo do respeito para com o chefe honorário de sexo oposto. Ao final da festa do *Pempkahak*, com a maior parte dos convidados ainda presentes na aldeia, uma reunião foi realizada para tratar de um assunto sério e que envolvia um grande número aldeias: o futuro e as formas de gestão da indenização financeira recebida pelos Mehin por conta dos impactos sofridos com a construção de uma barragem na região, no município de Estreito/MA. Mais uma vez, vemos a ação política indígena e a festa indissociáveis, uma engendrada a partir da outra. Mas apesar da importância da questão, cada discurso era recebido com o que aos meus olhos pareceu uma relativa desatenção: alguns conversavam entre si, outros cochilavam, ainda de “ressaca” da festa, como disseram alguns. Era grande o cansaço pois, de fato, muitos haviam passado a noite anterior inteira cantando. Contudo, a atitude dos homens frente ao discurso de uma *Sadona* da aldeia Cachoeira, única mulher presente na reunião, chamou minha atenção. Em tom bastante exaltado (que não observei em nenhuma das falas masculinas durante as reuniões que presenciei), sua fala era sem dúvidas uma “bronca” aos presentes. Pude entender apenas algumas referências e palavras esparsas, mas fui informado de que se tratava de uma dura crítica à falta de preocupação dos homens (*humré*) com o futuro das crianças (*akrairé*), com o que será deixado para elas com este dinheiro. Era notável como a reação masculina prestava-se com exatidão a exemplo da noção pan-timbira de *paham*, misto de respeito e vergonha: cabeças levemente abaixadas, feições unanimemente sérias e um silêncio quase absoluto dos ouvintes.

marimbondos. Os marimbondos, por conseguinte, representam aldeias inimigas daquela que realiza o rito” (1978:219)¹²⁰.

Lembremos que o nome ramkokamekra para chefe honorário é também *tamhak*. Os Krahô não associam o termo nem a chefe honorário, nem ao urubu-rei (que seria a tradução apontada por Nimuendaju), o remetendo a este batráquio; foi também o que eu ouvi quando os indagava a respeito. É notável também que, de acordo com Nimuendaju (1946), os *tamhak* possuíam somente uma maneira de se desvincular de sua posição: quebrando eles mesmos uma casa de marimbondo durante a festa do *Pempkahak*. Melatti não se prolonga em buscar uma identificação entre urubu-rei e jia, e também não o faremos. Contudo, retomemos a tradução de Nimuendaju (1946) para o *tamhak* ramkokamekra: aquele que vai à frente dos outros urubus, abrindo caminho. Talvez uma das qualidades em comum destes diferentes tamhak, a figura festiva krahô e a o chefe honorário ramkokamekra, seja justamente ir à frente, *puxar o movimento* dos outros – uma operação percebida em diversos exemplos por toda a América indígena, como mostrado por Perrone-Moisés (2015), e entre os Krahô por meio de nossos próprios dados de campo (remeto ao segundo capítulo).

No final do capítulo dedicado aos ritos ligados à iniciação de *Ritos de uma Tribo Timbira*, Melatti passa a refletir justamente sobre a “movimentada cena que é levada a efeito na manhã do penúltimo dia do rito [Pempkahak] [...], e que precede à quebra de uma casa de marimbondos” (1978:343), a que fizemos alusão momentos atrás. O autor observa que neste momento, seriema, garça, coruja, acauã, raposa e guará são mobilizados na realização de uma série de atos sucessivos, que precedem o chamado à luta pelo

¹²⁰ Parece-me que os marimbondos e formigas são postos, lado a lado, como animais guerreiros de grande rendimento simbólico para os *mehin*. Certa vez, tive uma conversa interessante com Chico Potyt sobre os segundos. Falamos sobre as formigas *txualet*, as invasões periódicas das casas (que havia acontecido aquela noite na casa de Chico). Quando isso ocorre, é preciso jogar fogo para espantá-las. Dias atrás havia visto durante a tarde uma multidão de formigas passando pelo *krinkapé* próximo ao posto de saúde. As formigas eram tantas que se espalhavam por quase todo o caminho; foi preciso esperar o deslocamento delas para passarmos, ainda assim batendo violentamente os pés para que elas não subissem. Nesse contexto, Chico falou de outros tipos de formiga (como a *Peturé*, outra formiga guerreira, “que não tem medo de nada”, “muito valente mesmo”, que tem um *pahí* com uma cabeça grande e branca e que conduz o povo) contou a história do famoso guerreiro Txualet (que deu nome à escola da aldeia, aliás) e de outros guerreiros. Os tipos de formiga mencionados foram os seguintes:

- *Atxun*, formiga preta média, um pouco brava. Era a que estava no ouvido de Tirkren (diferentemente das versões registradas por Melatti).
- *Pepho*, formigão grande, “mordedor demais”, com uma mordida extremamente dolorosa.
- *Pephoré*, formiga “mais vermelhinha”, menos brava que o *Pepho*.
- *Pramré*, pequeninha e amarronzada, com mordidas menos doloridas que a das outras.
- *Txualet*, pequeninha mas muito agressiva, mais pretinha que a *pramré*. Note-se que *Txualet* é também o nome da escola da aldeia Rio Vermelho e de um famoso guerreiro krahô (remeto a Melatti, 2010, para uma narrativa de seus feitos).

tamhek. Sem retomar os pormenores de sua argumentação, noto que, ao buscar algo em comum entre todos os animais, o autor encontra uma semelhança em seus hábitos alimentares: todos eles seriam devoradores vorazes de suas presas, geralmente pequenos animais engolidos por inteiro durante os ataques. A ação destes animais “oralmente ávidos”, nos termos de Melatti, poderia indicar uma “operação de transformação” no seio dos *amijkin*. O autor sugere, assim, que “no momento de quebrar a casa de marimbondos, a solidariedade entre os habitantes da aldeia é acrescida de um comportamento agressivo para com os de fora, como se eles próprios estivessem transformados em marimbondos” (1978:343). Ao orientar esta operação de transformação para homens escolhidos por sua agressividade, o convite dos *tamhek* provocaria uma exacerbação desta agressividade, uma identificação com os próprios marimbondos, inimigos da aldeia. Não pretendo, no momento, discutir sobre a validade das considerações de Melatti sobre o problema. Limito-me a apresentar a cena observada em campo e, justaposta à descrição mais antiga, lançar questões sobre quais os possíveis sentidos do que me parece uma evidente inversão de sentido em certas relações do *amijkin* em questão. Afinal, ao mesmo tempo em que os *tamhak* deixa de ser puxadores de movimento belicoso relacionado à casa de marimbondos, uma figura facilmente associável ao *tamhak*, os chefes honorários, passa, então, a se interpor a este movimento.

*

Na madrugada do dia 23 de Julho de 2016, um dia depois do “despacho” dos *Krokrok* ocorria a noite de cantoria de finalização dos *Pempkahak*. A cantoria começou, na verdade, no início da noite (aproximadamente 19 horas), findando por volta das 4 e meia da manhã, momento em que os *pempkahak* foram acordados para se banhar e iniciar a “empenação”. Nessa noite, os *krokrok* já “estavam despachados” e quem deveria cantar eram os *pempkahak* junto com os *hàk/pentxu*. Apesar de não possuir dados conclusivos a respeito, tenho a impressão que, nesse momento, a caracterização predominante entre os próprios membros do partido era *hàk*. Se retomarmos, acima, ao “encontro entre *pentxu* e *krokrok*”, veremos, por outro lado, que todos meus interlocutores se referiam ao mesmo partido como *pentxu*. Essa “alternância”, aparentemente sistemática, merecia uma maior atenção em desenvolvimentos futuros de pesquisa, ainda mais quando se coloca lado a lado a notável composição internamente heterogênea do partido *tep* (apontada anteriormente) e tal “dualidade” do partido do *hàk/pentxu*. Seria possível afirmar que

essas variações nas relações dos partidos correspondem a maneiras distintas de enfatizar relações específicas durante os *amijkin*? Ou, por outra, não estaríamos diante de evidências de uma correlação específica, uma relação entre relações contrastantes – de aliança entre *hàk* e *pempkahak* por um lado, de oposição entre *pentxu* e *krokrok* por outro – que partilham de mesmo código sensível?

De todo modo, deixemos a questão em aberto por ora e voltemos para a noite dos *Pempkahak*. Mais uma vez, é digna de atenção etnográfica a disposição espacial dos participantes. As pessoas se organizaram no centro do pátio organizado em “anéis” aproximadamente concêntricos. No centro do círculo formado, estavam os cantadores que iriam conduzir o canto até o nascer do dia: destacavam-se Olavo Tepjôpir, um dos cantores da própria aldeia, e Odílio Pehy, *padré* da aldeia Cachoeira que tinha sido convidado para a festa. Ao lado deles, estavam as duas “rainhas” (*kahain*) do *Pempkahak*. Os jovens *pempkahak* os circundavam, e, em volta deles, mais dispersos e menos organizados, estavam todos aqueles que queriam participar: ouvintes, membros dos partidos. Idealmente, todos eles também deveriam cantar as numerosas músicas junto com os cantadores. As pessoas realizavam um gesto com os braços retos e erguidos em direção aos dois cantadores no meio do círculo, semelhante ao do partido do *hàk/pentxu*¹²¹.

Na prática, contudo, o pátio começou, aos poucos, a esvaziar por volta de meia noite. Todos os jovens *pempkahak* foram dormir em suas casas, e em seus lugares ficaram alguns de seus amigos formais (*hōpin/pintxwyj*), que acompanharam e cantaram por toda a noite. Por conta destes “serviços” prestados, eles receberam o bastão fabricado durante o dia pelos *pempkahak* enquanto estavam reunidos fora da aldeia durante todo o dia (cf. Melatti, 1978) e também um “presente” da família de seu jovem amigo formal. Em ocasiões como essa, o presente pode ser algo como um tecido, um pouco de miçangas, algum ornamento ou qualquer outro objeto de interesse que se tenha à mão. Parece-me

¹²¹ A descrição das “cerimônias de nomeação” mebengokré, elaborada por Vanessa Lea, associa a aglomeração dos aldeões no pátio à oposição entre vivos e mortos e o risco mortal da sobreposição de papéis nas cerimônias: “Os espíritos dos mortos ficam mais evidentes, coletivamente, durante as cerimônias de nomeação. No auge dessas cerimônias, na noite final, quando as pessoas dançam e cantam do anoitecer até a madrugada, os aldeões abandonam suas casas aos mortos que se congregam para assistir as cerimônias. Os aldeões acampam no pátio, formando um círculo em volta do centro da aldeia, englobando mais dois círculos compostos pelos dançarinos e pelas crianças que estão sendo honradas naquela ocasião. Ouva falar que um morto pode matar um parente apenas apontando o dedo em sua direção. É como se ocorresse um curto-circuito quando um defunto encontra um parente desempenhando um papel que era seu” (2012:170). Ainda que entre os Krahô não haja o imperativo de *todos* os aldeões se reunirem no pátio, seria interessante investigar de que maneira as relações entre vivos e mortos se relacionam com a organização e disposição espacial nos *amijkin*.

que na festa observada, entretanto, a maioria dos amigos formais ganharam tecidos com os quais eram cobertos, como uma capa amarrada no pescoço ou mantida com as próprias mãos, para se proteger do frio que se tornava mais intenso com o avançar da noite.

A noite era longa. Enquanto ainda estávamos todos de pé no pátio, os cantores giravam sobre o próprio eixo do corpo, sem sair do lugar: a perna esquerda fixada no chão, o pé direito arrastando-se em movimentos pontuados no sentido anti-horário (o mesmo sentido que nas corridas de toras e nos “desfiles” festivos, note-se). Ao longo da noite, talvez por conta do frio e do cansaço, as pessoas começaram a se sentar no chão, mantendo-se dispostos numa forma mais ou menos circular. Em determinado momento, Olavo anunciou que iria em sua casa descansar um pouco, e por lá ficou durante mais de uma hora. Odílio, o *padré* visitante da aldeia Cachoeira, foi quem passou toda a noite cantando de forma quase ininterrupta. Segundo Odílio, os cantos desta modalidade da festa *Pempkahak* eram poucos, cerca de 10. Ele disse que acabou juntando os cantos de outras modalidades (“mais ou menos uns 20”, disse ele) do *Pempkahak* e repetindo alguns outros, o que foi feito pelos cantores, segundo eles mesmos, com a “autorização” de Valdomiro Kråk, *padré* e fundador da aldeia. Segundo Olavo, essa modificação/combinção dos cantos foi amplamente avisada para todos, para que os mais jovens que ouvissem não pensassem que é tudo uma coisa só. Entre cada canto entoado, dois pequenos “cantos-chamados” eram executados pelos dois cantores – primeiro pelo cantor da aldeia, depois pelo cantor visitante.

O “cortador de cabelo” passou algumas vezes no centro do círculo durante a cantoria, principalmente antes do começo da dispersão das pessoas. Incumbido da tarefa por conta de seus nomes próprios, esse grupo de pessoas deve estar rodando entre as casas, procurando aqueles que deveriam estar cantando no pátio, mas estavam dormindo. Os infratores eram “castigados” por meio do corte de uma mecha de seu cabelo, arrancada e pendurada no *awaweru*, uma longa estaca utilizada durante a festa do *Pempkahak* numa corrida específica e depois fixado na porta de algumas das casas que reuniam os partidos da festa.

Uma notável ansiedade era perceptível entre aqueles que permaneceram no pátio até o final da cantoria. Com muita frequência, eles me perguntavam o horário, para saber quanto tempo faltava para que eles encerrassem a cantoria e chamassem os *Pempkahak*. Todos estavam cansados: não raro bocejavam e, por vezes, tiravam breves cochilos na areia do pátio. O frio era enorme para os troncos descobertos de alguns dos cantores; alguns panos finos que cobriam os outros não pareciam grande alento. Diria que não

parecia se tratar de algo “prazeroso”: tudo se passava como se estivesse assistindo à realização de um esforço, um movimento de “resistência” a uma série de forças que conduziam cada um deles às suas próprias casas, às suas próprias redes.

A aparição da estrela d'alva, *katxetí* ou “estrela grande” (onde *katxet* = refere-se a estrela, *tí* = aumentativo), ao leste, antes do nascer-do-sol, era um indicador importante para os *mehin* nas noites de movimento no pátio da aldeia, sobretudo nas noites de cantoria de *amijkin*, como era o caso:

“[...] à medida que o tempo passa, o céu fica cada vez mais brilhante e, quando a última estrela desaparece de vista, Vênus surge como um ponto brilhante no horizonte, próximo do local onde o Sol nascerá. Então, rapidamente, ele desaparece, ofuscado pelo avanço da luz solar”¹²².

O encerramento da cantoria daquela noite estava combinado para ocorrer por volta das 5 horas: era hora de *katxetí* aparecer, de “adivinhar *pyt* [sol]”, como diziam os *mehin*. Contudo, meia hora antes disso foi resolvido que já era tempo de chamar os *Pempkahak* para se reunirem, tomarem um banho no riacho próximo à aldeia e voltarem para serem empenados.

Percebi algo muito semelhante a esta sensação de “resistência” e “esforço” durante a cantoria noturna dos *Teré*, narrada a seguir, e na cantoria dos *krokrok*, que também pude acompanhar. Nesse sentido, noto certo *aspecto agonístico* nas noites de cantoria observadas, que já eram, de certa forma, indicadas pelas piadas com aqueles que iriam “sofrer” no pátio (enquanto outros, do partido oposto, poderiam descansar); ou mesmo pela recompensa do trabalho dos amigos formais por substituírem os jovens durante esse “trabalho” penoso. *Amijkin*, portanto, envolve também “sofrimento”.

*

No capítulo anterior, esmiuçamos o longo processo de fabricação dos *kokrit*, um dos principais objetos da finalização do *Tep me Teré*. As máscaras, neste momento do *amijkin*, já estão todas prontas, guardadas dos olhares femininos. Contudo, elas são apenas o momento final de uma concatenação específica de outros movimentos que

¹²²Fonte: <http://www.casadaciencia.ufrj.br/CienciaParaPoetas/Astronomia/Tuparetama/arqueoastronomia/arquivos/3venus.html>

precisam, todos eles, ser bem executados para que a festa do *Tep me Teré* acabe bem e seja bonita (*impej*).

