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

MARCELE GARCIA GUERRA

Aukê e Briga de Papel:
"Ensina o *mehin* como o *kupen* faz!"

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO
2016

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

Aukê e Briga de Papel:
"Ensina o *mehin* como o *kupen* faz!"

MARCELE GARCIA GUERRA

Tese 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 Doutora em Antropologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés.

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2016

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

Guerra, Marcele Garcia

Aukê e Briga de Papel: "Ensina o *mehin* como o *kupen* faz!" / Marcele Garcia Guerra; orientadora Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés - São Paulo, 2016.

144 p.

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

1. mehin. 2. direitos. 3. aukê. 4. forma timbira. 5. batizado. I. Perrone-Moisés, Beatriz, orient. II. Título.

Aukê e Briga de Papel: "Ensina o *mehin* como o *kupen* faz!"

Marcele Garcia Guerra

Orientadora: Profa. Dra. **Beatriz Perrone-Moisés**

Tese 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 **Doutora em Antropologia Social**, aprovada por

_____

Profª. Drª Beatriz Perrone-Moisés (Orientadora)

_____

Profª. Drª Dominique TilkinGallois (Titular)

_____

Prof. Dr. Renato Sztutman (Titular)

_____

Profª. Drª Maria Elisa Ladeira (Docente Externo)

_____

Prof. Dr. Spensy Kimtta Pimentel (Docente Externo)

RESUMO

Aukê e Briga de Papel: "Ensina o *mehin* como o *kupen* faz!"

Tendo em vista a forma como os Canela da aldeia de Escalvado, os *mehin*, lidam com o dito *"mundo dos kupen"* (brancos), esta tese analisa esta relação estabelecida em contextos de demanda de direitos, com base na experiência de trabalho de assessoria jurídica e acompanhamento de demandas dos indígenas. A partir da consideração de uma forma timbira como modo próprio dos *mehin* de se relacionar com o outro e utilizando o mito de *Aukê* como base de análise para as relações entre *mehin* e *kupen*, a tese explora os modos Canela de se relacionar com o outro, o diferente, o branco, o *kupen* em espaços tidos como jurídicos.

palavras chave: *mehin*, direitos, *Aukê*, forma timbira, batizado

ABSTRACT

Aukê and the Paper Struggle: "Teach the *mehin* like the *kupen* do!"

Considering the way the Canela of the village of Escalvado, the *mehin*, deal with the so-called "world of the *kupen*" (white people), this thesis analyses this relationship, established in the context of their demands for rights, based on the experience of legal advice work and accompanying the demands of the indigenous people. Taking as a starting point the timbira formas the *mehin'*s own way of relating to the Other and using the *Aukê* myth as an analytical basis for the relations between *mehin* and *kupen*, this thesis explores the Canela ways of relating with the Other, the different, the White, *kupen* within areas regarded as legal spaces.

keywords: *mehin*, rights, *Aukê*, forma timbira, baptism

"Ose hupa (t)i ode olodelo"
(Ele anda gingando para ir ao pátio de outra pessoa)

Pierre Verger
Notas Sobre o Culto dos Orixás e Voduns

"É estranho, é tolo pretender um relato genuíno sobre algo, sobre alguém, sobre qualquer um, até mesmo sobre si próprio. Mas é necessário também."

Alejandro Zambra,
Formas de Voltar Para Casa

AGRADECIMENTOS

À CAPES, financiadora desta pesquisa.

À Bia, orientadora, amiga e parceira. Paciente e acolhedora, genial e aberta na proporção exata. Não tenho palavras para agradecer a paciência e confiança durante a pesquisa e o privilégio de ter convivido nestes anos, nesta relação. Registro minha profunda admiração e carinho pela pessoa e professora. É seu o mérito de introduzir a esta jurista a complexa arte da antropologia.

Ao CEstA – Centro de Estudos Ameríndios, que no meio do caminho desta pesquisa brotou e desdobrou-se do antigo NHII – Núcleo de História do Índio e do Indigenismo. A todos os professores e pesquisadores envolvidos que acolheram a pesquisa e me permitiram experimentar uma dinâmica de grupo de estudos essencial para minha formação.

Aos envolvidos na etapa de qualificação, Orlando Villas-Boas Filho e Dominique Gallois. À Dominique deixo um agradecimento pessoal e especial, por ter me acolhido como aluna na pós e por persistir em indicar-me caminhos pelos meandros da etnologia. Aprendi e aprendo muito com suas aulas, pesquisa e atuação.

Ao Prof. Dr. Bartolomé Clavero, da Universidad de Sevilla, que me recebeu em Sevilla para uma importante temporada de estudos e vivências em Direitos Indígenas.

Ao Prof. Dr. Julio Gaitán, da Universidad del Rosario, que me convidou para uma breve, porém intensa permanência em Bogotá, relembrando-me do sentido que faz em diariamente reiterar as veias comuns e abertas da América Latina.

À minha família carnal, pai, mãe, padrasto, tios, primos e avó. O aconchego e a segurança para poder voar e o porto seguro para sempre poder voltar. Se a pesquisa é uma atividade de questionar em *perpétuo desequilíbrio,* minha família me traz ao menos os momentos que tenho eixo e a certeza de poder ser e estar.

À minha família de santo, queridas e queridos do Ilê Omo Ayiê. Nas figuras de Ya Nadya, Baba Lumumba e Tata Orokezala. E as irmãs e irmãos que partilharam parte deste meu processo vivendo e sendo doutoranda. Sinto-me honrada de poder seguir a previsão de Mãe Aninha de Afonjá, ObiBiyi: "*Aos pés de Xangô, com anel de doutor!"*. Agradeço,

saravá, terra que eu piso e que me recebeu em recolhimento, donde brotaram ideias, confabulações e inclusive muitas páginas desta tese aqui apresentada.

À "família estendida" que é como defino meus amigos e parceiros destes anos de caminhada. Muitos e poucos, específicos e especiais não os nomeio. Seja do ambiente acadêmico, de São Paulo, da Colômbia, da Espanha, de São Luís do Maranhão, do Tambor de Crioula, do Jongo, do Samba de Roda ou da Capoeira. A diversidade de passos desta caminhada só me faz agradecer à travessia da vida (e estes mais de quatro anos de empreitada no doutorado), que esteve sempre recheada de bons encontros, momentos e que, como é a regra primordial dos encontros, eu sempre deixo e recebo um tanto, por onde passei. Permaneço no gozo e privilégio destes mistérios de encontros, chegadas e partidas, passagens longas ou curtas, não menos significativas ou importantes pela temporalidade despejada. Que sorte estar sempre cercada de pessoas especiais, únicas e que contribuíram direta e indiretamente para este "ser estar estando" pesquisadora.

A reta final da redação e todas as emoções que esse espaço-tempo acarreta foi mais doce e possível graças ao apoio de alguns parceiros, para não dizer anjos. Novamente agradeço a Bia que acolheu o momento e me possibilitou tranquilidade para conclusão. Roseli Garcia (minha mãe), Maui Zanon, Lina Lopes, Cláudia Aguirre, Lisa Katharina Grund e Miguel Filiage não podem estar fora destes agradecimentos. Cada um deles contribui com amor e suas magias nos momentos finais de parto do texto que aqui apresento.

Aos *mehin*, Canelas Ramkokamekrá/Memortunre, por me receberem, me aceitarem e me instruírem, sempre. Especialmente a minha família *mehin* e mais ainda a Cristino Iamté Canela, meu *intxun*, responsável direto por literalmente pegar na minha mão e conduzir-me até sua casa, na aldeia. Pacientemente aprendi muitas das delícias e desafios que é o conviver com os timbira e muitas das diferenciações que estes guardam e aplicam no seu modo de ser.

Agradeço por último ao Maranhão. Sim, o estado. Creio que boa parte dos créditos deste trabalho é seu (e a outra parte dos *mehin*, claro). O Maranhão me deu muito mais que eu podia imaginar em tão pouco tempo de convivência. Foi amor à primeira vista e não sei se ele quem me escolheu ou eu que o escolhi. Dizem que lá é terra de Vodun e *"se o Vodun gosta de tu, tu não deixa mais"*, me explicou certa vez uma Encantada de Tambor de Mina. Foi o Maranhão, juntamente com os *mehin*, que partiram minha vida em duas partes (em antes e

depois) e presenteou-me com a possibilidade de vivência e realização desta pesquisa que apresento

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 TERMO DE DECLARAÇÃO

FIGURA 2 MAPA DE TERRAS INDÍGENAS DO MARANHÃO

FIGURA 3 MAPA TERRA INDÍGENA KANELA

FIGURA 4 MULHERES LEVANDO COMIDA PARA O PÁTIO NO KETUAYÊ POR UMA DAS RADIAIS (SET. 2013)

FIGURA 5. FOTO AÉREA DA ALDEIA DE ESCALVADO EM 1975, POR CROCKER

FIGURA 6. CROQUI DA ALDEIA DE ESCALVADO

FIGURA 7. JOVENS EM FILA VOLTANDO PARA A PRISÃO (SET. 2013)

FIGURA 8. PREPARO DO ANIMADOR OSMAR POR MULHER PARA O KETUAYÊ (SET. 2013)

FIGURA 9. REUNIÃO NO PÁTIO (NOV. 2013)

LISTA DE SIGLAS

AGU - Advocacia Geral da União

DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional da Saúde

MPF - Ministério Público Federal

OIT - Organização Internacional do Trabalho

PEC - Projeto de Emenda Constitucional

PL - Projeto de Lei

STF - Supremo Tribunal Federal

T.I - Terra Indígena

SUMÁRIO

		RESUMO	5
		ABSTRACT	6
		AGRADECIMENTOS	8
		LISTA DE ILUSTRAÇÕES	11
		LISTA DE SIGLAS	12
		OBSERVAÇÕES TÉCNICAS	14
1		INTRODUÇÃO	16
1.1		PERCURSO DE PESQUISA E APORTE AO TEMA	17
1.2		ENCONTRO COM OS MEHIN	24
1.3		QUESTÕES PRELIMINARES E TEMA DA PESQUISA	29
1.4		PESQUISA DE CAMPO	32
2		OS *MEHIN* DE ESCALVADO	35
2.1		ALDEIA DO PORTÃO	40
2.2		SOL, LUA E METADES	41
2.3		ETNÔNIMO	48
2.4		"O *MEHIN* É ASSIM: PEGA DINHEIRO E GASTA TUDO"	51
2.5		KETUAYÊ	53
2.6		CHEIOS DE CINZAS	58
2.7		LOMBADAS, PÁTIO E MULHERES	59
2.8		NOMES	63
2.9		AMIGOS FORMAIS	64
3		RELAÇÕES DE DIFERENÇA: A FORMA TIMBIRA RESPONDE E O QUE FAZER COM O OUTRO	66
3.1		*MECAHCRIT* E *MEHIN*	67
3.2		KUPEN	76
	3.2.1	"GUAJAJARA É ÍNDIO DE COBRE"	77
	3.2.2	*MEMON* E ACORDOS: BRANCOS E *MEHIN*	80
	3.2.3	"VOU PEGAR VOCÊ PRA MINHA FILHA MESMO"	82
4.		*AUKÊ* E *KUPEN*: PENSAMENTO AMERÍNDIO E RELAÇÕES DE DIFERENÇA	88
4.1		AUKÊ E O PROBLEMA DA DUPLA IMPOSSIBILIDADE	95
4.2		AUKÊ E A MÁ ESCOLHA	96
4.3		REVERTER A MÁ ESCOLHA: O MOVIMENTO MESSIÂNICO DE 1963	99
4.4		BATIZANDO *AUKÊ*	101
4.5		AUKÊ E BRIGA DE PAPEL: "ENSINA O *MEHIN* COMO O *KUPEN* FAZ"	105
5		CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
6		EPÍLOGO - PANORAMA DOS DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL	113
		BIBLIOGRAFIA	136

OBSERVAÇÕES TÉCNICAS

O trabalho aqui apresentado como tese de doutorado tem como autora uma pesquisadora que é jurista de formação e que decidiu adentrar-se ao mundo do fazer e experienciar antropológico. Tal consideração tem o intuito apenas de prevenir os leitores desavisados sobre possíveis termos e/ou estilos de linguagem que porventura tenham escapado à revisão e não lhes pareçam tão óbvios.

Já de saída esclareço dois termos fundamentais nesta tese:*"mehin"* e *"kupen"*.

Mehin, autodenominação dos pertencentes aos grupos timbira em geral, incluindo os Canela, que pode ser traduzido como *"os da mesma carne" (me - terceira pessoa do plural e hin - carne)*, é utilizado frente aos outros (brancos ou não-timbiras). Assim utilizo o termo *"mehin"* como sinônimo de Canela e, mais especificamente dos Canela de Escalvado. Trato da distinção, dos termos e do próprio etnônimo em capítulo adequado.

Kupen, oposto ao primeiro, pode ser traduzido (dentro das informações advindas de etnografias anteriores) como "in-comum", estrangeiro ou irreconhecível. "*Ampo kupen*", perguntam os timbira para as formas que não conhecem (Azanha, 1984: 17). Designa o Outro, não-*mehin.* Entretanto, em campo (e para este trabalho é o que adoto primordialmente), a tradução que emerge é como sinônimo de *"brancos*" e é a que utilizo ao longo do texto.

A grafia das palavras indígenas utilizadas neste texto segue aquela registrada em trabalhos acadêmicos (teses e dissertações acadêmicas) que tratam do universo timbira, especialmente dos Canela. Opta-se por Canela e não Kanela, por exemplo, como se pode verificar por vezes em diversas fontes. Indico as fontes da grafia de cada termo utilizado na língua indígena e explicito quando a grafia partiu dos próprios *mehin*. Adianto que meu contato com a língua ocorreu apenas no período das viagens de campo e não foi objeto de estudo.

Atento de início ao fato de que esta pesquisa se desenvolveu junto aos mehin da aldeia de Escalvado, o que é um recorte muito significativo quando se adentra ao mundo dos Jê e, especificamente o dos timbira. Afirmo isto para localizar este trabalho no grande campo de estudos produzidos relativos aos povos Jê, limitando-me a contribuir com a área na medida em que meus dados revelam as especificidades relativas aos *mehin* de Escalvado. Isso

também é significativo considerando a característica destes povos no sentido de sempre afirmarem suas distinções perante os demais grupos (Jê ou demais), a chamada dinâmica de diferenciação (Siqueira, 2007), própria dos *mehin*. Assim a pesquisa se coloca à disposição de fornecer mais alguns dados e visões que também dialoguem com esta característica.

A identificação ou não dos interlocutores indígenas, parte da decisão de citar apenas os nomes relativos à minha família adotiva *mehin*. Ou seja, apenas meu núcleo familiar doméstico. Optei por preservar a identidade dos demais interlocutores, mas descrevo-os possibilitando a compreensão de seu perfil (idade, sexo) e o contexto de diálogo travado.

Alerto aos leitores, meu iniciante jeito para lidar com a cara disciplina em que este doutorado se insere: a Antropologia. Descobrir-me e inventar-me etnóloga foi e é um desafio que espero que esses anos de doutorado e pesquisa tenham ao menos possibilitado uma "iniciação". Com humildade reconheço que como etnóloga sou uma excelente advogada. E isso pessoalmente talvez se configure em um problema menor do que academicamente. Afirmo isso porque considero que de fato a maior contribuição destes anos de doutorado não se verá nitidamente refletido neste texto como eu gostaria. Este trabalho sustentado pela proposição de uma pesquisa de campo em espaços jurídicos é resultado de experiências em assessoria jurídica junto aos *mehin*. E estas experiências valeram algumas vitórias no âmbito judicial, bem como uma ou outra derrota. Domar o direito e o espaço jurídico, possibilitando que ele receba (ainda que muitas vezes com o nariz torcido) a participação direta dos povos indígenas, confesso ser o maior prazer de minha atuação e que pude desfrutar em grande parte graças a este doutorado. Como apresento no tópico seguinte, não foi no doutorado que esta prática se iniciou, mas o engajamento no doutorado me trouxe a possibilidade de trazer estas práticas para o âmbito acadêmico. E este foi o desafio que apresento nesta tese e espero que esta chave de leitura aqui exposta, deixe mais evidenciada ao leitor as possibilidades e limitações aqui traçadas.

E assim, seguindo a lição de Evans-Pritchard (2002 [1940]:21), afirmo, como ele, que *"Não tenho grandes pretensões"*. Proponho-me a elaborar a respeito de experiências vividas ao lado dos índios em espaços jurídicos, um espaço fora da aldeia, que raramente são objeto de atenção mais detida.

1. INTRODUÇÃO

Um indígena Canela, um *mehin*[1] e a pesquisadora saem juntos do prédio do Ministério Público Federal da cidade de São Luís, no Maranhão, após uma reunião com o procurador da mesma instituição. Depois de deixar o ar condicionado do interior do prédio, acendemos juntos um cigarro (de tabaco enrolado em papel sulfite) sem muito dizer sobre a reunião em si, apenas contemplando o passar de carros e ônibus na via. O indígena então, após contemplar um pouco a cena da cidade e o prédio às suas costas, revela para a pesquisadora:

> - Eu estava pensando e acho que eu vou pegar você pra minha filha mesmo. Você é uma boa filha! Agora é ir pra aldeia pra ver o batizado.

* * *

O episódio acima de certa maneira sela e inaugura meu contato com os Canela Ramkokramekrá[2], os *mehin* da aldeia Escalvado, constituindo-se meus interlocutores[3] nesta pesquisa de dourado.

O encontro e definições descritos acima podem ser compreendidos apenas se recorrermos a algumas considerações sobre meu percurso pessoal de contato com grupos indígenas antes e durante esta pesquisa de doutorado, exercício este de recapitulação que venho realizando incansavelmente durante esses anos, buscando perguntas e possíveis respostas para me localizar nas relações construídas com os Canela e com os outros grupos indígenas ao longo de algumas experiências.

Portanto, ainda que a priori muitas vezes pareça incipiente localizar a pesquisadora, ao longo do texto pretendo trazer e discutir que algumas destas características foram reconhecidas pelos indígenas e, portanto, acabou por se tornar, na maioria dos casos, definidora do tipo de relação com os grupos, bem como deu seguimento às experiências de diálogo, inserção e possíveis inclusões em determinados espaços. Assim, mais uma vez inspirada por Evans-Pritchard, procurarei explicitar ao longo de todo o texto as condições

[1] Tecerei ao longo do texto a escolha denominativa por *mehin*, em detrimento a Canelas. Escolho localizar primeiramente no etnônimo conhecido "Canela-Ramkokamekra" como ponto de partida de apresentação.
[2] Mais adiante trago algumas observações sobre o etnônimo que, ao longo do tempo de pesquisa, obteve algumas modificações por parte do grupo.
[3] Posso definir meus interlocutores de maneira geral como pertencentes a dois grupos, principalmente: as pessoas de meu círculo familiar doméstico e o grupo reconhecido como "lideranças", ou seja, composto por homens, geralmente mais de idade e que são incumbidos de funções de representação dos *mehin*.

específicas de pesquisa, e dedico também algumas linhas ao percurso pessoal que desemboca nesta pesquisa.

1.1 Percurso de Pesquisa e Aporte ao Tema

O percurso que me levou a chegar ao tema da pesquisa desenvolvido neste doutorado começa muito antes mesmo de eu imaginar que faria um doutorado em Antropologia Social. Meu contato com grupos indígenas e o tema dos direitos indígenas se iniciou na forma de atuação junto a demandas (especialmente jurídicas) dos grupos (apresentadas por estes na maioria das vezes com o vocábulo "problema") antes de se consolidar propriamente em um tema ou em uma pesquisa.

O que coloco aqui tem a intenção de apresentar elementos que afetam diretamente a metodologia da pesquisa e, por isso, são condicionantes dos resultados desta. A questão da imbricação entre o tipo de experiência de campo proposto - e, portanto, dados - será tema discutido. Aspira-se com este intento averiguar principalmente o lugar da pesquisadora na própria pesquisa para que o diálogo com o posicionamento que lhe coube, que pode ser considerado como o de "pesquisadora-assessora", possa, ao fim contribuir para a compreensão do lugar que me coube na relação com os mehin.

* * *

Minha formação universitária realizou-se no curso de Direito, tanto na graduação como no mestrado. Apesar de ser o caminho comum tomado pela maioria de meus colegas de estudo, a advocacia processual em si nunca me seduziu enquanto profissão. Por isso sempre me considerei uma operadora do direito, digamos assim, diferenciada. Meu caminho profissional na faculdade me levou à pesquisa, à docência e também ao trabalho como assessora jurídica. Creio que esta última opção, seguida por mim desde o primeiro ano da faculdade, acabou por ser a chave para que exercesse o direito na prática, mas de forma distinta da advocacia convencional.

Trabalhei por todos os anos de graduação junto a um projeto de extensão de assessoria e educação jurídica popular junto a comunidades da periferia paulista[4]. O projeto, de bases metodológicas na teoria pedagógica-dialógica de Paulo Freire (2008), propunha a atuação através do oferecimento da possibilidade de acesso ao direito em duas vertentes a essas comunidades – tanto a processual (através de demandas coletivas) como a questão do conhecimento do conteúdo dos direitos e formação em cidadania – e era o que me interessava e se mostrava como minha vocação.

Mas foi durante meu mestrado que vislumbrei e conheci a possibilidade de se trabalhar dessa mesma forma com o Direito, porém agora com povos indígenas e comunidades tradicionais. E, apesar de a ideia ser a mesma (educação e assessoria) a relação com estes grupos se mostraria outra e demandaria toda uma nova e diferente experiência com o Direito, por minha parte, digo-o desde já.

Iniciei meu contato e trabalhos com grupos indígenas quando, em 2008, tomei conhecimento do caso dos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul, através de um evento promovido na Faculdade de Direito-USP, intitulado "O caso guarani kaiowá: uma história de violação de direitos humanos"[5]. Dois ônibus de indígenas (guaranis do Mato Grosso do Sul e alguns de São Paulo, além de membros de outros grupos que vivem em São Paulo) ocuparam inteiramente o pomposo Salão Nobre da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco. A presença massiva indígena neste espaço, tão cru e carente da diversidade social, me impressionou de fato. No evento conheci a questão ("questão indígena"[6]) e principalmente a relação (ou a não-relação?) entre o "mundo jurídico", tal como o conhecia, e os direitos indígenas. Era, aliás, a primeira vez que lia e ouvia a expressão "direitos indígenas" nos corredores da faculdade, em seis anos de convivência naquele espaço.

[4] O "SAJU – Serviço de Assessoria Jurídica Universitária" é um modelo projeto de extensão universitária surgido na década de 60 em algumas faculdades de direito do país, hoje contando com diversas experiências por todo o Brasil.

[5] Organizado pelo programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Faculdade de Direito, com apoio da FDUSP, do Ministério Público Federal (especialmente a Procuradoria Regional da República da 3ª Região), do Serviço Franciscano de Solidariedade e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

[6] Este termo "questão indígena" é fonte sempre de reflexão por parte desta pesquisadora, principalmente por em vários momentos de seu percurso ser convidada a dar palestras que continham a expressão no título. Aproveito esta nota de rodapé para observar que é carregada de uma visão e entendimento estatal histórico pré Constituição de 1988, de que os indígenas representariam um problema para o projeto de Nação para o Brasil. Assim, a questão indígena seria o problema representado pela existência de indígenas, a diversidade que se constitui em um impasse para uma visão homogeneizante estatal. Resolver a "questão" ou o problema desta forma, seria investir em uma política assimiladora e destrutiva, por consequência. Ver, a respeito de políticas de "assimilação", Carneiro da Cunha, 1994.

Através do evento pude conhecer, além dos indígenas, um grupo de pessoas que tinham forte atuação em prol da promoção dos direitos indígenas no Brasil. Antropólogos, procuradores, advogados, organizações, professores e estudantes que vinham trabalhando não só com o caso dos Guarani-Kaiowá, mas com muitos grupos e diversos desafios (muitos deles jurídico-processuais, como pude conhecer e constatar através das questões ali apresentadas e, mais tarde, pela minha própria inserção em trabalhos) que vinham enfrentando com relação a seus direitos.

A partir desse evento, e pelo contato com essas pessoas, as coisas andaram muito depressa, muitas portas se abriram e entrei definitivamente, de cabeça, nesse "mundo". A impressão, hoje vejo, foi de ter sido literalmente "capturada"[7] pelo contexto. Pois menos de uma semana após tal evento já me vi envolvida, com outras pessoas da faculdade, na organização de um novo evento: um ato de apoio à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol[8], que estava com julgamento marcado no STF (Supremo Tribunal Federal) e corria então sério risco de ser anulada pela instância suprema.

Assumimos a responsabilidade de trazer o debate ao mundo jurídico além judiciário (ou seja, além da demanda legal judicializada no STF) e pensamos em instrumentalizar a força política histórica da Faculdade de Direito e de seu Centro Acadêmico (o centenário XI de Agosto) para, de alguma forma, atingir o STF. E sabíamos que a faculdade guardava este potencial, já que alguns ministros o STF eram ex-professores nossos e os outros certamente no mínimo respeitariam um posicionamento político do dito Centro Acadêmico.

Em colaboração com o grupo de pessoas que havíamos conhecido por ocasião do evento dos Guarani-Kaiowá, organizamos o evento com o foco na discussão jurídico-constitucional sobre o tema. Foi um ato que nos surpreendeu tanto pela repercussão, quanto pela presença forte das autoridades (indígenas, não indígenas e jurídicas). Conseguimos, com apoios particulares, trazer uma liderança[9] de Roraima, além de outras lideranças das aldeias (e das aldeias urbanas[10]) de São Paulo.

[7] Adoção, inclusão, captura e englobamento serão temas a serem considerados mais adiante neste texto.
[8] Cf: Santilli, 2001; Farage, 1991 e sobre o trâmite do caso no STF, Yamada e Villares, 2010.
[9] Neste trabalho, termos como "liderança" são empregados tal como aparecem nas declarações dos envolvidos. São tomados como termos nativos, portanto, no chamado "português dos índios". Ver, a esse respeito, Perrone-Moisés, 2015.
[10] Utilizo aqui a expressão "índios urbanos", como propõe Oliveira (1999) em contraposição ao termo "desaldeado" da FUNAI: " vivem fixados nas cidades e formam pequenas aldeias urbanas , já que pequenos

Ter conhecido uma série de lideranças indígenas durante este evento rendeu o que passei a designar como uma série de "convites para visitar os parentes". Pois foram os grupos com os quais entrei em contato nestes espaços que tomaram a iniciativa de me convidar para que eu fosse até suas aldeias, comunidades, casas (no caso dos residentes na cidade de São Paulo) para conhecer, para ouvir suas histórias e "demandas".

Os convites foram, "magicamente", multiplicando-se, vindos de diversos grupos de diversas partes do Brasil. Conforme as possibilidades, em estadias mais ou menos longas, comecei a atender a esses convites, o que me pôs em contato direto com as experiências e demandas de diversos grupos indígenas, em várias regiões do Brasil, mas também na Venezuela, na Guyana e na Colômbia.

Aqui listo os grupos com que entrei em contato durante esses anos, ora atuando em casos específicos ora simplesmente estabelecendo relações: Guarani (São Paulo e Paraná), Guarani-Kaiowá (Mato Grosso do Sul), Kariri (Ceará), Pankararu, Pankararé e Fulni-ô (de São Paulo), Wapishana e Macuxi (Roraima), Makushi (Guiana), Arekuna (Venezuela), Pasto e Inga (Colômbia), Saterê-Mawé (Manaus e Manacapuru - Amazonas), a aldeia multi-étnica Beija-Flor (em Rio Preto da Eva, Amazonas, que conta com indígenas de doze etnias diferentes: Tukano, Sateré-Mawé, Munduruku, Cambeba, Baré, Arara, Tuyuka, Dessano, Aborari, Mura, Marubo e Mayoruna), Kayabi (Mato-Grosso), Paiter-Suruí (Rondônia), Guajajara (Maranhão) e, por fim os Canela.

A quantidade e extensão geográfica desses contatos revelam, claramente, uma demanda crescente, por parte de grupos indígenas, por detentores de um "saber jurídico", especialistas, sem o qual não podem fazer valer seus direitos. Foi nessa condição que atuei, prestando assessorias e educação jurídica no que se refere aos direitos indígenas, nas seguintes em atividades: oferecimento de "oficinas de direitos", voltadas para a formação sobre os direitos e o levantamento de dúvidas, questões contextuais específicas e demandas; assessoria jurídico-política, como "mediadora indireta"[11] em reuniões, assembleias, audiências públicas, acompanhando os representantes e/ou lideranças; e, por fim,

grupos passam a morar em lugares mais próximos, como mesmo bairro, vivendo em meio a grande maioria não-índio. índios citadinos são índios que não se fixam de forma permanente nas cidades, apesar de passarem períodos longos na urbanização." Sob a coordenação de José Guilherme Magnani, tem sido desenvolvida uma pesquisa mais alentada a respeito dos chamados "índios urbanos", especialmente na Amazônia. A este respeito conferir o trabalho de Magnani, 2005.

[11] Mais adiante explorarei este termo com relação ao trabalho desenvolvido junto aos Canela.

instrumentalização e judicialização de demandas processuais coletivas tais como denúncias, requerimentos, pedidos, etc.

O que chamo acima de "mediação indireta"[12] consiste em acompanhar os interessados, principalmente em visitas a órgãos públicos responsáveis, tais como Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual, FUNAI, Defensoria Pública, Governos, Prefeituras e Secretarias, dependendo de cada caso, e encorajá-los a fazerem-se eles próprios ouvir – e não falar por eles. Muitas vezes é um trabalho de "desinvisibilização" dos grupos perante autoridades públicas, ou seja, trata-se de informar as autoridades da existência de indígenas[13] e apresentar os que ali se encontram. Já me foi dito inúmeras vezes que a minha presença junto aos representantes (que nem sempre é ativa) lhes dá segurança para falar e respaldo, pois sabem que estão "de acordo com a lei". Em muitos, mas muitos casos mesmo, os grupos precisam apenas desse respaldo para estar seguros de que o que eles querem dizer que precisam "pode", ou melhor, lhes é de direito.