Enquanto o pôr-do-sol encerrava seu espetáculo diário lá entre as serras pontudas próximas à aldeia, eu realizava, cá embaixo, uma de minhas visitas diárias à casa de Chico e Iraci. Acompanhados das indispensáveis canecas de café bem açucarado, conversávamos sobre todo tipo de assunto, geralmente até o anoitecer. Em uma dessas conversas, Chico Potyt contava sobre como seria a finalização da festa do peixe e da lontra, daqui a alguns poucos dias.

“- Quando for a tarde, começa hoje uma hora dessas [meio da tarde], todo *tep* vai fazer de comer. A tarde terminou, vai dar uma carreira. Terminou de correr, aí pronto. Aí, os parentes do *teré*, filha, irmã, vai botar de comer também, berubu [paparuto], todo tipo de coisa...vai cortar feixe de bacaba, fazer grande [embrulho].. e a mãe e os parentes vão botar na palha de bacaba, trançadinho com folha de bacaba, forra... Aí vai poder botar todo jeito de comer lá dentro. Esse é a parte do *teré*. Os parentes do *teré* vai botar berubu, arroz, não sei o que mais. É comprido, como daqui naquela forquilha acolá [aproximadamente 3 metros]. [...] Isso vai ficar lá na casa onde eu estou fazendo o *kokrit*. De lá vai preparar tudinho e de lá vai ficar. Aí amanhã de manhã bem cedinho o *teré* vai pegar o feixe de coisa que está lá, todo mundo “arriba” e vem cantando, vem cantando, vem cantando... Aí depois o *tep* vai encontrar, vai encontrar e pegar. O *teré* entrega pro *tep* e vem pro pátio. O *tep* vem trazendo e deixa lá no *kà* [pátio]. Aí volta de novo para onde o *tep* sai e começa a cantar. O *teré* começa a cantar no *kà* mesmo. Porque o *teré* vai cantar a noite todinha. Ainda não fizeram a barraca não, mas vão fazer a barraca! [...] pro *teré* ficar cantando lá dentro do barraquinho [a conversa foi realizada antes da construção da casa do *teré*, descrita no terceiro capítulo].

- Mas é só um que canta?

- Não! É a turma! *Teré* completo, *teré* completo vai cantar a noite todinha, até o dia amanhecer! Quando for madrugada vão todos empenar, o *teré* vai empenar as *kahain* [mulher] e o *kraré* [filho]. [...] O *tep* vai empenar 3 *kahain* também, tudo empenada. O *tep* empena, *txetxeuteré* [arraia] empena, *parkaré* também empena. E os dois *koyambro* empenado, esperando. [...] Aí de lá o *tep* volta e canta de novo e de lá vai andando assim, dando uma voltinha. O *teré* sai desse barraco passando e cantando, cantando, e dá uma voltinha. [...] O garça fica em cima da tora, e o peixe dá uma voltinha no redor. Aí o *kapri* [garça] pega um *tep iaptxê*, o chapéu, tira e joga para o *teré*.. Aí o *teré* pega o *tep iaptxê*, pega uma fita, e aí é só enrolando, enrolando... Todo mundo tira e joga na frente do *teré* e o *teré* pega uma fita do *tep iaptxê* e é só enrolar, só enrolar, só enrolar. Aí joga para o peixe que chama piranha,

o *apan*, aí *apan* com facão começa a cortar, tchec, tchec, tchec! Aí de lá parou a festa. Pronto! *Hamrém* [fim], *teré* e *tep*. [...] Terminou a festa, a cantoria do *teré* e *tep*. De lá vai para o *kokrit*. Dá uma volta”.

Vemos então, de acordo com o roteiro apresentado por Chico Potyt, que o arremate da festa do *Tep me Teré* ocorre durante mais ou menos um dia de atividades quase ininterruptas, que se iniciam na tarde de um dia e se encerram na manhã do dia seguinte. Contudo, antes da última “carreira” dos *tep*, como Chico a denomina, um primeiro movimento ocorreu na tarde do dia anterior: a apresentação do ornamento *tep ipatxê* para os *teré*. Tratava-se de um momento de exibição dos peixes, que se reuniram inicialmente na mesma casa de sempre (*hakát* à sudoeste da aldeia), alguns já com os corpos pintados de urucum e jenipapo. Melatti afirma que “os membros da metade Tép pintaram seu corpo segundo as espécies que representavam” (1978:258), apresentando uma lista detalhada de certos padrões de pintura corporal que, como diversos outros códigos visuais dos povos jê, são dotadas de grande significância em suas articulações com sua organização social (ver nesse sentido, o livro organizado por Lux Vidal, 1992). Contudo, o que pude observar, tanto neste quanto em outros *amijkin*, é que existe uma variabilidade e uma particularização – no sentido de maior espaço para elaborações individuais e incorporação de novos padrões por vezes oriundos de outros povos indígenas – cada vez maior das pinturas, progressivamente menos associadas aos padrões “convencionais” e marcadamente coletivos. Nesse sentido, pude notar que eram as mulheres mais novas (e não as anciãs, que conheciam os padrões “convencionais”) reconhecidas, com frequência, por sua habilidade no trabalho criativo e inventivo de padrões e combinações únicas dos desenhos e cores disponíveis.

Figura 71 e 72 Exemplo de padrões individualizados de pintura corporal (Fotos: Eduardo Monteiro, 2017)

Nesse momento de exibição, os peixes deviam apenas ir até o pátio e girar em sentido anti-horário enquanto cantavam. As lontras, por sua vez, saíam de dentro de sua casinha e, realizando o conjunto de gestos já mencionado durante a descrição dos “ensaios” (capítulo 2), giravam em torno dos peixes. Este momento da festa não

mobilizou tantas pessoas para o pátio; não estavam presentes nenhuma das figuras postas em evidência no *amijkin*, como a garça, a arraia, as “rainhas” das lontras e peixes. Não havia comida nem corrida, por enquanto. Tudo isto apareceria logo em seguida, contudo: finalizada a exibição do *tep iaptxê*, os peixes retornaram às suas casas, pegaram cada um seus *pôh* (recipiente de comida) e começaram uma corrida que ocorreu de modo semelhante àquele já descrito no segundo capítulo – os mesmos movimentos e cantos que haviam de ser executados foram repetidos, inclusive. Enquanto os peixes se preparavam, as lontras deviam esperar no interior de sua casinha situada no pátio. Aos poucos, mais pessoas se reuniram no pátio para assistir à disputa, e as figuras em evidência, até então ausentes, também apareceram.

O dia seguinte foi marcado por muitos preparativos para a festa, por vezes simultâneos: os últimos ajustes nas máscaras *kokrit*, a chegada da carne de gado, a preparação dos *kyrgupu* (paparutos) e, em meio a tudo isso, enfim, a derradeira “carreira dos *tep*”. Ela só ocorreria no final da tarde, mas notavelmente havia exigido um maior cuidado estético dos *mehin*, que em sua maioria foram pintados em suas casas, com padrões os mais variados e inventivos (como comentei acima). Mais uma vez, com exceção do grande público, das pinturas que embelezavam e da qualidade e volume crescente dos *pôh* (que agora estavam recheados com *kyrgupu*) o movimento foi bastante semelhante aos outros diversos ensaios; trata-se, como busquei enfatizar ao longo de todo o capítulo 2, de uma *variação em intensidade* de certos movimentos repetidos, que culmina neste momento festivo. Outra notável diferença ocorreu ao fim da perseguição dos *teré*: Chico Potyt, ancião responsável por puxar muito do que se passou na festa, reuniu todos os *tep* no centro do pátio em círculo, para explicar os próximos momentos da terminação do *Tep me Teré*.

Figura 73 O partido *tep* indo em direção ao pátio; a casa dos *teré* encontra-se ao fundo (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 74 O partido *tep* mostra o *pôh* para os *teré* reunidos no pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 75 Enquanto os tep giram no meio do pátio, os teré fazem seu canto e gestos particulares em torno deles (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 76 Jovens correndo em disputa pela posse do *pôh* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 77 A reunião de espectadores para as corridas que ocorrem nos *prykarã* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Terminara o momento onde os *tep* eram devorados, voraz e repetidamente, pelos *teré*. Chegava, então, o momento de “retribuição” do partido da lontra, o momento em que eles deveriam fazer coletivamente um grande *poh*, repleto de alimentos não preparados. Alguns dos membros do partido do *teré* ficaram encarregados de trazer palha de bacaba (*caper hô*) para a casa de Zé Capelão, situada aproximadamente a oeste da aldeia. As parentes consanguíneas de cada *teré* eram as responsáveis por trazer os alimentos – em geral, não preparados, como sacos de arroz cru (*aroihy*), abóboras (*cukongahak*), cocos verdes (*rôndi*)– para colocar no grande embrulho que se tornaria o *poh*. Enquanto estava acompanhando a montagem do *poh*, vi que uma das mulheres que estavam trazendo alimento era Irani Caxot, uma das minhas anfitriãs na aldeia (e a quem eu chamava *ikrá*, filha, de acordo com a relações estabelecidas via nominação). Ao perguntar se ela trazia *kukren* (alimento) para Davi, seu marido (*apjen*), Irani foi enfática na negativa: disse-me que não estava lá por Davi; quem iria levar alimentos para ele eram os parentes da casa dele, ou seja, sua residência pré-marital. A ambiguidade resolvida pela resposta de Caxot torna-se ainda mais evidente quando lembramos que os Krahô possuem um padrão de residência preferencialmente uxorilocal; ou seja, as mencionadas

parentes da casa de Davi, que saiu de lá ao casar com Irani, são suas irmãs, mãe ou avó materna.

Se os alimentos trazidos em sua maioria não estavam preparados, o principal componente desse grande embrulho dos *teré* se tratava de algo cozido: o paparuto do filho do *teré* (*teré krá*), que foi levado para o mesmo local, ainda no final da tarde. Aqueles que estavam por ali, ajudando, conversando ou apenas aguardando a preparação do *poh* (ou, talvez, a própria chegada do paparuto), pegaram pedaços dessa iguaria antes que fosse embrulhada junto ao *poh*. "É que nem tira-gosto", disse Cleosir Txói. A tarefa de fechar as amarras de palhas em torno do embrulho foi realizada à luz de lanternas, pois o sol já havia abandonado totalmente a reunião das lontras. Em seguida, a comida dos *teré* foi armazenada na mesma casa onde havia sido fabricada, até a manhã seguinte, quando a festa chegaria a seu final. A distribuição de todos os outros *kyrgupu* (paparutos), do partido dos *tep*, foi realizada ainda no início daquela noite. Não presenciei a distribuição; fiquei sabendo a respeito apenas quando algumas pessoas da casa chegaram, carregadas de grandes pedaços de *kyrgupu*, que seriam consumidos naquela noite e também no outro dia de manhã.

Se retomarmos as descrições dos ensaios e corridas com alimentos dos peixes, no capítulo 2, comparando-as com a contrapartida das lontras, podemos apreender uma série de oposições imediatamente, tanto em relação aos alimentos preparados por cada um dos partidos quanto ao modo como são fabricados e distribuídos:

<i>Teré</i> (lontra)	<i>Tep</i> (peixe)
<i>Corrida</i> ao pátio;	Caminhar <i>lento</i> ao pátio;
Um grande embrulho de alimento...	Vários pequenos embrulhos de alimento...
...fabricado coletivamente.	...fabricados "individualmente".
É entregue apenas uma vez...	São entregues diversas vezes (em todos os ensaios) ...
...para os visitantes.	...à disputa entre os partidos.

Figura 78 Casa onde a "comida das lontras" será feita; as teré kahain entregam lá seus *kyrgupu* (berubu) (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 79 Os Teré montam seu grande embrulho de comida (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Enquanto repousava em casa após a refeição noturna, preparando-me para enfrentar a longa noite adiante, já era possível ouvir o canto que vinha do pátio. Pelo que me haviam dito, somente os *teré* precisariam ir ao pátio cantar aquela noite, o que gerava inclusive piadas entre os *tep* sobre poderem descansar enquanto outros “sofriam” no frio. Como vimos anteriormente, certos momentos dos *amijkin* podem não ser considerados prazerosos por seus participantes... Os informantes de Melatti disseram a ele que os *Tep* deveriam *andar* durante a noite, mas *calados* (1978: 262). Júlio Borges menciona algo no mesmo sentido: “Durante a noite, aos membros do partido Tep era permitido transitar de um lugar a outro da Kapey. Como Tep, eu mesmo acompanhei muitos em suas perambulações entre a cozinha, o pátio e as casas na periferia do Kapey. Andávamos com alegria, mas sem cantar, enquanto as Lontras passaram a noite entoando um lamento, mas sem sair da sua toca” (2014:231). Por meio da relação entre os partidos, verifica-se, então, novas operações de pares que se alternam entre o andar e o permanecer, entre o cantar e o calar. Os contrastes entre *tep* e *teré*, assim como entre partidos operantes em outros *amijkin*, se atualizam em níveis distintos de significação e em contextos variados.

De todo modo, muitas pessoas começaram a se reunir no pátio: alguns chegaram mais cedo e saíram ainda no meio da noite; outros, ao contrário, só chegaram bem mais tarde. De fato, o fluxo de pessoas no pátio durante a finalização do *Tep me Teré* seguia um padrão que pouco variava em relação às outras terminações de festas grandes em que pude participar: 1) uma aglomeração crescente no início da noite; 2) dispersão ao longo da madrugada, restando um limite mínimo de pessoas “obrigatórios” para o prosseguimento do *amijkin*; 4) reagregação das pessoas à medida em que se aproximava o crepúsculo e, antes dele, 5) o momento de “empenação” e pintura dos jovens postos em destaque.

Durante a noite inteira o frio reinava no pátio do Rio Vermelho, e todos faziam o que podiam para resistir. Para alguns mais suscetíveis (como eu mesmo, por exemplo), era preciso se enrolar em pedaços de pano ou usar algum casaco como abrigo. Para outros, era suficiente o calor da fogueira, constantemente alimentada com pedaços de madeira e palhas secas de palmeiras. Garrafas e alguns copos para o café, *kakôtygré* (literalmente, algo como “suquinho preto”: *kakô*=suco”, líquido; *tyk*=preto; *ré*=sufixo indicador de diminutivo), melhor companheiro contra o frio e o sono, foram levadas por

algumas famílias, mas rapidamente foram consumidos por todos, durando pouco entre os festeiros.

Grande parte dos que permaneceram reunidos ao longo de toda a noite eram mais velhos (*mekaré*); apenas alguns poucos homens adultos mais jovens os acompanhavam. A atitude de “Nhoim”, tal como era conhecido este jovem adulto por todos na aldeia, em relação às festas e, de modo geral, à participação das atividades no pátio, merece uma atenção especial. Exceção mais notável à atitude dos jovens, Nhoim era, de longe, a pessoa com maior atividade noturna conhecida na aldeia. Durante grande parte dos frequentes movimentos noturnos com fins de reunir pessoas no pátio, mencionados no capítulo 2, era ele o responsável por chamar o pessoal, chegar primeiro no pátio, juntar palhas para o fogo, chamar o cantor em sua casa, cantar com o maracá em torno do *krincapé* para “juntar o povo”. “Sou *Katamye* purinho!”, dizia ele em tom de brincadeira, referindo-se a sua predileção incontestável pela noite.

A cantoria dos *teré* durante a noite resumiu-se a apenas um único e brevíssimo canto, repetido indefinidamente e quase sem pausas até o momento em que seria iniciada a empenação. O canto era mais ou menos o seguinte:

“*Oh Jari rikamen é ôh ôh ôh u (crescendo) ôh! ôh ôh*”

Ainda que houvesse cantores que se destacavam durante todo o tempo em que permaneciam no pátio, muitos puxavam com animação a cantoria apenas por certo tempo, fazendo pausas longas antes de voltarem a cantar - havia uma alternância regular entre as vozes que se sobressaíam na cantoria. Quase sempre se tratava de homens, mas as mulheres, principalmente as mais velhas presentes, também cantavam e por vezes puxavam todo o movimento.