Do ponto de vista metodológico (e isto pretendo ainda discutir), esse tipo de inserção tem certas peculiaridades, comuns a todas as oportunidades em que entrei em contato direto com um grupo indígena. Sendo meus interlocutores, de modo geral, lideranças[14] e homens, o contato com as mulheres costuma ser secundário e nem sempre acontece, pois, apesar de eu ser mulher, as lideranças me colocavam em uma "categoria especial" e me incluíam em espaços a priori reservados unicamente aos homens. Isso ficou bem evidenciado com relação aos *mehin*, que demandavam constantemente minha participação nas reuniões do pátio, espaço da aldeia reservado às conversas entre os homens. Esta "categoria" *sui generis* que é a minha, pouco posso definir com muita propriedade (sem especificar caso a caso), mas emerge (de modo genérico) devido ao fato de eu ser portadora de um conhecimento especializado e cada vez mais demandado. Minha posição será uma das questões a serem exploradas na tese.

Os *Paiter-Suruí*[15], por exemplo, classificam este tipo de relação como a demanda pelo que eles classificam como "parceiros" (segundo termo utilizado por eles mesmos). O

[12] Atualmente é utilizado a expressão "especialista em *advocacy*", para designar esse trabalho de mediação e articulação político-jurídica de um especialista em direitos junto a instituições públicas e órgãos que seja possível estabelecer demandas por direitos específicos.
[13] O desconhecimento generalizado em relação aos índios nunca deixa de surpreender. No caminho para as aldeias, todos passam por cidades em que circulam índios, mas onde nada se sabe deles e – efeito também da ignorância generalizada – são aprisionados em preconceitos e frequentemente tratados com desprezo.
[14] Como frequentemente se autodefinem, variando também para a palavra "representante".
[15] Grupo indígena de Rondônia que tive a oportunidade de ter uma breve convivência e troca em 2012.

"parceiro" é alguém de quem dizem precisar para se relacionar com o mundo não indígena. Afirmam sua consciência da urgência e compulsioriedade nesta relação e, por isso, precisam dos parceiros. Os parceiros contribuem, segundo os *Paiter*, informando-os, provendo-os de conhecimento sobre o mundo que não é deles e (e isto para eles é muito importante) deve ser alguém de confiança porque eles entendem que neste processo também são revelados conhecimentos sobre seu mundo. Por isso, segundo eles, o parceiro é para vida inteira.

Assim Joaton Pagater Suruí (jovem liderança *Paiter*) explica a questão das parcerias:

> Hoje a gente vive na sociedade, em dois mundos e por isso nós precisamos de umas pessoas que nos apoiem. Mas no nosso mundo mesmo, a gente não precisa. A gente tem no nosso mundo com quem discutir. Mas, se a gente quiser falar com o outro mundo, falar que também a gente existe e como nós existimos, a gente precisa. E é assim que a gente tem que fazer e quer fazer. Os parceiros entram aí, que não queremos nem precisamos fazer sozinho. (Aldeia Gabgir, fevereiro de 2012)

Em todos os meus contatos, sempre fui convidada diretamente pelas *"lideranças"* (como assim se apresentavam a mim). Há grande interesse por parte dos grupos e satisfação com relação aos resultados da atenção/ação. Percebo, em contato com os grupos que têm via de regra e cada vez mais restringido ou negado a presença de antropólogos em suas áreas[16]. A demanda por assessores jurídicos, enquanto isso, cresce, como comentei acima: os grupos com os quais tive contato me declararam a vontade de "conhecer os direitos", "saber mais de direitos". Apesar de isso não ocorrer em todos os casos, pude constatar uma considerável demanda por judicialização de casos específicos de cada comunidade. Muitas vezes eles me apresentavam uma demanda, um problema, uma situação e perguntavam: "Tem jeito?", na esperança de compreenderem o nexo de ligação entre o que eles desejavam e seus direitos. Essa conversão de demandas ou problemas em demandas judiciais será tratada mais adiante.

Esse nexo de ligação entre demandas e direitos gera uma observação (que será mais adiante desenvolvida) que interessa muito ao tema dos direitos indígenas e sua apropriação pelos índios: apesar de muitas vezes os grupos alegarem "desconhecimento sobre seus direitos" costumam saber exatamente do que "precisam", e é exatamente isso que a lei lhes garante: a determinação do que os grupos "precisam", ou seja, seus modos de ser, viver e

[16] Em capítulo específico apresento algumas explicações dadas *mehin* para esta tendência.

existir segundo suas culturas (garantido constitucionalmente) deve por lei (aqui me refiro à Convenção 169) ser definido exatamente pelos próprios grupos.

Exploro um pouco mais esse ponto: a linha tênue entre o que "precisam" e o que lhes é "de direito" aflora no momento de troca e diálogo sobre as garantias jurídicas que existem no direito positivo com relação aos povos indígenas. E é por isso também que, metodologicamente, minha intervenção é decisiva na geração dos dados. Ao informar sobre os direitos e possibilidades, os grupos acabam por realizar a operação de vincular suas demandas a este conteúdo pré-posto através de leis. Desta forma, o espaço legislativo que garante os direitos dos povos indígenas (que é um espaço que espera justamente um protagonismo dos grupos para que o direito seja efetivado) é ocupado pelas especificidades de contextos de cada grupo, conferindo a concretização da plurietnicidade contida no tecido jurídico nacional.

Outro traço marcante de minhas relações com as comunidades indígenas que de algum modo assessorei e que parece ser específico – a julgar pelas experiências de etnólogos – se caracteriza por um modo próprio de tratar as relações e vínculos estabelecidos: a continuidade requerida das relações, nunca propondo apenas uma relação pontual. No meu caso, isso vem se traduzindo em repetidas ligações, para pedir ajuda, auxílio, opiniões. Assim, uma relação estabelecida é para a vida inteira, como me ensinaram os tantos grupos durante este meu percurso.

O sentido de eu iniciar esta tese (que enfoca apenas um dos tantos grupos que visitei e conheci) relatando este percurso é a necessidade de compartilhar uma percepção que só foi possível, que só tomou realmente forma segura de ser compartilhada como uma constatação etnográfica, da especificidade dos *mehin* no que se configurou na relação destes com espaços jurídicos. É dentro desta chave que procurarei delinear ao longo do texto que a dita ***forma timbira***[17], tal qual a define Azanha (1984), persiste inclusive (e por que não dizer principalmente?) nestes espaços em que se inaugurou meu contato com os mehin, revelando-me alguns modos *mehin* de lidar com o mundo e linguagem dos brancos.

É importante para esta pesquisa deixar claro que considero (posição de olhar pessoal, reitero aqui) que minha chave de entrada com os grupos sempre foi, digamos assim, "pelo"

[17] Mais adiante no texto aprofundo o conceito e sua instrumentalização para a tese.

Direito e minhas habilidades ou conhecimento com tal temática que os grupos passaram a identificar em mim. Nas experiências com eles, foi formada esta assessora-pesquisadora, de modos que comentarei mais adiante.

1.2 ENCONTRO COM OS MEHIN

A vontade de trabalhar e conhecer um grupo indígena do Maranhão se concretizou em uma viagem pessoal a São Luís em meados de 2012. Além de fatos descritos pela mídia sobre as ações dos indígenas em manifestações em prol de seus direitos, pude, em São Luís, perceber um pouco mais de perto a situação dos povos indígenas do estado: adjetivos como "descaso" ou ideias como "desrespeito à lei" passam dos limites nessa região. A invisibilidade é a regra para os grupos indígenas do Maranhão. Seja com relação ao Poder Público, seja inclusive com relação aos aspectos culturais, onde pude experienciar o senso comum da população que absolutamente não tem noção da atualidade da existência dos povos, bem como sua localização.

No 9º estado brasileiro em termos de números de indígenas autodeclarados[18], somando 35.272 – segundo o CENSO 2010; tal contexto não parece irrelevante. O Maranhão é exemplar quanto ao embate de interesses com relação à condução das políticas de proteção aos direitos dos povos indígenas: o estado apresenta-se conivente com a opressão e invasão territorial, com os ataques, as mortes e as ameaças de lideranças e aparelha-se a um viés do Governo Federal em privilegiar os grandes empreendimentos econômicos em detrimento as vidas e direitos dos índios. O que se assiste é literalmente um rolo-compressor passando por cima dos povos indígenas.

Segundo o Relatório Anual de Violência Contra os Povos Indígenas de 2012, produzido pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário[19], foram registrados oito casos de "Invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio", entre eles: construção e pavimentação de estradas sem regulação legal e/ou autorização dos povos; desmatamentos em áreas indígenas; invasão e exploração madeireira e incêndios provocados por terceiros em áreas Guajajara/Tenetehara, Awá-Guajá, Ka´apor e

[18] Fonte: IBGE – CENSO 2010, In: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf
[19] Íntegra do Relatório in: http://www.cimi.org.br/pub/viol/viol2012.pdf.

timbira. Ainda no mesmo relatório, contabilizam-se sete assassinatos registrados, todos Guajajara/Tenetahara, o segundo maior índice brasileiro, perdendo somente para o Mato Grosso do Sul, com trinta e sete assassinatos registrados.

Diante desse complexo contexto, minha atitude foi um tanto diferente de minhas outras aproximações com grupos indígenas do Brasil: partiu de mim o interesse em ir procurar conviver com os indígenas e poder entender melhor suas relações atuais com essa situação. Este contexto de relações entre os grupos indígenas de lá e seus posicionamentos com relação a demandas se apresentou como uma possibilidade para pensar o tema dos direitos e como os grupos estavam se relacionando com isto.

Assim, em 2013 realizei uma viagem a São Luis do Maranhão, para participar com uma palestra sobre Direitos Indígenas na "Semana dos Povos Indígenas no Maranhão". Evento anual organizado pelo Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão (CPHNAMA), órgão da Secretaria de Estado da Cultura (Secma) com apoio do Governo do Estado e financiamento da Cia Vale do Rio Doce.

No evento compareceram grupos de 7 etnias residentes no Maranhão: Guajajara/Tenetehara, Awá Guajá, Canela (Ramkokamekrá e Apanieikrá), Ka´apor, Gavião, Krikati e Kreniê. Os grupos vieram de suas aldeias em ônibus ou vans financiadas e ficaram hospedados durante os dias do evento no Centro Histórico de São Luís. Naquele ano participaram do evento aproximadamente 150 indígenas advindos de diversas regiões do estado.

Fui convidada a participar de uma mesa, cujo título (que eu propusera à organização) era: "Povos Indígenas e Desafios da Atualidade: Terra e territórios, direitos garantidos, direitos apropriados e possibilidades nas atuais disputas jurídicas e políticas". Preparei uma fala focando principalmente nos atuais entraves legislativos que estão tramitando em alguns âmbitos federais, tais como a Portaria 303 da AGU, a PEC 215, a PL 227, etc. A proposta veio exatamente da observância no interesse que os povos indígenas do Maranhão vêm demonstrando frente a este contexto, com ações diretas como a interdição de ferrovias ou a ocupação de sedes do poder púbico[20].

[20] Refiro-me a ocupação do Distrito Sanitário – DSEI no dia 24/06/2013, onde permaneceram por quase uma semana: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6993, ou a interdição da ferrovia

Após o evento e a palestra passou-se uma semana até eu ser contatada por uma amiga que disse querer marcar uma reunião comigo e uma liderança canela que estava hospedada em sua casa. Ela me contou que recentemente havia visitado a aldeia e que a situação de saúde era calamitosa, devido a um surto de gripe. Prontifiquei-me a encontrar tal liderança e a verificar juntos que medidas poderiam ser tomadas.

Na casa dessa amiga conheci Cristino Iamté Canela, que mais tarde se tornaria meu pai, *intxun*[21], e conversamos sobre a situação da aldeia de Escalvado, onde vivia. As palavras de Cristino, senhor de meia idade, com um português próprio de quem não faz muita questão de longas conversas em língua que não a sua, me apresentou um cenário da aldeia em que faltava atenção do poder público para a situação. Cristino tinha saído da aldeia com a motivação e a missão dada pelo grupo de ir buscar ajuda para esta e outras questões de sua comunidade.

Cristino me relatou que havia mais de mês que um surto de gripe atingia os moradores da aldeia de Escalvado e que, carentes de atenção de saúde e medicamentos, e de atendimento básico dos agentes de saúde, algumas mortes já haviam sido registradas. Contou-me que o posto de saúde estava em situação precária, que o número de agentes trabalhando lá era insuficiente para atender a população e, mais, que não recebiam a visita de um médico na aldeia havia mais de cinco anos.

A demanda apresentada por ele era sem dúvida passível de ser exigida. Assim, sugeri que fossemos a sede do Ministério Público Federal apresentar tal situação ao procurador responsável, em forma de denúncia, e exigir que houvesse algum tipo de intervenção em caráter de urgência por parte dos órgãos de saúde.

Cristino perguntou-me a razão de não irmos diretamente ao órgão de saúde indígena, o DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena. Como conhecia um tanto o contexto de conflitos com relação a saúde indígena no Maranhão, bem como a intransigência que os coordenadores de tal órgão demonstravam com relação aos apelos e exigências por parte dos grupos indígenas, propus a Cristino que fossemos falar com o procurador do MPF. Expliquei-lhe que

---

Carajás em 10/07/2013: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7023, ambas ações de mobilização em prol da saúde indígena.

[21] Os *mehin* relacionam-se com as pessoas que irão permanecer algum tempo em sua aldeia batizando-a e atribuindo-a uma família de modo a incluí-la nas relações e regras internas ao grupo. Mais adiante explorarei mais o tema desta que por hora chamo de inclusão. *Inxum* pode ser traduzido como "pai", grafia proposta pelos próprios *mehin* que mantive contato.

o MPF era um órgão que poderia servir para a mediação e exigência dos pedidos, que o MPF poderia se apresentar como um parceiro, um aliado para pedir o que se quer a outros órgãos, como o DSEI. Apresentei-lhe ainda a possibilidade de que um pedido vindo do MPF poderia reforçar o pedido da comunidade. Então Cristino, satisfeito com a estratégia proposta, decidiu dirigir-se ao MPF comigo.

Abro um parêntese para chamar a atenção sobre a interação entre os indígenas e certos edifícios do poder público em geral. Tais edifícios apresentam-se sempre de forma muito opressora, com controle de entrada e exigências de comportamento e vestimenta que nem sempre a população, que tem ali um zelador de seus direitos, conhece ou pode cumprir. Acompanhar Cristino nessa reunião revelou-me de pronto estes parâmetros e imposições. Além do fato do segurança ter abordado Cristino por ele trajar bermudas (a etiqueta do meio judicial exige que os homens trajem calças), há ainda a necessidade de apresentação de documentação e realização do registro pessoal, mediante apresentação de documento com foto, na entrada, para estar autorizado a circular nas pendências do órgão público.

Entramos os dois no edifício e, após uma breve conversa com o segurança sobre calças, bermudas e indígenas, fomos educadamente recepcionados. Enquanto aguardávamos no saguão de entrada, Cristino observava todo o prédio, de pé direito alto e envidraçado:

> C - É bem bonito aqui, grande.
>
> M - O Sr. Nunca tinha vindo?
>
> C - Não, nunca... Mas com quem a gente vai conversar? Qual o nome dele?
>
> M - Eu não conheço ainda Sr. Cristino, na verdade. Sei que é o procurador responsável pelos direitos indígenas aqui no MPF. Mas daqui a pouco ele vai nos receber.
>
> C - Aí a gente vai saber o nome dele, né?

Tratava-se de mais do que mera curiosidade, como me revelou posteriormente a experiência de campo: os *mehin* têm necessidade de conhecer seus interlocutores, de saber mais com relação aos *kupen* com quem traçam relações. Em diversas conversas, tanto em São Luís como na aldeia, me fizeram perguntas sobre a vida pessoal do procurador, a que não pude responder satisfatoriamente.

Assim como aconteceu no meu caso (que mais adiante explorarei em detalhes),–o procurador também foi convidado a ir para a aldeia e ser batizado, ou seja, ser inserido em uma família Canela. Os *mehin* consideram o convite a ir para a aldeia e ser batizado como um primeiro passo para qualquer relação que estabeleçam com um *kupen* e revelam certa decepção quando o convite não é aceito. Isso ficou bem evidenciado no campo com narrativas de convites não atendidos por alguns administradores públicos, como, por exemplo, o coordenador do DSEI ou um ou outro funcionário da FUNAI. Os *mehin* reiteraram por diversas vezes que o tratamento rude dado a seu povo pelo coordenador ou por certos funcionários da FUNAI se evidenciava do fato de que ele nunca aceitara o convite de ir à aldeia para ser batizado.

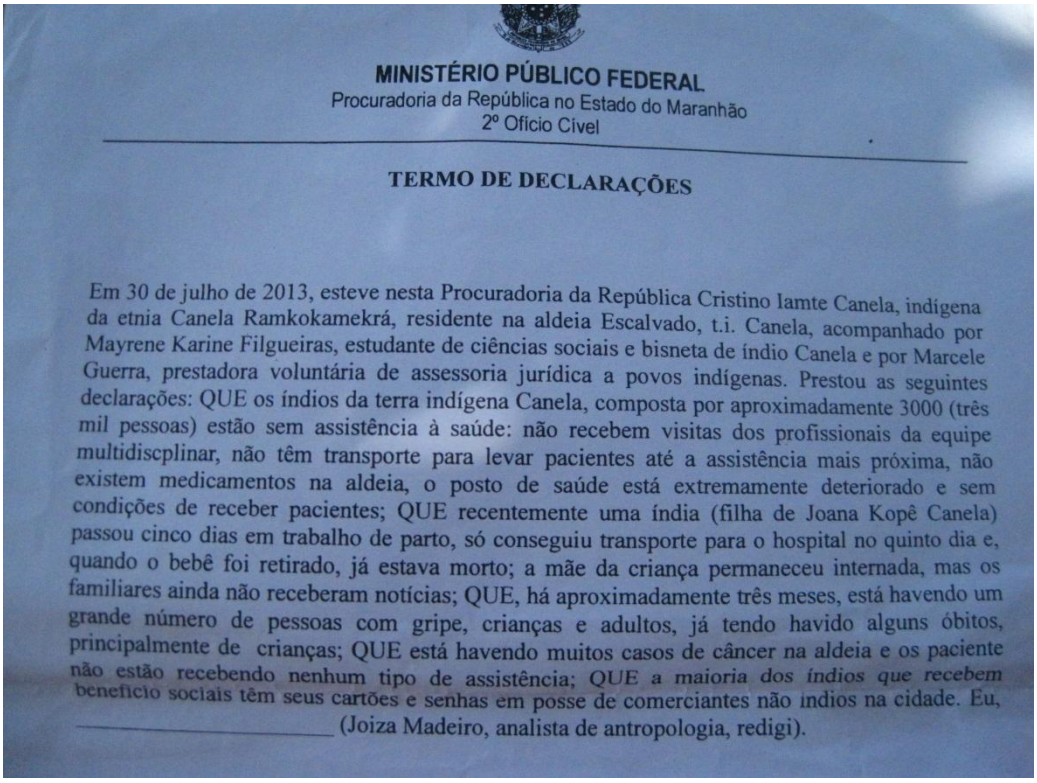
Sem muita espera fomos recebidos na sala de reuniões pelo Procurador e pela Antropóloga do MPF. A conversa desenrolou-se muito clara e diretamente, com Sr. Cristino falando e relatando alguns problemas da aldeia, dentre eles o caso da saúde e do surto de gripe. Evidencio que a fala foi inteiramente de Cristino, minha participação se deu como mera acompanhante (ainda que tenha me apresentado como assessora jurídica) e tal postura reflete efetivamente no que creio ser a minha atuação. Isso porque, mais do que uma crença fulcral de que os grupos participando diretamente possuem sua força, há a possibilidade e a demanda por essa participação direta em diversos espaços jurídicos, como por exemplo, o MPF. O Procurador fez questão de escutar Cristino e seu depoimento foi colhido pela Antropóloga que redigiu relatório com base neste relato. Mais do que uma "boa vontade" institucional, tal premissa de recepção de lideranças indígenas e este tratamento trata-se em um avanço vinculado aos direitos estabelecidos. Não cabe aqui dissertar especificamente sobre cada um dos avanços, pois o farei em capítulo apropriado ao tema, mas registro que este trâmite de recepção institucional promovido pelo MPF é reflexo da eficácia legislativa do fim da figura da tutela juntamente com a autodefinição como instrumentos para garantia de um protagonismo político[22].

Por fim a conversa rendeu um documento inicial o “Termo de Declarações”, narrado e assinado por Cristino, que obteve uma cópia do mesmo:

[22] De fundo de alterações promovidas pela Constituição de 1988 e pela Convenção 169 da OIT.

Ao sairmos desta primeira reunião no MPF é que se realiza a cena que descrevi na introdução desta tese. Onde Cristino decide naquele momento que "eu seria uma boa filha" e que era necessário que eu fosse à aldeia para que realizasse meu batizado.

O desdobramento deste primeiro contato se deu em dois âmbitos, ou espaços (como prefiro designar). No espaço da aldeia e no espaço jurídico. Com relação ao desdobramento na aldeia, que resultou em meu batizado e no convívio interno com os *mehin*, descrevo-o no capítulo 3. Já com relação ao desdobramento no espaço jurídico, descrevo a continuidade no capítulo 4.



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
Procuradoria da República no Estado do Maranhão
2º Ofício Cível

TERMO DE DECLARAÇÕES

Em 30 de julho de 2013, esteve nesta Procuradoria da República Cristino Iamte Canela, indígena da etnia Canela Ramkokamekrá, residente na aldeia Escalvado, t.i. Canela, acompanhado por Mayrene Karine Filgueiras, estudante de ciências sociais e bisneta de índio Canela e por Marcele Guerra, prestadora voluntária de assessoria jurídica a povos indígenas. Prestou as seguintes declarações: QUE os índios da terra indígena Canela, composta por aproximadamente 3000 (três mil pessoas) estão sem assistência à saúde: não recebem visitas dos profissionais da equipe multidiscplinar, não têm transporte para levar pacientes até a assistência mais próxima, não existem medicamentos na aldeia, o posto de saúde está extremamente deteriorado e sem condições de receber pacientes; QUE recentemente uma índia (filha de Joana Kopê Canela) passou cinco dias em trabalho de parto, só conseguiu transporte para o hospital no quinto dia e, quando o bebê foi retirado, já estava morto; a mãe da criança permaneceu internada, mas os familiares ainda não receberam notícias; QUE, há aproximadamente três meses, está havendo um grande número de pessoas com gripe, crianças e adultos, já tendo havido alguns óbitos, principalmente de crianças; QUE está havendo muitos casos de câncer na aldeia e os paciente não estão recebendo nenhum tipo de assistência; QUE a maioria dos índios que recebem benefício sociais têm seus cartões e senhas em posse de comerciantes não índios na cidade. Eu, _____ (Joiza Madeiro, analista de antropologia, redigi).

FIGURA 2. TERMO DE DECLARAÇÃO

1.3 QUESTÕES PRELIMINARES E TEMA DA PESQUISA

> "a questão não é de encontrar as respostas que os índios (ou seja lá quem for) dão às nossas perguntas – porque sempre entendemos que as nossas perguntas são as perguntas que todo ser humano faz – mas colocar sob suspeita este pressuposto e imaginar **que talvez as perguntas, elas próprias, sejam outras".** Eduardo Viveiros de Castro **(**2010: 18)

A afirmação de Viveiros de Castro reflete em grande parte o percurso desta pesquisa. O interesse inicial ao propor o projeto de doutorado estava definido mais ou menos assim:

Apresentar processos em andamento de apropriação de noções de direito por parte de grupos indígenas tendo em vista que a questão de apropriação pelos grupos indígenas de seus direitos previamente positivados e garantidos juridicamente sugere que um processo de apropriação será organizado e irá, desta maneira, produzir efeitos de caracterização para essa mesma apropriação. A autodefinição (proposta pelo texto legislativo da Convenção 169)[23] é categoria chave na hora de se efetivar os processos de apropriação. Será na etnografia destes processos que os grupos informarão a respeito de suas relações com os mesmos direitos positivados.

Assim, a ideia inicial seria partir desta estrutura jurídica dotada de possibilidades participativas (pois continuo convencida de que é o caso) para com isto observar como este espaço estava sendo ocupado pelos agentes destinatários destas normas, no caso, os grupos indígenas.

A proposta inicial da pesquisa partiu do direito. Meu interesse inicial era observar como os grupos estavam preenchendo esse espaço de possibilidades que eu, como jurista e militante em prol dos direitos indígenas, enxergo na atual legislação em vigor (ainda que na prática tal legislação encontre desafios na sua aplicação...). Parti assim, ainda que ingenuamente, deste espaço pronto, no qual os indígenas apenas teriam que estar para que uma infinidade de situações emergissem.

O que a experiência com os *mehin* me apresentou, revelando sua *forma timbira* de lidar com as relações, inverteu completamente meu olhar para este espaço de possibilidades que eu sozinha enxergava. Inverteu completamente minha noção de "participação" ou ocupação de espaços, bem como a definição dos mesmos. As experiências junto aos *mehin* nestes espaços em que nos conhecemos e convivemos promoveram de fato um deslocamento de minhas questões iniciais, que foram uma a uma deixadas para um segundo plano no que se referia ao campo de questionamentos jurídicos. Enquanto, por outro lado, outras questões emergiam, e que diziam muito mais respeito ao que os *mehin* estavam me indicando em

[23]A Convenção 169 da OIT não define quem são os povos indígenas ou tribais, mas estabelece o critério da auto-definição como instrumento para que os próprios sujeitos de direito se identifiquem. O disposto no item 2 do art. 1º da Convenção 169 da OIT preceitua que: "A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção".

espaços que eu teoricamente bem conhecia (os ditos espaços jurídicos), mas que tomaram outros contornos uma vez que comecei a entender qual era a perspectiva deles sobre tais espaços.

Os *mehin* me apontaram desde cedo que a visão sobre a especificidade de um espaço dito jurídico era uma percepção inegavelmente minha. Não que os *mehin* não compreendessem de fato o que poderia ser um espaço jurídico, porém o modo como se relacionavam com tal espaço me mostrou muito mais do que poderia significar ser *mehin* do que simplesmente e toscamente demonstrar como um grupo indígena lida com o Direito e seus espaços. Estarem naquele espaço que, para mim, era bem conhecido, era para eles estar em mais um novo espaço do *"mundo do kupen"*, desconhecido, mas sempre passível de ocupação (e porque não dizer apropriação?). Era um espaço novo para o grupo e tornou-se também um espaço de desejo, como é recorrente com tudo que é do *kupen* e que deve ser dividido e compartilhado com os *mehin*[24]. Aprendi que o mais importante no fato de eles estarem ocupando tal espaço (que para mim parecia ser tão fundamental que ocupassem) era justamente o que traziam a estas relações de sua forma de agir e pensamento no que se refere ao tratamento com o Outro, *kupen*. Assim, ocupar com os mehin a priori estes espaços ditos jurídicos é que me fez aportar na aldeia, no krim.

Desta forma, esta tese traz mais uma vez[25] a complexa temática das relações de diferença, das relações entre o si e o outro, entre os *mehin* e os *kupen*, dentro do universo Jê, timbira e os *mehin* de Escalvado, mais especificamente. A proposta da pesquisa é adentrar a este capcioso tema entre as relações estabelecidas e construídas pelos *mehin* com (o definido por estes) o *"mundo do kupen"*. O recorte proposto é a definição de uma parcela do que seria este *"mundo do kupen"* no que se refere às relações dos *mehin* em espaços jurídicos[26].

Para tratar do tema da relação dos *mehin* com o *"mundo do kupen"*, opta-se por primeiramente, como já afirmado anteriormente, tomar a proposta de Azanha (1984) da existência de uma forma timbira, definidora e base da compreensão do pensamento *mehin* de conceber e lidar com a diferença. As relações de diferença entre os Jê, analisadas entre outros por Cohn (2005) aparecem na pesquisa como sustentação para analisar os modos de como a

[24] Discuto a relação de desejo ou divisão de tudo que é dos *kupen* com os *mehin* em capítulo específico sobre o Mito de Aukê e ao longo da tese.
[25] Entre os muitos autores que já discutiram o tema, destaco, pelo interesse particular que têm para esta pesquisa e pelas constribuições que feram à sua reflexão, Azanha (1984), Cohn (2005), e Vianna (2008).
[26] Defino no próximo ponto o recorte.

definição do que seja a forma timbira, *mehin* em específico, ocorre principalmente neste contato com o externo, com o outro, enfim, com o *kupen*. A proposição de Lévi-Strauss (1993 [1991]) de um **regime de abertura do outro**, conectada ao dualismo em perpétuo desequilíbrio e como resultado e resposta do encontro fatídico entre *mehin* e *kupen* traz à tese colaborações para a análise do material de campo.

À luz dos ensinamentos de LEVI-STRAUSS (1993 [1991]) sobre os regimes de historicidades ameríndios, a tese propõe incorporar à reflexão o mito de *Aukê*, considerado o **mito fundador de contato com os brancos,** como o define Azanha (1984) e também trabalhado neste sentido por Carneiro da Cunha (1973). O mito emerge dos dados de campo, como narrativa presente e propositiva de um papel esperado dos *kupen* com relação aos *mehin*. O mito como fundação do pensamento *mehin* em como se relacionar com o *kupe*n também revelou nesta tese um outro aspecto para reflexão: assim como *Aukê*, muitos *mehin* realizam reiteradamente a "viagem" ao mundo exterior, do outro, do diferente. Esta viagem no mito acaba por transformar *Aukê*. Assim, a tese traz também algumas percepções que os próprios *mehin* que viajaram junto a pesquisadora trazem dessa ida e desse retorno à aldeia, numa chave de leitura mitológica e condizente a compreensão da apreensão do outro.

1.4 PESQUISA DE CAMPO

A tese aqui apresentada propõe como espaço de atuação da pesquisa de campo, além do espaço da aldeia (*krin*), o que aqui se define como **espaços jurídicos**. Isso significa afirmar que os dados de campo foram obtidos no convívio com os *mehin* principalmente em espaços dedicados a demandas por direitos e, portanto, nos mesmos que recebem tais demandas.

Não cabe a esta tese aprofundar-se filosoficamente no conceito de espaços jurídicos, entretanto é fundamental para o leitor compreender que este é um léxico de entendimento próprio aos juristas, que identificam como espaços passíveis de interação com o direito em diversos níveis. Longe de defender uma excessiva "juridificação das relações" (outro tema caro a filosofia e sociologia do direito[27]) do mundo, mas compreendendo tais espaços como passíveis de interação com o direito e seus pressupostos de atuação.

[27] Para este tema conferir Teubner, 1989.