A dinâmica envolvida nas oscilações da disposição coletiva na cantoria merece atenção: descontinuidades na execução musical notavelmente acompanhavam o cessar do cantor ou cantores que “puxavam” a cantoria naquele momento. Momentaneamente, a música dos *teré* parava, até que alguém a iniciava novamente, quase sempre com grande animação. A configuração sonora da cantoria dos *teré* estava marcada, portanto, por oscilações muito consideráveis de intensidade, no sentido musical do termo. Tenho a impressão que por vezes mesmo a altura musical do canto alterava-se sensivelmente

nesses momentos, sendo balizada após alguns instantes¹²³. Era perceptível que havia momentos mais propícios para o aumento de intensidade do canto, onde mais vozes se “aglutinavam“, por assim dizer, e ganhavam força – no caso do *teré increr* (o canto da lontra), por exemplo, percebi que o canto aumentava de volume quase que invariavelmente quando se enunciava o canto do termo “*rikamen*”.

O canto desta noite de festa, portanto, se resumia ao termo *jari rikamen*, seguido de uma série de vocalizações graves, que duravam cerca de 30 segundos, retornando em seguida à pequena frase. Quando questionados sobre o significado do termo, meus interlocutores teciam comentários mais ou menos indiretos; não consegui uma tradução precisa de seu significado. Chico Potyt disse não saber a que a expressão poderia se referir, enquanto Iramar Irroiaven e Rivaldo Cahycà me disseram que a expressão fazia referência ao ato de limpar o caminho, arrastar algo, passar a mão para limpar algo. Não obtive nada conclusivo sobre as possíveis relações destes comentários com o movimento típico dos *teré*, análogo, como afirmei anteriormente, àquele feito pelos *krokrok* durante o *Pempkahak*: marca da predação característica dos animais associados a esses partidos, seus membros devem, encurvados, esfregar as mãos umas nas outras. Disseram-me que tanto os *krokrok* quanto os *teré* estariam “limpando as mãos” cheias de comida ao fazer tal gesto. Borges aponta que o gesto dos *teré*

“[...] é pra segurar os peixes pra comer e nadar depois”, me disse Secundo Tôhtot. O gestual representa o movimento de captura e consumo dos Peixes: “Lontra está caçando os Peixes, porque é isso o que ele come. Procura peixe dentro do rio, córrego. Onde tem peixe, lontra caça pra ajuntar”, observou Osmar Cuhkõ. (2014:236)

¹²³ Anthony Seeger (2015) notava, em relação aos cantos *kinsedjê*, povo cultural e linguisticamente aproximado aos Krahô, um curioso fenômeno musical durante os cantos coletivos realizados pelos homens: uma ascensão regular e não arbitrária durante a execução dos cantos. A partir da apreensão de uma série de evidências indiretas relacionadas ao problema, Seeger explicita importantes características dos cantos *kinsedjê* executados coletivamente. Ressalto aqui como a análise do autor aponta para certo desinteresse ou desatenção *kinsedjê* em relação à ascensão na afinação absoluta nos cantos, contraposto ao profundo rendimento e interesse nas variações relativas de afinação, associada tanto às variações de idades e autenticidades dos cantores quanto à classificação de gêneros musicais. Suspeito que o que observei em campo possui certa proximidade com o caso analisado pelo autor.

Palha sob vivos, palha sobre mortos

Apresentarei a seguir, elementos que lançam luz, penso eu, à significação implícita num ato simples e comum aos momentos festivos que presenciei: o fato dos jovens ou pessoas em destaque serem colocados, com frequência, sobre palhas de espécie particular, o pati (*hothô*), em momentos de grande importância dos *amijkin*. Esta informação ganha relevância suplementar quando correlacionada, primeiramente, com o fato de que a palha do *hothô* é comumente usada para *cobrir* os mortos durante seu enterro (ver Carneiro da Cunha 1978:34). Em segundo lugar, esta mesma palha *jamaiz* *poderia fazer sombra para alguém ou cobrir as casas dos vivos*, pois a pessoa que estivesse sob um teto como esse morreria na hora, disse-me certa vez Iramar Irroiaven.

Assim como em outros casos ameríndios, as analogias genealógicas dos krahô remetem a um “crescer para cima” - como pé de milho - oposto às relações entre parentes vivos “esparramar para os lados como ramas de batata” - como lembra Morim de Lima (2016), retomando as observações de Maria Elisa Ladeira (1982). Assim, talvez seja possível, de forma tentativa, colocar lado a lado as observações precedentes, esta utilização específica do *hothô* durante os *amijkin*, e outros momentos diversos que pude reunir, nos quais se verifica certo movimento “ascensional” ou de sobreposição entre elementos que conotam uma relação intergeracional. Noto, por exemplo que, durante certos *amijkin*, alguns jovens selecionados devem andar sobre as mãos entrelaçadas de uma fila de adultos, ajoelhados uns de frente para o outro. O jovem deve, portanto, caminhar sobre aqueles homens mais velhos, como se estivesse passando sobre um caminho. Tal cena foi observada durante a finalização do *Pempkahak*, pouco antes da “quebra da casa dos marimbondos”, como mencionei acima. Logo em seguida, e nesta mesma festa, aliás, outro menino foi lançado para cima pelos homens, reunidos numa área circular em seu entorno.

Remeto outro exemplo ao filme *Boa viagem, ibantu!*, onde é mencionado (e demonstrado) um movimento feito para promover o crescimento das crianças, para “esticá-las”: durante a lua nova, deve-se puxar os meninos para cima com uma vara, colocada entre suas pernas. Além disso, Chico Potyt dizia que antigamente, ao final da festa do *Ketwajê*, os adultos dos grupos *Harãmekatxe* e *Kyrmekatxe*¹²⁴ se colocavam em

¹²⁴ Partidos operantes em certos *amijkin*, subdivididas em 8 grupos, 4 em cada partido; o critério para participação em cada subgrupo é a nomeação.

duas linhas separadas uma de frente para outra, ficando lado a lado e de mãos dadas, de modo a se alternarem entre os jovens *ketwajê* do mesmo partido (*Harãmekatxe* ou *Kyrmekatxe*). Desse modo, cada criança dava a mão para dois adultos, que a suspendiam no ar em determinado momento: “quando “arriba” *akrairé* desse tamanho, diz que é pra crescer logo”, afirmava Chico. Durante minhas observações do *Ketwajê*, pude observar as linhas de pessoas e a alternância entre jovens e adultos em cada uma delas, mas não (talvez por falha em minhas próprias observações) o ato de suspender os jovens pelas mãos.

Os casos reunidos aqui parecem elucidar a utilização festiva da folha de pati, um detalhe comum e recorrente em diversos *amijkin*. Articulado a uma série de “impulsos verticais”, penso que há indícios claros de que este ponto observado está intimamente relacionado ao tema da construção dos corpos e produção de disposições específicas envolvidas nos momentos festivos. Mais ainda, diria que observações preliminares aqui apresentadas apontam na direção de uma codificação mais ampla e complexa dos processos krahô de desenvolvimento pessoal (o crescimento de corpos, produção de afecções específicas) e coletivo (crescimento de toda uma geração de jovens e crianças). Penso que estes indícios merecem maior aprofundamento em pesquisas futuras.

O amanhecer do dia e os finais de festa - algumas cenas escolhidas

Figura 80 Amanhecer do dia no pátio da aldeia Rio Vermelho (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

O derradeiro dia de um *amijkin kata* (“festa grande”) começa cedo para quase todos na aldeia. Se, como vimos, são poucos aqueles que se mantêm acordados durante toda a noite de cantoria que o antecede, o movimento iniciado logo em seguida desperta, mobiliza e aglomera multidões, ainda em meio à escuridão. Esses movimentos, durante as grandes festas que pude acompanhar (*Tep me Teré*, *Ketwajê*, *Pempkahak*), invariavelmente começavam com a “empenação” dos jovens postos em evidência nos partidos da festa. O número de pessoas empenadas varia de acordo com a festa, mas parecem respeitar certo modelo mínimo: são empenadas invariavelmente as “rainhas” ou “princesas” associadas a cada um dos partidos. Em relação à parte masculina, os casos variam: há aquelas festas onde apenas alguns rapazes em destaque são empenados, como é o caso dos *koyambro* e do *kapri* (garça), no *Tep me Teré*; há aquelas onde idealmente

todos os meninos e jovens não casados devem ser empenados, como no *Pempkahak* e *Ketwajê*. Ocorre neste último caso como narra Domingo Kaj:

“[...] canta até o dia começar a amanhecer, até umas 4 horas. Ai cada um vai chamar seu *itamtxua* [pode ser neto, sobrinho ou nominado] pelo nome. Cada um vai chamar o seu, chamar para levantar... chamar para fazer fogueira no pátio. Arruma tudo, com pau de leite, com pena. Já vai pintando o *itamtxua*, todo mundo já vai pintando..”.

Nos casos destas duas festas, é notável a participação do grupo *txon* (urubu) – um dos oito grupos constitutivos das metades *harãmekatxà* e *kyrmekatxà* (ver Melatti, 1978). Segundo me disseram em campo, eram pessoas do grupo *txon* que iriam acordar e chamar os jovens em suas casas após o término da cantoria noturna no pátio, mantida ininterruptamente pelos *increr* (cantores), por anciãos reconhecidamente mestres nos saberes ligados aos *amijkin* e, sobretudo (em termos numéricos), pelos amigos formais dos jovens *pempkahak* e *ketwajê*, nas ocasiões que acompanhei. Exercendo certa *função de mediação*, esta figura opera disjunções ou conjunções em diferentes festas *mehin*, como já apontava Júlio Melatti (1978:356). Segundo o etnógrafo,

“[...] são os membros desse grupo que capturam os jovens para pô-los em reclusão, tal como os urubus levaram o herói Tirkren para a região celeste [no mito de origem da festa *Pempkahak*, segundo contam parte dos Krahô]. [...] Do mesmo modo, são os membros do grupo *Txon* os primeiros a fazerem a colheita para o rito do *Pohipré*, ou seja, trazem de volta o milho para a aldeia”.

É preciso lembrar, antes de avançar, que dias antes do momento da empenação todos os jovens participantes da festa tiveram os cabelos cortados e os corpos pintados com urucum e jenipapo. Nesse sentido, reproduzo o comentário de Tép Hot, ancião *ramkokamekra*, sobre a importância destes dois atos:

“O corte de cabelo dá assistência, dá saúde também, porque diz que sem corte de cabelo que anda daquele tipo, diz que é as pessoas que não tem mãe, as pessoas que não tem parente, as pessoas que anda à toa, não tem conservação, não tem assistência pra eles. E diz que pessoa que anda sem cortar o cabelo assim diz que também a alma, *mekarõ*, que vem quase encostando a ele. Às vezes *mekarõ* agarra ele, porque não tá com o cabelo cortado. E também diz que este corte também é proteção, que conserva bem e protege bem. Como a gente planta alguma plantinha e não deixa nada as coisas maltratar, tem que aguar,

já aguando, já aguando, pra poder crescer logo. O corte do cabelo também é desta maneira, diz que corta e quando já tá quase fechando [linhas laterais], torna cortar de novo. E a pintura também não esquece de pintura. O urucu, também não esquece de urucu, porque quando já tá falhando, já tá acabando pintura, torna arar [sic]. Diz que essa pintura, o urucu, diz que também dá saúde, diz que também fortalece, diz que também cresce logo, logo. Diz que sem cortar, diz que não tem proteção. Aí é capaz de adoecer, é capaz de *mekarõ* levar ele” (Rolande, 2015:46)

Figura 81 e 82 Corte de cabelo dos *pempkahak*, fora da aldeia (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

*

Chegada a hora da empenação, pouco antes dos primeiros sinais do crepúsculo da manhã. A primeira coisa que os jovens a serem empenados devem fazer é banharem-se, todos juntos, no “riacho da água fria” (*kôiakryré*) perto da aldeia. Em uma conversa no pátio, de manhã bem cedo, Euzébio Cã contou um pouco sobre sua vida durante a juventude. Comentou do frio que sentia quando dormia no pátio junto com os companheiros; buscava lenha às 5 da manhã; dormia em alguma casa apenas quando chovia – mas não na sua própria, note-se: “onde tivesse espaço”; na escola, por exemplo. Tomava banho frio bem cedo para acordar; seu avô, Diniz Tebiet, jogava água na coberta caso dormisse demais. Era bom tomar banho de madrugada, disse ele, pois era quando “a sucirijú (*rohti*) mijava na água e aí a pessoa ficava forte quando se banhava com essa água”. Em outras conversas, disseram-me que quem banhasse mais tarde pegava, por sua vez, o mijo de um peixe pequeno e fraco (não identificado).

Chico Potyt disse-me outra vez, ao se referir à narrativa de Akrei e Kengunã¹²⁵, dois jovens que se preparavam para confrontar aves gigantes que haviam devorado a maior parte dos *mehin* existentes, que ambos os heróis deviam, seguindo orientações de seu avô, permanecer sob um estrado de madeira dispostos nas águas do rio. Segundo ele, a bruma matinal formada sobre o rio seria como uma fumaça que estaria “cozinhando”

¹²⁵ Remeto a Carneiro da Cunha (2009a) e Melatti (1978:322) para referências à narrativa.

os jovens, até que eles estivessem prontos (maduros?) para o enfrentamento mortal. Sendo assim, há uma série de evidências nos comentários *mehin* de que o banho logo cedo possui um *caráter maturador e fortificante*. Após o banho, todos os jovens deviam voltar para o local onde seriam empenados. O local para este momento festivo variava de acordo com a festa: durante o *Tep me Teré*, as “rainhas” e a garça eram empenadas no pátio, enquanto os *koyambrô* eram pintados na frente de suas casas. No *Pempkahak*, por sua vez, todos os jovens e “rainhas” eram empenados na frente de alguma casa a leste (local de reunião posterior dos empenados durante o *Tep me Teré*, é preciso notar).

A empenação possui um caráter eminentemente honorífico, de destaque e evidência no *amijkin*, de prestígio para o investido e sua família:

“A empenação parece ser, em todos os contextos em que aparece (investiduras e iniciações) uma honraria suplementar, uma marca distintiva dos personagens centrais envolvidos (iniciando, moças associadas, chefes, witi). Nos funerais [...] é permitido aos parentes distinguirem desse modo o defunto perante a aldeia se assim o desejarem. Isto acarretará normalmente, a menos de conflito com a aldeia, a realização de uma festa oferecida à comunidade para celebrar o fim do luto. A empenação como a festa “alegram o *karō*”, acumulando prestígio sobre ele e portanto sobre a família” (Carneiro da Cunha, 1978:30).

Parece haver certo método relativamente invariante para a empenação nas diversas ocasiões festivas onde pude observá-lo. Ao menos, é possível dizer que o processo de empenação dos jovens se realiza seguindo certas etapas: inicialmente, as partes a serem empenadas são cobertas por pau-de-leite, espécie de látex colhido pelos Krahô para utilizações diversas, entre elas a fixação de plumas nos corpos. Em seguida, as penas (verdes, de periquito, ou brancas, de gavião¹²⁶, conforme o caso) são espalhadas de forma homogênea pelo tronco e pernas. Passa-se então para a pintura de urucum (*py*) em três áreas do corpo: os antebraços, canelas e a parte superior do tronco (como um “V” em torno do pescoço). Tive a impressão, a ser confirmada de maneira mais sistemática, de que, em geral, as últimas partes a serem pintadas são os antebraços. Os sulcos que compõem o cabelo ao modo timbira são pintados de urucum com o auxílio de uma pequena vareta; nos olhos, por fim, são desenhadas pinturas no formato das “tatuagens”

¹²⁶ As penas verdes estão associadas em geral ao partido *wakmejê*, as brancas ao *katamjê* (Melatti, 1978:82). Antigamente as penas brancas eram comumente de gavião, me disseram. Atualmente são de juriti ou de outras aves mais comumente encontradas, como patos.

tradicionais¹²⁷, em desuso atualmente (*itó hôk*, onde *itó* = meu olho e *hôk* = desenho, marca).