Barbosa (2014:6) contribui para a ilustração do significado do conceito aqui trazido para este trabalho, que visa eminentemente o delineamento de um campo de atuação:

> Espaço jurídico, mais do que um objeto (onde o direito incide?), é uma perspectiva (como o direito se reproduz?). Espaço jurídico é uma perspectiva da relação circular e mutuamente constitutiva entre direito e espaço; procura observar como o direito constitui o espaço social e como é constituído por ele. Por um lado, o direito é um dos modos normativos que atribuem significado ao espaço, configurando-o de diferentes formas: propriedade privada, territórios, jurisdições, zonas de imunidade, áreas de passagem ou de acesso restrito, fronteiras etc. O direito e outras normas sociais produzem expectativas sobre o lugar adequado para as pessoas, criando "**geografias morais**", isto é, qual é o espaço apropriado segundo o gênero, raça, status jurídico. O direito é, com efeito, um dos modos normativos mais importantes para definição do pertencimento e da exclusão de pessoas com relação a um espaço que é criado por esses limites normativos.

Relembro o apresentado inicialmente, que a relação da pesquisadora com o grupo se estabeleceu pelo trabalho de assessoria jurídica e acompanhamento de suas demandas judicializadas. Assim, o material de campo está baseado em reuniões, audiências judiciais e sessões realizadas no Ministério Público Federal, na Justiça Federal, na Polícia Federal e uma audiência pública sobre o tema da saúde indígena no Maranhão. Não é, no entanto, proposta realizar uma etnografia judicial, ou seja, limitar-me a apenas as temáticas jurídicas, mas sim esclarecer ao leitor que o contato com a aldeia é em vista e proveniente do contato estabelecido nos espaços jurídicos.

Este recorte proposto tem como objetivo trazer alguns delineamentos sobre o modo como os *mehin* ocuparn tais espaços e, principalmente, como este processo de diálogo com o *"mundo dos kupen"* revela a permanência da forma timbira em suas relações com o outro, com os *kupen*.

A pesquisa de campo se propôs a realizar também uma via dupla, acompanhando os *mehin* dentro da aldeia (*krin*) e posteriormente fora dela, nas já citadas reuniões, audiências e sessões. Essa proposta revelou-se muito produtiva para a pesquisa e foi exatamente a contraposição fora/dentro da aldeia que possibilitou a maior parte das observações e reflexões registradas nesta tese. Foi um campo privilegiado, no sentido de estar com os *mehin* que se deslocavam da aldeia para a capital do estado do Maranhão, São Luis, para realizar tais encontros com representantes do Poder Público. Em muitos casos pude realizar o percurso

completo dessas "viagens", acompanhando-os primeiramente na aldeia (podendo estar presentes nas conversas reuniões internas nas quais os *mehin* se preparavam para tal viagem e escolhiam os representantes), depois na cidade e retornando a aldeia ao fim das reuniões (tendo a oportunidade de acompanhar também as discussões internas e relatos do ocorrido na cidade) o que me possibilitou acompanhar diretamente o movimento destes *mehin* em suas viagens de ida e volta[28]. A tese aqui apresentada pretende cumprir este movimento: de um encontro em um espaço jurídico aportando diretamente para a aldeia/krim e as relações de diferença ali estabelecidas para retornar novamente ao exterior, à briga de papel, por fim.

Ainda com relação a esse movimento entre a aldeia e seu exterior, é importante ressaltar que meus interlocutores nesses dois espaços acabaram sendo distintos, coincidindo somente com o meu pai, *intxun*, que se encaixava nos dois casos. Dentro da aldeia, meus interlocutores pertenciam ao meu círculo de vida doméstica e familiar. Porém, no meu caso, tive acesso continuo e irrestrito ao espaço que é de regra masculino, as reuniões diárias realizadas no pátio (*kä*) da aldeia[29]. Diariamente era convocada a participar das conversas dos homens, tornando-se este espaço um local privilegiado de interlocução.

Fora da aldeia, acompanhava sempre grupos masculinos, de sempre 3 a 10 homens que eram escolhidos no pátio para realizarem as viagens a São Luis e representarem a aldeia nas reuniões. Alguns desses homens que pude acompanhar se autodefiniam como "lideranças", entre eles meu pai, *intxun*. Outros, mais jovens, não se arriscavam a se definir dessa forma. Muitas vezes não falavam nem antes, nem durante ou após as reuniões fora da aldeia. Indaguei certa vez sobre a presença destes jovens e me foi respondido que "era para eles já irem se acostumando com o mundo fora da aldeia e para aprenderem a como tem que falar com o *kupen*". Eles acompanhavam as lideranças, viajavam para fora da aldeia e voltavam para lá com notícias, relatos e experiências.

Desta forma, entre 2013 e 2014, acompanhei tais processos junto aos *mehin* em viagens à aldeia e permanência e contato em São Luis entre os períodos de julho a agosto de 2013, novembro de 2013, janeiro e fevereiro de 2014, junho e julho de 2014 e setembro de 2014. Ressalta-se que o segundo semestre de 2014 foi um período de mais dificuldades para a permanência na aldeia devido a alguns conflitos e, principalmente por conta do período de eleições nacionais. Na verdade a dificuldade foi essencialmente a falta de segurança da

[28] Mais adiante discuto a questão da viagem de ida e de volta instrumentalizando o Mito de Aukê para análise.
[29] Discorro proximamente das especificidades do pátio e das ditas reuniões.

pesquisadora por ameaças de figuras locais (*kupen*) pela minha atuação de encaminhamentos das denúncias. O que durante o segundo semestre de 2014 restringiu meu contato com os *mehin* somente a São Luis.

2. OS *MEHIN* DE ESCALVADO

Neste capítulo busco trazer alguns dados técnicos do grupo bem como algumas características gerais constituintes do modo de ser *mehin* na aldeia de Escalvado. Utilizo bibliografia especializada de etnografias anteriormente realizadas, especialmente as que os dados correspondam especificamente aos *mehin* de Escalvado, buscando diálogo destes estudos com a experiência de campo. Busco contribuir, desta forma, com alguns fatos do material de campo de como foi experienciada algumas destas características reiteradas pelas observações antropológicas recorrentes com relação ao grupo de modo aproximar a generalização de "ser *mehin*" para uma especificação com relação aos "ser *mehin"* próprio do grupo da aldeia de Escalvado. Essa opção é revelada a título metodológico, pois é evidente que cada uma das características apresentadas seriam constitutivas de estudo rigoroso para cada tema abordado, o que a tese não se propõe.

* * *

O Estado do Maranhão abriga em seu território dez povos indígenas, classificados em dois troncos linguísticos, Macro Jê e Tupi. Entre os Tupi estão os Tenetehara (Guajajara), os Awá (Guajá), os Kaapor (Urubu) os Gamela; e classificados no tronco Macro-jê encontram-se os Krikati, os Kreniê, os Pukobiê (Gavião), os Ramkokamekrá e Apãniekra (Canela) e os Krepu´kateyê. Como já dito anteriormente, a população indígena autodeclarada[30]do Maranhão é de 35.272 indivíduos, segundo o censo de 2010 IBGE.

[30] In: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf

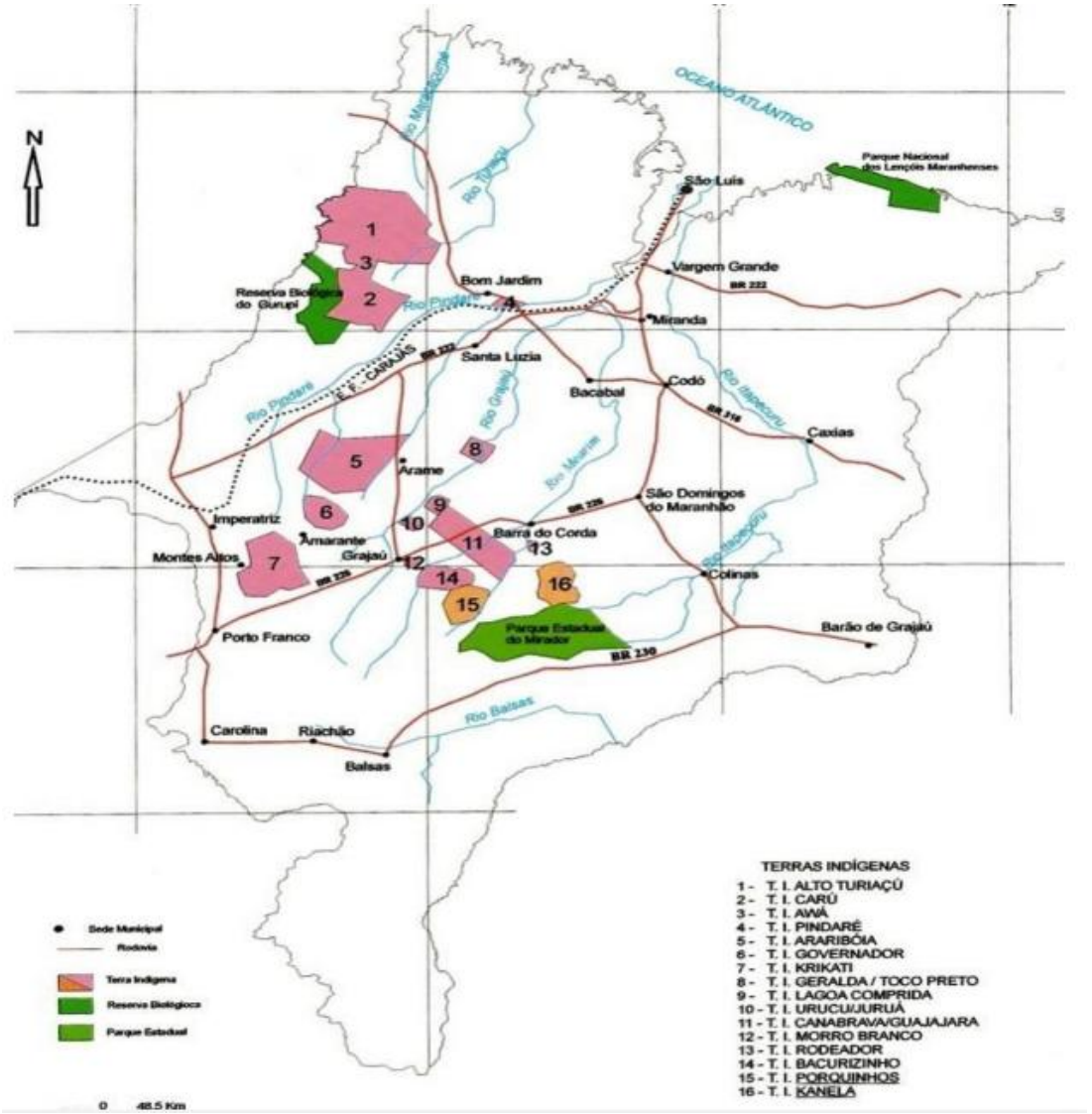
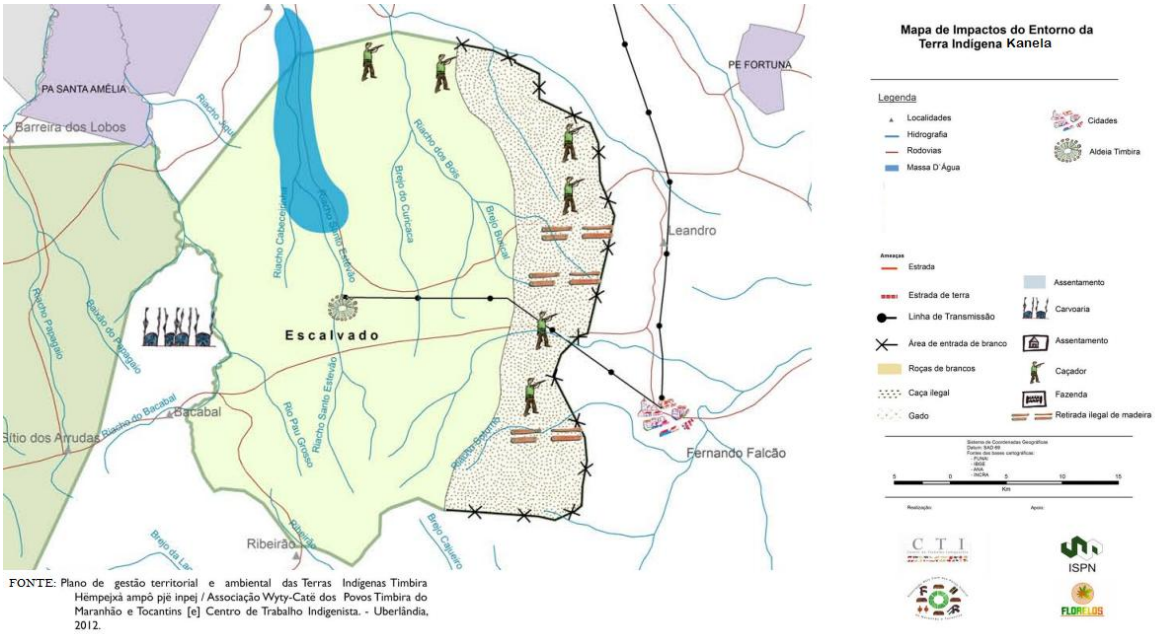


FIGURA 2. MAPA DE TERRAS INDÍGENAS DO MARANHÃO

Os *mehin* identificados como Canela, ocupam duas Terras Indígenas no sudoeste do estado do Maranhão, a T.I Porquinhos e a T.I Kanela, os primeiros tidos como Canela Apanykrá e os segundo Canela Ramkokamekrá.



FONTE: Plano de gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas Timbira Hẽmpejxà ampô pjê inpej / Associação Wyty-Catê dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins [e] Centro de Trabalho Indigenista. - Uberlândia, 2012.

FIGURA 3. MAPA TERRA INDÍGENA KANELA

Os *mehin* da aldeia Escalvado (conhecidos como Canelas Ramkokamekrá[31]), a quem este trabalho se dedica, são um grupo Jê, falante da língua timbira, o que o aproxima de outros sete grupos localizados no Maranhão, Pará e Tocantins: Apanjekra, Apinayé, Gavião Parkatjê, Krahô, Krikati, Pykobjê, Krênjê e Krepynkatejê.[32] Em etnografias diversas[33] estes povos são conhecidos por compartilharem os mesmos repertórios culturais (realizando as mesmas festas e ritos), a forma circular da aldeia (com os caminhos radiais e o pátio central), praticam a corrida de tora, possuem o mesmo corte dos cabelos (com sulcos horizontais, tanto para homens como para mulheres) e falam línguas semelhantes, se comunicando entre si com facilidade. Tais características genéricas são também constituintes da forma timbira, que aproxima tais grupos pelo mesmo repertório.

Nimuendaju, considerando a proximidade e semelhança dos grupos pela língua, o corte de cabelo, a morfologia da aldeia e a corrida com toras, defende sua unidade:

> A unidade do povo Timbira e a sua classificação na família lingüística Jê são tão evidentes que até hoje não foram postas em dúvida por ninguém que se ocupou seriamente do assumpto. Nimuendaju (s.d : 7)

[31] Em tópico próprio atento a questão deste etnônimo.
[32] http://trabalhoindigenista.org.br/programa-timbira
[33] Emblematicamente a de Nimuendaju, 1946.

A "unidade timbira" é também uma ideia proposta pelo CTI - Centro de Trabalho Indigenista[34], que inclui os índios timbira do Maranhão e de Tocantins, uma população de 8.000 índios, de 07 povos, distribuídas em 07 Terras Indígenas (Avila, 2005)), pressupõe esse compartilhamento de um fundo cultural comum, a Forma timbira (Azanha, 1984), que os aproxima no sistema ritual, político, mitológico, lingüístico, cosmológico e espacial, além também da mesma autodenomição *mehin* para os timbiras Orientais, enquanto os apinajés utilizam o termo *panin*, que possui o mesmo significado.

Como já afirmado, o trabalho aqui apresentado se desenvolveu junto aos *mehin* da Terra Indígena Kanela da aldeia de Escalvado, ou do Ponto, como também é conhecida. O acesso à aldeia dá-se por estradas circuláveis apenas por carros de porte grande (estilo 4x4), localizando-se a 75km do município de Barra do Corda. Atualmente a aldeia pertence à jurisdição do município de Fernando Falcão localizado a 20km do centro da aldeia.

A demarcação da Terra Indígena Kanela ocorreu entre os anos de 1977 e 1978 (longo processo que se iniciou na década de 60 após ataques aos indígenas[35]), sendo homologada pelo Decreto n. 87.960, de 21/12/1982 do então presidente da República, João Batista Figueiredo, registrada no CRI e Secretaria do Patrimônio da União (SPU) em 1983 (FUNAI, 1982), com 125.212 ha e um perímetro de 148.879 km. Atualmente, conta uma população de 2.103 indivíduos segundo dados recentes[36] (apesar dos *mehin* afirmarem para a pesquisadora que a população já passa de 2.500) que está concentrada na aldeia Escalvado, implantada em 1966. Há em trâmite um processo de ampliação desta T.I que a uniria em continuidade com a T.I Porquinhos pelo processo FUNAI/BSB nº 28879.002615/1982-16.

A região ocupada pelo grupo de Escalvado é de cerrado e dois córregos finos próximos ao centro da aldeia são utilizados para banhos e usos domésticos em geral.

Os *mehin* de Escalvado combinam as atividades agrícolas à prática extrativista, realizada especialmente pelas mulheres. As atividades agrícolas são sazonais e as famílias passam longas temporadas no que eles denominam como "casa de roça". O território é dividido entre as diversas famílias que se ocupam com a produtividade e trabalho com a terra

[34] O CTI é uma organização que possui atuação em Terras Indígenas por meio de projetos elaborados a partir de demandas locais que visam contribuir para que os povos indígenas assumam o controle efetivo de seu território. In: http://www.trabalhoindigenista.org.br/quem-somos
[35] http://www.trabalhoindigenista.org.br/programa-timbira-terras
[36] http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3719

plantando insumos como mandioca, batata e milho. As chamadas "zonas de roça" são de grandes dimensões e distantes do centro da aldeia. Há zonas que estão a até 50km da casa da família o que dita a organização para que os núcleos permaneçam por temporadas nas atividades de roça.

Já com relação ao extrativismo, entre os produtos estão: o buriti, a buritirana, a bacaba, o babaçu, o pequi, o mel. Tais recursos, além de fonte de alimento, servem para construção das moradias e confecção de utensílios domésticos. Também com esses recursos (a fibra e folha de buriti) que as mulheres realizam alguns artigos de cestaria. É diária a prática de cestaria entre as mulheres que, em conjunto com os adornos de miçangas (ítem precioso entre os mehin e que vem geralmente de compras na cidade, mas principalmente de presentes) ocupam muito do dia-a-dia feminino nas casas. As mulheres estão a todo o tempo trabalhando com miçangas, fazendo colares, pulseiras, etc. Alguns artefatos são trabalhados durante meses e destinados ao uso em festas, como é o caso do cinto masculino, um dos artigos de maior valor entre elas.

As miçangas são sempre um desejo latente das mulheres e fruto de seus pedidos de presente. É também uma espécie de moeda de troca entre as mulheres que conseguem umas com as outras alguns artigos (como panelas ou até eletrodomésticos) em troca de miçangas. Confesso que me impressionou muito a assiduidade dessa atividade na aldeia: todos os dias pela tarde era possível ver mulheres em diversas casas trabalhando em seus artefatos de miçangas. "Para que?", perguntei meio inocentemente a minha irmã, que prontamente respondeu: "Porque eu gosto". Efetivamente a atividade com miçangas não visa necessariamente a um "escoamento", a venda externa, ou algo do tipo. Ressaltando-se as épocas em que há festas programadas e os adornos tem destino certo (porque é muito importante para as mulheres terem adornos bonitos na época das festas), é uma atividade por si só, portanto não há exatamente uma preocupação com o acúmulo dos artefatos, que circulam rapidamente. Resultado visível disso são os inúmeros presentes que recebi durante minhas estadias na aldeia. O presente ganho se vinculava sempre a um pedido feito. Assim, casa a casa que me recebia com presentes eu deveria anotar imediatamente o pedido da troca esperada ao meu retorno a aldeia. Muitas vezes os pedidos não eram especificados, mas quando eram variavam irremediavelmente entre as já conhecidas miçangas e cortes de tecido. Este último também muito apreciado pelas mulheres, que utilizam como sua vestimenta diária, amarrado em torno da cintura, configurando como uma espécie de "saia" e no tronco

variavam entre camiseta, um sutiã ou então o tronco descoberto - que era mais observado entre as mais velhas, as mais jovens tem uma atração muito grande pelos sutiãs e bustiês, outro artigo fruto de inúmeros pedidos.

A caça, atividade masculina por excelência, tem mantido sua importância, apesar da predominância da agricultura. A quantidade de animais é limitada pelo pequeno suporte dos ecossistemas de cerrado e a crescente pressão de caça nos arredores da aldeia vem resultando na diminuição e desaparecimento de espécies. A escassez crescente de animais de caça (queixadas, emas, caititus, veados e antas antes abundantes) tem resultado aos *mehin* o consumo de carnes congeladas que adquirem principalmente nas idas a cidade de Barra do Corda. Ou então já é possível conseguir comprar frango congelado nas três pequenas "vendinhas" que se instalaram na aldeia. Tais "vendinhas" são iniciativas de algumas famílias que se organizam para trazer uma quantidade de insumos da cidade para colocar à venda. É uma operação cara, visto que é necessário alugar um carro para tanto, pois o frete custa por volta de uns R$ 500,00. Este frete é realizado por alguns *kupen* de Barra do Corda, geralmente antigos parceiros dos *mehin* e cientes de sua carência com o transporte aldeia-cidade.

A atividade ritual que determina o ritmo e o tempo das atividades de subsistência: as famílias, grupos domésticos estarão ciclicamente envolvidas em algum rito ligando ao ciclo de vida (nascimento do primeiro filho; fim de um resguardo ou de um luto, etc.) ou então engajadas na participação de um cerimonial maior. Nestes momentos há sempre grande preocupação com a existência de insumos suficientes para realizar as festas. "Toda festa tem que ter muita comida, pra ser boa". As casas se organizam uma a uma para que haja comida pronta e suficiente para os momentos de compartilhamento no pátio. No *ketuayê*[37] que acompanhei na aldeia todas as casas que tinham alguma ligação com um dos iniciados provinham seu tanto de comida para ser distribuído no pátio.

2.1 ALDEIA DO PORTÃO

Atualmente há uma nova aldeia formada nos limites da T.I, conhecida como aldeia do Portão, por estar exatamente no portão que dá acesso aos limites pela estrada que liga o território à cidade de Barra do Corda. Nessa aldeia vivem aproximadamente 200 indivíduos

[37] Em tópico seguinte descrevo o ritual acompanhado.

entre *mehin* e *kupen*. Tal característica é tema de constante discussão interna entre os *mehin* de Escalvado, pois a permissão da residência de *kupen* em seu território não é ponto pacífico para todos.

A questão da convivência tão próxima com o *kupen* em seu território, bem como o relacionamento com este pelo casamento é um ponto de divergência interna e passível de inúmeros cuidados e restrições. Há alguns casos em Escalvado de casamentos com *kupen*, mas a estadia desses *kupen* na aldeia é muitas vezes relativizada e temporária. Em muitos casos a nova família "mestiça" (termo que os *mehin* definem tal relação) muda-se para Barra do Corda e passa a estabelecer relações sistemáticas com a aldeia conforme a aprovação ou não familiar do referido casamento.

Em conversa com um jovem da aldeia em que ele me confessava suas dificuldades individuais em lidar com o "mundo e as coisas de *kupen*" (pois ele foi eleito pela aldeia como representante no Conselho Distrital de Saúde Indígena, o CONDISI), o assunto dos percalços institucionais evolui para sua percepção e experiência em lidar com uma categoria que ele denominou "mestiços". Para ele esta categoria, que seriam os nascidos de um casamento entre *kupen* e *mehin* (e que segundo me relatou era muito presente nas instituições públicas com as quais ele tinha que se relacionar), era uma categoria problemática e responsável por muita da corrupção existente nos órgãos públicos indígenas. Ele me explica, em detalhes, que na criança nascida de um casamento entre *kupen* e *mehin*, as células se misturam nesse novo organismo gerando um ser "mestiço" que nasce em um terceiro mundo, nem um mundo *mehin*, nem um mundo *kupen*. "É um mundo só dele", me explica. A consequência disso é que esse indivíduo "mestiço" passa a agir "por vontade própria, só da cabeça dele, só interessa ele no mundo". E por isso "ele só quer as coisas para ele, ele só quer vantagem, tem um interesse maior ainda do que os *kupen*, só quer se aproveitar de todo mundo e só pensa em dinheiro". E conclui que "desse jeito é difícil brigar pelas coisas pra aldeia, porque lá tá cheio de gente assim e aí fica difícil pra mim sozinho brigar".

2.2 SOL, LUA E METADES

A aldeia tem uma morfologia específica e própria aos grupos timbira: circular, com diâmetro de aproximadamente 330 m, onde os atuais 183 domicílios registrados se dispõem.

As casas, que constituem o espaço doméstico e feminino, estão dispostas de frente para o pátio, mas pode haver algumas casas formando uma segunda ou terceira fileira, sempre dispostas nas proximidades de casas das mesmas famílias. Das casas ou conjunto de casas saem pequenas vias radiais (*kä ma pry)* que vão para o centro, onde há uma extensa área de terra batida, denominada "pátio" (*kä*), que forma um segundo círculo com 75 m de diâmetro. Assim, no centro da aldeia está o pátio, lugar masculino, onde se realizam os rituais e onde os homens se reúnem ao amanhecer e ao pôr do sol.

FIGURA 4. MULHERES LEVANDO COMIDA PARA O PÁTIO NO KETUAYÊ POR UMA DAS RADIAIS (SET. 2013)

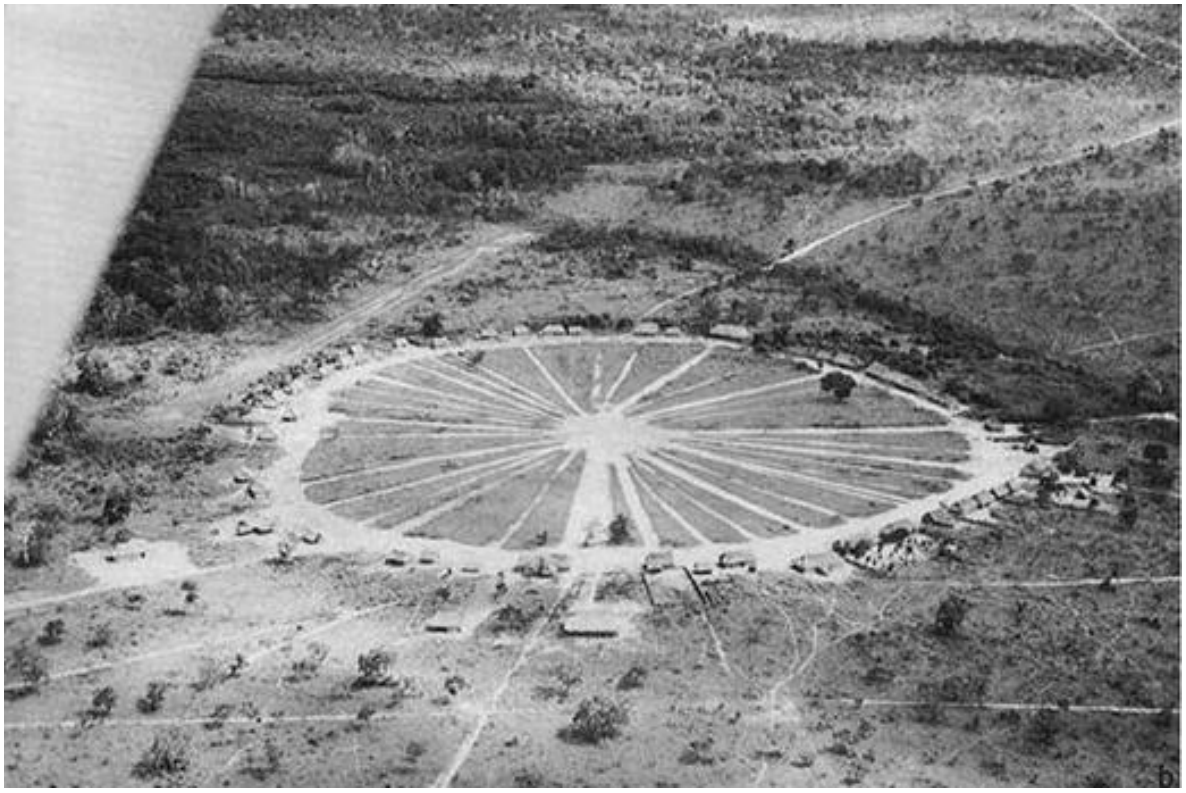


FIGURA 5. FOTO AÉREA DA ALDEIA DE ESCALVADO EM 1975, POR CROCKER

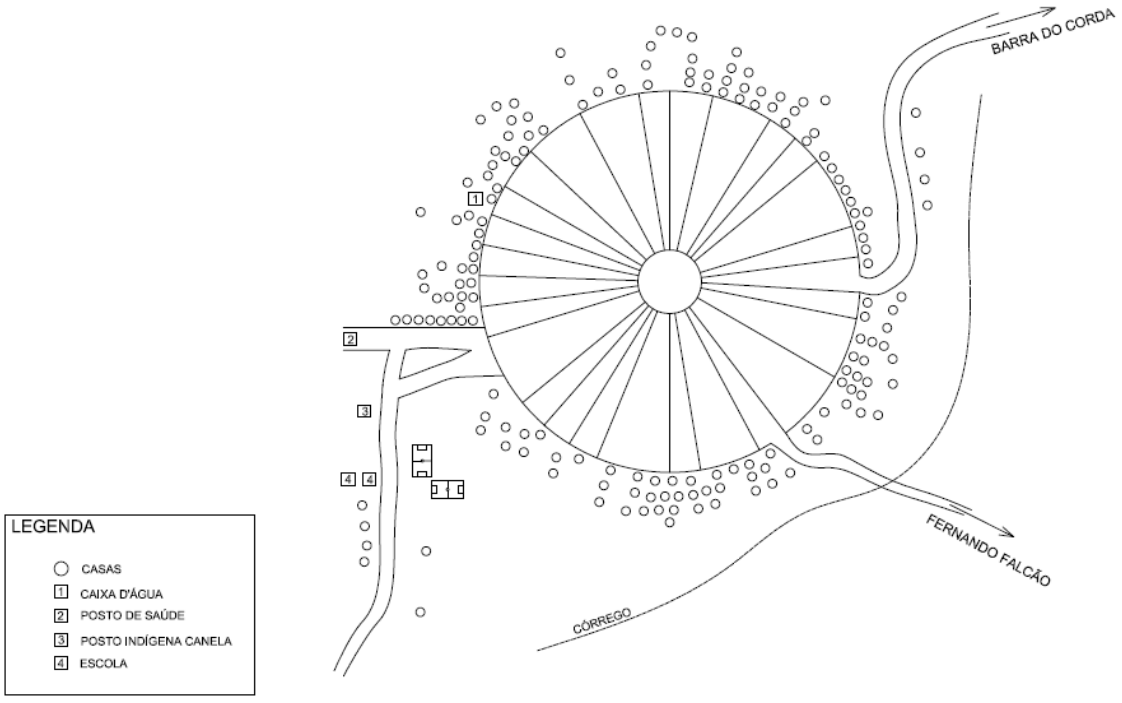


FIGURA 6. CROQUI DA ALDEIA DE ESCALVADO

As casas são habitadas por várias famílias extensas relacionadas entre si pela linha feminina (avó/mãe/filha). Assim, uma mulher nasce, cresce, procria, vive e morre na mesma casa. Os homens, quando se casam, vão residir na casa da esposa, mas sempre mantêm um forte laço com sua casa de origem, onde residem sua mãe e irmãs, pois será onde transmitirão seus nomes. Cada uma das casas que compõem a periferia abriga as unidades domésticas mais bem definidas da vida cotidiana, a família elementar e o grupo doméstico (a casa propriamente dita). (Ladeira, 1983 e Melatti, 1978)

O pátio é o centro literal e físico da aldeia, onde todos se encontram e por onde tudo (pessoas, bens materiais, informações) deve passar. A dinâmica de disposição das casas com relação ao pátio define diretamente relações de parentesco e de pertencimento no interior da aldeia. O pátio, além de marcar a complementariedade/contraposição com espaço feminino (periferia e casas), marca também a separação da aldeia em duas metades complementares: *khoikateye* (alto) e *haracateye* (baixo). A metade *khoikateye* se posiciona no pátio central em direção ao nascer do sol (ocupam metade leste); enquanto a metade *haracateye,* em direção ao pôr do sol (ocupam metade oeste) (Panet, 2005).