Figura 83 a 87 - Empenação (*hakuan*) dos *pempkahak* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

¹²⁷ O *itó hôk*, onde *itó*=meu olho e *hôk*=desenho, consiste em algumas linhas feitas em torno ou transversalmente aos olhos. Disseram-me que, para fazê-las, é preciso agulha, linha e pó de carvão. A linha deve ser molhada e passada no pó de carvão antes de ser inserida na pele. Assim, o pó fica sobre a derme, marcando o desenho desejado. Segundo meus interlocutores, o *itó hôk* as vezes pode sumir ou perder parcialmente a cor com o tempo, e então seria necessário que a pessoa refizesse a tatuagem. Meus anfitriões Iramar Irroiaven e Luciana Hôrot, assim como vários outros adultos maduros da aldeia, possuem o *itó hôk*, mas ele é raro entre os mais jovens.

Há algumas exceções notáveis a este padrão de pintura e empenação que envolve os jovens participantes de um *amijkin*. Durante a investidura de “chefes honorários” *kupen* da qual participei (sendo eu mesmo um deles) o padrão da empenação mudava significativamente, variando de acordo com o nome e o partido ao qual o chefe honorário pertencia. Ocorria algo semelhante à pintura comum dos partidos: caso o chefe honorário fosse *wakmeyê*, teria uma pintura com listras verticais, *igape*; sendo *katamyê*, listras horizontais, *igaikore*¹²⁸. A única outra ocasião em que vi uma empenação análoga àquela feita nos chefes honorários *kupen* ocorreu durante a realização de toras do fim de luto, *perekahek*. A tora, segundo informações de campo e a bibliografia disponível (p.ex, Melatti, 1978) está explicitamente relacionada ao corpo do morto: deve ser do mesmo tamanho dele, e deve ser pintada e emplumada com padrão condizente ao de seu partido, *wakmeyê* ou *katamyê*¹²⁹.

São os parentes consanguíneos de sexo feminino os responsáveis tanto pela pintura e empenação quanto por colocar os ornamentos no tronco ou cabeça do jovem. Estes ornamentos constituem-se, sobretudo, em voltas de miçangas (*kenré*) e pedaços de tecidos (*kupentxê*) dobrados e amarrados dois a dois, de modo a formar um círculo fechado, uma “volta de pano”. Atualmente, parece ser incomum a utilização de ornamentos produzidos com materiais “tradicionais”, como era o caso do *harape* de fibras de tucum. De todo modo, as miçangas e tecidos são dispostos no corpo de forma análoga aos destes ornamentos, como um “X” no tronco. Isso pode ser visto nas fotos da terminação tanto do *Tep me Teré* quanto do *Pempkahak*.

Parece-me haver uma tendência a distribuir as cores dos tecidos de modo a combinar um tecido estampado com algum outro “liso” (ou seja, de cor única) à disposição. A valorização da mistura e profusão de cores e estampas entre os tecidos é a regra. Em todas as conversas que tive a respeito das preferências *mehin* sobre os tecidos, as mulheres eram assertivas nas preferências por estampas bastante marcadas e por cores fortes¹³⁰. Tal regra também se aplica às miçangas, mas com a ressalva de que é notável

¹²⁸ Entretanto, no caso que acompanhei da investidura de um chefe honorário *mehin* não houve pintura nem empenação.

¹²⁹ É notável que ambas as exceções, mekarõ/mortos e os chefes honorários, sejam considerados “gente outra” pelos *mehin*. Penso, como hipótese a ser investigada, que aqui possa residir uma diferença crucial que inflete os critérios para os padrões de emplumação krahô.

¹³⁰ Lévi-Strauss chamava atenção, a partir de sua experiência em campo entre os Bororo, a respeito do cuidado indígena em não fabricar ornamentos multicoloridos com as contas dadas por ele. Apontava uma “interdição xamânica dos tecidos estampados e listrados de muitas cores”. Por outro lado, também se proibia entre os Bororo os “tecidos claros e de cores uniformes”. Tratava-se de uma “maleficência

que ainda que o apreço pela variedade de cores de miçanga e a mistura de cores na fabricação de ornamentos seja inquestionável, jamais vi alguma mulher misturando mais de uma cor em suas “voltas” de miçanga. Por outro lado, as figuras e padrões elaborados a partir das miçangas nos mais diversos ornamentos, como colares, pulseiras, tornozeleiras, eram constituídos por uma profunda mistura de cores. As miçangas com as quais eu presenteava minhas anfitriãs não eram mantidas nos sacos plásticos. Ainda que não fossem utilizadas durante um *amijkin* ou na fabricação de um ornamento específico, eram imediatamente retiradas e armazenadas ao modo *mehin*. Poucos dias após a minha chegada, Luciana Hōrot, já faziam volumosos *harape* com as miçangas trazidas, todos eles com apenas uma cor cada um. Para isso, mantinha um punhado de miçangas sobre um tecido em seu colo e, com o auxílio de uma agulha, “espitava” pacientemente as miçangas ao acaso, puxando aquelas para prosseguir no fio de algodão fixado na agulha assim que um pequeno conjunto de miçangas se formava. Estes *harape* parecem, de fato, tanto uma forma de armazenamento das miçangas quanto já em si mesmo um ornamento a ser utilizado pelas mulheres da casa.

*

Seja na festa do *Pempkahak* ou no *Ketwaje*, após serem empenados, pintados e ornados com voltas de miçangas e tecidos dobrados, os jovens se reúnem no interior de uma casa, localizada entre as direções leste e sudeste do círculo de casas da aldeia. Todos empunham um bastão grosso de madeira, e os mais velhos por vezes portavam espingardas cedidas por seus parentes masculinos - Chico Potyt, por exemplo, entregou uma espingarda para seu neto Kenkrok, que no fim da festa foi reunida com as outras dádivas a serem distribuídas entre os convidados. Muitos alertaram sobre o perigo de deixar os animais criados soltos na aldeia durante o percurso desses jovens no *krinkapé*. “Eles podem matar qualquer bicho que aparecer pela frente!”, ouvi repetidamente.

Os jovens vão se concentrando no interior da casa e reunindo em volta uma grande quantidade de espectadores. Em certo momento, um *increr* (cantor) começa a conduzir os jovens com seu maracá, andando em círculos no interior da casinha, até que, para euforia do público, são conduzidos para fora. Os cantores com os quais pude

cromática em suas múltiplas expressões”, um “horror à policromia” (Cf. Lévi-Strauss, [1964]:365). Não verifiquei nada parecido com este horror entre os homens e mulheres *mehin* com quem convivi.

conversar e outros homens adultos conhecedores dos *amijkin* afirmavam que os cantos entoados durante o percurso dos jovens empenados são os mesmos *no Pempkahak* e no *Ketwajê*. Após percorrerem todo *krinkapé* da aldeia acompanhados de uma multidão, em meio a pulos e cantorias, e capturar seu próprio alimento (ou receber dos adultos quando isso não era possível), os jovens se reuniram fora da aldeia durante quase todo o dia, devendo moquear os alimentos obtidos e comê-los enquanto reunidos. Como disse, pude observar a grande “volta dos empenados” (*hakuan*) em duas festas, o *Pempkahak* e o *Ketwaje*. No primeiro, em diversos pontos do percurso os jovens realmente perseguiram e mataram três galinhas a golpes de bastão; no segundo, por não terem conseguido capturar nenhum animal, os adultos da comunidade resolveram comprar dois leitões criados na aldeia e entregar para o grupo de jovens. As pequenas variações entre as cenas das duas festas são, com efeito, desafiadoras à percepção, mas nem por isso insignificantes: seria preciso uma investigação mais aprofundada para descrevê-las com precisão.

No caso de outras festas *mehin*, como notado acima, apenas alguns poucos jovens selecionados serão sujeitos ao processo de empenação. Este é caso do *Tep me Teré*, onde apenas alguns jovens foram empenados – mais precisamente, os dois *koyambro* e a garça (*kapri*) –, além de todas as “rainhas”. Também é digno de nota que há casos onde a empenação ocorre durante o dia – a festa do *wyty*, por exemplo (cf. Melatti, 1978 e minhas próprias observações em campo).

Figura 88 Grupo dos *krê* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 8920 Os peixes sendo liderados por Chico Potyt para momento final da festa (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 90 Apan (piranha) corta um dos *tepiaptxê*, encerrando a festa (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

*

“Primeiro vai terminar *tep* e *teré* e depois vai no *kokrit*. Aí vai rodar no *krinkapé* todinho. [...]Vai tirar o *kokrit* aonde que o *koyambro* está. O *koyambro* vai ficar lá esperando [no local onde os *kokrit* vão estar]. Acabando de brincar tudinho, brinca com eles tudinho, depois, aí chega lá no pátio, o *Kokrit*, aí agora terminou. Já deu uma volta. Quando ele terminar leva lá para o pátio. Aí vai guardar [o *kokrit*]. Aí vem a turma, com os homens e com as mulheres. Aí vai começar: quando “arribar” o *koyambro*, bota no ombro, e outro pega outro e bota no ombro, e começa a cantar. De lá para o *kà* [pátio]. Aí de lá o *koyambro* vem só trocando, trocando e o outro pegando, e os parentes do *koyambro* pegando você, aí vai trocando, trocando, trocando, até chegar no pátio. Aí acabou, *hamrém!* A festa do *tep*, a festa do *teré*, *hamrém!* A festa do *kokrit* também” (Chico Potyt)

Como afirmei no capítulo anterior, após a finalização dos *kokrit*, eles foram guardados no interior da casa onde os dois *koyambro* serão posteriormente empenados. Essa empenação ocorre, na verdade, na área em frente a essa casa, localizada aproximadamente a leste na aldeia. Após a empenação, todos aguardavam na porta da casa, pela aparição dos monstros aquáticos. A ansiedade era visível, sobretudo entre as

crianças e mulheres, que não haviam participado do processo de fabricação das máscaras. De repente, emergem do interior das casas os dois *Kokrit*, andando rapidamente em círculos. A beleza e o perigo daquela máscara refletem-se nas feições das pessoas, ao mesmo tempo assustadas e maravilhadas com a aparição. Risos e gritos se embaralham na correria caótica que embala o movimento iniciado em torno do *krinkapé*. Armados com pedaços de galhos finos retirados apressadamente das árvores, as crianças corriam, animadas, atrás dos *Kokrit* para golpeá-los, com toda força e quantas vezes conseguissem. Por sua vez, aquelas grandes criaturas, como que emersas ali no meio da aldeia, também corriam e giravam, parando, por vezes, para dar pequenas voltas (assustando todos ao seu redor) ou para que os homens pudessem se revezar na tarefa de conduzir as máscaras. Correr com todo o peso da máscara sobre os braços estendidos para cima era tarefa exaustiva; todos que saíam do interior do *kokrit* acabavam sua tarefa molhados de suor. A correria manteve um ritmo frenético até seu momento final quando, após todo o percurso em torno do *krinkapé*, as máscaras e seus perseguidores seguiram pelo pátio através de um caminho radial defronte a uma casa situada aproximadamente a leste da aldeia. Chegando no pátio (*kà*), e após alguns giros em torno do pátio, as máscaras, enfim, estacionaram no centro do local. Graças à firmeza de sua estrutura e das folhas de buriti que compõem seus “saiotes”, os *kokrit* se mantêm em pé mesmo sem ninguém os manipulando.

Figura 2191 Aparição do *kokrit* no *krinkapé* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 92 Correria em torno dos *kokrit* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 93 Os *kokrit* giram, assustando aqueles ao seu redor, mas sendo golpeados por todos (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 94 A perseguição continua por todo o *krinkapé* (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 95 O grupo todo segue para o pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

Figura 96 Os momentos finais da volta do *kokrit* ocorrem no pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2017)

*

Ao longo desta dissertação, estamos observando como uma série de cenas se repetem entre os *amijkin*, seja durante seu interlúdio, seja nos momentos de “arremate”, como variações com diferenças mínimas. Assim como a empenação, mais uma cena comum às festas que pude observar (*Tep me Teré*, *Pempkahak* e *Ketwaye*) é a chegada de homens adultos até o local onde os jovens empenados estão localizados, onde haverá um “embate” entre os primeiros e os amigos formais dos segundos, que culmina no carregamento de alguns dos jovens nos ombros dos homens adultos, até o pátio da aldeia. Em relação às duas primeiras festas mencionadas, eram apenas dois os jovens carregados: os dois *ikrārigate* (líderes que ficavam no início da fila, conforme descrito no capítulo 2) dos *pempkahak*; os dois *koyambro* durante o *Tep me Teré*.

Ao descrever, no início deste capítulo, o “embate” entre *Krokrok* e *Pentxu/Hàk*, notei como os gestos e a movimentação ali executadas eram análogas tanto às aquelas observadas no embate entre os *teré* e os companheiros dos peixes, sobretudo a arraia (*txeutxeré*) quanto ao breve momento presente na finalização das grandes festas que agora descrevemos. Assim, os homens que carregarão os dois jovens seguem desde o

pátio até a casa onde os jovens empenados estão reunidos (invariavelmente, ao menos nas festas que pude observar, aproximadamente a leste), através do *prykarã* (caminho radial). O grupo de homens se aproxima com o braço direito balançando para frente e para trás enquanto entoam cantos, que Chico Potyt me assegurou serem os mesmos nas duas festas que acompanhei. No início e no final do *prykarã*, e imediatamente à frente do grupo de jovens empenados, o grupo de homens interrompem sua caminhada e, ao modo como descrevi os gestos do partido da lontra e da abelha, levanta os dois braços para frente, balançando-os levemente para cima e para baixo.

Ao aproximarem dos jovens empenados, um aparente “embate” se estabelece entre os homens, que andam alguns passos para frente e para trás, e os amigos formais dos jovens, que, conforme relatos de meus interlocutores, deveriam, de mãos dadas, fazer uma barreira contra o avanço do outro grupo¹³¹. Depois de alguns instantes, os homens, num gesto característico dos finais de cantos coletivos *mehin*, emitem uma breve vocalização grave em uníssono e batem o pé direito no chão simultaneamente. Inicia-se, então, um segundo momento: os jovens começam a ser carregados pelos homens que estão nas proximidades em direção ao pátio. Disseram-me que as famílias dos rapazes puxavam qualquer um que estivesse próximo para participar do revezamento que os conduziria até o pátio. Para tanto, poderiam puxar os homens pela orelha, carregá-los pelo braço, empurrá-los. Borges (2014: 236) registrou o seguinte comentário sobre este momento: “os parentes, irmãos, tias, pegam e coloca no ombro de alguém pra carregar; se não carregar, se não ajudar, eles brigam: ‘por que você não carregou meu sobrinho?’ (Feliciano Teptyc)”.

Os principais cantores e anciões ficam à frente da multidão (que logo em seguida, os engloba de forma caótica), cantando e realizando um movimento específico, ininterruptamente até a chegada de todos no pátio: balançam os dois braços dobrados duas vezes para frente, viram-se de costas para os jovens sendo carregados, fazem o mesmo movimento e, novamente, viram-se para os jovens. Ao chegarem no pátio, os jovens *Pempkahak* foram colocados num grande círculo e entoaram brevemente outro canto, balançando o braço direito para frente e para trás. Em seguida, Olavo Tepjõpir fez um discurso de aconselhamento para os jovens e explicou-lhes o que deveria ser feito nos momentos seguintes do *amijkin*. Não pude observar algo semelhante no caso do *Tep me Teré*, mas relembro o leitor do aconselhamento feito por Chico aos jovens durante a

¹³¹ Durante as festas observadas, contudo, não consegui verificar este grupo de amigos formais.

“exibição do *tep iaptxê*” (descrita acima) e remeto ao registro de Borges a respeito do momento onde os *koyambrô* chegam ao pátio, carregados nas costas:

“A presença dos “espuma d’água” [*koyambro*] no centro do pátio dá ensejo à vocalização dos valores básicos da sociedade *mehĩ* pelo *padré* Secundo Tôhtot e outras lideranças. Eles aconselharam os meninos (e demais presentes) para que fossem respeitosos com os mais velhos e demais pessoas, humildes, dispostos a manter animação nas aldeias, que fossem brandos e pacíficos” (2014:256).

A festa do *Pempkahak* ainda continuaria após aquele momento (reмето à descrição de Melatti, 1978), mas o *Tep me Teré* encerra-se aí. Todos os ornamentos dos peixes, lontras, *koyambro* vão sendo reunidos para o ato final, condição fundamental para que um *amijkin* se torne memorável: a distribuição dos presentes entre os convidados. Pois, talvez, o que importa de fato para os Krahô – como no caso que impressionava tanto os cronistas a respeito da vingança e coragem do guerreiro tupinambá (Cf. Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 2009d) – é que a memória de um *amijkin impéj* (uma boa festa) seja atualizada e circule não entre e para os coresidentes anfitriões, mas sobretudo entre seus convidados¹³².

Figura 97 Os dois *ikrãrigate* da festa *Pempkahak* sendo levados nos ombros até o pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

¹³² A respeito de festas e prestígio, ver Perrone-Moisés, 2015.

Distribuição de presentes

“Eu não sei por que, mas os *mehin* não seguram as coisas”. Luciana Hõrot se referia, com certo pesar, ao modo como os Krahô se relacionam com os bens não-indígenas, lembrando com nostalgia de um tempo em que a comunidade do Rio Vermelho tinha muitas coisas. O período era rememorado por vários interlocutores, quase sempre associado a uma época em que a Funai estava “fortalecida” em termos políticos e orçamentários. A lista não era pequena: a aldeia já teve caminhonete, vários motores de popa, trator, entre outros bens valiosos.

Do mesmo modo que os *mehin* “não seguram as coisas” que deveriam ficar na aldeia, as dádivas reunidas durante um *amijkin* estão sujeitas a um fluxo de circulação que sempre se encerra nas mãos dos visitantes que vieram de longe participar da festa. Encerra-se momentaneamente, vale dizer, já que os *amijkin* são feitos em todas as boas aldeias, e então quem era anfitrião passa, inversamente, a ser convidado. A regra parece ser, portanto, como Marcel Mauss (2003 [1950]) já notava brilhantemente há tempos, a circulação constante das dádivas. As distribuições de presentes para convidados sempre ocorrem durante a finalização dos *amijkin*, quando as dádivas, os ornamentos que embelezam os corpos postos em evidência na festa, são destacadas de seus portadores, reunidas e distribuídas aos convidados presentes.

Os destinatários destas dádivas variam sensivelmente quando se trata de uma “festa grande”, onde se privilegiam os convidados “de fora”, ou um *amijkin* de menor porte, quando os presentes são distribuídos entre a comunidade da aldeia. Estas distribuições possuem diferenças e aproximações com aquelas ocorridas com alimentos, mercadorias e presentes recebidos pela comunidade (em ocasiões como a vinda de um antropólogo, por exemplo). Em todas elas, os “governadores” (*humrém*) uma dupla de homens jovens selecionados entre os do partido no “governo”, eram os responsáveis pela repartição. Apesar de haver certos padrões claros de distribuição, há uma série de problemas, atritos e soluções imprevistas que podem permear uma distribuição. Apresento a seguir uma situação vivida em campo bastante ilustrativa a este respeito.

*

Dia 2 de março de 2017, início de minha segunda viagem a campo. O dia começou cedo, por volta de 4 e meia, 5 horas da manhã. Da minha rede, ouvi algum canto que ecoava do pátio e, após reunir a “coragem” necessária para levantar, sai de casa e fui

acompanhar o movimento. Chegando no centro da aldeia, éramos uma meia dúzia de homens e outra meia dúzia de mulheres, que cantavam junto com Domingo Kaj. Amanhecia o dia, e mais gente havia chegado ao pátio. Dividimo-nos em Tep e Teré e uma corrida de toras teve início na aldeia. Em seguida, me perguntaram explicitamente se entre as pesadas bagagens trazidas havia miçangas e tecidos para a comunidade. Certamente, a resposta esperada era positiva e, após confirmada, alguns homens me acompanharam até a casa de Iramar para pegar o que eu tinha separado “para a comunidade”. Tratava-se de um grande fardo de cortes de tecido, e mais uns 15 kg de miçangas e de guizos¹³³.

Começaram a se organizar para a distribuição no pátio. Primeiramente, o tecido. É notável a forma da distribuição se assemelhava com a da distribuição de carne – talvez, na verdade, com a distribuição de qualquer coisa que possa ser claramente “partível” entre as pessoas ou famílias. Muitos dos homens se aglomeravam em volta das pilhas que seriam distribuídas, e não poupavam comentários ou orientações para os humrém, responsáveis diretos pela distribuição. As mulheres ficavam um pouco mais distantes, próximas das “margens” do pátio.

Primeiro, o tecido foi contabilizado; eu havia trazido peças de cerca de 2 metros lineares. Fizeram-se duas grandes pilhas de tecido primeiro e depois os tecidos dessas pilhas foram sendo distribuídos em pequenas pilhas alinhadas (em algumas linhas paralelas) no meio do pátio em número igual ao total de casas ocupadas na aldeia. Os tecidos eram distribuídos em “rodadas” nas quais cada pilha recebia apenas uma peça, de modo que todas as pilhas sempre tivessem o mesmo número de peças.

Distribuídas todas as peças, era o momento de cada um receber sua parte. Novamente de forma idêntica à distribuição de carne, a primeira pilha seria a da casa do cacique (que após a divisão da aldeia, era Antonio Cahí) e então a distribuição seguiria uma ordem “circular” em relação ao círculo de casas¹³⁴. Alguma mulher da casa referida devia avançar sobre a pilha que era indicada (na ordem certa, linha por linha) e pegava os tecidos. Mas aqui ocorreu algo diferente, resultando em uma pequena “confusão”: as mulheres começaram a apreciar os tecidos contidos em outras pilhas que não aquelas que lhe eram “de direito” e começaram a “pular a fila” nas linhas, pegando as pilhas de tecido

¹³³ Adorados desde a primeira vez que os trouxe; em geral, os Krahô preferiam os menores.

¹³⁴ Não pude identificar se essa ordem seguia um sentido horário ou anti-horário em relação ao círculo das casas.

que mais lhe agradavam. Isso gerou uma irritação das outras mulheres; apesar dos protestos, a distribuição acabou ocorrendo até o final seguindo este mesmo padrão¹³⁵.

Passou-se, então, à distribuição de miçangas, que tomou contornos curiosos. Havia trazido cores diferentes para entregar à comunidade, cerca de dois quilos de cada cor. Os homens continuavam a fazer a distribuição e, talvez pela própria confusão precedente, encontraram uma “solução” para que as mulheres recebessem um pouco de cada cor. Do ponto de vista feminino, uma solução desastrosa, que provocou a ira de todas as mulheres: eles simplesmente misturaram todas as cores, distribuindo colheradas dessa mistura para cada uma delas. Depois de algumas semanas em campo, quando ia fazer visitas às casas, ainda podia ver alguma mulher separando pacientemente as cores daquela pequena quantidade de miçangas... Em outras ocasiões, as mulheres me pediram para que, quando eu trouxesse miçangas para a comunidade, que eu trouxesse tudo da mesma cor – o que contrasta totalmente com os momentos em que estava lidando com as “encomendas da parte” de cada uma delas – quer dizer, os pedidos individuais –, ocasião em que, em geral, elas arrolam uma enorme lista de cores.

*

O término do Pempkahak no final de minha primeira estadia na aldeia foi marcado por um “desfile” espetacular em torno do *krinkapé* e até o pátio da aldeia. Uma multidão acompanhava os jovens *pempkahak*, que empunham seus respectivos *kopó*, lanças fabricadas no contexto desta festa, sendo, ao longo do desfile, auxiliados por homens mais velhos na tarefa. Tudo isso sob uma forte presença musical, onde vários dos principais cantores (*increr*) da aldeia e “de fora” entoavam cantos específicos enquanto soavam seus maracás (*cutói*).

O trabalho de reunião dos *kopó* para posterior distribuição entre os convidados pareceu algo marcado por controvérsias, críticas e mesmo acusações. Ainda que

¹³⁵ Do ponto de vista masculino, tive a impressão de que as mulheres são percebidas como a parte mais “vaidosa” e ávida por enfeites, enquanto os homens em geral usariam as roupas mais velhas, ou as cederiam para os filhos... Isso era motivo de brincadeiras, como quando um interlocutor, ainda durante minha primeira viagem, brincava dizendo que eu deveria trazer coisas para os homens, que as mulheres já tinham tecidos novos e miçangas, os homens não tinham nada, só shorts velhos. As brincadeiras entre um dos casais da aldeia ressoam estes comentários e inserem uma questão geracional (onde esta vaidade seria mais “aceitável” entre os mais jovens): o marido, em tom jocoso, dizia que agora que sua esposa “estava velha”, sem filhos para criar, queria ficar se arrumando demais.

idealmente os *kopó* devessem ser entregues como dádivas aos convidados de fora, na prática eles foram guardados no posto de saúde da aldeia e mantidos ali após a festa, ao menos durante algum tempo. Depois disso, disseram-me que cada casa havia ganhado um *kopó*; o posto de saúde e a escola da aldeia também ficaram com um. Em minha segunda viagem a campo pude perceber que, em certos casos, as miçangas do *kopó* foram retiradas, transformando-se em matéria para produção de novos ornamentos. Os trabalhos em miçangas fixados nos *kopó* não eram necessariamente desfeitos até o final: Luciana Hōrot mostrou-me, por exemplo, como o padrão de miçangas utilizado na “empunhadura” do *kopó* recebido por sua casa havia sido guardado e seria ampliado e “remendado” para ser utilizado em outra ocasião. Em outros casos, os *kopó* foram mantidos intactos nas casas, ao menos por certo tempo. Segundo meus interlocutores, muitos *kopó* já haviam sido quebrados; outros eram utilizados como ferramentas ou bastões para usos variados. Noto, por exemplo, que as roupas femininas eram carregadas pelos homens durante o “dia de lavagem de roupas”¹³⁶ sobre um *kopó* mantido horizontalmente nos ombros de dois homens. Morim de Lima (2016) faz referência também ao uso dos *kopó* como ferramenta agrícola para plantio. Crocker, por sua vez, ressalta como os Ramkokamekra fazem um uso corrente e contínuo do *kopó* nas mais diversas atividades:

“It is used to killing game animals, for singing in the street when held horizontally, as a walking stick for old men, and, formerly, as a killing weapon in combat. A man may keep his staff until he dies. It is not buried with him but is given to the Formal Friend who is responsible for burying him. It used to be given by an uncle to his named-nephew, but this is no longer the case. It was not decorated in earlier times but now, because it is used as a commercial item, it is sometimes decorated with feathers or beads to make it more appealing” (1990:151)

Não tive condições de identificar esse caráter “pessoalizado” dos *kopó*, tal como descrito por Crocker. Tratando desse assunto certo tempo depois da viagem e após a divisão das aldeias, tive a impressão de que a atitude de manter os *kopó* era criticável por poder ser considerada uma “sovinação”, como dizem os *mehin*, da parte dos anfitriões. O esbanjamento de uma boa festa, promovido pelos bons anfitriões como notava Perrone-Moisés (2015), deve perdurar até o ato final de distribuição de presentes valiosos.

¹³⁶ Pude observar algumas ocasiões como essa em campo. Remeto à dissertação de Morim de Lima (2010:74) a este respeito para uma descrição mais prolongada.

Figura 98 a 103 Desfile final dos *pempkahak* com os *kopó* e distribuição de presentes (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

“Antes *amijkin* era assim, tudo emendado”

Antigamente, *ihkra* [meu filho], as coisas não eram desse jeito não. Esses novos estão fracos demais. Antes *amijkin* era assim, tudo emendado. Direto, direto!”. A despeito da tensão intergeracional que, evidentemente, está colocada nestas queixas de Chico Potyt, elas incidem sobre um aspecto que parece crucial no funcionamento complexo das relações dinâmicas entre as festas krahô: a contigüidade ou sobreposição entre os *amijkin*. A programação para novas festas era sempre iniciada imediatamente em seguida (ou mesmo durante) à terminação de uma outra. No final de minhas viagens a campo, meus anfitriões já começavam a “planejar” meu retorno à aldeia, o associando invariavelmente à terminação de uma outra “festa grande”. Nesse sentido, era impressionante como durante os poucos dias de conversa que antecediam minha partida, diversas outras pequenas festas começavam a ser marcadas e, por conseguinte, encomendas para minha próxima viagem se multiplicavam. A agenda futura na aldeia Rio Vermelho já começava a se abarrotar antes de mesmo de eu voltar para casa.

“Emendar” um *amijkin* possuía uma vantagem prática evidente, na medida em que se “aproveitavam” os convidados das “festas grandes” – ou melhor, aproveitavam-se os dispendiosos fretes que os tinham trazido, em geral às expensas dos anfitriões. Penso, contudo, que esta é uma questão secundária em comparação com o prolongamento de certo estado de *amijkin*, provocado pelo momento festivo anterior. Segundo Melatti (1978) – e de acordo com minha própria experiência de campo – as “festas grandes” podem e tendem a ser “combinadas”, de forma intercalada ou justaposta, com uma série de “pequenos ritos”. Com efeito, durante meu trabalho de campo não vi nenhuma grande festa sendo realizada “sozinha”. Em vista destes prolongamentos, as repetições dos “ensaios” (capítulo 2) e os diversos momentos no interlúdio de uma festa que provocam alegria, cabe investigar o que este tipo de combinatória e reiteração em múltiplos níveis poderia indicar a respeito do modo como os próprios *mehin* concebem suas festas e tratam de manter com elas a animação na aldeia.

Ao longo deste capítulo, busquei descrever cenas escolhidas da terminação do *Tep me Teré* e partes do *Pempkahak*, sempre enfatizando as analogias e aproximações entre os dois *amijkin*. Por não ter condições de realizar um acompanhamento exaustivo de todos os momentos destas duas festas, privilegiei, por várias razões, a festa do peixe e da lontra.

Como hipótese a ser desenvolvida, considero que os pontos levantados aqui podem contribuir para elucidação de modos específicos de variação e reconfiguração das festas krahô, tomadas como um grupo de transformações, no sentido lévi-straussiano do termo. Assim, concordo com Sztutman que, fazendo referência aos estudos de Hugh-Jones (1979,1985), afirma:

“Embora associado à fala, aberto à performance e ao acontecimento, o ritual revela-se combinação de determinadas invariantes, podendo ser reduzido aos seus termos constitutivos mínimos. Como na análise estrutural dos mitos empreendida por Lévi-Strauss, é necessário dirigir o olhar às unidades constitutivas do ritual, não como relações isoladas, mas como “feixes de relações”, pois é “somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante”[...]” (2006:162).

Sendo assim, e encaminhando-se para o final deste percurso descritivo, mantenho aberta uma janela para possíveis desdobramentos deste trabalho na direção de uma comparação aprofundada dos *amijkin* krahô, empresa que certamente evidenciaria outros níveis de significação articulados a este conceito complexo. Uma entrevista concedida por Lévi-Strauss a Raymond Bellour, num contexto onde se discutia as dificuldades metodológicas em distinguir os distintos níveis de significação passíveis de análise estrutural, é encorajadora nesse sentido. Finalizo com a transcrição de um trecho, como que buscando promover uma abertura ao término (momentâneo) deste percurso:

“Raymond Bellour – Não lhe parece que, numa ordem de ideias comparável, o rito coloca o problema do nível de análise de uma forma ainda mais radical? No fim d’*O Homem Nu*, o senhor consagra algumas páginas muito esclarecedoras à comparação do rito e mito, que acabam por opô-los como o contínuo e o descontínuo, o vivido e o pensado [o viver e o pensar?]. Como conceber, nessas condições, a ideia de uma *démarche* comparável àquela das *Mitológicas*? Uma “ritológica” é uma coisa possível?