A diferenciação entre metades também gera dois conceitos: *ikwy ou ijukjê* ("o do meu lado") e *cahkrit.* Os *mecakrit*[38] são os semelhantes, mas, no entanto, distintos, não se confundem. São aqueles que fazem com que haja distinção pois, estando "do outro lado" enfrentam, afirmam e, portanto, garantem a definição de quem se é (Azanha 1984). De tal forma que é comum escutar na aldeia as referências entre pessoas que são "do meu lado" ou "do outro lado". Pertencer a um dos lados gera necessariamente definição de contato e convívio com o "outro lado". Em campo, tendo sido batizada e pertencendo a uma família, fui automaticamente inserida e localizada em um dos lados, o *haracateye*. Isso gerou (entre outras consequências que colocarei em hora oportuna) para mim restrições principalmente no que se referia a onde poder ou não poder caminhar na aldeia.

De fato, ir ao "outro lado" não era uma ação que minha família permitia ou sugeria. A ideia de "dar um passeio" pelo outro lado, que certa vez propus à minha irmã, imediatamente foi rejeitada, suscitando a pergunta de tom impositivo, como me dando uma pequena bronca pelo pedido inocentemente sugerido: "Fazer o que lá? Não tem nada que você tenha que fazer lá".

[38] Retomarei o conceito em capítulo específico.

Considerando que eu estava sendo "educada" por uma mulher e sendo eu uma mulher também é fundamental atentar para o comentário de Ladeira (1983:18) sobre a movimentação entre os domicílios:

> (...) as casas mais próximas, formadas por irmãs reais, constituem subgrupos dentro do segmento. Estas mulheres se deslocam de uma casa a outra pelos fundos. Este quintal, no qual os habitantes de cada casa reconhecem um espaço como próprio, é uma área de livre trânsito, uma passagem sempre aberta entre estas casas. Entretanto, conforme as casas se distanciam no segmento residencial, as mulheres se distanciam no segmento residencial, as mulheres passam a utilizar o *kricapé*, como se assim procedendo, reconhecessem publicamente a separação entre suas casas, a distância de seu parentesco: só 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.

Essas duas metades (ou lados como mais frequentemente se diz na aldeia) dividem a população, organizando a produção e as festas. Estes pares de metades não se limitam apenas ao *khoikateye* e *haracateye* e podem ser sazonais (representando a estação seca e a chuvosa), de classes etárias, ligados aos nomes pessoais e existe independentemente das estruturas de parentesco (PANET 2005). As metades são marcadas ao mesmo tempo pela rivalidade e pela reciprocidade.

O dualismo se exprime o Mito de Sol e Lua (mito de origem dos *mehin*), e é caracterizado pelo princípio de classificação fundado sobre a oposição dos contrários. Na mitologia timbira esta característica revela a relação paradoxal entre partes assimétricas e a busca do equilíbrio.

Cabe aqui retomar a versão registrada por Nimuendaju (1939 [1983]: 120-124) para discussão:

> Sol (Pút) e Lua (Putwrê) decidem um dia descer sobre a terra. Sol desce em primeiro. Lua engana-sede lugar e reencontra o seu amigo apenas no dia seguinte. Sol já havia construído uma casa que divide em duas partes para viver com Lua. No centro da casa deixa um espaço para dançar. Um dia, após um incêndio na floresta, os dois amigos decidem recolher os animais mortos no incêndio. Depois de abrirem a barriga dos animais

> Lua e Sol descobrem que eles são muito gordos e, por conseguinte muito bons para comer. Mas quando Lua abre os seus animais Sol grita: "magros, magros"e os animais de Lua ficam muito magros.Lua vai queixar-sede Sol que se zanga. Sol decide então ferir seu amigo. Ele pega um pouco de gordura quente e joga em cima da barriga de Lua. A gordura quente queima Lua que começa a chorar correndo ao mesmo tempo em direção do brejo. Chegando ao brejo Sol grita: "Seca, seca!" e a água do brejo desaparece imediatamente. Lua pega um pouco de areia ainda úmida e coloca sobre sua queimadura. Pouco mais tarde Lua vê uma tartaruga. Sol grita: "água volta!" e imediatamente a água do brejo volta. Lua permanece no mesmo lugar e é mordida pela tartaruga. Lua reclama da maldade do seu amigo Sol que se desculpa dizendo que não é sua culpa e que não fez propositadamente. Dias depois e passadas outras aventuras, Sol e Lua seguem para trabalhar na roça. Sol sai na frente e Lua vai atrás. Na roça começam a plantar cabaças, (ou troncos de palmeira) [Mauritia flexuosa sp.]. No dia seguinte pela manhã Sol sai novamente na frente. Lua, que dorme ainda, acorda atrasada e corre ao encontro de Sol. Ambos com suas cabaças (ou troncos de palmeira) na mão jogam-nas na água, de duas a duas: Estes pares de cabaça, ao encontrar a superfície, transformam-se em pessoas, homens e mulheres. Os que saem da água sentam-se à beira do brejo. Sol só faz pessoas bonitas enquanto que Lua faz pessoas muito feias, doentes, cegas, ou pessoas com malformações. Depois de terem feito muita gente, Sol e Lua decidem criar uma aldeia para seus filhos. Escolhem um lugar elevado para fundar a aldeia. Fazem um círculo que Sol divide em duas partes no sentido leste-oeste. Após ter feito isto, diz: "Os meus filhos vão viver ao norte". "Os meus vão viver ao Sul", diz Lua. Estas duas partes devem casar-se entre si. É por isso que a sociedade e o espaço da aldeia são estruturados em duas metades.

O mito do Sol e da Lua é o mito fundador da existência dos *mehin*. Para Nimuendaju, este mito figura como o mais importante dos mitos timbira justamente por constituir a base da ordem social dos timbira por trazer a dualidade como forma organizacional. Os conjuntos de oposições são constitutivos da sociedade e do universo e a projeção desta construção é visível na organização social *mehin*.

Segundo Panet (2005: 13), no mito, Lua e Sol são entidades e a partir de suas características morais os indivíduos agrupam-se de um lado ou outro. Após ter dividido o círculo da aldeia em dois, Sol é o primeiro a escolher o lugar onde vão viver os seus filhos. Sol escolhe o Norte e Lua escolhe o Sul. A escolha destes pontos cardeais associa-se respectivamente às direções Leste e Oeste, associados respectivamente ao Sole à Lua.Leste-

Oeste é o sentido do eixo que divide simbolicamente a aldeia em duas e que corresponde respectivamente ao nascer e ao pôr do sol. O espaço criado pelo mito é o espaço de fundação do espaço da aldeia pelos indivíduos que o utilizam. Assim, se formam as duas' metades da sociedade *mehin*, simbolicamente e materialmente, por critérios de diferenciação.

É fundamental destacar que o mito traz também a posição não necessariamente igualitária entre as partes. Na verdade, não há uma igualdade. A diferenciação marca também uma desigualdade e também um desequilíbrio, apesar de serem evidentemente complementares. Sendo assim, não se trata de pares de oposições simétricas, visto os valores que lhes são associados. Não há equilíbrio nesta divisão, porque o dia tem muito mais valor para os *mehin* do que a noite. Assim, tudo o que for associado ao dia terá necessariamente mais vantagens do que as associações com a noite.

De fato, quando pensamos nas metades *khoikateye* (alto)e *haracateye* (baixo) observa-se esse desequilíbrio no campo das decisões políticas da aldeia. Apesar da variação sazonal da escolha dos *pahin* (cacique) revezar de lado, a formação do *Pro-kham* se dá basicamente com homens do *haracateye* (alto). Segundo dados de Crocker (1990), apesar do Pro-kham existir nas duas metades, "a metade *khoikateye* só aconselha, não governa". Em conversa com um dos anciões da aldeia, membro do *Pro-kham haracateye*, este me explicou (enquanto esforçava-se para que eu compreendesse todos os pares de metades existentes na aldeia, bem como a origem de cada uma) que isso se devia ao fato da metade "privilegiada" trazer em sua composição as famílias que constituíam os habitantes antigos da região e dos que detinham realmente o conhecimento da "tradição de verdade e como ela é" (palavras dos *mehin*). Assim, é um "desequilíbrio" que na verdade propõe respeitar a uma lógica da garantia dessa chamada "tradição".

Desta forma, a cosmovisão dos *mehin* é definida na organização baseada em um complexo sistema de metades. Essas metades são centrais para compreender a dinâmica *mehin* e toda sua expressão prática no mundo. E é justamente essa composição pelo sistema de metades que é a base para a definição da Forma Timbira (Azanha, 1984), que será tratada em capítulo específico.

2.3 ETNÔNIMO

Existem algumas suposições quanto à origem do termo Canela para designar o grupo indígena que aqui se apresenta Nimuendaju (1946) sugere a denominação pela existência de uma colina, Serra das Canelas. O mesmo autor também sugere a origem do nome por uso de resina da árvore da canela em adornos ou também pela questão da cor da pele dos indígenas. Crocker (1994:15) sugere que o nome tenha sido originado a partir de um contraste feito com a forma física dos índios Guajajara, também habitantes próximos da região da cidade de Barra do Corda. As autoridades locais, naquele período, podem ter feito uma comparação entre as pernas mais curtas e grossas dos Guajajara com as pernas mais longas dos Canela, dando origem à denominação "canelas finas", permanecendo ao fim somente "Canela".

Fato é que essa denominação genérica serviu para aglutinar alguns grupos distintos, porém semelhantes, que historicamente foram aproximando-se no convívio dadas as condições do contexto de conflitos com os brancos que foram paulatinamente invadindo seu território e também por conta de guerras entre os próprios grupos indígenas.

Assim, os que hoje habitam a região e são reconhecidos como Canela, são, na verdade, oriundos de diferentes povos. Resultam da reunião de outros povos, entre os quais estão: *Ràm-kô-kãm më-kra* (tribo da almecega sobre a água) ou *Më mõl-tüm-re* (os que sempre estiveram por aqui), Mateiros que também foram chamados de *Irom-catêjê* (mato-povos), os *Xoo-kãm-më-kra* (filhos da Raposa), *Carë-kãm-më-kra* (filho do barro vermelho), *Apaniekrá* (Filhos da Piranha), e *Crôô-re-kãm me-hkra* (filhos do porco queixado) (SILVA JUNIOR, 2006).

Em conversas sobre o tema[39], os *mehin* não cansaram de afirmar que *"*Canela é uma invenção do branco*"*. Em geral me relataram que não sabem de onde vem o nome, sendo que apenas por uma vez escutei a menção a cor da pele como referência possível. Também não se auto-referenciam como "Canela", mas sim como *mehin*, que como já apresentado previamente no texto, pode ser traduzido como *"os da minha carne"* (sendo *me* = pronome plural e *hin* =

[39] Quando indagados sobre a aproximação ou distanciamento com os também chamados Canela, os Apanyekrá, os *mehin* de Escalvado são diretos no assunto: "É parecido, mas não é o mesmo, é outra coisa". Modos de falar (os *mehin* de Escalvado definem o sotaque dos Apanyekrá como horrível, por exemplo)[39], de postar-se, o comportamento feminino e a qualidade das festas foram algumas das características elencadas de diferenciação dos dois grupos. Entretanto não há necessariamente hostilidade, mas sim a marcação reiterada da diferença.

carne). Em uma tradução mais alargada seria *gente* (humano), como propôs AZANHA (1984).

Assim como o termo Canela, a designação Ramkokamekrá não parece ser tão evidente também para nomear os *mehin* da aldeia Escalvado. Fato é que durante o período de realização da pesquisa os *mehin* decidiram trocar de etnônimo.

Em 2014, os chamados Ramkokamekrá passaram a exigir a designação como Memortumré. O fato o correu entre uma ida e outra minha à aldeia, num contexto particular (cuja possível relação com demanda seria interessante investigar mais a fundo): o *pahin* tinha sido trocado por desentendimentos na distribuição de bens com toda a aldeia; um dos mais antigos homens da aldeia havia se desentendido com as demais lideranças e resolveu deixar a aldeia de Escalvado pela aldeia do ponto; havia uma estrada nova de acesso a aldeia, alterando significativamente a rotina.

Logo que recebi a notícia da alteração busquei algumas conversas com meus interlocutores mais velhos. Os *mehin* me informaram que o real motivo da mudança era que *Memortunré* "era de verdade como se chamava". Completavam afirmando que o outro nome (*Ramkokamekrá*) "estava errado, tinha sido um erro e que agora eles iam corrigir". Que "o nome *Memortunré* trazia mesmo o que eles eram e os antigos dali, quem era mesmo dali". O que tinha acontecido era que ali onde ficava aldeia "é *Ponkrá*, que era tudo do povo *Memortunré"*, e todos que vieram depois deles haviam sido chamados de *Ramkokamekrá*, "para que se sentissem a vontade". E aí, por erro, eles ficaram sendo chamados de Ramkokamekrá, mas de fato são *Memortunré.* Também escutei versões que diziam que *Ramkokamekrá* tinha sido por causa da escolha de um antropólogo ou ainda que foi um mal-entendido entre tradução, onde teriam se confundido as perguntas "o que é isso?" (cuja resposta seria *ramko* = resina da árvore utilizada para pintura corporal) com "quem são vocês". Traduziram *Memortunré* para mim como "a nossa raiz verdadeira".

O etnônimo *Memortumré* não se apresenta com algo desconhecido anteriormente pelos etnógrafos dos Canelas. Nimuendaju (1946) afirmou que os dois representariam o mesmo povo. Azanha (1984:29) apresenta a definição coletada de “os que sempre andaramporali”. Crocker (1992) cita os *Memortunré* como um sub- grupo constituinte do coletivo, atribuindo-lhe, inclusive destaque. Diz que no ritual do Pep-Kahàk os descendentes masculinos da "principal nação" (*Memortunré*) sentam-se no centro do pátio, já os homens que pertencem as

demais nações que se juntaram para formar os Ramkokamekrá sentam-se nas bordas do pátio, na direção geográfica de onde eles acreditam serem oriundos, cada um com seus líderes. Durante o ritual do *Pep-Kahàk* são encenados ataques aos outros grupos parados na beira externa da rua circular.

Essa situação com os *mehin* revela pelo menos dois pontos interessantes para o debate:

O primeiro é com relação a certo "mal-estar" dos grupos indígenas com relação a alguns etnônimos. Ponto que Viveiros de Castro resume bem:

> (...) 'etnônimo' parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do 'eles', não à categoria do 'nós'. (Viveiros de Castro 1996: 125)

O segundo ponto a observar nessa opção de alteração do etnônimo foi o deslocamento da qualidade elegida para a autodesignação. Alterar o etnônimo para *Memortunré* pareceu, para o grupo, fundamental para marcar neste momento a importância de uma definição do coletivo pela "origem", em lugar da qualidade escolhida na designação como *Ramkokamekrá*, que teria sido à época uma "necessidade de recepcionar os grupos e fazer todos se sentirem à vontade" (na explicação dos próprios *mehin*). Assim as qualidades para definição e nomeamento sendo alteradas pelo momento.

Essa alteração rebateu de alguma forma no espaço jurídico que eu e grupo estávamos nos relacionando com mais assiduidade, ou seja, o MPF. Isso porque na oportunidade que estive na aldeia e quando ocorrera a alteração do etnônimo, também produzimos um documento coletivo dirigido ao órgão. Neste documento me foi solicitado no pátio explicitamente que a alteração do nome estivesse nele contida. Indaguei aos membros do pátio como contar ao Procurador a alteração, porque no mundo do direito os processos se desenvolvem sempre tendo partes identificadas e que a alteração dos nomes poderia de repente confundir de alguma forma como eles estavam sendo conhecidos e tratados nesse mundo. A resposta dada a mim, confesso, foi a melhor que eu jamais podia desejar: "A Sra vai lá, fala com ele, explica que mudou. Ele entende, muda e tudo bem. A gente continua o

mesmo aqui, estamos aqui, mas é que a gente resolveu mudar pra ficar mais certo." E assim fui incumbida pelos *mehin* de levar a alteração do nome ao Procurador que felizmente a recebeu com o maior interesse e abertura, sem nenhum "juridiquês" e prontamente registrou-a reproduzindo-a em seus documentos subsequentes que tratavam do grupo.

2.4 "O *MEHIN* É ASSIM: PEGA DINHEIRO E GASTA TUDO"

Atualmente os *mehin* convivem com a economia monetária do *kupen*. Isso ocorre, principalmente, a partir do recebimento de salário de professores e agentes de saúde indígenas e de ajudas assistencialistas do governo (bolsa escola, bolsa alimentação, auxílio maternidade etc.). Crocker (2004:131) coloca que dessa forma eles estariam se movendo de uma cultura da partilha para uma do dinheiro e da competição e que, até agora, eles ainda não foram capazes de traduzir uma forma que o uso de tais recursos possa ser utilizado para o bem comum. Como exemplo ele cita que vários projetos agrícolas tendem a falhar entre os Canela devido à sua "inabilidade em coletar parte dos ganhos da produção para ser usada na manutenção do maquinário", como máquinas de beneficiamento de arroz, por exemplo. Dessa maneira, em pouco tempo, as máquinas caem em desuso por não funcionarem mais.

Essa "inabilidade" percebida por Crocker na continuidade de projetos produtivos iniciados na aldeia é também percebida pelos próprios *mehin*. Relatos de muitos projetos de cunho de "desenvolvimento" apareceram em diversos momentos de minha permanência na aldeia, mas os *mehin* respondem a não continuidade desses projetos com o fato de que "os *kupen* não ensinaram direito pra gente."

Há cerca de dois anos a aldeia Escalvado vem recebendo fornecimento de energia elétrica, dessa forma o número de eletrodomésticos aumentou de forma significativa na aldeia. Geladeiras, televisores com antenas parabólicas, aparelhos de som e vídeo, são os bens mais almejados pelos *mehin*, que se utilizam dos recursos monetários recebidos para adquiri-los. Celulares também são comumente vistos circulando pela aldeia na mão dos mais jovens que o utilizam para escutar música, já que na aldeia não há sinal para efetuar ligações. Outro desejo dos mais jovens é a aquisição de uma moto. Já há algumas na aldeia utilizada para fazer inclusive pequenos trechos internos. A mim foi por diversas

vezes oferecido o trânsito por moto para chegar até a escola e o posto de saúde, por exemplo.

A possibilidade de adquirir estes bens mais custosos é vinculada a gravidez de uma mulher na família e, consequentemente, a possibilidade de receber o auxílio do Bolsa Família para gestantes. O nascimento de uma criança virou sinônimo de um eletrodoméstico novo, pois através do dinheiro do auxílio maternidade, por exemplo, é possível comprar uma geladeira.[40] E essa conta os *mehin* já sabem e a realizam no seu planejamento de gastos e benefícios. Esse dinheiro chega no núcleo familiar que participa da partilha e do fim dado a este. Assim ocorreu no caso de meu irmão, que teve um filho enquanto eu estava na aldeia. Evidente que o valor recebido por sua mulher não coube à decisão de meu núcleo familiar, já que meu irmão vivia com a família de sua esposa, esta sim beneficiária geral do destino do dinheiro que seria, segundo ele, utilizado para comprar uma moto.

Essa distribuição interna e acesso ao dinheiro me foi explicada também por meu *intxun* em outra ocasião, quando conversávamos sobre os *kupen* e sua característica de "não dividir", logo após ele ter me narrado o Mito de *Aukê*[41]. Ele me contou que havia pedido um empréstimo[42] de mil reais em Barra do Corda e que sairia na próxima semana. E completa: "Sabe que eu vou fazer com o dinheiro? Vou dar para meus filhos, um pouco pra cada, eu já avisei. Se fosse *kupen* não dava não." Questionei-o sobre a razão do empréstimo, se era para algo específico, e ele reiterou que era pra ele "dar o dinheiro para os filhos", como resposta. E continuou a conversa identificando também uma característica dos *mehin* que ele próprio vinculou ao Mito de *Aukê*:

> O *mehin* é assim: pega dinheiro e gasta tudo. Não demora nada pra gastar, não guarda nunca. Aí o dinheiro acaba rápido. E o *mehin* fica pobre de novo. Mas isso é o que tá decidido, ele (Aukê) falou: você perdeu, agora todo tempo você vai ficar pobre.

O dinheiro é uma questão presente na rotina de Escalvado. Se por um lado é possível enxergar uma inabilidade no fato de os *mehin* "não saberem" lidar com uma administração de recursos, por outro é possível identificar uma maneira particular que possuem no tratamento

[40] Ver sobre a relação com bens de consumo do mundo dos brancos Gordon, 2006
[41] No capitulo 4 trato especialmente do Mito de *Aukê*.
[42] Ultimamente uma série de agiotas particulares tem aberto linhas de crédito exclusivas para indígenas, o que tem gerado uma gigante adesão dos mesmos como forma de obter o dinheiro.

com o dinheiro que é na realidade o modo como fazem com todos os bens e insumos em geral: dividem. Esta característica contrapõe a um defeito reiterado do *kupen* que é o de "não dividir", de "querer tudo pra ele".

2.5 KETUAYÊ

Em campo acompanhei junto a minha família a preparação e celebração do *ketuayé*, festa[43] (*amji kin*), qualificado como um rito de iniciação centrado na mudança de classes de idades na qual os meninos jovens passam um tempo em reclusão e realizavam diversas atividades por um período que pode ir de quarenta dias até três meses. Crocker (1990) o define como um ritual de transformação da pessoa, que faz parte de um conjunto que funciona como parte da formação tradicional do jovem em homem *mehin*. *Ketuayê* é termo usado para se referir aos jovens reclusos.

Em cada casa onde há um recluso, as famílias concentram-se nos preparativos dos enfeites (esteiras, cintos, colares, braceletes etc.). Também a produção de artesanato é intensificada, para render nas trocas na cidade por miçangas e panos, peças industrializadas que são indispensáveis para a realização dos rituais do grupo das festas, que consegue articular elementos de fora sem, no entanto, excluir os elementos de dentro.[44]

Durante todos os dias de reclusão os jovens "iniciandos" são chamados a comparecerem no pátio pela manhã, antes do sol sair, e pela tarde, antes do sol se pôr e depois da corrida de tora, dispondo-se em duas filas. Chegando ao pátio, os jovens são divididos em duas metades cerimoniais para cantar um conjunto de canções. Às vezes eles permanecem cantando por mais de uma hora; outras vezes por cerca de dez minutos. A extensão do tempo cantando no pátio varia de acordo com cada aparição.

No meio de cada menino recluso, se posiciona um parente ou um “amigo formal”, que levantavam os reclusos a todo o momento de encontro com a fila oposta. Atrás dos jovens fica uma fileira de mulheres sentadas próximas às duas filas de reclusos, segurando o rapaz pelo peito, enquanto ele canta seguravam baldes ou cabaças com água para molhar a cabeça

[43] Ver, sobre festas, Perrone-Moisés 2015.
[44] Ver, a respeito da incorporação de novidades em festas jê, Cohn, Vianna, Gordon,

dos seus parentes e/ou “amigos formais”. Os jovens trazem na cabeça um enfeite com penas de arara apontadas para o alto e em diversas aparições tem o corpo pintado de urucum.

.

FIGURA 7. JOVENS EM FILA VOLTANDO PARA A PRISÃO (SET. 2013)

Segundo metáfora desenvolvida por meu interlocutor *mehin* (um senhor de idade e um dos cantadores da festa) o *ketuayê* serviria para o jovem poder crescer forte. Desenvolve: "assim como a gente rega a planta pra ir crescendo bonita, prepara a terra, é igual pro jovem. Não viu como a gente rega ele lá no pátio?", aludindo ao momento em que cada jovem recebe, no centro do pátio, um balde de água na cabeça levado por sua mãe. É durante este período que os jovens entram em contato com espíritos antigos e ancestrais. Nesta conversa desenvolvida com este interlocutor, em sua casa, em uma tarde em meio a festa, este me

explicou que os jovens lidarão com estes mesmos espíritos durante sua vida toda, daí o extremo cuidado no resguardo e restrições de todo tipo, incluindo alimentares. O fortalecimento do corpo através das diversas etapas do ritual é que garantirá aos jovens melhores maneiras de se lidar com estes espíritos.

Os jovens permanecem no que os *mehin* denominam "prisão" por quarenta dias. Aliás, o *ketuayê* também é correntemente nomeado "festa da prisão". As "prisões" são duas casas dormitório coletivas construídas especialmente para o evento, na qual cada grupo de jovens (conforme a metade a que pertence) ~~e~~ convive durante toda a duração da festa. Foi-me explicado que o ideal é que o jovem passe pelo menos quatro vezes na vida pelo *ketuayê*. Isso deve acontecer antes de o jovem se casar ou ter filhos. Escutei diversas vezes que só quem passa quatro vezes pelo ritual tem chances de um dia se tornar *pahin* (cacique), por exemplo.

Os jovens na adolescência e tendo passado por pelo menos duas vezes pelo ritual, já são aptos a exercerem o papel definido como "líder" (ou guarda, designação que é comumente utilizada) das prisões. Os líderes são sempre responsáveis por literalmente vigiarem grupos de aproximadamente trinta jovens cada. Dentre suas tarefas principais (além de garantir que o resguardo e jejum sejam cumpridos) está o de impedir que os mais novos fujam da prisão e também impedir que as mães se aproximem de seus filhos fora dos momentos pré-determinados, mimando-os com comida ou água extra. Os líderes são extremamente rigorosos em suas tarefas e desempenham um papel de comando privilegiado durante o rito, sendo subordinados apenas ao *animador* (que funciona como um "mestre de cerimônia", como me definiram os *mehin*) que é sempre um membro do *Pro-kham-mã*, mais velho e com habilidades de cantor. É este animador que conduzirá todo o rito diário realizado no pátio. No rito que observei havia um *animador* principal, mas outros dois mais velhos também colaboravam como cantores.

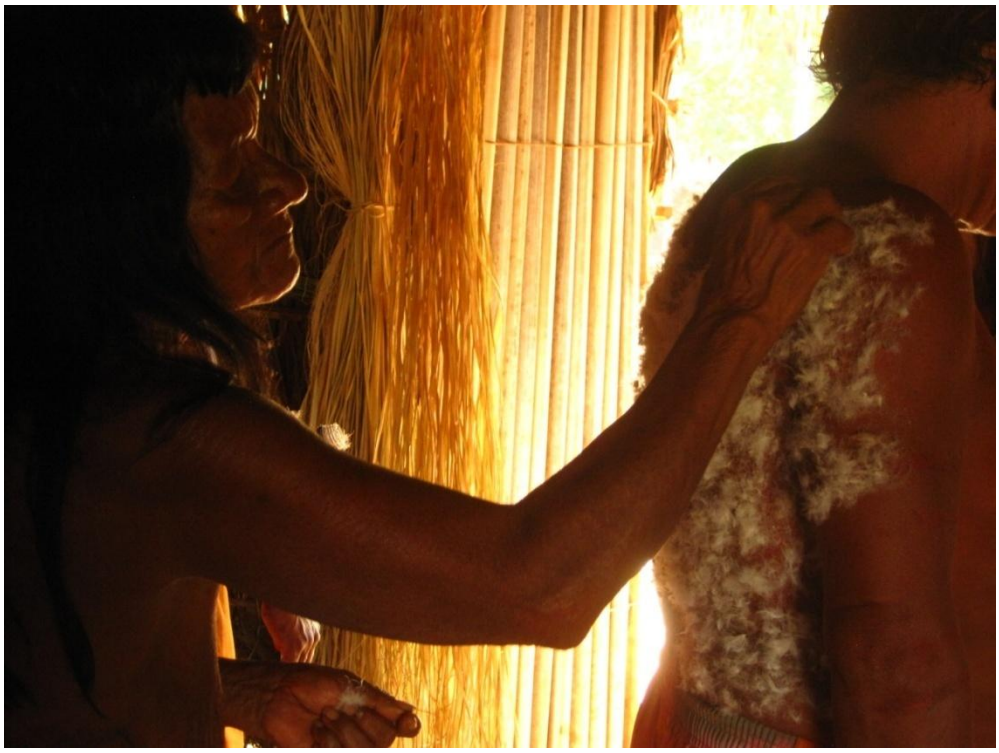


FIGURA 8. PREPARO DO ANIMADOR OSMAR POR MULHER PARA O KETUAYÊ (SET. 2013)

Na véspera do termino do ritual do *ketuayê*, os reclusos caminham pela aldeia em direção às casas para buscar alimento. Os alimentos recolhidos são então concentrados nas mãos dos animadores de cada subgrupo e levados ao pátio pelas mulheres. Há a posterior distribuição de alimento para toda a comunidade. Primeiro foram servidos os animadores, em seguida os reclusos, que formavam filas para receber um prato da comida, em seguida os representantes dos *pro-kham* e, por último, os demais.