Claude Lévi-Strauss – Perfeitamente possível já que constatamos frequentemente que aquilo que uma sociedade tenta “dizer” sob a forma de mito, uma sociedade vizinha escolhe dizê-lo sob a forma de rito. [...] Dei exemplos disso em *Antropologia Estrutural* [...] e ao longo de toda as *Mitológicas*; por exemplo n’*O Cru e o Cozido*, quando utilizo um ritual xerente para interpretar o mito dessa tribo e as variantes vizinhas sobre a origem do fogo. A razão é que o ritual, *tal como podemos apreendê-lo em suas manifestações empíricas*, está sempre impregnado de mitologia implícita [...]. É apenas quando, por meio de uma análise ideal, purificamos a noção de rito para livrá-la de toda a mitologia implícita que ela sempre contém de fato, que

percebemos que o mito e o rito tem *finalidades opostas*” (1979: 170-71, grifos nossos, eu traduzo)

*

Ao longo de toda dissertação, busquei insistir no fato de que a finalização de uma festa (*amijkin*) não implica de modo algum o término da alegria (*amijkin*) na aldeia. As relações entre anfitriões e convidados ainda presentes ali devem, idealmente, se prolongar para além do momento de finalização de uma festa (*amijkin nihuktxà*). Quando se trata dos jovens e crianças, penso ser importante ressaltar como as brincadeiras no pátio, realizadas em geral após a finalização de um *amijkin kata*, mas em continuidade com ele e aproveitando o mesmo momento de alegria da aldeia, da reunião de convidados e animação coletiva. Penso que estas noites de brincadeira devem ser colocadas ao lado das “emendas” de *amijkin* mencionadas acima, como variações sobre o mesmo tema. Mais ainda, e na esteira dos argumentos de Clarice Cohn em favor da posituação da experiência das crianças indígenas, que possuem razão e sentido próprios de suas atividades, penso que estas brincadeira e a dinâmica infantil envolvida nos *amijkin* e para além dele constituem parte fundamental da construção da alegria de uma comunidade *mehin*, e devem ser consideradas em desenvolvimentos posteriores deste trabalho. Para as crianças krahô vale o mesmo que a autora afirma sobre os Xikrin:

“A experiência das crianças Xikrin não é, portanto, uma miniatura, ou uma mera imitação do mundo adulto, mas, de fato, qualitativamente diversa dele. É a partir dela que elas podem mapear os contextos e as relações sociais que constituem a sociedade em que vivem, e nela atuar de um modo que não se confunde com o dos adultos” (2010:173).

A dinâmica de brincadeiras das crianças extrapolava os momentos festivos, e frequentemente o pátio e seus arredores eram ocupados pela criançada da aldeia durante a noite. Os risos, gritos e sinais de correria podiam ser ouvidos desde as portas de casa, seja em momentos de finalização de *amijkin* ou não. Contudo, é pertinente marcar algumas distinções entre esses momentos que pude observar e a alegria e brincadeiras cotidianas das crianças *mehin*. O planejamento destes momentos, além de passar necessariamente pela discussão dos adultos, exige certa preparação prévia e coordenação de atividades: durante a tarde que a antecedia, já era possível observar jovens e crianças de ambos os sexos saindo em grupos em busca de lenha. Além disso, a presença do *increr* (cantor) muda sensivelmente a dinâmica e a escala da brincadeira, que consegue reunir, com efeito, toda a “criançada”, mas também visitantes e anfitriões adultos.

Na “boca da noite”, os jovens já começaram a se reunir no pátio e, assim que o cantor chegou, as brincadeiras tiveram início, prolongando-se até tarde da noite. A maioria das brincadeiras foi feita com os jovens em roda; ao som do maracá, as crianças giravam de mãos dadas, ou com os braços entrelaçados. Reconheci alguns cantos que eram entoados também em dia de cantoria no pátio. Era o caso da “cantiga do *vevé toré*”, que fala sobre uma borboletinha que pousa na pele e não desgruda de jeito nenhum¹³⁷. Quando ouviam este canto, os jovens ficavam com as mãos para frente, uns atrás dos outros, balançando os braços levemente para cima e para baixo (num movimento curiosamente semelhante ao do partido *hàk*, como descrito anteriormente). Enquanto a música era executada por Domingo Kaj (o cantor participante), as pessoas giravam animadas, o calor dos corpos se misturando com o calor da grande fogueira situada ali no meio e alimentada constantemente. As mulheres, de tempos em tempos, despejavam água na cabeça dos brincantes, como que para amenizá-lo, permitindo que a euforia se prolongasse. Sem dúvida, uma noite de *amijkin*, uma alegria que transborda a festa.

Figura 104 a 108 - Noite de alegria dos jovens no pátio (Fonte: Eduardo Monteiro, 2016)

¹³⁷ Pude observar este canto, aliás, sendo entoado por Chico Potyt para acalmar seu neto recém-nascido que chorava ininterruptamente. Sentados numa rede em sua casa, com uma mão Chico balançava levemente seu neto e, com outra, chacoalhava seu maracá marcando o ritmo.

***Amijkin* é como o vento!**

“Les Sauvages sont-ils heureux? Voilà certes une question à laquelle n’échappent jamais les ethnologues, au retour de leurs voyages” (Clastres, [1965] 2011:89).

Muito já foi dito sobre as particularidades do processo de produção e do tipo de conhecimento produzido a partir do trabalho etnográfico. Ainda assim, os desafios da etnografia aparecem, sempre renovados, a cada nova tentativa de experiência em campo. Não se pode negar por outro lado, a satisfação obtida com as pequenas recompensas durante a pesquisa. Nas palavras do etnógrafo José Magnani,

“[...]a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente. Esse é um insight, uma forma de aproximação própria da abordagem etnográfica que produz um conhecimento diferente do obtido por intermédio da aplicação de outros métodos. Trata-se de um empreendimento que supõe um determinado tipo de investimento, um trabalho paciente e contínuo ao cabo do qual e em algum momento, como mostrou Lévi-Strauss, os fragmentos se ordenam, perfazendo um significado até mesmo inesperado.”. (Magnani, 2009:135).

Após minha experiência em campo, tornou-se ainda mais evidente como esse tipo de aproximação característica da etnografia e mencionada por Magnani é, de fato, profundamente fragmentada e tentativa. Tudo se complica ainda mais na medida em que, infelizmente, não tive condições para desenvolver adequadamente meus conhecimentos na língua *mehin*, visto o pouco tempo disponível para me preparar para o trabalho de campo que, como contei no início deste texto, decorreu do súbito convite de meus anfitriões krahô para ir à aldeia acompanhar uma festa prestes a ser realizada.

A convivência com os *mehin*, generosos anfitriões e professores pacientes, foi um guia fundamental para os caminhos trilhados por esta pesquisa em meio ao enorme campo de questões suscitadas, investigadas pouco a pouco, dia após dia, durante o campo e depois dele. Os Krahô jamais ocultaram as coisas e assuntos que mais lhe interessavam e agradavam; de certa forma, os contornos de minha pesquisa foram sendo formados a partir do que podia apreender disto, com maior ou menor dificuldade e precisão.

Por sua vez, o suporte metodológico na produção e debate atual sobre o conceito de teoria etnográfica, o qual, segundo Márcio Goldman, buscaria encontrar um ponto mediano que não se sobrepõe nem às “teorias nativas” nem às “teorias científicas” de pretensões universalistas, foi importante para encontrar uma maneira de abordar as questões emergentes durante minha estadia em campo. Se a escolha pela questão da festa e da alegria e do conceito de *amijkin* deveu-se, em grande parte, à evidente centralidade do tema na forma como os próprios krahô concebem e vivem suas vidas, o modo específico como lidei analiticamente e apresentei textualmente foi inspirado, penso eu, no que entendo por certas premissas metodológicas da proposta supracitada. Busquei, nesse sentido, evitar uma aproximação frontal com o problema, capturando aos poucos fragmentos, pequenos comentários, atitudes, ênfases que poderiam trazer algum tipo de esclarecimento para os significados da categoria *amijkin* do ponto de vista krahô e para as articulações entre o plano conceitual e o plano de suas práticas sociais.

Assim, ao longo das viagens à campo e, principalmente, durante o processo de análise dos registros, pude ir percebendo o rendimento da ideia de teoria etnográfica quando tratamos de categorias de semântica complexa e apreensível apenas indiretamente, como é o caso da categoria *amijkin*, em torno da qual esta pesquisa foi desenvolvida. Se, como vimos repetidamente, tal categoria krahô possui uma polissemia percebida há tempos (Melatti, 1978) e que abrange a ideia de alegria, a ação de alegrar-se, mas também o termo para festa ou ritual, ainda há muito que dizer sobre ela, sobretudo quando *amijkin* conota uma *ação* ou *estado* de coisas.

Como dizia Magnani, a prática etnográfica busca estabelecer em campo relações das quais emergem novos modelos de entendimento ou pistas não previstas anteriormente. A pequena anedota que apresento a seguir, penso eu, insere-se neste campo das pistas imprevisíveis que, apesar da brevidade e caráter alusivo, pode mobilizar uma potência extraordinária no processo de reflexão antropológica, abrindo portas para questões ou observações igualmente imprevistas. No caso desta pesquisa, essa pista se mostrou-se de grande importância para dar sentido e orientar o esforço contínuo de reordenamento dos registros de campo, sempre fragmentários.

*

Sob as sombras das mangueiras de um dos *wyty*, importantes locais de reunião estabelecidos pelos *mehin*, travava-se uma séria discussão, após longos dias e noites da realização da festa *Pempkahak*. Meu cansaço quase me obrigava a tirar um cochilo ali

mesmo. O vento forte que refrescava aquele dia quente me encorajava ainda mais a se deixar levar por essa ideia, mas consegui resistir.

Subitamente, Jonas Intep, um dos anciãos da aldeia que participava do debate, lançou-me uma pergunta desconcertante: “Ei, Kukhà [meu nome recebido na aldeia Rio Vermelho], esse vento tem lugar? Fico aqui pensando... De onde vem esse vento?”. Meu sono, como que carregado pelo tal vento, dissipou-se de imediato. Contudo, a única coisa que me veio à cabeça como resposta para Jonas foi esboçar “o que os *kupen* [não-indígenas] pensavam”. Quer dizer, acabar apresentando uma versão simplificada (e por certo equivocada em alguma medida) de uma explicação inspirada cientificamente. Respondi que os *kupen* achavam que o vento não parava de se mexer nunca, ele ia de um lugar para o outro de acordo com a mudança de temperatura (sequer mencionei a noção de pressão). Era movimento sem parar, finalizei um pouco inseguro sobre o próprio conteúdo da “explicação” que havia compartilhado, e interessado sobretudo em ouvir o que ele tinha a dizer sobre o assunto. O tom curioso da resposta de Jonas não podia ter sido mais surpreendente: “Olha, mas isso aí que você está dizendo... parece alegria! Fica mexendo o tempo todo, vai e volta..”. Infelizmente, em meus cadernos não há registro dos rumos que a conversa acabou tomando (talvez por conta do estado lamentável de sonolência em que me encontrava), mas essa curta anedota me parece interessante pelos pontos explicitados pelo próprio Jonas: alegria é movimento, movimento incessante. Mais ainda, assim como os ventos, a alegria vai e volta, alterna-se em determinado lugar, portanto.

**

Pensar o *amijkin*, antes de tudo, como *movimento* permitiu uma aproximação preliminar com a complexa conexão semântica entre festa e alegria no pensamento *mehin*, a despeito das minhas limitações em sua língua materna. Comecei a perceber, então, que uma das vias para explicitar a extensão do campo semântico do termo passa pela descrição dum conjunto de atividades “habituais”, situadas nos interlúdios das festas, que, como vimos, são de grande importância para os modos específicos de socialidade dos Timbira e, apesar disso, são sensivelmente minimizadas em muitas descrições etnográficas de suas festas. Atividades que, justamente, procuram criar “movimento” na aldeia, mesmo quando não há festa alguma sendo iniciada ou finalizada, que fazem a aldeia ficar *impej* - boa, bonita, certa. Penso que a descrição dessas atividades acaba contribuindo para dissolução, ao menos em certo nível de significação, duma oposição recorrentemente

estabelecida, criticada, e, por vezes, silenciosamente restabelecida, entre festa e o “cotidiano” (cf. Perrone-Moisés, 2015).

A segunda razão que confere, no âmbito desta pesquisa, importância extraordinária para esta pequena narrativa é sua capacidade de sintetizar argumentos centrais desta dissertação. Movimentar-se é alegrar-se, diria talvez Jonas Intep. E movimento, vimos ao longo do texto, é algo buscando sem cessar pelos *mehin* através das mais diversas atividades. Nas palavras de Morim de Lima,

“O estado de alegria promovido pelas festas é a condição primordial do modo de vida Krahô, que depende de estar sempre em movimento: “*não pode ficar parado, sem sair do lugar, triste, preguiçoso; tem que correr, tem que ir pro pátio cantar*”, assim me aconselhavam muitas pessoas. [...]

“Podemos dizer que tudo na vida krahô é voltado para a produção deste estado de “*amĩjkĩn*”, de “alegrar-se”. E inversamente, tudo é concebido como produto deste estado. Um *mẽhĩ* apenas se motiva para realizar suas atividades quando se sente alegre: alimentado, forte, animado. É neste sentido que os velhos reclamam constantemente do comportamento dos jovens: apenas querem saber das coisas do branco, não se juntam, não correm, não cantam, vivem parados, preguiçosos, tristes” (Morim de Lima, 2016:73-74).

A despeito dessa centralidade do movimento e da alegria, tão recorrentemente afirmada ao longo dessas páginas, gostaria, por fim, de ressaltar outro aspecto da questão, evidenciado pelo comentário de Jonas Intep: *amijkin*, como o vento, é sempre circulante e circulador de coisas; se descaracterizaria imediatamente caso se tornasse imóvel. *Tanto a festa quanto a alegria não podem, portanto, durar indefinidamente*. Não podem, ao menos, entre um “nós” *mehin*, os vivos. A respeito disso, é notável como Manuela Carneiro da Cunha (1978, 2009c), em trabalho já clássico sobre os Krahô, nota que subjacente às diversas transformações nas descrições de aldeia dos mortos feitas por seus interlocutores indígenas, está mantida uma operação de oposição entre o mundo dos vivos e dos mortos. Se os mortos são Outros, como enuncia o título da obra de Carneiro da Cunha, a forma *mehin* de expressar esta oposição situa-se num discurso escatológico marcado por grande liberdade de “fabulação” (2009c). Uma das caracterizações do mundo dos mortos que atualiza o contraste com essa alteridade radical é justamente a festa ininterrupta empreendida na aldeia dos mortos.

Torna-se no mínimo curiosa, nesse sentido, afirmações como as de Júlio Borges, de que “idealmente, *amijkin* deve ser o *estado permanente da sociedade* e do mundo e o fluir dos dias, para tanto, preenchido com festas” (2014:25, grifos meus). Os regimes filosóficos ameríndios, já demonstrava Lévi-Strauss (1991[1993]), não estão pautados na unicidade e na permanência, mas na transformação, na variação. Como tudo o que está vivo, os *amijkin* têm também suas *paragens*.

Epílogo: Mani-festa Krahô (por Valdomiro Kràk, *in memoriam*)

“O que mata nossos adversários é o sorriso”

Cacique Babau, da Terra Indígena Tupinambá de Olivença

Transcrição de fala dura, verdadeiro manifesto enunciado em 07 de abril de 2017, durante uma das reuniões da oficina que produzia as máscaras *kokrit* para o *amijkin* do peixe e da lontra (ver capítulo 3).