Ao final do *ketuayé* é realizada uma série de corridas de toras e também corridas livres (sem tora). Os Apanyekrá de Porquinhos compareceram ao festejo, o que deu possibilidade de acontecerem mais corridas de toras, porque além da disputa entre as duas metades da aldeia, há também a disputa com os outros indígenas "de fora", o que agrada muito aos *mehin*, como me garantiu Kakóre, meu cunhado e corredor, animado com a possibilidade de ter mais grupos de competidores.

Para Crocker, os rituais entre os *mehin*:

> (...) reforçam normas culturais de comportamento, embora, de maneira paradoxal, façam isso algumas vezes representando o oposto das normas. Ensinando as normas da vida Canela e associando-as com os prazeres do festival, do canto, das brincadeiras e do sexo,

> os festivais são tanto didáticos quanto celebradores. Em certos momentos, estes dramas apresentam simbolismos tão profundamente estabelecidos, que meus assistentes de pesquisa Canela não foram capazes de fornecer interpretações. (Crocker 2009: 110)

O *ketuayé* está incluído no que os *mehin* chamam de *amji kin*, que pode ser traduzido como "festa", conforme escutei em diversas oportunidades e, inclusive como uma definição da festa que presenciei. *Amji kin* inclui tudo com qualidades positivas: feliz, saudável, bonitas e "perfumadas". Relaciona-se com a estação mais solar, tendo o Sol também como um de seus indicadores. Forma um par dual contraposto com o *amji krit* que representa tudo com qualidades negativas: doente, feio e "mal-cheiroso "; bem como para a escuridão, estação chuvosa e a Lua.[45]

Certo dia na aldeia, após sairmos de uma reunião com os funcionários de saúde de lá (duas técnicas em enfermagem e um dentista), sentamos eu e um grupo de cinco *mehin* debaixo de uma árvore em frente ao capenga posto de saúde para conversar. Em meio a alguns temas e palavras que frequentemente eles se dispunham a ensinar-me, surgiu o termo "*amji kin*". A explicação começa assim:

> - Quando tem festa, e você tá nela, você tá bem, tá feliz. Tem movimento, movimento de alegria. É de dia, tá feliz... Tudo tá bonito na aldeia, tem hin (carne) pra comer, canta, tá tudo pintado. Aí vai passando o dia e você tá feliz, satisfeito.
>
> - Mas e quando acaba a festa?
>
> - Ahhhhhhh... Aí vai ficando de noite, né? Vai ficando triste, sem movimento... Por exemplo agora, olha (e aponta em direção ao pátio): tá tudo parado na aldeia hoje. Aí a gente fala que é amji krit. Krit, krit, krit (fala em tom melancólico e performático indicando tristeza com a face), triste, muito triste... É ruim, né? Ruim ficar triste...

Segundo Kowalsk (2008) um dos elementos centrais da cultura Canela é o *amji kin*. O autor relaciona o uso deste termo para o bem-estar geral da comunidade. Assim, *amji kin* seria a manutenção da comunidade firme, unida e alegre. Esse ideal pode ser observado em aspectos como o da conversa relatada, na organização da aldeia para festas e rituais. Tratarei outro aspecto ligado a essa busca pelo bem-estar da comunidade no capítulo destinado ao contato com os *kupen*.

[45] Para dados semelhantes colhidos em campo Cf: Kowalsky (2008); Siqueira (2007)

2.6 CHEIOS DE CINZAS

Como já mencionado, é no pátio que ocorrem as festas e, diariamente, os encontros (um pela manhã, outro no fim da tarde) dos homens da aldeia, que se sentam no centro para discutir assuntos diversos. Costumam todos em português se referir a isso como "reunião do Pátio". Ali os homens maduros, entre os quais o definido como “representante da aldeia”, o *pahin*, (equivalente, me explicaram os *mehin*, a "cacique") falam e trocam questões cotidianas, mensagens, recados.

A reunião do pátio é aberta a todos os homens da aldeia, porém nem todos têm acesso à palavra, isto é, direito de falar. Há um subgrupo entre os homens, o *Pro-kham-mã* que é uma espécie de conselho dos mais idosos, formado por homens que já por homens que já passaram dos cinquenta anos, que "sabem muito" e "viveram demais", como definiram pra mim os *mehin*.

Já o termo *Pro-kham-mã* foi traduzido como "cheio de cinzas", ou algo assim. Me explica meu interlocutor (um ancião, membro do *Pro-kham-mã)* que o termo se refere a quantidade de pó de cinzas depositada sobre o corpo, devido ao longo tempo de permanência que este já teve ao lado de fogueiras. A passagem do tempo assim, exposta no depósito de cinzas e permanência e experiência junto à fogueira (que é um signo de trabalho e também de rodas de conversas e rituais). A fala é sempre prerrogativa deste grupo; em cada reunião, a palavra circula entre seus membros e cada um deles diz algo. A função do *Pro-kham-mã*seria (além da condução das reuniões diárias no pátio) poderia ser elencada (conforme as informações de meu interlocutor) deste modo: aconselhar todos da aldeia, bem como planejar e conduzir extensas festividades. E também cabe a ele as decisões mais importantes da aldeia, uma espécie também de poder de veto.

FIGURA 9. REUNIÃO NO PÁTIO (NOV. 2013)

2.7 LOMBADAS, PÁTIO E MULHERES

As mulheres da aldeia não estão presentes nas reuniões do pátio, o que não significa que os assuntos ali tratados no pátio não cheguem até elas. Todos os dias quando tinha que ir ao pátio em Escalvado, minha irmã me munia com uma cadeira e a companhia de meu genro para que me acompanhasse até lá. Geralmente ela permanecia seguindo suas tarefas domésticas ou então ficava reunida com outras mulheres na frente da casa, de frente para o pátio, me esperando voltar. Em Escalvado em nenhum momento uma mulher me conduziu até o pátio na hora da reunião.

Já em visita a aldeia Apanyekra, Porquinhos[46], a situação apresentou-se de forma diferenciada. Uma de minhas irmãs se oferecia todos os dias para me acompanhar até o pátio para "levar minha cadeira" (o que me soava muito esquisito, confesso, ter uma pessoa

[46] Tive a oportunidade durante o período de pesquisa de comparecer brevemente por duas vezes a aldeia de Porquinhos. E estabeleci contato com as lideranças em São Luís.

carregando uma cadeira para mim...). Chegando lá, postava-se sentada ao meu lado e acompanhava a reunião do início ao fim, em silêncio. Percebi na segunda vez que propôs tal companhia que minha irmã de certa forma se "aproveitava" da minha livre circulação pelo espaço de reuniões do pátio para pedir para me acompanhar e permanecer nas reuniões. Em conversa com ela sobre o tema ela se mostrou contente de me acompanhar e confessou que a minha presença facilitava a permanência dela nas reuniões, pois "não era sempre que dava pra ficar", me confessou.

A divisão da aldeia entre homens (pátio) e mulheres (periferia) já foi explicitada como sendo uma das metades constituintes da organização da aldeia. Tal tema foi trabalhado por Ladeira (1982) em etnografia realizada na aldeia de Escalvado (entre outras aldeias timbira). Suas observações quanto ao papel desta divisão de espaços vão além do aspecto geográfico e remetem a um posicionamento das mulheres na participação em questões que conduzem as relações na aldeia. Em sua pesquisa Ladeira (1982: 7) coloca algumas questões que são "assunto de mulher" e que "a mulherada resolve", como observa em sua etnografia.

Também presenciei uma situação interessante de circulação de assuntos e posterior tomada de decisão dentro do âmbito doméstico (e por isso relativo às mulheres) que apresentou para mim claramente a continuidade em cada casa dos assuntos conversados pelos homens no pátio. A seguir tomo algumas linhas para narrá-la.

Quando cheguei à aldeia depois de alguns meses de afastamento me deparei com uma situação muito controvertida e que de pronto me alertou. Nos meses em que estive ausente foi construída uma estrada que facilitava o acesso da aldeia ao município de Fernando Falcão. A estrada ainda era de terra, porém facilitou o acesso e a circulação de carros de *kupen* de uma forma desmedida no interior da aldeia. E mais: a estrada passava exatamente pelo pátio! Confesso que me assustou muito chegar e perceber diversos carros passando por dentro da aldeia, fato que era impensável antes, já que o acesso, ainda que possível, era precário. Chegavam quando muito dois carros por dia, um da FUNAI e outro de particular, que fazia o trajeto Escalvado-Barra do Corda levando os *mehin* que tinham assuntos na cidade para resolver.

Como de praxe, fui chamada à reunião no pátio no dia que cheguei à aldeia. Perguntei sobre a estrada e eles me narraram os fatos tanto quanto sabiam: pouco ou quase nada. A estrada tinha sido feita sem a anuência e pouco conhecimento dos *mehin*, que não sabiam

informar quem a poderia ter feito ou pedido. Era certo que o acesso à cidade era uma demanda, mas não uma estrada que passasse pelo meio da aldeia, pelo pátio.

Conversamos do modo como sempre prosseguíamos na minha participação nas reuniões do pátio: eu falava e depois algum membro do *Pro-kham-mã* traduzia minha fala a todos. Os que falavam em geral pronunciavam-se parte em português e parte "na língua", como dizem. Falei a eles sobre os riscos e perigos de ter uma estrada atravessando a aldeia, inclusive de atropelamento, dada à velocidade dos carros. Todos me ouviram atentamente e seguimos as conversas sobre o encaminhamento de uma possível denúncia do que tinha sido feito, o fato de não terem sido consultados, os impactos, o uso de recursos e matéria prima da Terra Indígena, etc. A conversa girou basicamente em torno dos riscos e impactos possíveis da estrada para a aldeia e também se debateu o fechamento ou não da estrada. Ao fim dessa reunião ficou decidido que encaminharíamos a denúncia, mas que não era claro o posicionamento contra ou a favor da estrada por parte de todos.

Retornei à minha casa e no dia seguinte pela manhã me chamaram. Havia um mutirão organizado pelas mulheres da aldeia em que iriam construir uma série de "lombadas", para amenizar a velocidade dos carros passantes. Foi um dia inteiro com as mulheres carregando pedras, areia e água. Ao fim do dia, várias lombadas estavam espalhadas pela via de acesso passando pelo pátio. E, por fim, começou o esperado momento de todos da aldeia: os carros que chegavam velozmente, com som alto, tropicavam, esbarravam e se esfolavam nas recém feitas lombadas. Gritos e risadas se espalharam por toda a aldeia, zombando dos carros e comemorando a eficácia da iniciativa.

FIGURA 10. MULHER CONSTRUINDO LOMBADA (JUL. 2014)

Aqui novamente a participação ativa das mulheres em assuntos que são debatidos no pátio, em sua ausência, comprova que não estão excluídas, e que tudo (pessoas, bens, informações) circula pelo pátio, para depois ser redistribuído para toda a aldeia.

Além deste fato, assinalo que também fui por diversas vezes indagada pelas mulheres de minha casa sobre "como teria sido a reunião do pátio", ou o "que os homens falaram lá". Bem como presenciei diversas vezes meu *intxun* contando à esposa e filhas dos assuntos tratados.

Os *mehin* da aldeia Escalvado, como os demais Jê Setentrionais, conforme documentado por vasta literatura, residem em casas nas quais as mulheres permanecem, ao passo que os homens, ao se casarem, vão residir na casa da esposa (residência uxorilocal). Melatti (1978) fala em "organização social matrilocal", o que significa que a organização residencial é a feita a partir de grupos de mulheres que tem a mesma origem familiar. "As famílias elementares de uma mesma casa, que constitui o grupo doméstico, são ligadas pelos laços mãe-filhas", diz Ladeira (1982: 21). Após algum tempo (que podem ser anos) o

casal pode construir uma nova casa ao lado da mãe da mulher ou, se não houver espaço, como está acontecendo hoje na aldeia, atrás.

2.8 NOMES

A transmissão de nomes é uma importante instituição da cultura timbira, sendo que os nomes são passados por uma linha determinada e, como já afirmado anteriormente, não é possível inventar ou escolher nomes aleatoriamente. (Nimuendajú, 1946; Melatti, 1978; Ladeira, 1982, Crocker, 1990)

Como ocorre com os demais Jê setentrionais, os nominadores são pessoas classificadas como ketï (tios) e tyré (tias):

> Quem dá nome a quem desloca a análise da nominação de suas implicações como pátio e com a vida cerimonial, onde as relações envolvem indivíduos nominadores indivíduos nominados(...).O parentesco define as relações sociais. O sistema de parentesco serve como mecanismo para a transmissão de nomes pessoais: nominador de ego masculino é um indivíduo pertencente à categoria–kety-ea nominadora de ego feminino uma mulher pertencente à categoria - tyjre. (LADEIRA, 1982:8-32)

As meninas recebem o nome da irmã do pai, os meninos recebem o nome do irmão da mãe. Assim, já se sabe quais serão os possíveis nomes de crianças do sexo masculinos dentro de um grupo doméstico. Já com relação às crianças do sexo feminino, os nomes dependem do casamento (LADEIRA, 1982) de tal forma que com o casamento não circulam apenas os homens (que como já afirmado se mudam para a casa das esposas), mas também nomes. Assim, a transmissão do nome masculino seria uma "compensação" desta partida dos homens como aponta MELATTI (1973:39).

O nomeado não herda só o nome, mas tudo o que ele representa. São criadas formas de relações estabelecidas pelos termos de parentesco. O nome herdado situa automaticamente o nomeado em uma das metades cerimoniais, pois determinado conjunto de nomes está associado à metade cerimonial a obrigação recíproca é determinada pelo nome.

Através da nominação se ampliam os laços de parentesco, pois possibilita que não somente irmãos consanguíneos deem o nome aos sobrinhos, mas amplia a possibilidade

para que outros parentes também o façam. Ou seja, aqueles que através do nome herdado passaram a se tratar por irmãos ou "amigos formais".

2.9 AMIGOS FORMAIS

Além de estabelecer alianças entre grupos domésticos e segmentos residenciais distintos, a nominação define os "amigos formais" (*mekritxwyy),* e, inclui o nomeado em uma das metades cerimoniais (Ladeira,1982). Isso acontece porque determinados nomes pessoais estão relacionados, afim de que seus portadores sejam necessariamente "amigos formais". Crocker (1992) aponta também a possibilidade de criação do laço de uma amizade formal mesmo antes da pessoa nascer. Nestes casos obrigações são desempenhadas apenas por um dos lados até que a criança cresça e a relação possa ser recíproca.

Os "amigos formais" constituem uma das metades diferenciadas resultantes também dos pressupostos diferenciais do Mito do Sol e da Lua[47]. São, deste modo, duas pessoas (mulheres, homens ou ainda entre uma mulher e um homem) unidas por laços de reciprocidade. É fundamental chamar atenção para este laço de reciprocidade estabelecido. Ele será fundamental para posicionar os pares de *mehin* em diversas situações durante toda sua vida, rituais ou cotidianas.

O vínculo entre os dois indivíduos que se relacionam nesses termos é de respeito, assistência e proteção. É essencialmente uma relação de evitação e solidariedade entre duas pessoas (Carneiro da Cunha, 1987). Determinadas regras cercam essa relação: os "amigos formais" devem se manter a uma distância social respeitosa; se uma pessoa se fere, por exemplo, seu "amigo formal" deve ajudá-lo; o nome do amigo formal não deve ser pronunciado; ele não pode ser ultrapassado na corrida de tora; um pedido do amigo formal não deve ser recusado; não é possível manter relações sexuais (AZANHA,1984).

Os amigos formais exercem um importante papel nos rituais. Toda vez que alguém é destacado ritualmente isso ocorre por meio do "amigo formal", que o enfeita e o apresenta à aldeia recebendo, por isso, presentes dos parentes consanguíneos do amigo

[47]Sol e Lua são amigos formais e ao mesmo tempo burlam-se mutuamente ao longo do mito da criação reunindo as duas facetas da amizade formal (CARNEIRO DA CUNHA 1987:57).

em evidência (AZANHA,1984) e em determinados rituais os amigos formais servem também como defensores de potenciais perigos.

Carneiro da Cunha (1987:61) afirma que:

> "Assim, por excelência, o amigo formal seria o que 'contradiz', nega, evita e inverte seu parceiro, e que lhe abre, assim, um campo pessoal, não sem dúvida, como agente dotado de razão, vontade e liberdade - esses atributos ocidentais da pessoa - mas como de certa maneira único, diferenciado e, sobretudo, provido de uma dinâmica própria. Em suma, como sujeito."

Segundo AZANHA (1984:26):

> "o amigo formal realizaria uma espécie de "síntese dos contrários" que não suprimia, no entanto, os termos contrapostos, e sim permitiria a sua convivência recíproca, englobando-os e neste ato marcando suas diferenças".

Além dessa "síntese dos contrários", segundo o autor esta seria uma "classe especial" de *mecahkrit*[48] (ou contrários), com os quais não se casa e nem se rivaliza. Desta forma, a existência das relações de amigos formais acaba por "pacificar" a aldeia vinculando, através da nominação, os pertencentes a cada uma das metades ao pátio (o *locus* da convivência numa aldeia timbira). Uma aldeia timbira, portanto, é o lugar onde se convive "entre contrários" (*mecahkrit*).

AZANHA (1984:15) observa que esta é uma característica presente e reiterada, o que pode ser proposto como afirmar "**o ponto de vista da diversidade**", uma das características mais marcantes da forma timbira. O tema da diferenciação, de reconhecer o diferente e assim por contraposição definir-se a si próprio será tema do capítulo seguinte à tese.

[48] Tratarei do termo e do tema dos contrários mais adiante no texto.

3. RELAÇÕES DE DIFERENÇA: A FORMA TIMBIRA RESPONDE O QUE FAZER COM O OUTRO

No capítulo anterior busquei traçar, através de dados de campo e também de etnografias anteriormente realizadas, alguns parâmetros de caracterização do ser *mehin* para os Canelas da aldeia de Escalvado. Ressalta-se esta especificidade localizada do ser *mehin*, pois apesar de o grupo manter, em constante transformação, uma forma timbira, esse quociente de comum identificação pressupõe automaticamente uma diferenciação dos *mehin* da aldeia Escalvado frente a outros grupos timbira.

Pois aquilo que Azanha (1984) localiza, a partir de comparação entre vários grupos, e denomina forma timbira, tem na diferenciação contínua uma de suas características fundamentais. Os grupos *mehin* se separam e se transformam continuamente, multiplicando-se por diferenciação, como variantes da forma compartilhada. Azanha fala, assim, em definição pelo "ponto de vista da diversidade":

> (...) os grupos Timbira tendem a afirmar o "ponto de vista da diversidade". Há, em princípio, uma endogamia do grupo local, na medida em que cada grupo é auto-suficiente na sua reprodução. A forma genérica "Timbira" permanece, entretanto como o "fundo comum" que estabelece a unidade de todos esses grupos frente ao cupen (qualquer não-Timbira). Mas a relação de cada grupo com este todo "Timbira" não é uma relação "parte de", no sentido de que as partes estariam ligadas de tal modo que a falta de uma delas modificaria a estrutura do "todo". Isto não ocorre: os grupos Timbira tendem a se afirmar como unidade autônoma entre si e em relação ao "todo" – autonomia esta que se expressa na capacidade de um grupo qualquer reproduzir a forma "Timbira" sem se deixar absorver por outro grupo. (Azanha,1984:17).

Tais processos de diferenciação constroem a alteridade que se reflete (como apontado em capítulo anterior) na vida prática e organizacional dos *mehin*. Pode-se dizer que todas as relações são concebidas como "relações de diferença" (Cohn 2005), em que diferenças são ao mesmo tempo reafirmadas e produzidas. Relações que se estabelecem entre diferentes, porque são diferentes, como ocorre de modo geral entre os povos indígenas da América (Lévi-Strauss; Perrone-Moisés 2006), mas que adquirem na forma timbira contornos específicos.

Coelho de Souza (2011) fala, em relação aos timbira, em três categorias de "*outro*", identificadas pelo *mehin* para processos de diferenciação que vão definir em cada caso como se estabelecem relações com cada um dos segmentos: os *mecahkrit*, outros *mehin* e *kupen*. A diferenciação está presente entre pares de metades de uma mesma aldeia (*mecahkrit*), entre diversos *mehin* (timbira), entre *mehin* e não-*mehin*. Procurarei abaixo apresentar modos como os *mehin* de Escalvado tem optado por lidar com esses vários tipos de *outros* no contexto atual.

Neste capítulo apresento algumas diferenciações propostas pela forma timbira e os modos como lidar com estes "outros". A pergunta que permeia o capítulo será: reconhecido o outro como tal, o que "fazemos" com ele?

3.1 *MECAHCRIT* E *MEHIN*

Cahkrit é um termo que já foi tratado no capítulo anterior, quando apresentei a questão dos amigos formais como sendo uma classe especial de *mecakrit*, "contrário" (Azanha, 1984). Também expus como a noção que o termo traz de "contrário" e a ideia da aldeia *mehin* como um espaço de convivência entre contrários. Passo agora a explorar um pouco mais estas ideias investigando como a forma timbira lida com sua resposta própria para o encontro com este *outro*.

Azanha(1984) apresenta a designação cahkrit, como "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". O termo estabelece, assim, uma cadeia conotativa que percorre o sistema de relações timbira em toda a sua extensão, do nível local às relações inter-aldeias. É um processo de diferenciação e ao mesmo tempo de aproximação entre os timbira, que vai paulatinamente caminhando para a margem e limites do que significaria ser *mehin*.

O autor ainda faz notar que o termo *cahkrit* designa um processo de diferenciação em que um grupo se distingue (na dupla acepção do termo: se separa e se destaca como singularidade no separar-se) de outro para reproduzir, à sua maneira, na sua forma timbira específica, como as designações mútuas entre os grupos parecem indicar (Azanha 1984:16). Este processo de diferenciação teria como resultado ainda, o estabelecimento de uma rivalidade crescente entre os grupos que disputariam a razão ou uma "essencialidade" da

"forma timbira" e do que se constituiria ser *mehin*. Isso porque a afirmação da autonomia de cada grupo passaria pela afirmação de certa "verdade" de cada um em relação a esta *forma*.

A forma timbira implica, portanto, que os diferentes grupos timbira se consideram como unidades autônomas. Nesse sentido, um grupo se diferencia de outro num processo de reprodução contínuo e se distingue como singular para reproduzir-se. Cada grupo se encerra em sua própria totalidade e se reproduz por meio de um processo marcado pela dispersão e autonomia. Isto leva a um processo de expansão contínuo que, no limite, obstaculiza a formatação de uma diferenciação, a dita forma timbira (Siqueira 2007:62).

Fundamental neste momento é ressaltar uma das qualidades de diferenciação que irão definir em muito as respostas sobre as relações estabelecidas com os vários tipos de outros: a questão da língua e do entendimento entre os grupos. Reconhecer que *um outro* também é *mehin* passa necessariamente pelo fato de que se compreende o que o outro fala. A proximidade linguística é, portanto, um critério de definição do *mehin.*

Nesse sentido, William Crocker (1984, p. 96, nota 44):

> O morfema *me* indica o plural e também que índios estão envolvidos, mas significa que essas pessoas precisam entender a língua umas das outras. Assim, *me*, além de indicar o plural, também significa "Timbira" para os Canela, uma distinção que exclui os Kayapó, aos quais os Ramkokamekra mal compreendem, e os Xerente, que são completamente ininteligíveis.

A compreensão do que o outro fala é fator de identificação, aglutinação e possibilidade de manutenção de relações de um determinado tipo. Na experiência de campo esta qualidade é reiteradamente apontada em diversos níveis, dependendo sempre com quem se relaciona. E, mais interessante, a identificação da semelhança em um primeiro momento gera quase que instantaneamente uma reiteração de certa diferença e/ou especificidade. Explico a seguir segundo as narrativas colhidas em campo.

A compreensão do que alguém diz é o primeiro passo para o estabelecimento de relação entre um grupo de *mehin* e qualquer outro. As dificuldades de convivência com os Guajajara em espaços dedicados à saúde indígena[49], por exemplo, passa também pela distância linguística – os Guajajara falam uma língua tupi. A convivência forçada

[49] No próximo tópico desenvolvo mais este contexto.

imposta pela organização institucional do Estado que aproximou os dois grupos no fornecimento de serviços de saúde na cidade de Barra do Corda é motivo de geral desagrado entre os *mehin*. Este incômodo tem gerado uma demanda reiterada por parte dos *mehin* com relação a sua independência e espaço próprio de serviço de saúde, demanda esta que encaminhamos em conjunto perante órgãos competentes. É interessante ressaltar que essa demanda pela consideração de especificidades étnicas na prestação do serviço de saúde é um direito garantido por legislação específica (Convenção 169 da OIT[50]), mas a razão principal dos *mehin* é a constatação da diferença linguística e da impossibilidade de convivência por conta disso. É evidente que há mais diferenças apontadas pelos *mehin* com relação aos "*guaja*" (como comumente são designados) e serão mencionadas mais adiante, porém é sugestivo que todas as declarações a respeito desse tema partam sempre da diferença linguística e da impossibilidade de comunicação entre os grupos.

Por outro lado, o português, "língua de *kupen"/*branco não se apresenta *a priori* como um critério de afastamento. Embora na aldeia nem todos o dominem plenamente, de modo geral é possível entender-se. E a possibilidade de relação com o *kupen* passa exatamente pelo compartilhamento dessa língua, de modo que aqui a língua - totalmente diferente da deles – como que aproxima, em vez de afastar. Voltarei a isso mais adiante.

No caso da relação entre os *mehin* de Escalvado e os de Porquinhos (ambos tidos como Canela, ainda que diferenciando-se Ramkokamekrá e Apanyekrá) a questão da diferença linguística já apareceu no capítulo anterior, quando citei as observações feitas em minha casa na aldeia com relação ao modo de falar de meu cunhado, que nasceu em Porquinhos. Há a possibilidade de comunicação, há compreensão, e quando indago se é a mesma a língua que ambos falam, a resposta obtida é positiva, porém com algumas ressalvas: adjetivos como "feio", "errado" ou "enrolado" aparecem para definir o modo de falar.

Se a conversa segue para além da distinção Escalvado/Porquinhos, e outros grupos timbira são mencionados, há uma reação primeira de entusiasmo, pois meus interlocutores ressaltam reiteradamente qualidades como "dá pra entender o que eles falam" ou "dá pra conversar". Porém, em um segundo momento, a reação e comentário

[50] Apresento em capítulo específico algumas considerações sobre os pressupostos que essa e outras legislações passam a implicar no tratamento dos povos indígenas com relação a seus direitos.

invertem totalmente e tomam um tom de negação, diferenciação e exaltação do próprio modo de falar (uma evidente superioridade inclusive, marcada pela forma de falar dos *mehin* de Escalvado), e meus interlocutores qualificam essas outras línguas como "feia", "esquisita" ou "muito modificada".

Este último qualificativo, "muito modificada", me chamou atenção por ter partido de homens mais velhos, e por situar-se claramente no campo das disputas pelo ‘‘modelo’’ de que fala Azanha, aqui em relação à própria língua. Meus interlocutores mais velhos trouxeram elementos históricos constitutivos do processo de surgimento e expansão dos diversos grupos timbira. Nas histórias narradas para explicar-me a qualidade contrária a "muito modificada", que foi definida como "a mais perto de antigamente", vinculam o grupo localizado em Escalvado (o coletivo de pessoas) e também o próprio território ocupado como o território primordial e de surgimento de todos os *mehin*. Todos os outros grupos teriam assim, segundo meus interlocutores, consequentemente, se separado deste grupo originário e migrado para outras distâncias[51] para formarem novas aldeias. O fator (ou qualidade) de migrar, sair, distanciar-se[52] traz na narrativa uma dupla consequência: transformação e perda, geradas ambas por essa ruptura e distanciamento com o território e coletivos "originais".

Os termos transformação e perda apareceram constantemente nas explicações sobre o tema. O movimento de sair da aldeia parece gerar necessariamente transformações nos que saem, porque segundo meus interlocutores "a distância da aldeia deixa as pessoas esquecerem como é a vida lá". "Se não volta, não lembra mais como é, aí faz diferente, já não é mais igual, fica assim, diferente do que a gente é". A transformação também se relaciona a uma proposta de fundo que apareceu nas narrativas como "escolhe ser diferente", ou seja, explicaram-me, escolhe-se não mais agir segundo "a tradição". E, portanto, passam a se distinguir dos que ficaram na aldeia.

A noção de "perda" reiterada por meus interlocutores parece ser um tanto mais complexa. Não se refere diretamente a uma suposta perda de elementos culturais, mas sim a uma disputa, uma guerra, na qual uma das partes perdeu e, portanto, tem que se

[51]AZANHA (1984: 13) aponta esse elemento da distância: "De fato,a análise das designações nos indica que, quanto maior a distância, maior a diferença entre os grupos; e esta distância maior ou menor é marcada pelos designativos: quando se passa da forma–catêjêparaaforma–(ca)mekra,passa-seaomesmotempodeumahostilidadevelada ou contida, para o risco de guerra."

[52] Em capítulo específico tratarei da questão do sair, distanciar-se e voltar (ou não) para a aldeia.

deslocar. Desta forma, "perda" é algo mais prático e remete-se ao acirramento de conflitos e disputas internas pela essencialidade e modo de ser *mehin*.

Isso fica evidenciado no comentário do pahin, quando o questionei sobre a existência da aldeia do Portão, onde há a convivência entre *mehin* e *kupen* e onde eles se casam e estabelecem um processo de "mistura", como me foi dito na conversa:

> Se quer fazer diferente, não vai fazer aqui, vai pra outro lugar. Aqui tem jeito de viver, tem tudo modo pro *mehin* fazer. Se não quiser fazer não dá pra ficar. Não pode, não pode um ter uma ideia e fazer assim por si próprio, só porque quer, porque tem vontade. Se quiser fazer mesmo assim aí vai ter que sair.