“Rum! Vê, que nas alturas que nós estamos, índios, que são habitantes velhos do Brasil, que Brasil era do *mehin* quando o português descobriu, o *mehin* tava dentro. Não é que ele que descobriu que vinha trazendo, igualmente ele não, não é passageiro! O índio morava aqui, só índio. E bicho. Que Deus deixou aqui nessa terra... que Deus é grande, quando ele deixou, já separado, Brasil. Em lugares deixaram [outros] índios também, mas era pouco, espalhado. Mas mais era só *mehin* aqui no Brasil, não tinha nem espanhol, não tinha nada, nada, nada... Era só *mehin*. Um botou o nome de Brasil porque aqui tem muito pau-brasil. E aí eles botaram, esses portugueses mesmo que inventou, Brasil. Mas não era Brasil. Era um país do *mehin*! É um país que chama... *Mehin*. É índio, como tem o país que chama Índia. E Brasil era a terra que Deus deixou, o habitante dessa terra é o índio. Índio tem fruto, índio tem caça, índio tem terra, índio tem águas boas, índio tem o que minera, índio tem madeira muito boa, índio tem tudo aqui na terra. E português acabando com tudo que é do índio, da riqueza do país! E a gente quer falar algum assunto... A gente pede para aquelas pessoas que moram lá do outro lado do mar, sabendo que aqui tem dono, mas como o governo do português não cuida, não dá atenção para o índio, não dá atenção para o dono, eles acabam com as coisas que é do índio, não presta atenção no que é dele... Não é dele! As coisas dele é lá do outro lado do mar. Aqui é do índio, terra é do índio, água é do índio, mata é do índio, caça é do índio, todas as coisas é [sic] do índio, Deus já preparou para ele cuidar daquelas arvores, e caça, e animais. Pantanal, tudo é do índio! Que Ele deixou para ele se aproveitar, ver aquele que dá para alimentar, deixou para fazer o índio alimentar com aquela produção. O português não deixa nada, tá acabando com tudo. Hoje não tem mais nada para servir. Eu mesmo, ainda alcancei, tinha muita ema, capivara, anta, caititu... Tinha, eita eita! Você vai para a ponte e você encontra é magote. Hoje você não encontra nada. Acabando tudo, tudo, tudo. E a gente tá nesse pé, que a gente tem que, quase pelo lado do pedido, para algum país ... Para defender esse tipo de coisa, nós precisa [sic] uma ajuda, para fazer plantação, proteger aquilo que nós temos só de raro, para ver se nós cria aqui.. Para não acabar o mato que dá fruta, para não acabar aquilo que Deus deixou para nós alimentar. Já tá acabando tudo, não tá sobrando mais nada. No pé que tá, a gente tá comendo alguma produção plantada, não tem a coisa nativa. Porque a coisa nativa foi Deus que plantou, não foi nós que plantou. E nós estamos comendo as frutas que Deus plantou, deixou fruto plantado já. Foi Deus que plantou, *papã*m que plantou para bicho alimentar o índio, alimentar. Aonde que tiver índio ele tem que deixar, aquele alimento serve para o morador lá dentro. Então a gente pede para alguns que ajuda defender isso aqui, porque nós queremos proteger algum dinheirinho para nosso sustentativo [sic] e fazer aquela compreensão, para natureza não acabar na mão do português. Porque presidente do português não tem pena, não tá nem aí. Ele quer ficar mais rico, quer ser igual a outro país. Um país tem muito dinheiro, mas pouco conhecimento que a gente vê nos jornais, na tevê, a gente vê muito... Tem um país, que eu

já fui no encontro num país, eles me contaram... tem lugares que tem muito dinheiro, mas dinheiro não dá para encher barriga! Tem dinheiro, fez muita produção, deu aquela produção, Deus deixou para ele também, para sustentativo, para trabalhar nele, para sustentar o povo que nasce lá, que está vindo. Mas eles não têm lembrança, acabou com o país deles! Planta lá e não tem nada que nasça. Então, a gente tava falando, aproveitando que você está aqui, como você tem conhecimento, fazer uma história de livro, eu contando, procurando, assim como o presidente mesmo na Funai teve fiscalizamento [sic]. A Funai é um órgão grande para proteger esse tipo de coisa que é fiscalizado, mas ele não dá conta não. Porque passa, com o tempo a gente viu... Eu sou Funai, a gente viu que por ano é fiscalização só uma vez. Por um ano! E quem vai obedecer àquilo? Não, no pé que tá, se não tiver fiscalizando de mês em mês em mês em mês, ainda sustenta um pouco... Agora, em ano?! Isso aqui tá esquecido. Então a gente pede para um país, para qualquer, Japão, qualquer, francês, italiano, americano, tem muito país. A gente tem que dar essa satisfação para ver se algum me ajuda para apoiar nessa parte. Nós quer [sic] defender esse tipo de coisa, eu quero que o índio se continuar [“que o índio continue”] com o nome de índio e também tem que existir índio. Porque nada, na verdade, se acabar... Tem país que não sabe que tem índio, diferente. Lá no outro país tem o índio, tem índio pé vermelho, mas eles não são mais índios, são iguais, tudinho, são americanos. Eles sabem falar só na língua do americano, sabem jogar bomba, briga, tudo eles sabem. E aqui nós não. Aqui nós o português não quer igualar igualmente no outro país. Porque lá no país tem um índio como presidente, tem outros doutores, tem tudo, e aqui não tem. A gente vê que o Mário Juruna foi candidato, mas foi candidato pelo fazendeiro, falar umas coisas que a gente não acredita nele. Nós queremos umas pessoas, candidatas, defendendo nossa tradição, nossa terra, nossa natureza. Isso que qualquer índio aqui do Brasil tem que se formar. Se candidatar para ministro, para deputado, tem que ter a fase de corrigimento [sic] para ver o que ele pode falar dentro da terra dele. Mas mandado falar de outro deputado mandar e ele acompanhar, tá se acabando! Eu não quero gente assim. A gente não tem deputado e nem na Funai eu não confio. Porque já vi e já briguei com Funai por causa disso. E assim eu quero é dizer para fazer um documento e enviar à Alemanha, americanos, o que eu falei de país, a gente pede, as vezes algum ajuda, não ajuda, ajuda... Queremos proteção para fazer fiscalizamento [sic]... se for carro, for dinheiro, se for alguma coisa de ajuda para fazer o que nós estamos querendo, eu to querendo. Não é maioria que tá interessada, espera que acontece [sic] mas não tá sabendo. Eu já fui num país, a gente sabe que eles falaram para nós, que “toma cuidado que os *kupen* vai acabar com vocês, todos dentro do Brasil vai ficar pior que aqui, ó”. “Aqui nós temos muito dinheiro, mas dinheiro não enche barriga, nós não vive [sic] com dinheiro. Porque dinheiro dá pra comprar as coisas, mas tem que transportar de onde tem coisa de comer”. Brasil tem muita alimentação, tem muita comida, mais que tem comida... é Brasil que sustenta um país [outros países]. “Então vocês deixar para acabar assim como hoje nós temos esse país”, o italiano falando, “gente, não acredite nesse povo que fala que quer ser rico não, o povo tem que encher barriga e ficar forte. Eu quero que seja assim! Porque meus avôs, minhas avós, se interessou no dinheiro. Eu sou rico, hoje eu sou presidente. Eu sou rico! Eu tenho muito dinheiro, mas como é que vou fazer para comer o dinheiro? Tem que ter o arroz, carne, alguma coisa para manter fortalecido. Tem que ter um pouco de dinheiro, só para conviver. Agora, para destruir todo o país, vocês vão morrer de fome, igualmente nós estamos aqui, ó. Aqui nós estamos muito peleja para comprar, para transportar comida de um país. Tá aqui, todos os países com tal situação; só tem o Brasil que tem mais fruta e alimentação, tem! A gente transporta, mas no meio de um monte de gente assim, as coisas do Brasil não dá [sic] para abastecer outro país, tem que ser pouco. Então nós não queremos morrer de fome. Sempre teve ajuda de algum país aqui, nós estamos é comprando, transportando...”. Então, a gente tá falando, porque eu achei por bem a gente tá viajando, a gente conheceu, e no pé que tá eu quero essa ajuda dum país que me ajuda nessa parte,

para pelo menos meu povo conhecer aquilo que eu já alcancei e vi, comi, e tirei gosto daquele objeto. Eu quero que minha raça também conhecer [sic]. Eu quero produção desses tipos para proteger, para não derrubar o pé de jenipapo, para não acabar jenipapo. *Porque jenipapo, urucum, é principal para o índio, porque é onde enfeita, é onde que é camisa, é vestido dele. Para a festa, é esse tipo de coisa que dá, pra intenção do índio.* Então, isso, eu não quero que acabe. Porque se acabar, nós não somos mais índios. Não são índios. Eu sempre venho falando, em cada parte, no Congresso... Eu já fui duas vezes no Congresso Nacional e falando desses tipos de convivência de uso, de alimentação, de costume, de festa, de corrida, de cultural. A gente sabe que tá acabando, porque o governo não deu proteção para defender aqueles tipos do índio, a cultura do índio. O português quer igualar, mas tá dando as costas, tá acabando com terra, com peixe, com caça do mato, das águas, de floresta! Tá acabando tudo! E nós não queremos acabar! Esse é o meu pedido para ter esse documento, eu peço. Enquanto eu sou, enquanto eu tô vivo. Meu pai não andou em lugar nenhum, não foi no interior [sic – refere-se ao exterior], eu fui no interior, duas vezes já. A gente conhece o regime, a gente conhece o clima, a gente conhece a alimentação, a gente conhece as pessoas, como convive lá na terra deles. E eu, aqui, eu sou acostumado nesse mato, eu sou do mato, eu sou do cerrado, eu sou índio. Eu sou do cerrado e eu gosto de fruto! Hoje nós estamos com saudade de cajuí, puçá, oiti, um monte de coisas que nos alimenta. Fortalece nosso sangue, fortalece nosso corpo, fortalece nossa alegria, e hoje não tem. Hoje o índio tá fraco porque come arroz engordurado, feijão engordurado, fava engordurada, todas as coisas engorduradas, e cada vez você vê que são dormidor [sic], não é igual no meu tempo não. O tempo todo índio era esperto, corredor, distância de quantas léguas de corrida, ele não cansava. Fica velho nunca. E agora governo quer acabar com a raça do índio. E eu não quero que acaba! Eu não quero que acaba. A gente tá pedindo algum recurso, porque tem muito recurso sobrando, para gente fazer esse tipo de proteção, do nosso tipo de alimentação, de nossa terra, de nosso fruto. Isso nós queremos pedir, não só para um. Eu quero que você faz um documento, faz um documento, você conhece, você é português. Você não é português que veio de lá, seu rastro não é só um: eu sei que você é alguma parte de outro país, alguma parte, mãe, primo, sobrinho. A gente pede esse pedido porque eu, índio, a gente não sabe. Eu não sei. Eu sou índio, filho do índio, mas eu sou misturado é com aqui na terra, na moradia, eu sou índio Krahô. Mas não sou Krahô puro não, sou parte xerente. Meu avô é xerente puro. Então eu tenho aqui no Brasil sangue de Kanela, sangue de Kayapó, Gavião, Krinkatí, um monte de índio eu tenho rastro deles. Então, aqui no Brasil tem muito pessoal que vem para Brasília, casou, tem filho, casado com outra etnia, outra etnia, outra etnia, temos mistura. Então a gente tá pedindo, que você chegou, a gente tem conhecimento com você, a gente tá pedindo documento para pelo menos ajudar uma parte. Se for contando minha foto, contando minha fala, abrindo minhas boas intenções, a gente tá pedindo com calma, pelo amor de Deus, para não fazer, não derrubar vivo não. Nós queremos viver igualmente eles vivem! Deus deixou alguma coisa de cultura, do costume da convivência deles, e nós queremos viver com nosso cultural [sic]. Eu só quero proteção para defender minhas coisas dentro da reserva onde eu nasci, onde que tá os ossos do meu avô, da minha avó, em cima eu tô morando, em cima dela, eu quero esse respeito! É isso que eu quero!”

Referências Bibliográficas

ARAUJO, Marcilene de Assis Alves. 2015. Eventos de Interação nos Rituais Krahô (Jê): Contribuições para o Ensino Bilíngue na Aldeia Manoel Alves Pequeno. Tese de Doutorado. UFT/ Programa de Pós-Graduação em Letras.

ALDÉ, V. 2013 *Sustentando o Cerrado na respiração do maracá: conversas com os mestres krahôs*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Brasília: CDS/UnB.

AZANHA, Gilberto. 1984. A Forma Timbira. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PPGAS-FFLCH-USP.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Formas de Intercâmbio, Circulação de Bens e a (Re)Produção das Redes de Relações Aparai e Wayana, Ano de Obtenção: 2002. . Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

_____. 2007. Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

BARCELOS NETO, A. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP.

BAVARESCO, Andreia. 2009. O *pjê* e a Cartografia: Os mapeamentos participativos como ferramenta pedagógica no diálogo entre saberes ambientais. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília/ Centro de Desenvolvimento Sustentável.

BATESON, Gregory. 2008 [1936]. Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view (1936). Stanford, Stanford University Press, 1958 (Trad. Bras. Magda Lopes, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo).

BORGES, Júlio. 2008. Tepteré: Festa dos peixes e da lontra entre os Krahô. Cadernos de campo, São Paulo, n. 17, p. 1-348.

_____. 2014. Feira Krahô de Sementes Tradicionais: Cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. Os Mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahó. Editora Hucitec, São Paulo. p. 152.

_____. 1993. Les études Gê. L'Homme, Vol.33 N° 126-128, Avril-Décembre.

_____. 2009a. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. in: Cultura com Aspas. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2009b. De amigos formais e companheiros. in: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2009c. Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação. in: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CASTRO, Esther. 1994. O cesto kaipó dos krahô: uma abordagem visual. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo/Departamento de Antropologia.

CESARINO, Pedro. 2008. A divergência original: tradução xamanística e tradução etnográfica. 26ª RBA

_____. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Ed. Perspectiva.

_____. 2012. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, vol.55, pp. 75-137.

CLASTRES, Pierre. [1965] 2011. Les Sauvages Sont-ils Heureux? In: ABENSOUR, Miguel & KUPIEC, Anne (orgs.). *Cahier Pierre Clastres*. Paris: Sens et Tonka, 2011, pp. 89-90.)

_____. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. Nós, os vivos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 16, N. 46.

_____. 2002. O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de doutorado, Museu Nacional/UFRJ.

COHN, Clarice. 2000. A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de Mestrado. PPGAS-FFLCH-USP.

_____. 2004. “Uma revisão do fechamento jê: o caso mebengokré”. Paper apresentado no 28º Encontro Anual da Anpocs.

_____. 2005. Relações de Diferença no Brasil Central – Os Mebengokré e seus Outros. Tese de Doutorado. São Paulo, PPGAS-FFLCH-USP.

_____. 2011. Os Mebengokré e seus Outros do ponto de vista das mulheres. In: Edilene Coffaci de Lima e Lorena Córdoba. (Org.). *Os Outros dos Outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Paraná: Editora UFPR, p. 57-69.

CROCKER, William. 1978. Estórias das épocas de pré e pós-pacificação dos Ramkokamekra e Apaniekra-Canelas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n .68.

_____. 1990. The Canela (Eastern Timbira), I. An Ethnographic Introduction. Washigton: Smithsonian Intitution Press.

_____. 1993. Canela Relationships With Ghosts: This Wordly or Otherwordly Empowerment. Smithsonian Intitution, Department of Anthropology (NMNH). *The Latin American Anthropology Review* 5(2):71-78.

CSORDAS, Thomas. 1994. Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.

DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Editora Vozes.

_____. 1979. "The Apinayé relationship system: terminology and ideology," in *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Edited by D. Maybury-Lewis, pp. 83-127. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

DEMARCHI, André & RODRIGUES DE MORAIS, Odilon. 2015. Conexões Jê: Rede de Relações indígenas no Brasil Central. *Anais do 39º Encontro da Anpocs*.

DRAGO, André. 2012a. O homem político como animal doente. In: *Coletânea PT Redes Ameríndias – Relatório científico*.

_____. 2012b. *Formas Políticas Ameríndias: Jê*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PPGAS-FFLCH-USP.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 2011 [1940]. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo, Editora Perspectiva.

_____. 1985 [1972] *Antropologia Social*. Lisboa, Edições 70.

_____. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford.

EWART, Elizabeth. 2003. Lines and Circles: Images of Time in a Panará Village. *Royal Anthropological Institute. J. Roy. anthrop. Inst. (N.S.)* 9, 261-279

_____. 2008. Seeing, Hearing and Speaking: Morality and Sense among the Panará in Central Brazil, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 73:4, 505-522, DOI: 10.1080/00141840802563949

FALLEIROS, Guilherme. 2011. *Datsi'a'uwedzé. Vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese de Doutorado. São Paulo, PPGAS-FFLCH-USP.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

_____. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana* 8(2).

GALLOIS, Dominique. 1988. 1988. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.

GIRALDIN, Odair. 2000. *Axpên Pyrāk: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé*. Tese de Doutorado. Universidade de Campinas.

GOLDMAN, Márcio. 2006. *Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica*. Etnográfica, Vol. X (I). _____. 2006. *Como funciona a democracia : uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios xikrin-mebêngôkre*. São Paulo: Ed. Unesp.

_____. 2009. *O valor da beleza: reflexões sobre uma economia estética de objetos entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo)*. Brasília, Unb.

GOW, Peter. 1991. *Of mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". Rio de Janeiro: *Mana* 3(2).

_____. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. 2014. "Lévi-Strauss's double twist' and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies". Londres: Issue 10. Disponível em: <http://aotcpres.com/articles/lvistrauss-double-twist-controlled-comparison-transformational-relations-neighbouring/>. Último acesso: 22/09/2015, às 10:38.