A diferenciação, nesse caso, tem por consequência a impossibilidade da convivência pacífica, gerando ruptura. De fato, esse pode ser um dos modos da forma timbira de lidar com diferenças, já que, Azanha (1984:33) mostra que ela pode incorporar elementos externos, "naturalizando-os, ou então rejeitá-los". Neste caso, é o mecanismo de rejeição que está agindo para manter e reiterar a própria forma timbira.

Esta disputa por uma essencialidade no ser mehin pode, desta forma, caminhar assim para um acirramento e ruptura interna entre o grupo, pela diferenciação extrema. Ainda que a aldeia seja um lugar de "convívio entre contrários" essa contrariedade pode acirrar-se ou então ser mantida, de forma a ser apaziguada, como fica evidenciado na inclusão dessas diferenças para a convivência com relação aos amigos formais, por exemplo.

No capítulo anterior observei que a presença dos amigos formais "pacifica" a aldeia, vinculando todos os *mecahkrit*, através da nominação, ao pátio. Outra forma de garantir uma relação não conflituosa com contrários é através da instituição de "chefes honorários" (Nimuendajú1944:195; 1946:97-100;Melatti1978:333-338; Azanha 1984:37-42) ou "embaixadores" (Coelho de Souza, 2002), os *tàmhàc*. São indivíduos que os membros de uma aldeia nomeiam, entre os habitantes de outra comunidade, como seu "chefe" para representá-los. De tal forma, este passa a operar na aldeia onde reside como um representante ou "embaixador" daquela que o escolheu, defendendo os interesses de seus representados e mediando conflitos entre as duas comunidades.

Azanha (1984:28) define o "chefe honorário" desta forma:

> O “chefe honorário” está, por assim dizer, no meio de duas aldeias; é uma espécie de “mediador”, mas é também um traidor potencial da sua própria aldeia: em caso de desavenças sérias entre as duas aldeias, ele tem por obrigação ficar do lado da aldeia que representa. Mas é também um instrumento para a articulação das alianças inter-aldeias (cf. Melatti, op. cit: 322/323), e como tal empreenderá sempre seus esforços para evitar uma situação conflituosa entre sua própria aldeia e aquela que o aclamou.

A determinação desses chefes se dá no rito do *pepcahàc,* onde há uma visita em que os anfitriões apontam seu "chefe honorário", os *tàmhàc,* dentre os visitantes, baseados em geral em laços pré-existentes com o escolhido (ou com sua família). O escolhido fica na obrigação de receber e alimentar os que assim o honraram quando visitarem sua aldeia; ele deve referir-se a eles como "meus parentes", e pode ser chamado a intervirem disputas internas na comunidade destes (Nimuendajú 1946:99; Azanha 1984:38). Segundo Crocker (1990:332), a nomeação desses "embaixadores", com o objetivo de transformar grupos hostis em aliados, era recíproca, sendo os dois indivíduos escolhidos vistos como um par que formaria uma ponte de diálogo entre as respectivas comunidades. Assim possibilitam a convivência, em um mesmo território, de comunidades "inimigas" ou "contrárias".

Segundo Crocker (1978) o é uma figura que aparece após o período de pacificação, sendo uma "inovação relativamente recente", incluída assim no rito do *pepcahàc*:

> O rito Tàm-hàk da cerimônia Pepkahàk parece ser um ritual sobrevivente do mecanismo social relacionado com a integração pacífica de tais tribos em uma só aldeia. (...). Este rito Tàm-hàk (mais corretamente: Poopok-nã Meipikamẽn) não se encontra em qualquer dos mitos ou contos de guerra dos Canelas, mas, conservado como foi nos festivais como o Pepkahàk, não pode haver dúvida sobre a hipótese de ter sido criado no “período de pré-pacificação”. Pessoas envolvidas no rito “Tàm-hàk” serviam para manter a paz entre as tribos que “já se tinham juntado”. Cada uma destas, escolhia um tàm-hàk entre os membros de outra para tornar-se seu próprio “chefe da paz”. O “status” de hàmrem, altamente honorífico nas cerimônias (Nimuendajú, 1946: 97) e objeto de respeitoso distanciamento social, servia para reduzir as possibilidades de disputa entre os diversos grupos tribais então reunidos. (Crocker (1978: s.n)

Desta forma os chefes honorários, os *tàmhàc,* se constituiriam em uma outra “classe especial” de*mecahkrit,* e, ainda mais, tal rito de inclusão seria específico de Escalvado, como aponta Azanha:

> A cerimônia dos *tàmhàc* não é observada mais em nenhum outro grupo timbira, a não ser entre os Ramcôcamekra, e não poderia ser de outro modo, pois somente entre eles ouvimos falar que os *mecahkrit* estão "do outro lado da aldeia"–e não, exclusivamente "nas outras aldeias". (Azanha, 1984:30)

Coelho de Souza elucida a condição criada especificamente no caso de Escalvado:

> Nas condições presentes, em que o "território" reduziu-se à aldeia, não é casual que apenas os Ramkokamekra, tendo absorvido outras "nações" timbira que conservam, entretanto, sua identidade diferenciada, sejam os únicos a praticar ainda a cerimônia de aclamação dos *tamhak*. O maior tamanho da aldeia Ramkokamekra expressaria, pois, a "internalização" de um processo de expansão cismogenético de tipo simétrico, baseado na "rivalidade em torno de uma mesma forma", que nos outros grupos desembocaria em cisões e formação de novas aldeias. Mantendo, mediante a instituição dos "embaixadores", os*mekakhrit*/inimigos "dentro" da comunidade, os Ramkokamekra "criam, para si próprios, a ilusão da expansão; afirmando que 'bastam-se a si mesmos', mantêm, ainda que por meio de um artifício, intacta sua autonomia". (Coelho de Souza 2011: 78)

Retomando então de onde parti no início desse capítulo temos que, portanto, no caso dos *mecahkrit* e de outros *mehin* a relação de diferença estabelecida responde, segundo a forma timbira, a construção de uma política de alianças por meio de rituais que faz com que a convivência entre as diferenças possa se dar de forma pacífica. É importante ressaltar que não se eliminam as diferenças nestes casos, mas procura-se, ao modo timbira, garantir a boa convivência. Esta, por sua vez, não elimina as tensões, as disputas, que pode ser apontada por um caráter de "guerra iminente" que existe com relação a essas categorias de outro.

Pereira de Queiroz alude para a imanência dessas disputas, interpretando a organização social timbira a partir de uma perspectiva expressamente funcionalista:

> (...) esta organização social visa ao incremento da coesão interna dos grupos. Há evidente correlação entre a forte coesão interior e a vida de luta das aldeias timbira uma contra as outras. Estão em constante pé de guerra. Enquanto as relações dentro das aldeias são dominadas pela preocupação constante de garantir a paz e a harmonia interna, evitando toda disputa e toda rivalidade, as relações das aldeias umas com as outras se caracterizam pela hostilidade e disputa permanente. (Pereira de Queiroz (1976:305)

De fato, a guerra é um elemento de construção de relações entre os diversos grupos timbira. Azanha (1984:9) liga claramente "expansão", "cisão" e "guerra" sendo esse a expressão da rivalidade "em torno de uma mesma forma". Era o modo como os grupos timbiras conviviam antes do que Crocker (1978) denomina "pacificação" (ou também 'pacto da aculturação" (Crocker 1976 [1990]), ou seja, momento pós-contato com os brancos, quando os grupos timbiras tiveram por força deste contato que se firmar em somente um território e cessar com suas guerras inter-grupais. Se não é mais realizada como anteriormente, atribui-se a sua continuidade na forma timbira em estabelecer relações.

O tema do fim das guerras intertribais também foi explorado por vários autores entre os Jê[53], e tudo parece levar a concordar com a avaliação de Clastres de que:

> Uma sociedade guerreira pode muito bem deixar de sê-lo, contanto que uma mudança na ética tribal ou no ambiente sociopolítico modere o gosto pela guerra ou restrinja seu campo de aplicação. O devir-guerreiro de uma sociedade primitiva, ou seu eventual retorno à situação 'clássica' anterior, depende de uma história e de uma etnografia particulares, locais, aliás às vezes possível de se reconstituir. Mas esse é outro problema. (Clastres 2004b [1977]:277)

Segundo Azanha (1984), a guerra seria a condição da expansão timbira e, como tal, não passaria de um modo de um grupo local timbira querer ser mais "timbira" do que outro (como as indicações de Nimuendaju, 1941 e Melatti, 1974 deixam de fato entrever) e ressalta que "o desejo do guerreiro timbira, mais do que a vingança, era o de mostrar-se, frente ao inimigo, um verdadeiro timbira" (Azanha1984:18).

Crocker (1978: s.n) aponta, segundo seus dados etnográficos com relação aos *mehin* de Escalvado, que essa noção de expansão teria um caráter de prevenção e preservação do espaço dos grupos, como aponta:

> Acredita-se que a mais comum e, provavelmente principal causa das guerras intertribais provinha do "medo de outras tribos se tornarem demasiadamente populosas". "Tínhamos que reduzi-las antes que elas crescessem, nos superassem e nos dominassem mais tarde" — foi o que em essência, disse um informante. Outra causa estaria relacionada com o desejo de liberdade de movimentos, dentro e além dos limites reconhecidos, para a caça e

[53] Cohn,2005,por exemplo, sobre os Mebengokré. E mais especificamente sobre os *mehin* de Escalvado Crocker, 1978 e 1990.

> coleta de alimentos. “Se nossos inimigos vizinhos se tornassem demasiado ousados na busca de procurarem comida em nossas terras, não poderíamos mover-nos livremente em nosso próprio território sem medo de emboscadas. Assim, era melhor manter as nações inimigas com medo de nós, atacando-as de surpresa de vez em quando.

Os *mehin* de Escalvado, no entanto são tidos na etnografia como dotados de grande potência de coesão, o que é verificado, notoriamente pelas dimensões atuais da aldeia, onde convivem mais de 2.000 indivíduos. Isso é apontado por Crocker (1978) que afirma que "os Canelas davam grande ênfase à coesão interna e à repressão de atividades que conduzissem a faccionalismos e cismas".

Com relação aos outros "*outros*", ou seja, os não-*mehin*, a guerra não é uma relação possível. Com os não-*mehin*, os *kupen*, não se guerreia. As relações de guerra entre os *mehin* pressupõem - pela forma timbira - relações de troca e convivência e com os *kupen* não se convive.

> A guerra com os não-semelhantes, com os quais não se tem nada em comum, com os cupen, só pode ser eventual, não-sistemática: ou se foge dos cupen (...) ou se tenta expulsá-lo, mas, por definição, não se convive com ele. (Azanha, 1984: 17)

Embora antigamente trocassem (esporadicamente) com os grupos tupi com que tinham contato (Guajajara), os timbira raramente se dignavam a combatê-los: "Ao invés das escaramuças sazonais entre as mesmas tribos hostis todos os anos, a guerra entre as tribos timbira e tupi era rara mas drástica." (Crocker, 1994, p. 15).

Assim, definem-se duas modalidades da inimizade entre os timbira: de um lado a dos estrangeiros/estranhos (*kupen*) e, de outro, os inimigos "semelhantes" (*mehin)*, que tem a potencialidade de se transformar em aliados. Há assim uma grande diferença entre estes inimigos. A contrapartida desta distinção é, pois, a necessidade de diferenciar, por sua vez, os coletivos *mehin* em inimigos e aliados, aqueles com quem se troca e aqueles com quem se guerreia, dois momentos distintos de um mesmo processo de diferenciação, constitutivo da "forma timbira" e motor de sua reprodução (Coelho de Souza, 2002:401).

O limite da expansão da forma timbira, portanto, é o *kupen*, fora dela.

3.2 KUPEN

O *kupen*, como já apresentado, é o "incomum", o "estranho" (Azanha, 1984), aquele que, da "forma timbira não apresenta nada de reconhecível", definido como o exterior à forma timbira.

> Não há relação sistemática possível como *cupen*: ou se foge dele ou se tenta expulsá-lo, mas, "por definição", não se convive com ele. O *cupen* é o que se situa numa distância incomensurável, onde não é possível nenhuma contiguidade, tão distante a ponto de tornar-se irreconhecível, inclassificável. Como tal, o *cupe*n é aquele que deve ser evitado: seu contato perturba. Por ser originado no e pelo afastamento máximo em relação à Forma *Timbira*, por ser o "inclassificável", o *cupen* instaura o caos e a possibilidade da dispersão. (Azanha, 1984:32)

Essas observações de Azanha (1984) são valiosas para esta pesquisa. As características apontadas tais como a perturbação, impossibilidade de convivência e uma pressuposta exposição a uma situação de perigo (por se tratar dos limites do ser *mehin*), provocam necessariamente reflexão. Esses outros, *kupen*, primordialmente deveriam ser evitados, pois não há dentro da forma timbira possibilidade de estabelecer relações com eles. O risco do estabelecimento de tal relação seria muito alto, já que poderia resultar em uma "transformação" ou enfraquecimento da forma timbira.

Outra característica seria que conjuntamente a esta diferença irreparável viria algo de novo. Assim, *kupen* também seria sinônimo de novidade, que pode ou não ser interessante para os *mehin* entrarem em contato. Falarei adiante sobre as novidades trazidas pelos *kupen* e o eventual interesse dos *mehin* por elas.

> Por outro lado, o lugar do *cupen* é, por definição, o lugar do acaso; sua marca é ser "eventual". Do ponto de vista da "Forma timbira", o *cupen* é o acontecimento: imprevisível, aleatório e, enquanto tal, aquele que teria o poder da "inovação" ou de apresentar uma novidade. (Azanha, 1984:34).

A partir desses delineamentos da categoria *kupen*, enfocarei em seguida os modos diferentes como os *mehin* de Escalvado têm lidado com dois grupos que a ela pertencem: os Guajajara (grupo indígena Tupi do Maranhão) e os brancos. Em ambos os casos, os *mehin* não puderam aplicar o princípio da não-convivência com *kupen.* No contexto atual dos *mehin* de Escalvado,não só a evitação é impossível, como são cada vez mais obrigados a conviver com ambos os grupos.

3.2.1 "GUAJAJARA É ÍNDIO DE COBRE"

Mehin, como já afirmado, é efetivamente o termo mais comum para autodesignação, sendo também utilizado em alguns contextos (especialmente durante as reuniões em espaços jurídicos) o termo "índio Canela". "Índio" também aparece como auto-identificação, em contextos específicos, inclusive nas muitas narrativas que incluem frases como "naquele tempo tinha só índio, não existia o *kupen* ainda", ou "ele deixou de ser índio".

O termo "índio" também pode designar *mehin* de outras aldeias e também para alguns grupos indígenas não-*mehin*. Os *mehin* passam a conhecer e conviver com outros grupos indígenas em espaços jurídicos, encontros e audiências públicas, o que trouxe aos *mehin* participantes desses espaços conhecimento sobre a situação destes grupos e também uma identificação com o genérico "índio", em espaços de exigibilidade de direitos coletivos. Entretanto, para os Guajajara, o termo não é utilizado. Os *mehin* os designam ora como "*guaja*" e, mais frequentemente como "parente". Assim, há para os *mehin*, três categorias dentro do que corresponde para nós ao conjunto dos "povos indígenas": *mehin*, índio e parente.

O convívio atual com os Guajajara, como já mencionado, ocorre sobre tudo no espaço de prestação de saúde indígena diferenciada na cidade de Barra do Corda, o Pólo Base de Saúde Indígena. Antes das últimas alterações realizadas pelo DSEI-MA (Distrito Especial Indígena do Maranhão), os *mehin* possuíam posto de saúde próprio na cidade. Entretanto, devido a alterações no âmbito administrativo, o Pólo Base unificou as etnias da região, unindo *mehin* e Guajajaras no mesmo ponto de serviço. Essa união, que pode ter parecido proveitosa do ponto de vista administrativo, configura-se em um desastre para os *mehin* e seu acesso efetivo à saúde. Disserto um pouco sobre o contexto para poder aproximar algumas razões do descontentamento dos *mehin*.

Retomemos: os Guajajara são identificados pelos *mehin* como não-*mehin*, portanto, alguém com quem não se convive e não se mantém relações. Historicamente, as relações entre os grupos sempre foram pontuais e esporádicas, quer de troca ou de guerra. A guerra entre eles, muito diferente daquela comentada acima, praticada contra outros grupos *mehin*, sempre foi especialmente violenta, como comenta inclusive Crocker (1994, p. 15).

Há relatos históricos de disputa e confronto entre Guajajaras e os *mehin* de Escalvado[54]. Um episódio marcante dessa relação (ou evitação, ou ainda confronto) e de importante relevância para o debate empreendido nesta tese é o conhecido como Massacre de Alto Alegre.

Esse confronto decorreu de uma insustentável situação de exploração econômica, repressão cultural, espoliação territorial e perda de autonomia política imposta aos Guajajara do alto Mearim, pela implantação de uma missão Capuchinha em território que tradicionalmente ocupavam. Em resposta a essas investidas, os Guajajara se rebelaram em 1901 executando frades, freiras e moradores "cristãos" da Missão de Alto Alegre, ao que seguiu uma longa repressão movida pelo Estado e pela sociedade local, que durou cerca de 10 anos (Oliveira, 2006:4). Os Ramkokamekra participaram da repressão aos Guajajara do "Alto Alegre", com o envio de 40 "guerreiros" sob a liderança do "major" Delfino Kokaipó, junto às tropas oficiais na perseguição aos Guajajara. (Nimuendaju, 1946: 33).

Esse episódio marca um acirramento das relações entre *mehin* e Guajajara, por intermédio do Estado e passou também a redefinir as relações dos *mehin* com o próprio Estado e o contato com os brancos. Desenrolou-se a partir de então um ardiloso jogo estatal que explorava as contrariedades entre os grupos indígenas, incentivando-as, de modo a enfraquecê-los e com o intuito de eliminá-los[55]. A contraposição *mehin* (Canela) e Guajajara tem sido desde então constantemente nutrida pelos intermediários estatais e também por grupos locais desejosos de seu território. Enfim, uma distinção que era própria dos *mehin* e reiterada por eles como seu modo de ser, foi capturada pelo Estado e por setores da sociedade movidos por interesses econômicos, e usada contra eles.

Esta reportagem de 1913 do jornal *O Norte,* de São Luís, invertia os papéis de aliados estatais do episódio de 1901:

> (...) Os índios Canela são pôr natureza indolentes e dados ao hábito de furto. O mesmo não se dá com os Guajajara, homens trabalhadores, de bons costumes e, que no contato com os civilizados trazem grande proveito à sociedade ....Ao inverso dos Guajajara, que a ninguém incomodam, porque tiram do trabalho recursos a sua independência, espalham-se (os Canela) pelas estradas explorando a generosidade dos viajantes e em constantes

[54] Ver Oliveira, 2002, para outros além de Alto Alegre.
[55] Para estudo completo sobre as guerras e revoltas envolvendo os Timbiras (e em especial os Canela) em confrontos com o Estado, Ver Oliveira, 2002 e Crocker, 1978, 1990.

> excursões se dirigem à Capital onde adquirem armas e ferramentas que vendem antes de chegar aos aldeamentos. Entregues a sí próprios, viciados, atiram-se aos desregramentos de uma conduta que os levaram às tristes cenas de sangue em que se acham envolvidos, na manhã de 25 de outubro (...) (*O Norte*, 29/11/1913)

De fato, a inversão é sentida pelos *mehin* e é refletida nas suas narrativas sobre esse fato. Em conversa com um interlocutor mehin ancião, membro do Pro-kham, sobre o que ele me apresentou ser "a história da época em que os *mehin* e *kupen* ficaram amigos e pararam de brigar", este me narrou bravamente os fatos da aliança com os brancos no início do século XX e reforçou ser esse o papel esperado nas relações entre *mehin* e *kupen*: "devem sempre andar juntos, porque são irmãos". Nessa afirmação, *kupen* não inclui os Guajajara, que aparecem como perfeitos contrários: "Guajajara é malcriado, não sabe conversar, faz de valente. *Mehin* não, é inteligente, conversa, entende. "E isso reforça a necessidade de sempre levar em conta o contexto quanto se quer entender o sentido de um termo como *kupen.* Na primeira afirmação, o sentido do termo foi restrito aos brancos, e com eles se esperava proximidade. Já os Guajajara aparecem como *kupen* segundo as definições da categoria comentadas acima, na medida em que as relações com eles são impossíveis. Nesse contexto, em que os termos são *mehin/kupen*(=branco)/Guajajara, são os Guajajara que ocupam a posição de *kupen* na oposição primeira *mehin/kupen.* Logicamente, são eles os *kupen*, mas o termo, nesse contexto, não se aplica a eles.

Essas qualidades apresentadas por meu interlocutor foram recorrentes em meu período de convivência com os *mehin*. O discurso dos *mehin*, especialmente os realizados em espaços jurídicos (quando não havia Guajajaras presentes) sempre se iniciava por uma contraposição ao modo de ser dos Guajajara. "Nós tem língua, pode falar, não precisa queimar ferrovia", sugeriu uma das lideranças, proferindo-se diretamente ao Procurador, em reunião no MPF sobre a questão do Pólo Base de Saúde. E seguiu retomando as razões pelas quais querem um Pólo de Saúde separado:

> Nós somos diferentes dos guaja , não dá pra ficar junto. Lá só tem guaja e guaja só atende guaja, não atende mehin. Nós somos Jê, eles são tupi. eles combinam e querem tudo para eles. A Funai já emancipou nós, nós somos autônomos. Então, por que ficar junto aos guajajara? Nós queremos nossa independência, sair da mão do parente.

Uma das dificuldades mencionada nas falas anteriores está coincidentemente relacionada com a notícia de jornal de 1913. Isso porque atualmente os Guajajara, diferentemente dos *mehin*, têm muitos de seus membros diretamente envolvidos com a administração pública nos mais diversos setores, principalmente os relacionados a políticas públicas como saúde ou educação. Os Guajajara ocupam cargos administrativos e decisórios, conselhos e funções, dominando, literalmente a maior parte da prestação de serviços básicos que também são destinadas aos *mehin*.

Os *mehin* sentem-se, deste modo, e não à toa, "na mão dos *guaja*", como me confessou uma liderança. O que vem ocorrendo, neste sentido, é uma institucionalização das disputas que sempre houve entre os dois grupos. Porém, se a guerra "de antigamente" não ocorre mais, a guerra institucional sim. Isso significa que devido os Guajajara terem controle da maior parte dos serviços, simplesmente excluem os *mehin*. Na questão de saúde, isso é patente. Os medicamentos não chegam à aldeia de Escalvado simplesmente porque a chefia departamental responsável pela distribuição está sob o comando de um guajajara e o lote que seria destinado aos *mehin* não é enviado a eles, mas para outras aldeias guajajara. Esse é apenas um exemplo.

Essa atitude dos Guajajara, especialmente nos cargos que ocupam dentro do aparato estatal destinado a todos os povos indígenas, fornece o sentido dado pelos *mehin* a frase que dá título a este tópico:

"Guajajara é índio de cobre", disse-me uma das lideranças, em reunião no pátio da aldeia, explicando em seguida que é porque "só está interessado em dinheiro". "Guajajara virou *kupen*", afinal é a sentença dada pelos *mehin*. "Não tem tradição. *Mehin* é tradição. Não lembra mais das histórias do bisavô. Nós é índio verdadeiro, guaja não é índio brasileiro. "Aqui, noutro contexto, a oposição relevante é *mehin/kupen,* e os brancos e os Guajajara estão juntos, opondo-se por seu amor ao dinheiro e "falta de tradição", em bloco, como *kupen,* aos *mehin.* E ambos *kupen* com os quais, no contexto atual, contrariando o modo timbira, são obrigados a conviver.

3.2.2 *MEMON* E ACORDOS: BRANCOS E *MEHIN*

Na tarde após meu retorno à aldeia, recebi uma visita muito especial na casa de minha família canela. Era o Sr. Francisquinho Tep Hot, liderança antiga, membro do *Pro-kham-mã*,

o conjunto de conselheiros anciões da aldeia. Ele foi ao meu encontro com duas intenções: a primeira era saber *"exatamente o que tinha acontecido em São Luís"* (modo como me indagou); a segunda era saber que presente eu havia trazido para ele.

Contei detalhadamente os andamentos processuais dos pedidos, mostrei-lhe os documentos emitidos pelo Ministério Público Federal e o produzido por mim em conjunto com os *mehin*, fruto de visita anterior a aldeia. De presente lhe dei um porta-retratos com uma foto sua que havia tirado.

Sr. Francisquinho me ouviu atentamente e, mais, com sua filmadora particular em mãos, filmou toda minha explicação. Depois desligou a câmera e começou a falar:

> Eu acredito nas amizades. E o *kupen* (denominação dos brancos) e o *meihin* (autodenominação dos Canela) são amigos. O que tem que acontecer é que *kupen* tem que conhecer o jeito *mehin* e o *mehin* conhecer o jeito *kupen*. Para se respeitarem. Através do *kupen* o *mehin* aprende muito também, porque alcançar a realidade do *kupen*, precisa muito... o *mehin* está muito distante disso ainda. Por exemplo, a língua portuguesa. Demora muito para *mehin* aprender. É uma língua muito difícil. Mas aí aprende.
>
> Para topar num acordo precisa demora, esperança, calma. Precisa para ficar completo aprender, mas precisa do *memon* (caminho). E nesse *memon* braço de branco e de índio tem que encostar, se abraçar, andar junto. Nesse *memon* eles caminham lado a lado, aí vai o branco e pergunta: "Que é isso *mehin*?"; aí o *mehin* ensina a língua para o branco. Aí *mehin* pergunta a mesma coisa pro branco e branco ensina *mehin*.
>
> Os dois são bons caminhando juntos, são iguais, amigos. Todo só um, irmão. O sangue é igual, vermelho, só o dialeto que é diferente. Nossos sentidos, tudo igual: dor de cabeça, dor de dente. É a mesma coisa.

Esta breve conversa com Sr. Francisquinho revela uma postura que propõe a convivência com os *kupen*, de diálogo, de troca. No caso desta conversa, foi uma mensagem direta a troca de conhecimentos que ele espera de minha própria pessoa: ele tem interesse que eu lhe mostre como as coisas são e o ensine e em troca ele me ensinará sobre o mundo *mehin*. A necessidade de um "amigo" que de certa forma auxilie em processos para que se apropriem dos conhecimentos dos *kupen* é um objetivo nas relações estabelecidas e é, sem dúvida, um objetivo que os *mehin* têm comigo.

* * *

Enfim, como último tópico deste capítulo sobre as relações de diferença trato da relação dos *mehin* com os brancos, o identificado como *kupen*. Já foi afirmado diversas vezes que o termo *kupen* refere-se ao incomum, inclassificável, irreconhecível à forma timbira. Que a identificação por um grupo sendo *kupen* resultaria na impossibilidade de convivência e, portanto, em duas hipóteses: ou se foge dele ou se tenta expulsá-lo. (AZANHA, 1984: 32). O decorrer na histórica de contato dos *mehin* da aldeia de Escalvado (entre outros grupos timbira), entretanto, dada a impossibilidade prática de ou fugirem ou expulsarem os brancos, apontam para a via de uma convivência.

Essa convivência compulsória entre *mehin* e *kupen* desperta a forma timbira, modo próprio para lidar com essa diferença, com esse que é identificado como um elemento perturbador da ordem social, que traz o novo e com ele os perigos de transformação e ameaça às margens circunscritas da forma timbira. O *kupen* que se convive desperta à forma timbira formas de recepção a estas novidades e diferenças, seguindo a premissa mesma da forma de se relacionar com o que lhes interessa e descartar o que não pode ser incluído internamente a ordem social dos *mehin*.

O *kupen* (e todo o universo *kupen*) passa, dessa forma a ser passível de relação, de obter um modo de entrada que a forma timbira e o pensamento timbira congreguem dentro de sua lógica. Para este tópico trarei as formas de relação proposta pelos *mehin* no que se refere a recepção destes *kupens* (e, inclusive desta pesquisadora). A base de pensamento que garante esta recepção bem como as implicações desta inserção que tem fundo mitológico, arraigadas no pensamento contido no Mito de Aukê, deixarei para o capítulo seguinte.

3.2.3 "VOU PEGAR VOCÊ PRA MINHA FILHA MESMO"

Trato agora em algumas linhas do meu processo de acolhimento - ou de "estar junto" como define os *mehin* - com o intuito de discutir o processo pelo qual o grupo lida com *kupen* que eles definem a priori como "amigo". São pessoas que eles desejam ou que irão (por motivos como serviços, etc.) estabelecer relações de longo período com o grupo, portanto frequentarão a aldeia e são tidas como "de confiança" e que "vão ajudar os *mehin*" em algum

ponto. Cria-se com isso uma rede de alianças com estes *kupen*, que, ao serem inseridos ou localizados no interior do grupo passam também a inserirem-se em toda gama de obrigações referentes ao lugar ocupado dentro da lógica de relações interna da aldeia.

A definição da minha relação com o grupo como "amizade" apareceu nesta experiência de campo como muito rápida e passageira, durando exatamente até o batizado desta pesquisadora. Após o batizado os *mehin* sempre que se referiam a mim ou a minhas características diziam que "eu tinha nascido branco, *kupen*, mas que agora eu já era *mehin*, um do nossos." E completavam: "você já foi batizada, já tem nome *mehin*, já é daqui da aldeia".

Essa passagem ou transformação de "amigo" para "*mehin*" é marcada pelo rito do batizado que confere a potencialidade de inserção do indivíduo em toda a gama e sistema de relações do cotidiano *mehin*. É a adequação à forma timbira e somente assim, desta maneira é que é possível existir, operar e se relacionar com os *mehin*. Ou seja, segundo sua própria forma e sistema de relações que é proposta (ou imposta?) ao indivíduo que pretende estabelecer algum tipo de relação continuada com o grupo.

Interrompo essa linha de pensamento para narrar o caso específico desta pesquisadora, para mais adiante tecer mais algumas considerações sobre este processo.

Após o episódio que narrei na Introdução da tese (e que nomeia este subcapítulo), em que Cristino Iaunté, ao sair junto a mim do prédio do MPF, declara que iria me "pegar pra filha" porque eu era "uma boa filha" a preocupação latente com meu batizado era reiterada diariamente por este. Estávamos em São Luis e Cristino ficaria ainda por mais duas semanas na cidade por questões de saúde. Entretanto ele mesmo apontava da urgência de eu ir logo para a aldeia para "poder ajudar". A ideia me parecia ótima, mesmo porque me interessava acompanhar o decorrer da denúncia que fizemos lá, já que foi exigido pelo MPF em caráter emergencial a presença de equipe de saúde especializada para averiguar o estado de calamidade que se instaurara na aldeia pelo surto de gripe.

Porém, se ótima para mim, para Cristino não pareceu tão ideal assim. Ele diariamente retomava o assunto do batizado e disse que eu não poderia ir à aldeia sem ele porque senão "outro ia me pegar pra batizar". Naquele momento não conseguia enxergar a preocupação real de Cristino, respondendo que não deixaria ninguém me batizar, que ele já era meu intxun, já

estava decidido. Ele contrapunha dizendo que eu "não entendia", que tinha que ser do jeito dele, senão não ia dar pra eu ser filha dele.

Consciente da evidente preocupação de Cristino, prometi esperar por ele para ir a aldeia, porém no dia seguinte ele reconsiderou sua decisão de eu ir na frente, explicando-me que achava mesmo muito importante que eu fosse conversar no Pátio com toda a aldeia, contar tudo o que aconteceu em São Luis e levar o papel pra mostrar no pátio, porém organizou um modo específico para que eu chegasse até aldeia: Cristino encarregou um sobrinho e uma tia dele que estava em São Luis de me acompanharem até aldeia.

E assim foi. A noite já estávamos os três embarcando no ônibus para Barra do Corda. Antes de embarcar Cristino reforçou outra vez ainda a questão do batizado e de que era para eu obedecer ao sobrinho dele e ir até a casa aonde ele iria me deixar. Disse que "já estava tudo resolvido", que eu ficaria na casa dele com minha *intxen* (mãe).

No caminho até Barra do Corda conversei com o sobrinho e ele me passou as instruções de Cristino: a primeira e mais importante era que eu deveria ficar na casa de Cristino na aldeia e que era para falar para todo mundo que eu já era filha dele. Não era para deixar ninguém me batizar, era para esperar que Cristino voltasse para a aldeia para que acontecesse o batizado. Além disso orientou o sobrinho para que assim que chegássemos em Barra do Corda passaríamos no "rancho"[56] e só depois iríamos para FUNAI (na verdade a CTL - Cordenação Técnico Local). A recomendação de ir primeiro ao rancho, segundo Cristino, era para que primeiro fosse possível falar com os outros *mehin* e me apresentar tranquilamente (isso o sobrinho que faria). Cristino me confessou que não queria que os funcionários da FUNAI me vissem, disse que eles poderiam "atormentar pra eu não ir à aldeia". Seria na FUNAI onde as lideranças estariam me esperando para uma reunião:

M - Me esperando? Como assim? Elas sabem que eu vou chegar?

S - É sabem.

M - Mas como eles souberam? Na aldeia não tem telefone, né?

S - Não, não tem telefone, mas eles já sabem, vão pra cidade pra te pegar.

[56] Pequena casa de apoio aos *mehin* enquanto estão na cidade de Barra do Corda. Localizada na periferia e não-institucional (é fruto de um terreno doado pela prefeitura local), os *mehin* utilizam como dormitório e passagem para a aldeia.

Confesso que a situação proposta a priori me rendeu um pouco de nervosismo e me surpreendeu. Já sabia da longa distância da aldeia até a cidade e da dificuldade de transporte. Não estendia a priori muito bem essa recepção, que me preocupou. Porém, pensei comigo durante a viagem, a ideia depois me agradou e me deu mais conforto porque eu não chegaria à aldeia de supetão e sem meu *intxun* que era na verdade, até aquele momento, o único *mehin* que mais me conhecia. Conclui que seria apropriado que os *mehin* avaliassem se eu deveria ou não ir para aldeia com eles. Garantiu-me mais tranquilidade de não chegar sem ser convidada ou parecer invasiva.

Chegando em Barra do Corda realizamos o percurso tal qual foi instruído por Cristino: passamos no rancho, onde já encontramos algumas lideranças e depois seguimos para a FUNAI. Na FUNAI já me esperavam cerca de uns doze *mehin*. Ao ser apresentada, já por uma das lideranças (a esta altura o sobrinho e a tia já tinham ficado no rancho), os demais me conduziram a uma sala para conversar. Interessante observar que os *mehin* fizeram questão de excluir o funcionário da FUNAI tanto no que diz respeito a me apresentar a ele quanto da conversa que tivemos. Na verdade, nem consegui ver a cara do funcionário.

Na conversa um a um foi se apresentando e fazendo uma fala que se relacionava com algum problema vivenciado e também tinha muito de dizeres sobre quem eles eram, como eram. O que me marcou de primeira foi a insistente contraposição aos Guajajara. Isso porque uma das demandas apresentadas era justamente a questão da unificação ou separação do Polo Base de Saúde de Barra do Corda.[57]

Descobri que estava com *mehins* de Escalvado e também de Porquinhos, os Apanyekrá. Ao fim dessa rodada eles perguntaram o que eu achava e o que tinha para falar com eles. Me apresentei e contei a história de como tinha conhecido Cristino e da reunião do MPF. Entreguei-lhes cópia do Termo da denúncia, o que visivelmente agradou. Também reiterei as possibilidades de imediato que tinham sido traçadas com o Procurador: a visita emergencial à aldeia e o encaminhamento da questão de saúde por meio de um processo que já estava em curso no MPF. Ao término desta reunião, levantamos e o grupo logo me intimou: "Agora você vai lá pra aldeia com a gente, a gente vai te levar pra falar no pátio."

[57] O Polo que antes era independente e exclusivamente dedicado à saúde *mehin*, foi unificado no deslocamento de competência de saúde da FUNASA para o Ministério de Saúde. Assim o Pólo atualmente atende tanto Guajajaras como Canelas, o que causa diversos problemas e conflitos principalmente para os Canela com relação ao acesso a medicamentos, consultas e inclusive funcionários presentes nas aldeias.

E assim se deu. Fui para Escalvado literalmente conduzida por este grupo de lideranças. As orientações de Cristino foram cumpridas e me hospedei diretamente em sua casa junto a minha intxen (mãe) e îkrã (irmã). Após uma semana na aldeia Cristino retornou e pude assim, finalmente, ser batizada.

Assim, como uma criança, nasci na aldeia, e fui inserida dentro do complexo sistema de relações mantido pelos *mehin*. Há sempre a espera de que eu aprenda, saiba e exerça essas formas de se relacionar de maneira plena, para isso além de meu *intxun* e *intxen*, minha *îkrã* foi encarregada de "educar-me" em praticamente tudo para existir na aldeia.

* * *

O batizado de *kupens* é um dos modos que a forma timbira vem lidando com a compulsoriedade na convivência com esse Outro. Esse mecanismo é utilizado para, além de outras coisas, assegurar que os *kupen* provenham alguns bens aos *mehin*, através do estabelecimento de um sistema de contraprestações baseado nos laços instituídos pelo batizado. Na adoção, o visitante/amigo se tornará um filho e, a partir desse momento passa ser a tratado como tal. A formação da relação de contraprestações se estabelece em alguns níveis. Por exemplo, é de bom tom que o novo filho presenteie os membros de sua família que, prontamente também oferecem presentes, como braceletes e colares, esperando retribuição.

Assim, a adoção de um *kupen* é legitimada através do ritual do batizado, ocasião em que recebe um nome indígena e é apresentado ao conselho da aldeia, no pátio central. A inserção na estrutura organizacional *mehin* através do batismo garante ao visitante/amigo alguns "privilégios" dentro do grupo, como o livre acesso à casa da família e a aldeia, mas, por outro lado, ele deve prover bens, em forma de presentes, que podem ser alimentos, objetos pessoais ou até mesmo dinheiro.

Para além do estabelecimento de um sistema de contraprestações, o batizado de um *kupen* também pode ser visto com uma forma de "domesticar"[58] o não-indígena, ao mesmo tempo em que o submete às regras de convivência *mehin*. Seria uma forma de encontrar um lugar na forma timbira para acomodar o "de fora" e torná-lo parte de suas regras. De tal forma

[58] Para análises deste processo com diferentes acepções entre os Jê ver Cohn, 2005, que descreve os cativos como sendo amansados. Falleiros, 2012, utiliza o termo captura para esse processo. E, por fim, Albert, 2002, fala em pacificar o branco para os grupos da Amazônia.

que o batizado abre um espaço de negociação onde os *mehin* podem expandir o seu controle sobre o externo e esse outro que foram compelidos a conviver. Esses espaços de negociação são bastante eficazes e buscam acomodar dentro da forma timbira a presença do outro, do *kupen*, que, como já afirmado, não pode ser evitada.

Chamo atenção neste momento para uma questão: qual o comportamento e as qualidades que um *kupen* batizado deve ter/possuir na relação com os *mehin*?

Apresento tal indagação como uma via de mão dupla para averiguar a experiência de campo em dois níveis: primeiramente deseja-se expor que essa "alternativa" inclusiva encontrada pelos *mehin* possui, na verdade, seu fundo de concepção no Mito de Aukê. E é dentro desta articulação com o mito reiterado frequentemente pelos *mehin*, que se espera encontrar algumas respostas com relação às expectativas que os *mehin* tem com relação aos *kupen*. Tal mito, registrado desde épocas anteriores ao contato dos *mehin* com os brancos, recebeu a situação de contato e se consolidou, dentro do pensamento *mehin*, como fonte de explicações sobre esse contato e, mais ainda, propõe estritamente segundo a forma timbira, o modo de se lidar com os brancos. E é este pensamento refletido no uso do mito que será tema do capítulo seguinte.

Desta forma, a partir dessa constatação sobre a compulsoriedade no contato e convivência com os *kupen* dada a impossibilidade de sua eliminação, o Mito de Aukê vem iluminar muito a compreensão da concepção *mehin* ao tratar com os não-indígenas e, mais especificamente no meu caso (e este é o segundo nível que pretendo apresentar), entender como Mito de *Aukê* para os *mehin* revela muito das expectativas e modo de tratamento com as instituições públicas, direitos e também com esta pesquisadora.

4. *AUKÊ* E *KUPEN*: PENSAMENTO AMERÍNDIO E RELAÇÕES DE DIFERENÇA

Era fim de tarde na aldeia. Meu *intxun* me acompanhava em visita a meu *keti*. A casa dele ficava um tanto distante do pátio, próxima a escola, era uma caminhada de uns dez minutos. Seguíamos sempre o mesmo caminho: saiamos da casa em direção ao pátio por uma radial e contornávamos até alcançar a outra radial que desse acesso ao lugar de destino. A lógica de se movimentar na aldeia passando sempre pelo pátio foi me passada como uma máxima. Não que eu pudesse andar sozinha pela aldeia, na verdade, nunca me deixaram "circular" sem companhia: ou uma criança, ou uma de minhas irmãs, ou meu pai seguiam sempre comigo onde quer que eu fosse. Se eu perguntava: "Mas por ali não chega antes?" A resposta vinha em tom corretivo: "Não tem nada que passar ali não, vai por aqui." Apenas pelas casas de minhas irmãs - que ficavam no fundo da minha era mais livre minha circulação. Voltando ao passeio com meu *intxun*, passamos a tarde na casa de meu keti, tomando café e conversando, depois de eu o ter presenteado com tabaco, que ele gosta muito. Na volta, porém, meu *intxun* propôs: "Vamos por aqui." - sugerindo outro caminho para voltar para casa, pelas bordas da aldeia, onde há um modesto, mas belo pedaço de área de vegetação de cerrado. No caminho falamos de alguns animais e da falta de caça na aldeia. Meu *intxun* parou, olhou o chão e constatou: "É rastro de cobra." Confesso que minhas habilidades não me permitiram reconhecer tal especificidade e apenas assenti com a cabeça. E continuou: "Mas isso assim, esse queimado... Tem uma história que vou contar pra você. Uma história do meu bisavô." E foi assim, caminhando pelo meio do trecho de cerrado que escutei pela primeira vez sobre *Aukê*.

Esta tinha sido a primeira vez que a narrativa me tinha sido apresentada pelos *mehin*. E surpreendeu-me o fato de ter surgido deliberadamente, de um momento que continha sua poética, caminhando com meu *intxun* em meio ao cerrado, retornando para minha casa na aldeia.

* * *

O Mito de *Aukê* é amplamente conhecido na literatura[59] como o mito que recebe e explica o contato dos *mehins* com *kupens* (brancos). Niumendaju (1946) foi o primeiro a elaborar uma versão escrita do mito, através de diversas narrativas recolhidas especialmente

[59] Ver Nimuendaju, 1946; Schultz, 1950; Carneiro da Cunha, 1973; Melatti, 1973; Da Matta, 1970; Crocker, 1967 e 1990; Levi-Strauss (1991 [1993]).

entre os *Ramkokamekrá/Memortunre* entre 1928 e 1936 (período de convivência entre os *mehin*). Nessa versão há a inclusão do branco identificado como o próprio *Aukê*, ou melhor dizendo, de *Aukê* transformando-se em um branco e, por conseguinte dando origem a este, que não existia anteriormente.

Aqui se replica a versão de 1946, traduzida (KOWALSKI, 2008:171-173):

> Amcokwê'I, uma mulher vadia da aldeia, ficou grávida. Quando estava se banhando com muitas outras, ouviu de repente o grito de um porquinho-da-índia selvagem. Espantada, ela olhou em todas as direções, mas foi incapaz de descobrir de onde vinha o grito. Pouco depois ela ouviu novamente o grito. Voltou para casa com as outras mulheres e deitou-se no seu catre. Depois o grito ressoou uma terceira vez, e agora ela reconheceu que ele vinha do seu próprio corpo. Depois, ela ouviu a criança falar: "Mãe, já estás cansada de me carregar?" "Sim meu filho", respondeu, "vem pra fora!" "Bem, no dia tal e tal sairei".
>
> Quando Amcokwê'i estava no trabalho de parto, foi sozinha para a floresta. Pôs folhas no chão e disse: "Se fores um menino te mato, mas se fores uma menina, te crio". Depois ela deu à luz um menino. Cavou um buraco, enterrou-o e voltou para casa. Quando a sua mãe viu-a chegando, perguntou-lhe pela criança, e xingou Amcokwê'i ao ouvir o que ela fizera, dizendo que ela deveria ter trazido o menino para que a sua avó o criasse. E quando ela soube que ele fora enterrado debaixo de uma árvore sucupira, foi para a floresta, desenterrou a criança, lavou-a e trouxe-a para casa. Amcokwê'i não quis amamentou-o no seu lugar. Depois, o pequeno Auke dirigiu-se à sua mãe: "Bem, então não queres criar-me?" Ela se apavorou e respondeu: "Sim, hei de criar-te".
>
> Auke cresceu muito rapidamente. Tinha o dom de transformar-se em todas as espécies de animais. Quando tomava banho, virava peixe, e quando ele ia com os outros a uma plantação, virava uma onça-pintada, aterrorizando seus parentes. Então o irmão de Amcokwê'i decidiu matar o menino.
>
> Quando ele estava sentado comendo um pastel de carne, o tio traiçoeiramente atacou-o por trás com um porrete, enterrando-o atrás da cabana. Mas na próxima manhã o menino retornou para casa coberto de terra. "Vovó",

disse ele, “por que me mataste?” “Foi teu tio que te matou porque aterrorizas as pessoas!” “Não”, prometeu Auke, “não farei mal a ninguém”. Mas pouco depois, enquanto ele estava brincando com as outras crianças, transformou-se novamente em onça pintada.

Seu tio resolveu então livrar-se dele por outro caminho. Chamou-o para acompanhá-lo num passeio para colher mel. Os dois atravessaram duas cadeias de montanhas. Quando chegaram ao topo da terceira, o homem agarrou o menino e jogou-o num abismo. Mas Auke transformou-se numa folha seca e pousou suavemente no chão. Tossiu, e em torno do seu tio ergueram-se rochas íngremes, das quais o tio em vão tentou sair. Mas Auke foi para casa e disse que seu tio retornaria mais tarde. Quando ele não retornou, depois de cinco dias, Auke removeu as rochas num lance de magia e então seu tio finalmente voltou para casa, quase morto de fome. Ele planejou matar Auke de outro modo; colocou-o numa esteira e deu-lhe de comer, mas Auke disse que sabia perfeitamente o que ele estava tentando fazer. Depois o tio abateu o menino com seu porrete e pôs fogo nele. Todos deixaram a aldeia e se mudaram para um lugar distante. Amcokwê’i chorou, mas sua mãe disse: “Por que choras agora? Tu mesma não quiseste matá-lo?”

Depois de passado um período considerável, Amcokwê’i pediu ao cacique e aos homens idosos que trouxessem as cinzas de Auke. Eles enviaram dois homens à aldeia deserta, para ver as cinzas ainda estavam no lugar. Quando os dois chegaram, viram que Auke se transformara num homem branco. Construíra uma casa grande e criava negros a partir da medula negra de uma árvore, cavalos de madeira de bacuri, gado de madeira piquiá. Chamou os dois mensageiros e mostrou-lhes suas propriedades.

Então eles chamaram sua mãe, para que ela vivesse com ele. Auke é o imperador Pedro II (que reinou de 1831 a 1889).

AZANHA (1984:41) considera o mito como a "interpretação dada pelos Timbira aos fatos do contato com o “civilizado” (*cupen*)". O autor aponta a compreensão do mito como um instrumento que permitiria o “controle dos fatos do contato”: "Ao compreender e

definir o caráter da relação com este *cupen*, os Timbira acabam por dominá-lo." (AZANHA, 1984: 43).

> (...) o mito de Aukêê apareceria como a tentativa (intelectual) feita pelos Timbira de justificar uma convivência concebida como impossível. Não seria, neste sentido, um mito pós-contato: é o mito que, do ponto de vista Timbira, funda o contato, que estabelece as normas de convivência com o *cupe*n dentro de um novo quadro: ele está agora ali; dele não podemos mais fugir e é impossível tentar expulsá-lo (e não se deve provocá-lo, pois ele sempre volta mais poderoso). Há, assim nos parece, uma relação essencial entre o mito de Aukêê e o acordo de paz estabelecido pelos Timbira com o *cupen*. (AZANHA, 1984: 44)

Esta posição de AZANHA (1984) com relação ao Mito de *Aukê* fundar o contato interessa no sentido que o autor propõe que o mito, não apenas seja uma mera explicação, mas sim, uma proposição a partir do pensamento mitológico ameríndio *mehin* sobre como lidar com essa nova categoria de outro segundo a forma timbira. Com isso, alocar o *kupen*, posicionando-o em uma relação mitológica não é somente uma explicação, mas sim uma solução e resposta de como proceder com esse Outro.

DA MATTA (1970:104) posiciona o mito como o modo que os Timbira "tratam" a história: "colocando os eventos que pretende entender e explicar num arcabouço feito segundo um modelo pré-existente". Para o autor o mito:

> "seria o primeiro esboço feito pela sociedade indígena no sentido de encontrar um lugar para o homem branco no seu sistema de classificações e também de forjar para si um instrumento que permita controlar, ainda que num plano ideológico, os eventos do contato e da dominação da sociedade envolvente" (DA MATTA,1970: 80).

DA MATTA (1970) classifica o Mito de *Aukê* como sendo um "anti-mito", expressão cunhada pelo mesmo. Ou seja, pelo fato de "inaugurar" a inserção dos brancos em um mito resolvendo e dando conta da classificação destes novos outros, segundo o autor, transformaria o próprio mito. A recusa do termo "anti-mito" proposta por AZANHA (1984), parece apropriada e conivente com a linha de estudo aqui proposta:

> "(...)ao nosso ver o mito, não engendra uma nova categoria (*cupen*) mas, utiliza os atributos de uma categoria já definida de antemão – que são (já vimos) de ser "eventual", "imprevisível", "inclassificável" (que baralha as classificações), para justamente classificar o personagem, para especificá-lo como *cupe*n. *Aukêê* só pode se transformar, no final da narrativa, no *cupen*, porque é marcado, durante todo o relato mítico, como possuindo as suas propriedades – o que parece ser coerente com a concepção Timbira segundo a qual um indivíduo só se "transforma" num outro ser (se torna "parecido com ele"), se usufruir as suas propriedades." (AZANHA, 1984: 42)

Desta forma, não há o surgimento de uma nova categoria mitológica destinada aos brancos e seu contato, mas sim a aproximação deste novo Outro a uma categoria já conhecida pelo pensamento *mehin*. Assim, a identificação desse novo outro passa a condizer com a ideia de *kupen*, já anteriormente presente no pensamento e relações dos *mehin*. A proposição de AZANHA (1984) quanto à aproximação das qualidades da pré-existente categoria *kupen* com os brancos, mostra-se adequada e dialógica no sentido da proposta de LEVI-STRAUSS (1991 [1993]) com relação à leitura do mito:

> Um mito que dava conta da existência dos brancos e de sua superioridade técnica já vigorava quando os Jê se encontraram em situação de ter de inspirar-se nele. Contudo e como ocorre frequentemente, quando se atravessa uma fronteira cultural e linguística, o mito vira: o fim torna-se o começo, o começo vira o fim e o teor da mensagem se inverte (Lévi-Strauss, 1993[1991]: 60).

Lévi-Strauss (1993 [1991]: 58-67) reporta ao mito de *Aukê* para revelar o lugar dos brancos na mitologia ameríndia. No capítulo intitulado *A Sentença Fatídica* o mito de *Aukê* é analisado para retratar o advento dos brancos no mundo indígena, precisamente o momento "em que as criaturas do demiurgo se dividem em brancos e índios" (Lévi-Strauss, 1993 [1991]: 58). Esta divisão está fundamentada em uma lógica que Lévi-Strauss define como "dualismo em perpétuo desequilíbrio". Lógica esta que concebe o mundo ameríndio e permite explicá-lo. É nesta lógica binária e instável que tem lugar o Mito de *Aukê*.

O Mito de *Aukê*, portanto, dá o tom para a discussão do regime de abertura para o outro:

> (...) a etnografia e a etnologia jê têm cada vez mais demonstrado a necessidade de se reconhecer formas e modalidades de abertura para o Outro, que Lévi-Strauss (1991) demonstrou caracterizar o pensamento ameríndio. Nos Jê se manifesta claramente essa "abertura para o Outro". A incorporação contínua de elementos tomados dos Outros demonstra que, se o processo de formação das diferenças internas teve início no tempo mítico, ele não foi interrompido, mas, ao contrário, é permanente reelaborado a partir de relações efetivas e históricas que estabelecem com os diversos tipos de Outros. (COHN, 2005:26)

Essa concepção "que desembocaram no tema da impossível gemelaridade: a dos índios e brancos de um lado" (Lévi-Strauss, 1993 [1991]: 209). Trata-se do que Lévi-Strauss cunhou de uma constante "abertura para o outro". Tão logo os brancos aportaram no território ameríndio, os indígenas não tardaram a explicar e experimentar a existência desse ser, logicamente, para dele se diferenciar e assim dinamizar sua vida social e seu pensamento.

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

E mais, a concepção de mundo ameríndio proposta por LÉVI-STRAUSS (1993 [1991]) persegue o destaque que a mitologia ameríndia dá à gemelaridade como condição de diferenciação, se distinguindo do ponto de vista ocidental no qual gêmeos estão destinados a suprimir a diferença, a favor da plena e pura igualdade. Desta forma, "O pensamento ameríndio, por sua vez, recusa essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma identidade perfeita" (Lévi-Strauss, 1993: 207).

Enfim, nas palavras de Lévi-Strauss (1993):

> Qual é, de fato, a inspiração profunda desses mitos? (...) Eles representam a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo, uma é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia. O que tais mitos proclamam implicitamente é que os pólos entre

> os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade – céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros etc. – nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois são essas distâncias diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo (...).(Lévi-Strauss, 1993: 65-66)

Com base no exposto e nas posições dos autores referenciados de considerarem o caso do Mito de *Aukê* como um exemplo característico de lógica do pensamento ameríndio diante de um outro, tomo a proposta de PERRONE-MOISÉS (2009) a partir de Clastres e Lévi-Strauss: levar a sério o mito como pensamento reflexivo e como filosofia política, dialogando com o mesmo.

Não cabe a esta tese discorrer e aprofundar-se na complexa tarefa teórica empenhada pelo mestre LEVI-STRAUSS (1978) em diferenciar e/ou aproximar o pensamento mitológico e científico. Para esta tese toma-se a lição deixada pelo autor onde interessa considerar sua afirmação de compreensão do mito como uma forma de linguagem e per si um modo de pensamento.

A disparidade ou não igualdade entre as partes que o autor ressalta é válida na conclusão proposta pelo Mito de *Aukê*: o resultado final é a inferioridade do *mehin* com relação ao *kupen* no acesso a bens da civilização, de caráter tecnológico e que por isso trazem o fundamento de toda riqueza que está em poder dos *kupen*. O desequilíbrio proposto toma assento no mito e a percepção por parte dos *mehin* do mesmo culmina necessariamente em modos de se lidar com o *kupen* e todas as coisas que este contato fornece e pode (ou deve) fornecer aos *mehin*.

Desta forma, toma-se o Mito de *Aukê* como parte do sistema de pensamento *mehin*. *Aukê* emerge da relação em campo junto aos *mehin* e termina por balizar a compreensão dos dados de campo. O mito e sua resposta filosófico-prática de como lidar com esse Outro, que é o *kupen* é o que interessa abordar para o próximo tópico.

4.1 AUKÊ E O PROBLEMA DA DUPLA IMPOSSIBILIDADE:

> O problema colocado pelo mito, ao nosso ver, parece ser o de uma dupla impossibilidade: a impossibilidade de eliminar o menino e de conviver com ele – e tudo isto para justificar, aos olhos dos próprios Timbira, o que é injustificável do ponto de vista da própria concepção que fazem do *cupen*: a convivência com ele. (AZANHA, 1984: 42)

O Mito de *Aukê* narra a história de uma criança de origem timbira que foi fecundada pelos deuses em uma mulher timbira e nasceu para "fazer tudo errado", para contestar todas as formas de ser e existir e por isso é um eterno não-enquadrável na comunidade e uma ameaça para a paz social da aldeia. *Aukê* é a antiforma, a contraposição do modo de vida social arraigado e desejado e por isso deve ser morto. Há no mito inúmeras tentativas de eliminação de *Aukê*, mas que não são bem-sucedidas.

> A partir daí, o que era apenas uma impossibilidade teórica de convivência, aquilo que era um limite também teórico, acaba por tornar-se na fronteira real. Além disso, todas as tentativas concretas que empreenderam os Timbira para, digamos, conciliar a concepção que tinham o *cupe*n com a realidade, tiveram justamente o resultado oposto: a cada tentativa de expulsão, o *cupen* voltava mais poderoso. E não é exatamente isto que diz o mito, que a cada tentativa realizada para matar Aukêê ele não só não morre como redobra o seu poder? (AZANHA, 1984: 43)

Aukê não pode ser eliminado, apesar de ser o *kupen*, o estrangeiro, com o qual não se convive. A identificação de *Aukê* com os brancos, no entanto, remete a uma nova possibilidade para o mito: a de uma convivência, mas segundo a forma timbira.

Aukê, destarte, vincula-se diretamente ao processo tido como "pacificação" (Crocker, 1990), já citado em capítulo anterior. Historicamente foram inúmeras as tentativas de expulsão dos brancos, de evitação, conforme a sua identificação como um kupen. Entretanto, o processo histórico apresentou aos *mehin* a impossibilidade de não convivência. Instaura-se assim, uma convivência compulsória (como já sugerido anteriormente no texto) onde os *mehin* passam a ter necessariamente que lidar com esse outro. A "pacificação[60]" propôs essa

[60] Também definida por AZANHA (1984:) como derrota, já que o processo de relação com o Estado impediu os *mehin* de exercerem seu caráter de expansão, confinando-os em um território previamente definido pelo poder público. E completa: Por isso o mito de Aukêê é sempre invocado, pelos próprios Timbira, como o discurso da paz, da submissão e da proteção: Aukêê é "Jesus", é "D. Pedro", é o "Governo", é o que "protege", aquele

convivência, entretanto, os moldes de como procedê-la ou operá-la emerge da relação mitológica entre *mehin* e *kupen* proposta pelo Mito de *Aukê*. E esta relação definida pelo mito é objeto do próximo tópico.

4.2 AUKÊ E A MÁ ESCOLHA

Na narrativa de meu *intxun* sobre *Aukê* o final foi amplamente ressaltado e gerou muita conversa entre nós dois sobre o "destino" dos *mehin* e sua relação com *Aukê* e também os *kupen*. Transcrevo aqui o final narrado por meu *intxun*:

> No dia seguinte (que tinham queimado ele) ele tinha casa e ele virou kupen. Não era mais índio não. Ele ficou ali sentado na cadeira, na porta da casa, vestido, só olhando. Ele viu os outros *mehin* e chamou: ei vem cá, fica com medo não. Aí a comunidade foi e ele disse:
>
> - "Você me fez! Você me queimou, mas não me matou, não, me renovou, mas não matou não. Eu to com raiva de vocês, fala pra comunidade vir, pra minha mãe vir que eu vou fazer de comer."
>
> Ele fez muito de comer. O que tinha visto *Aukê* foi falar pra comunidade no pátio, mas ninguém acreditou. Cacique mandou um pra ver se era verdade e era. Então toda comunidade resolveu ir lá. Entraram na casa dele, comeram.
>
> Naquela época não tinha branco não, só índio mesmo. *Aukê* e *mehin*, não branco. Depois que *Aukê* criou o branco, pra junto dele. *Aukê* fez um monte de coisas: coité, maracá, espingarda, tudo pra dar pro *mehin*... Era tudo do *mehin*, entende? *Aukê* fez tudo pro *mehin*.
>
> Chamou um dia pra juntar lá e aí chamou o *kupen* também.
>
> Ficou lá com todas as coisas que tinha feito na frente dele mostrando pro *mehin*. Ele tinha espingarda, sanfona, arco e flecha, maracá. Aí ele disse pro meu bisavô:

---

que lhes concede viver sem alterar sua identidade. E parece ser esta a lição explicitada no final do mito: Aukêê oferece a paz, a alternativa de continuarem sendo índios, pois, "*se os velhos não se assustassem com a espingarda, hoje todos nós seríamos cupen*".