_____. 2015. "Steps towards an ethnographic theory of acculturation". Gdańsk: *Etnografia, Praktyki, Teorie, Doświadczenia* n. 1.

GUERRA, Marcele Garcia. 2016. *Aukê e Briga de Papel: "Ensina o mehin como o cupen faz!"*. Tese de Doutorado. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS).

GUERREIRO, Antonio. 2012. *Ancestrais e suas Sombras: Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.

HARAWAY, Donna. 1988. "Situated knowlegdes: the science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies*, v. 14, n. 3.

_____. 2013. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". In: Haraway, D.; Kunzru, H.; Tadeu, T (orgs.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.

HENARE, A; HOLBRAAD, M. & WASTELL, Sari (ed.). 2007. *Thinking Through Things: Theorising artefacts ethnographically*. New York

HENLEY, Paul. 1996. Recent Themes in the Anthropology of Amazonia: History, Exchange, Alterity. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 15, No. 2, pp. 231-245.

HOWARD, Catherine 1993 "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional". In E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia. Etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, p. 229-264.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.

- _____. 1985. "Como as folhas no chão da floresta". Ms.
- KREINATH, J., SNOEK, J. & STAUSBERG, M. 2006. *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden, Boston; Brill.
- LADEIRA, Maria Elisa. 1982. *A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/FFLCH/USP.
- _____. 1993. "Las mujeres timbira: control del cuerpo y reproducción social", en GONZÁLEZ, Montes, Soledad, (coord.) *Mujeres y relaciones de género en la antropología Iatinoamericana*. El Colegio de México, PIEM, México, D.F., pp. 105- 120.
- LAZARIN, Marco Antônio; SILVA, Telma Camargo da. 1989. *Os Krahó do rio Vermelho : relatório de trabalho*. Goiânia : Cegraf. 116 p. (Textos para Discussão, 10)
- LAVE, Jean. 1979. *Cycles and Trends in Krikati Naming Practices in: Maybury-Lewis, David (org.) Dialectical Societies*. Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno. 2006. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). *Cadernos de Campo/USP*, v.14/15.
- LEA, Vanessa R. (2012 [1986]), *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. 1. ed. São Paulo: EDUSP/FAPESP, v. 1, 488p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Guerra e Comércio entre os índios da América do Sul*. In: Schaden, Egon (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- _____. 1975 [1962]. *O Totemismo Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. 1976b [1962]. *O Pensamento Selvagem*. Companhia Editora Nacional.
- _____. 1979. Claude Lévi-Strauss. *Collection Idées*. Gallimard.
- _____. 1993 [1991]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2006[1968] *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify
- _____. 2008. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2012 [1955]. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LEVITT, John. 2005. *Les Structuralismes et les Mythes*. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 29, n° 2, p. 45-67.

LOLLI, Pedro. 2012. Cada um de nós é vários, é uma proximidade de si mesmos. In: Coletânea PT Redes Ameríndias – Relatório científico.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. Antropologia 6. São Paulo: FFLCH/USP

LIMA, Tânia Stolze. 1996, “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”. In: Mana (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 21-47.

_____. 2002. “O que é um corpo?”. Religião e Sociedade, v.22, n.1, pp.9-20

_____. 2005. Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo e Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI.

_____. 2013. O campo e a escrita: relações incertas. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.2, jul.-dez., p.9-23.

MACEDO, Valéria. 2012. Jepota entre os Guaraní. Tramas de quereres e corpos. In: Coletânea PT Redes Ameríndias – Relatório científico.

MANIGLIER, Patrice. 2002. Le Vocabulaire de Lévi-Strauss. Paris: Ellipse,

_____. 2005. Des us et des signes.: Lévi-Strauss : philosophie pratique. Revue de Metaphysique et da Morale.

_____. 2006a. La vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme. Paris: Léo Scheer,

_____. 2006b. « De Mauss à Claude Lévi-Strauss : cinquante ans après. Pour une ontologie Maori » Archives de Philosophie, « Merleau-Ponty », dir. Etienne Bimbenet et Emmanuel de Saint-Aubert, tome n° 69, printemps 2006, pp. 37-56 (ISSN 0003-9632).

_____. 2008. La condition symbolique. Philosophie, n°98, Juin 2008: « Claude Lévi-Strauss : langage, signes, symbolisme, nature ». Marcel Hénaff dir. Paris : Minuit, PUF. Pp. 37-53. (ISBN 978.2.7073.2044.4 / ISSN 0.294.1805)

_____. 2009. A aventura estruturalista. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.1, n.1, p. 9-15.

_____. 2016. “Anthropological Meditations: The Discourse on Comparative Method” in P. Charbonnier, G. Salmon, P. Skafish (eds.), Anthropology after Metaphysics, Landham (Md.) : Rowman & Littlefield.

MARQUES, Ana Claudia e VILLELA, Jorge Mattar. 2005. O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. *Rev. Antropol.* [online]. vol.48, n.1, pp.37-74. ISSN 0034-7701. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012005000100002>.

MATAREZIO FILHO, Edson. 2014. Ritual e Pessoa entre os Waimiri-Atroari. São Paulo, Ed. Annablume.

_____. 2016. Como compor a etnografia de um ritual: Música, dança e performance na Festa da Moça Nova dos índios Ticuna. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB

MAUSS, Marcel. 2003 [1950]. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1989[1947]. Manuel d'ethnographie. Puf.

MAYBURY-LEWIS, David. 1965. Some Crucial Distinctions in Central Brazilian Ethnology. *Anthropos*, Bd. 60, H. 1./6., pp. 340-358

_____. (ed.) 1979. Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press

MELATTI, J. C. 1963. O Mito e o Xamã. Comunicação na VI Reunião Brasileira de Antropologia, publicado na Revista do Museu Paulista (Nova Série, vol. 14, 1963, pp. 60-70). Edição do autor.

_____. 1967. Índios e Criadores: A situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins, Monografias do Instituto de Ciências Sociais da U.F.R.J., vol. 3, Rio de Janeiro.

_____. 1970. O Sistema Social Kraho. Tese de Doutorado. São Paulo, PPGAS-FFLCH-USP.

_____. 1972. O messianismo Krahó. São Paulo : Herder/Edusp

_____. 1973. O sistema de parentesco dos índios Krahó. Brasília : UnB.

_____. 1974a. Por que a aldeia Krahó é redonda? Informativo Funai, Brasília : Funai, n. 11/12, p. 34-41

_____. 1974b. Reflexões sobre algumas narrativas Krahó. Brasília : UnB.

_____. 1975. Sistema de classificação de animais e plantas pelos índios. Informativo Funai, Brasília : Funai, n. 14, p. 13-20.

_____. 1976a. Corrida de toras. Rev. de Atualidade Indígena, Brasília : Funai, n. 1, p. 38-45

_____. 1976b. Nominadores e genitores : um aspecto do dualismo Krahó. In: SCHADEN, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1976. p. 139-48.

_____. 1978. Ritos de uma tribo timbira. São Paulo, Ed. Ática.

_____.1979a. "The relationship system of the Krahó," in *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Edited by D. Maybury-Lewis, pp. 46-82. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____.1979b. Indivíduo e grupo : à procura de uma classificação dos personagens mítico-rituais Timbiras. *Anuário Antropológico*, v. 79, p. 99-130, 1981. Originalmente publicado como : À procura de uma classificação dos personagens mítico-rituais Timbiras. Brasília : UnB

_____.1982. Nota sobre música Krahó. *Rev. Goiana de Artes*, Goiânia : UFGO, v. 3, n. 1, p. 29-40

_____.1984. Questões sobre a identidade Krahô. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, v. 82, p. 189-94.

_____.1992. O julgamento dos mitos. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro : SBPC, v. 14, n. 84, p. 36-43

_____.1994. Craho. In: WILBERT, Johannes (Ed.). *Encyclopedia of World Cultures*. v. 7. Boston : G.K.Hall & Co., p. 135-9.

_____.2002. Diálogos Jê: A pesquisa Krahô e o projeto Harvard-Museu Nacional. *Mana*, n.8, pp.181-193.

_____.2006. O novato, o guerreiro e o negociador: um retorno aos ritos timbiras de reclusão. *Habitus* 4 (1): 535-558. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia.

_____.2010. Outras versões de mitos craôs. Brasília.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela.2010. Hotxua: imagens do corpo, do riso e do outro. Dissertação de mestrado. UFRJ/IFCS/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

_____. 2016. "Brotou batata para mim". Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese de doutorado. UFRJ/IFCS/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

NARAYAN, Kirin. 1997. How Native Is a "Native" Anthropologist? In: Lamphere, Louise & Ragoné, Helena & Zavella, Patricia (eds). *Situated Lives: Gender and Culture in Everday Life*. Routledge. 23-41.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1983 [1942]. Os Apinayé. Museu Paraense Emilio Goeldi. Belém, Pará.

_____. 1946. The Eastern Timbira. Berkely, Los Angeles: University of California Press.

_____.2001. A corrida de toras dos Timbira. *Mana* 7(2):151-194

OVERING, Joana. 1977. "Comments (Symposium 'Social time and social space in lowland South American societies')". Actes du XLII Congrès International de s Américanistes, II (387-94).

_____.1983-1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought" in: Antropologica 59-62, 1983-1984.

PANET, Rose-France de Farias. 2010. "I-mã a Kupên Prâm!": Prazer e sexualidade entre os Canelas. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão e École Pratique des Hautes Études.

PEIRANO, Mariza. 2002. O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2004. Mitos ameríndios e o princípio da diferença. In: Oito visões sobre a América Latina, NOVAES, Adauto (org.). São Paulo: Editora senac.

_____.2011. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2011, V. 54 N° 2.

_____.2015. Festa e Guerra. Tese de Livre-Docência. PPGAS/USP.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato. "Notícias de uma certa confederação tamoio". Rio de Janeiro: Mana 16 (2), 2010.

QUEIROZ, Rubens de Caixeta & NOBRE, Renarde (org.). 2008. Lévi-Strauss: leituras brasileiras. Belo Horizonte, Ed. UFMG.

RIVAL,Laura. 2005.Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia?,"*Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 3: Iss. 2, Article 1.

RIVIÈRE, Peter. _____.2001. A predação, a Reciprocidade e o Caso das Guianas. Mana v.7, n.1 Rio de Janeiro.

RODRIGUES DE MORAIS, Odilon. 2007. Sawrepté: imagens do Brasil Central. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unb.

RODRIGUES DE SÁ, Rodolpho. 2009. "NUNCA DEIXAMOS DE SER ÍNDIO": Educação escolar e experiência na(da) cidade entre os Ramkokamekra-Kanela. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS- UFRN.

ROLANDE, Josinelma. 2013. "MOÇOS FEITOS, MOÇOS BONITOS": a ornamentação na prática Canela de construir corpos bonitos e fortes. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. UFMA.

SAHLINS, Marshall. 1981. Historical metaphors and mythical realities. The University of Michigan Press

SALMON, Gildas. 2013. *Les Structures de L'esprit: Lévi-Strauss et les Mythes*. Puf.

SÁEZ, Oscar Calávia. 2006. *O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP / ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 479 pp.

_____. 2013. *Esse obscuro objeto de pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em Antropologia*. Edição do autor.

SCHOEPP, D. 1998. *Le domaine des colibris: accueil et hospitalité chez les Wayana (région des Guyanes)*. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 84, n.1, pp. 99-120.

SCHULTZ, Harold. 1950. *Lendas dos índios krahó*. *Revista do Museu Paulista* NS IV:49-162.

_____. 1976[1949]. "Notas sobre magia krahó," in *Leituras de etnologia brasileira*. Edited by E. Schaden, pp. 199-211. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

_____. 1976[1960]. "Condenação e execução de médico feiticeiro entre os índios krahó," in *Leituras de etnologia brasileira*. Edited by E. Schaden, pp. 212-224. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. Campus.

_____. 2015. *Por que cantam os kinsedjê?*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Harvard University Press.

_____. 2016 [1987]. *Por que cantam os Kinsedjê?* São Paulo, Cosac Naify.

SEEGER, A, DA MATTA, R & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: *Boletim do Museu Nacional*, v. 32, n.1-2, p. 2-19.

SIQUEIRA, Jaime. 2007. *Wyty-Catê: cultura e política de um movimento pan-Timbira: Contribuição ao entendimento das organizações indígenas e novas expressões da política indígena*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília.

SOARES, Lígia. 2015. 'Eu sou o Gavião e peguei a minha caça' - o ritual pep-cahãc dos rãmkôkamekra-canela e seus cantos". Tese de Doutorado. Universidade Federal do Amazonas.

STEWART, J. (ed.). 1946. *Handbook of South American Indians, vol. I*. Washington: Smithsonian Institution.

STRATHERN, Marilyn. 2006 [1986]. O Gênero da Dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas, Ed. Unicamp.

_____. 2015. O Efeito Etnográfico. São Paulo, Cosac Naify

SZTUTMAN, Renato. 2006. De outros caxiris: festa, embriaguez e comunicação na Amazônia indígena. Versão revisada de dissertação de mestrado (para publicação).

_____. 2002 . "Do dois ao Múltiplo na terra do Um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis". Revista de Antropologia (São Paulo), São Paulo, v. 45, n. 2.

_____. 2012. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. 1. ed. São Paulo: Edusp. v. 1. 576 p.

TAYLOR, Anne-Christine. 2012 [1996]. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. Cadernos de Campo, São Paulo, n.21.

TAYLOR, Anne-Christine & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. "Un corps fait de regards". In: Qu'est-ce qu'un corps?. Paris, Musée du Quai Branly - Flammarion. PP. 149-198.

TASSINARI, Antonella. 2002. No Bom da Festa: O Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá. São Paulo, Edusp.

TESTA, Adriana. 2012. Caminhos de Criação e Circulação de Saberes. In: Coletânea PT Redes Ameríndias – Relatório científico.

TURNER, Terence. 2003. The Beautiful and the Common: Inequalities of Value and Revolving Hierarchy among the Kayapó. Tipiti (2003) 1(1):11–26.

TURNER, Victor. 1996. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. New York, Aldine de Gruyter.

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. 2003. O belo é a fera. Estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim

VERSWIJVER, G.1992. The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil. Gent: Rijksuniversiteit te Gent.

VIANNA, Fernando. 2008. Boleiros do Cerrado – índios Xavantes e o futebol. São Paulo: FAPESP/ISA/Annablume.

VIDAL, Lux B. 1972. Me-re-re-me: uma cerimônia dos índios Xicrin. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP

VILAÇA, A. M. N. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". In: Journal of the Royal Anthropological Institute. Grã-Bretanha, v. 8, n.2, p. 347-365.

_____. 2005. « Chronically Unstable Bodies : Reflections on Amazonian Corporalities », Journal of the Royal Anthropological Institute 11 (3) : 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.

_____. 1993. “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP-Fapesp.

_____. 1995. *Pensando o parentesco ameríndio*. In: *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

_____. 2001. *A propriedade do conceito*. ANPOCS 2001 / ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)

_____. 2002a. “Imagens da natureza e da sociedade”. In: *Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2002b. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2002c. “Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2010. *Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo*. Palestra proferida no Colóquio “Lévi-Strauss: um século de reflexão”.

_____. 2015. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify.

VAN GENNEP, Arnold. ([1909]1977). *Os Ritos de Passagem*. Rio de Janeiro, Ed. Vozes.

VANZOLINI, Marina. 2015. *A Flecha do Ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, FAPESP.

YANO, Ana Martha Tie. 2012. *Saber-ser: corpo, pessoa e conhecimento para os Caxinauás*. In: *Coletânea PT Redes Ameríndias – Relatório científico*.

_____. 2015. *Carne e tristeza – sobre a culinária caxinauá e seus modos de conhecer*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP

WAGLEY, Charles. 1979. Preface in: MAYBURY-LEWIS, David (Ed.), *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

WAGNER, Roy. 2010 [1975]. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WILBERT, JOHANNES (org.). 1978. *Folk Literature of the Gê Indians*, volume one. UCLA Latin American Center Publications.

WILBERT, JOHANNES & SIMONEAU, KARIN (orgs.). 1984. *Folk Literature of the Gê Indians*, volume two. UCLA Latin American Center Publications.