- *Mehin* pega a espingarda!

Meu bisavô armou a espingarda, pegou e pá! E se assustou:

- É valente! É valente!! Pá, pá!

Aí ele ficou com medo e meu bisavô não quis a espingarda

Aukê insistiu mais, mandou ele pegar a espingarda e a sanfona, mas ele quis flecha e maracá. A mulher mandou ele pegar maracá e flecha:

- Pega essas coisas não que tá muito valente! Não pega a espingarda!

Ficou com medo da sanfona também.

E o branco tá só ali, só olhando...

Aukê insistiu três vezes, três vezes! Mas no fim chamou o *kupen* e deu pra ele a espingarda e a sanfona. Aí *Aukê* disse pro *mehin*:

- O *kupen* pegou certo. Ele pegou, vai ganhar riqueza!

O *kupen* então carregou a arma e atirou, aí todo índio caiu gritando. *Aukê* disse:

- O branco vai pegar e agora vai ganhar riqueza, vocês não, vai ficar pobre, pobre todo tempo, nunca você vai enricar!

Falou sério mesmo, né?

Aí deu roupa pro branco, dinheiro.

E pro *mehin* tirou um metro de pano e amarrou bem aqui na mulher do meu bisavô e um metro e meio de pano e pegou um cordão, amarrou bem aqui e falou:

- Pronto, pode ir embora.

Deu só isso pro *mehin*.

> *Aukê* zangou. O próprio parente queimou ele... *Aukê* não era mau, só ficou com raiva... *Aukê* então virou *com* o *kupen* e levou a mãe dele pra virar também.

A conversa com meu *intxun* se desenrolou e perguntei para ele o que ele teria escolhido no lugar do bisavô dele. Meu *intxun* respondeu convicto que "O *mehin* não quis (a espingarda) porque ele é besta. Até agora eu lembro dessa história. Todo dia, todo dia... Se fosse eu, eu ia e pegava a espingarda e agora eu ia tá rico."

O dilema trazido por *Aukê* e reafirmado por meu *intxun* é conhecido teoricamente como "tema da má escolha"[61] (Levi-Strauss, 1993; Sztutman, 2009), onde o mito apresenta a explicação para a desigualdade evidente entre brancos e indígenas a partir de uma escolha equivocada decidida pelo próprio grupo indígena. A superioridade dos *kupen* é proposta por *Aukê* estar *com* estes e, portanto, fornecer toda sorte de insumos, saberes, tecnologias que não estão em poder dos *mehin*, mas que (segundo o mito acima narrado) são de fato dos *mehin*.

A observação sobre a proximidade e distanciamento de *Aukê* dos *mehin*, ressaltada por meu *intxun*, gera também a proximidade ou distância dos *mehin* com as coisas "de *kupen*" desejadas. Segundo esta versão do mito narrado por meu *intxun*, *Aukê* está "bravo" com os *mehin*, "virou *com* o *kupen*" por isso é que os *mehin* se encontram na situação de defasagem com relação aos *kupen*. A sugestão que meu *intxun* faz ao dizer que "virou *com* o *kupen*", ao invés de somente virar no *kupen* (porque ele também realiza esta operação de identificar *Aukê* como um *kupen* originário, conforme o narrado), por exemplo, é de muito interesse, pois abre um caminho para diferenciar *Aukê* dos *kupen*, fato que é um tanto novo dentro da etnografia, que usualmente identifica diretamente *Aukê* com o *kupen*, segundo as versões do mito recolhidas. E realmente o discurso de meu *intxun* sugere um tanto esse desejo de ter *Aukê* com os *mehin* e não mais com os *kupen*. *Aukê* é um ser poderoso, portanto interessa aos *mehin* retomarem esse poder que era originariamente deles. Retomo esta linha de raciocínio no tópico "Batizando *Aukê*".

Desta forma, essa "má escolha" do bisavô de meu *intxun* gera duas respostas com relação aos *mehin* no tratamento com o *kupen*:

[61] Ver também Viveiros de Castro, 2001

A primeira resposta vai ao sentido de que deve haver uma recuperação dos bens que eram originariamente dos mehin, através de uma inversão dessa condição que restou a estes. Relaciona-se diretamente com o Movimento Messiânico, como veremos no tópico seguinte.

A segunda resposta gera uma gama de posturas e contraprestações que os *kupen* devem ter com relação aos *mehin* por consequência dessa desigualdade imposta pelo mito. Neste é possível referir-se à situação dos batizados de *kupen* que são próximos ao grupo e também às expectativas gerais que os *mehin* têm ao se relacionarem com os mesmos.

Evidencio desde já que estas respostas não são divergentes, mas complementam-se no modo de tratar o *kupen*. Mais adiante retomo tal ligação.

4.3 REVERTER A MÁ ESCOLHA: O MOVIMENTO MESSIÂNICO DE 1963

O Movimento Messiânico[62] aconteceu em 1963 entre os *mehin* da aldeia de Escalvado e preconizou o retorno de *Aukê* aos *mehin* e o fim, portanto, da desigualdade entre estes e os *kupen*. Os *mehin*, deste modo, conseguiriam impor-se sobre os *kupen*, recuperando tudo que lhes seria seu, desde a origem. Assim o descreve Carneiro da Cunha (2010):

> Uma mulher grávida profetizou que a relação de desigualdade entre índios e brancos iria se inverter: quando nascesse sua filha, os brancos iriam caçar nas matas e os índios teriam fazendas e aviões. Organiza-se um culto a essa filha que vai nascer, e que desde o ventre de sua mãe já fala e anuncia o que virá. O parto de um menino natimorto, embora contrarie o que foi previsto, encontra explicação, e o movimento continua. Mas fazendeiros vizinhos, irritados com o abate de gado pelos índios, organizam um assalto aos canelas, queimam a aldeia e matam quatro índios, apesar das garantias de invulnerabilidade dadas pela profetisa. O movimento messiânico se esfacela, e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) desloca temporariamente os canelas para a reserva dos Guajajara.

Carneiro da Cunha (1973) põe em evidência que a profecia de 1963 inverte a estrutura do mito clássico que explicaria a origem da desigualdade entre índios e brancos. *Aukê* seria

[62] Ver Carneiro da Cunha, 1973; Melatti, 1973; Da Matta, 1970; Crocker, 1967 e 1990; Levi-Strauss (1991 [1993]),

um índio que, queimado, teria se transformado no identificado como sendo o primeiro branco, D. Pedro II (1825-1891) em algumas versões ou um fazendeiro benigno. Quando oferece aos índios a escolha entre o arco e a espingarda, entre a cuia e o prato, os *mehin* fizeram uma má escolha e ficaram com o arco e a cuia (ou o maracá, na versão de meu *intxun*). É por isso que os brancos detêm todo o poder e a riqueza. Assim, para a autora, o movimento messiânico Canela de 1963, "ao inverter estruturalmente o mito de origem do homem branco e de seus privilégios, podia assim anunciar um mundo em que as relações de poder também poderiam se inverter".

Desta forma, rechaçar os brancos e tomar seu aparato cultural era o tema do Movimento Messiânico dos *mehin*. É possível afirmar que se tratava de uma iniciativa para retratar outra rechaça, dessa vez por eles cometida nos tempos míticos, qual seja: os *mehin*, durante esse movimento, viram a necessidade de trazer o herói demiurgo *Aukê*, por eles expulso, para dentro do seu mundo. O retorno de *Aukê* proposta pelo Movimento Messiânico altera de forma significativa um dos padrões de relacionamento que a priori os mehin tinham com o demiurgo: o rechaço e o medo dão lugar ao desejo de sua volta, como via possível de inversão da situação de inferioridade com relação aos *kupen*.

Azanha (1984) apresenta o Movimento Messiânico como uma resposta dos *mehin* que acreditavam que os não-índios não estavam cumprindo o seu papel de ajudá-los. Assim, esses "se apossariam dos bens dos não-índios e passariam a viver nas cidades, dirigindo caminhões e pilotando aviões, enquanto os não-índios caçariam na floresta com o arco e a flecha".

Como já afirmado anteriormente o residual do Movimento Messiânico que quero destacar pode ser assim elencado: a. O desejo de volta de Aukê por parte dos mehin, contrapondo-se a original rechaça e medo; b. o desejo dos mehin em recuperarem seus bens que estão em poder dos brancos; c. a possibilidade de recuperação com a ajuda de Aukê, que retornaria à aldeia. Sobre essa possibilidade de "retorno de Aukê" é que dedico o próximo tópico.

4.4 BATIZANDO *AUKÊ*

Neste tópico proponho um olhar mais específico sobre a relação mitológica estabelecida entre *Aukê* e os mehin, de acordo com o que Da Matta (1973) definiu como relações do "contexto indígena", que parte de um lugar relacionado a posição de *Aukê* na aldeia como um filho. "*Aukê* era *mehin*", me narrou meu *intxun*. "Era *mehin*, mas depois virou *kupen*." E depois, em momento seguinte: "*Aukê* virou *com kupen*, foi embora com ele." Por enquanto fico com a primeira afirmação de meu *intxun* e busco localizar *Aukê* dentro das relações na aldeia ligadas o seu nascimento e nomeação.

Neste ponto retomo de Roberto Da Matta (1973) em *Mito e Autoridade Doméstica*. Segundo o autor, no mito "verificam-se duas partes no nível da história" (1973: 26): uma exclusiva do contexto indígena e a outra do contato com os brancos. Da Matta (1973) busca explicar como esses dois níveis convergem dentro da forma de organização social Timbira. Isso porque revela o papel da função social do tio ou avô materno – o *keti*, o único (de acordo com o mito) capaz de lidar com a intempestiva aparição de *Aukê*. Nesta direção, DaMatta (1973) enfatiza a reaparição no mito de um mecanismo mediador de relações sociais, ou seja, o mito de *Aukê* expressaria um modelo de organização social no tocante ao papel da esfera doméstica na aldeia e, mais especificamente, o poder de intervenção desta esfera nas decisões de uma dita "esfera pública".

> A autoridade doméstica surge no mito de *Auké* na sua configuração clássica, como um mecanismo que permite o relacionamento entre duas esferas da vida social: a doméstica e a pública. De fato, a autoridade doméstica é o mecanismo básico, através do qual as relações entre grupo doméstico e a estrutura político-jural são mediadas. (...)
>
> No mito que estamos estudando ficou mais ou menos claro que as ações do tio materno ou do avô materno representavam a autoridade da sociedade sobre o menino *Auké*. As ações de *Auké* atingiam toda a comunidade: ele destruía (pela confusão) sistemas de classificação que são patrimônio de todo o grupo social. Como contrapartida, então, a sociedade tenta reorganizar estes sistemas eliminando o menino e, para tanto, opera através das ações do Irmão da mãe ou

> do Pai da mãe de *Auké*. Pode-se dizer, assim, que o mito de *Auké* sistematiza as relações entre uma área doméstica e uma área pública, cujo conteúdo cai necessariamente no terreno das relações de poder entre os homens e nos modos de regulamentá-las (DaMatta, 1973: 49).

O *keti, deste modo,* é quem teria a autoridade para controlar o poder do menino, pois este é quem o insere na vida social ao nomeá-lo. Portando um nome o menino inicia sua trajetória na vida da aldeia, passando pelos ritos de iniciação e posteriormente assumindo diversas funções que dinamizam e organizam a vida em sociedade. Ao nomear um menino o *keti* inicia o processo de retirá-lo da ambiguidade, e assim se torna o responsável pela existência social de um futuro homem.

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

Aukê, desta forma, nasce inserido socialmente dentro da forma timbira e exerce dentro dessa forma seu lugar na vida social da aldeia. Entretanto suas qualidades demonstradas desde cedo provocaram ameaça e medo aos *mehin*, principalmente vinculado

aos seus poderes de transformação, o que o fez ser identificado como um Outro. E, um Outro com o qual não se convive e, mais, segundo Da Matta (1973), *Aukê* ameaçava principalmente a figura do *keti* e todo equilíbrio que esta traz a organização social dos *mehin*[63]. De fato, a figura do *keti* era diretamente ameaçado pelo advento de *Aukê*, que poderia desestabilizá-la por seus feitos que contradiziam as atribuições que o *keti* tinha para seu sobrinho.

Enfim, as observações de Da Matta contribuem especificamente para pensar em um *Aukê* antes da transformação em *kupen* e de sua expulsão. *Aukê*, portanto, tem um lugar dentro das relações sociais da aldeia antes de sua transformação em *kupen*. Seguindo esse raciocínio, a pergunta que permeia algumas constatações do campo é: depois de expulso e de ter se transformado em *kupen*, *Aukê* ainda teria o lugar ocupado anteriormente?

A forma timbira presente nos mitos coletados pelos autores responderia negativamente, porque o resultado do mito é novamente a diferenciação reiterada e a impossibilidade de convivência com esse Outro que se transformou.

Entretanto, se considerarmos que houve efetivamente uma alteração prática na convivência com esse Outro, o *kupen* - que lhes foi compelida aos *mehin* de forma que não pudessem negá-la - pergunto se a prática atual dos batizados de *kupen* realizados pelos *mehin*, não poderia de certa forma dialogar com esse "passado" de *Aukê*, sem, no entanto, anulá-lo (pois *Aukê* e os *kupen* por extensão, são diferenciados e, todavia, possuem a sua relação de prover os seus bens aos *mehin*). Isso significaria afirmar que a localização dos atuais *kupen* que são batizados na aldeia ocupa a posição que *Aukê* ocupava antes de transformar em *kupen*. E, ainda mais, uma vez que um kupen é batizado inicia-se com este todo um investimento por parte dos *mehin* em adequá-lo, ensiná-lo, amansá-lo, de modo que este passe a viver de acordo com a forma timbira.

Este esgarçamento de leitura do mito em consonância com a versão apresentada a mim por meu *intxun*, aponta uma possibilidade que vai além de uma explicação (Da Matta, 1970), ou fundação (Azanha, 1984) do contato com os brancos, mas que também sugere uma dinâmica para que se conviva com esse Outro e o submeta a sua forma timbira. O *kupen* batizado passa a pertencer a uma classe especial de *kupen*, que é entre um Outro e

[63] Ver Ladeira, 1982.

um *mehin*, de forma relacional e contextual. Dessa forma, um *kupen* batizado é em relação a *kupen* não-batizado mais próximo (no sentido físico) dos *mehin* (porque frequenta a aldeia, tem família, nome, participa das festas e rituais). Era comum eu escutar na aldeia que eu agora "já era *mehin*", ou seja, que eu já estava incluída na forma timbira, e possuía características que me diferenciavam de outros *kupen*, não batizados.

Interessante para refletir sobre as características desse *kupen* batizado é registrar o nome escolhido para mim em meu batizado. Fui apresentada ao pátio e a toda aldeia como *Capéhkwyj*, cuja a tradução dada pelo meu *keti* (quem escolheu o nome) seria a da "vegetação que cresce na beira do brejo" e seguiu dizendo que era "aquelas plantas que ficam metade dentro da água e metade ali fora na terra, na margem". As qualidades propostas para mim juntamente ao meu nome sugerem a minha existência exatamente em um "limiar de mundos", como se eu tivesse para os *mehin*, um "pé em cada mundo". Essa representação significativa na escolha de meu nome me localiza com as duas potencialidades: de transitar entre os *mehin*, aproximando-se do ser *mehin*, mas também transitar entre os *kupen*, aproximando os *mehin* destes.

É importante ressaltar que essas observações partem do ponto de vista de minha experiência pessoal com os *mehin* de Escalvado, de acordo com as relações que eu fui submetida, com referência a meu batizado e prestações estabelecidas em nossa convivência.

A narrativa do mito de *Aukê* proposta por meu intxun, descrita anteriormente, contribui nesse sentido de desejo de volta de *Aukê*. Meu intxun reiterou diversas vezes ao narrar o mito: "*Aukê* era primeiro mehin, porque nasceu mehin. Mas o próprio parente dele não gostou dele, ficou com medo dele, dele matar tudo. Mas era mehin primeiro. "Trazer *Aukê* de volta, aproximar os mehin de *Aukê* e poder retomar todos os bens que são de fato dos mehin. Desta forma, todo kupen traz uma parcela de riqueza de *Aukê* em si e por isso interessa aos mehin.

É evidente que nesta leitura entrelaça-se um "quê" do messianismo também, por ver, de alguma forma o "retorno de *Aukê*". Entretanto a prática do batizado revela em si uma forma de fazer com que *Aukê* retorne "aos poucos", e que junto a esses "pedaços de *Aukê*" contidos em cada *kupen* batizado, o conhecimento e bens de desejo dos *mehin*, mas que estão em poder dos *kupen*, retornaria junto.

4.5 AUKÊ E BRIGA DE PAPEL: "ENSINA O *MEHIN* COMO O *KUPEN* FAZ"

Neste ponto da tese retomo minha relação com os *mehin*. Se minha proposição sobre o batizado pode ser considerada procedente, há então, em mim qualidades que interessam aos mehin para que estes possam se apropriar de algo do mundo dos kupen. O estreitamento de laços com os *mehin* gera, como já afirmado, uma gama de relações e prestações que acabam por definir qual será o ponto de relação de troca estabelecido entre o *kupen* batizado e o grupo. O motivo do batizado pode vir de diversos fundamentos ou pode ir se desenrolando e tomando forma conforme as relações vão se dando. Já sugeri em capítulo anterior, quando reproduzi a frase de meu *intxun* ao me escolher para sua filha que ele me definiu como "boa filha".

Essa definição, se genérica, ao longo do contato foi tomando forma com a convivência nos espaços internos e externos da aldeia (especialmente nos espaços jurídicos). As demandas dos *mehin* que me relacionava a eles e motivava meu batizado vinha do fato de eu possuir um conhecimento que eles desejavam ter e de uma ajuda que eu poderia oferecer.

De fato, é frequente a demanda dos *mehin* aos *kupen* batizados que lhes "ensine" algo. Essa troca já foi sugerida anteriormente neste texto pela narrativa de meu interlocutor ancião em que ele defendia que "*mehin e kupen* deveriam andar juntos, como irmãos". Além disso, é frequente que os *mehin* apontem o insucesso de algum projeto implementado na aldeia por algum *kupen* pelo fato de que este "não ensinou direito", "não quis dividir com o *mehin* o que sabe" e, por último "não fez pra gente". Essa fala é significativa, pois perpassa os diversos discursos que tive contato na aldeia e refletem uma constante necessidade de que o *kupen* se faça presente nas aldeias cumprindo um papel de provedor.

Confesso que esse papel de provedor desde o início me espantou no convívio com os *mehin*. E não porque, como é de praxe ler em algumas etnografias, há uma relação de mendicância[64] imposta e de um provimento sem fim de bens pela relação estabelecida. De fato, isso não foi o que mais me chamou a atenção. Por dois motivos: o primeiro é que não era exatamente bens, dinheiro e coisas materiais que eu tinha a oferecer aos *mehin*, o que

[64] Sobre esse assunto ver Crocker, 1990:20 e Kowalski, 2008:24

não me impedia (dentro de minhas possibilidades) de estar sempre em dia com minhas relações de troca, circulação e presentes na aldeia. O segundo motivo é que eu sempre desconfiei desta caracterização generalizada do grupo com relação à mendicância, fato que se demonstrou conivente de acordo com minhas experiências de campo.

Concorda-se com Kowalski (2008) quando este associa este comportamento ao mito de *Aukê* que, na sua concepção engaja os kupen a darem aos *mehin* tudo aquilo que este desejar.

> Não percebi isso, porém, como "mendicância" (...). Ao contrário, trata-se efetivamente, da aplicação desse comportamento de troca, específico da cultura dos Canela, à minha pessoa, isto é, da minha integração ao sistema de trocas da comunidade (2008, p. 155).

Na verdade, essa relação de mendicância que gera a "fama" dos *mehin* é estritamente contextual e creio que parte muito mais de uma relação (neste estilo digo) criada dos próprios *kupen* do que uma exigibilidade constante dos *mehin*. As condições para se relacionar com o grupo dentro de uma forma proposta são, a todo momento, reiteradas e os *mehin* garantem esta contextualização, de acordo com cada pessoa, evidentemente. É mister lembrar que os *mehin* construíram toda uma expectativa, por exemplo, da figura do antropólogo baseado em seu longo contato com algumas figuras notórias, entre eles e, principalmente, o antropólogo Crocker[65]. É certo que este antropólogo trouxe aos *mehin* um padrão de relações e provimentos, que não cabe aprofundar, mas que é significativo se ter em conta quando pensamos em relações e contextos com os *mehin*.

Enfim, o ponto de destaque que dizia ter me espantado da situação de provedor é o fato de os *mehin*, muitas vezes não terem interesse em *fazer como* o *kupen*, mas querem *saber como* o *kupen* faz. Ora, qual a diferença prática disso? Os *mehin* não desejam aprender necessariamente para reproduzir e, por conseguinte liberar-se do *kupen* que os "ensinou a fazer". Muito pelo contrário, eles desejam a todo tempo que haja um *kupen* que faça por eles e com eles, ensinando-os como o branco faz, mas não os condicionando a ser ou fazer como o branco. Ou então, em outra chave de leitura, os *mehin* não querem fazer como o *kupen* porque isso significaria para eles se aproximar demais do modo de ser *kupen*, afastando-se do modo de ser *mehin*, o que se configura em um risco nos limites da sua diferenciação.

[65] Para saber mais sobre este antropólogo, sua história com os Canela, seu método de pesquisa ver Folhes, 2004

Explico agora meu "espanto" inicial: dentro de minha formação, digamos assim, pedagógica-jurídica, a ideia de assessoria não consta em nada *fazer por*, mas sim *fazer com*. E foi justamente nessa forma de se relacionar dos *mehin* que esbarrei em muitos dos meus conceitos e práticas vividas anteriormente, em grupos que não eram Jê. Todo meu discurso de autonomia sobre as formas, conteúdos e práticas jurídicas caíram literalmente por terra e inverteram-se: percebi que a real autonomia dos *mehin* era exatamente em escolher não tomar parte do que não lhes interessava, de manterem-se fora, mas ao mesmo tempo terem também alguém que os possibilite a interação com esse conhecimento que é também um bem e como todos os outros deve ser dividido com eles. E foi a partir disto que entendi muito mais do meu batizado e das relações estabelecidas com o grupo.

Desde o início eu apresentei aos *mehin* a possibilidade de conhecerem espaços, pessoas e, digamos assim, "saberes" que não estavam em seu repertório e, por isso lhes pareceu interessante. "O novo é bom", me afirmou uma das lideranças mais velhas quando falava a respeito das "coisas de kupen". No mito de *Aukê* o "novo", o "desconhecido" é temido. Entretanto se esse medo inicial é vencido, o novo é desejado, como procede no caso da espingarda na narrativa de meu *intxun*, que passa a desejá-la em alternativa a decisão de seu bisavô.

O desejado pode ser tido como uma gama de possibilidades que os *mehin* querem experimentar. Em reunião no MPF uma das lideranças, um mais velho, expôs desta forma para o Procurador a sua demanda:

> "Porque vocês mostraram as coisas para nós. Agora tem que fazer pra gente também. Não é só pra vocês, nós somos gente também. Se vocês não entenderem vou repetir todo dia. Volto aqui e falo de novo. Nós só vamos para quando ficar melhor para nós. Pra não faltar como na cidade."

Realço: "Porque vocês mostraram as coisas para nós". Se as coisas foram mostradas para eles, estes a desejam, afirma meu interlocutor. Por isso que esta visão do *kupen* provedor é mais uma vez a reiteração do Mito de *Aukê*, nos termos da expectativa dos *mehin* com relação aos *kupen*. O *kupen* (e neste ponto coloco os *kupen* em geral, não apenas os batizados) "deve" aos *mehin*, em inúmeros níveis e isso é evidenciado pelo mito, mas, mais importante, é reiterado diariamente nas relações.

E é dentro desta forma, destes parâmetros de relações que me incluo junto aos *mehin*, acompanhando-os em espaços judiciais, trazendo-lhes informações sobre uma parcela do "mundo dos *kupen*" e ajudando-os em larga medida a obterem algumas de suas demandas (ou desejos?) com relação a uma parcela dos bens que estão em poder dos *kupen*.

E esta minha prática foi de certo ponto satisfatória porque várias das demandas ou desejos dos *mehin* converge exatamente com o que lhes é direito, garantidos pela legislação. E este foi o segredo para que minhas relações com os *mehin* dentro dos espaços jurídicos vigorassem com êxito, porque houve resultados visíveis na ocupação deste espaço com retornos ao mesmo de algumas coisas de *kupen* que desejavam e que eram exigíveis perante o direito e através destes espaços jurídicos.

O termo "briga de papel" que dá título a este tópico, bem como a tese me foi trazido já elaborado pelos próprios *mehin*. Em reunião no pátio discutíamos como proceder com relação a demanda por um posto de saúde e expliquei que seria necessário escrever um relatório sobre a situação do posto na aldeia para que o pedido fosse encaminhado ao MPF e integrasse um processo que já tramitava pelo órgão. Prontamente um dos membros do *Pro-kham* assinalou:

> - A Sra diz processo, aquela briga de papel? - um deles observou
>
> - Isso, briga de papel. - respondi
>
> - Ah, isso com *kupen* é sempre isso de briga de papel! - outro se queixou.

E em outra oportunidade, quando já tínhamos conseguido que as obras do novo posto de saúde se iniciassem, recebi um elogio de outro mais velho, dizendo que eu era "boa em briga de papel". E por isso foi decorrente minha ligação com a "briga de papel", como fica evidenciado nessa fala, feita no pátio, por uma das lideranças eu acompanharia até São Luís:

> "Temos o direito de reivindicar, de cobrar, não de brigar, igual aos "*guaja"*. Nós que mora aqui prepara o ato, briga de papel, juntamente com a Sra, mas não é a Sra que vai falar, somos nós. Tem que sentar sério mesmo e conversar pra nós."

Não coube a mim investigar a origem do surgimento de tal expressão entre os *mehin*, que descobri ser conhecida e utilizada também entre as lideranças de Porquinhos. Entretanto é uma expressão de um valor de tradução inegável que remete a essa transferência de linguagens e que muitas vezes geram preocupação e revolta nos *mehin*, pois afirmam que o kupen "não tem palavra e precisa de papel pra dizer que ele disse e vai fazer alguma coisa. O *mehin*, não. Se o *mehin* disse, ele faz, não precisa do papel pra dizer que ele vai fazer."

Enfim, o convívio com os *mehin* me forneceu o nexo de ligação entre eu ser "uma boa filha", como descreveu meu *intxun*, e "boa em briga de papel", como ressaltou o membro do *Pro-kham*, o que, confesso, atribui sentido ao meu campo e minhas experiências com o grupo nos espaços jurídicos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Vocês emanciparam o índio agora o índio não tem onde cair morto. Se quer que o *mehin* desenvolve igual o branco tem que dividir os direitos com os *mehin*. Por isso eu vim procurar os direitos aqui. Nós estamos aqui pra pegar nossos direitos, pra procurar direito meu. (Osmar Canela em reunião no MPF, set 2013)

Neste capítulo final, mais do que proporcionar alguma conclusão, aproveito para apresentar, como resultado efetivo desta tese e percurso de pesquisa a narrativa do processo relativo à saúde indígena acompanhado junto aos *mehin* nos ditos espaços jurídicos. Esta opção tem validade nas considerações e observações levantadas acerca de meu batizado e, por isso, de minha inclusão na categoria de *kupen* batizada. Se esta tese conclui algo vai exatamente no sentido de assegurar a eficácia que a forma timbira demonstrou, com todo seu vigor, ao englobar essa pesquisadora, proporcionando aos *mehin* mais alguns instrumentos para que caminhem na inversão da má escolha dos tempos de *Aukê*, na aproximação paulatina e segundo suas regras do demiurgo e, ao fim, que possam "pegar" seus direitos.

Retomo, deste modo a cena com a qual inicio esta tese, que foi justamente quando iniciei meu contato com os mehin de Escalvado. Por meio de uma demanda relativa à saúde, sigo a narrativa do desenvolvimento da ação do ponto em que eu e meu intxun, Cristino, saímos do MPF com a denúncia feita através do termo de declaração.

No espaço jurídico a denúncia de Cristino rendeu uma movimentação do MPF no sentido de pressionar o DSEI-MA com relação a uma atitude emergencial para se tomar com relação ao surto de gripe. Através de uma Recomendação emitida pelo MPF que sistematizava os pedidos feitos por Cristino, com relação a medicamentos, presença de médicos na aldeia e a construção de um novo posto de saúde. A Recomendação gerou uma visita de uma equipe médica na aldeia, fato que não acontecia há mais de cinco anos como me relataram os *mehin*. Não estava ainda na aldeia quando a visita se realizou, cheguei dois dias após o ocorrido e os relatos dos *mehin* quanto a esta visita indicaram sua ineficácia. O que condizia com a resposta do DSEI enviada ao MPF em razão da Recomendação, na qual a equipe médica que visitara a aldeia contradizia o afirmado pelos *mehin*, ou seja, informavam ao MPF que não havia surto de gripe nenhum. Com essa resposta em mãos apresentei-a aos *mehin* que ficaram furiosos com a postura da equipe de saúde. Decidiram então ir até São Luís para conversar com o Procurador e dizer "a verdade" a este.

E assim se deu. Fomos eu e um grupo de mais 5 homens para São Luís para conversar sobre a questão da saúde da aldeia com o Procurador. O Procurador mostrou-se receptível ao grupo (que nunca havia antes estado no MPF) ressaltando os benefícios para o seu próprio trabalho a presença dos *mehin* no MPF. As lideranças uma a uma foram narrando os fatos, ao seu modo. Esta, aliás é uma prática dos *mehin*. Percebi também que na volta à aldeia não bastava só um dos que foram narrarem os fatos ocorridos e vividos, mas cada um que tivesse participado contava e reiterava sua "versão". O Procurador então propôs que se marcasse uma reunião no MPF com o secretário geral do DSEI, figura que os *mehin* estavam tentando acessar fazia meses. Em um telefonema foi marcada a reunião para o dali dois dias, fato que gerou muito agrado aos *mehin*. O grupo permaneceu então em São Luis por mais dois dias para esperar a reunião.

Na reunião, o secretário geral não compareceu, mandando seu vice encarregado, porém (e isso foi motivo de surpresa para os próprios *mehin*) também compareceram o encarregado técnico de obras, a responsável pela administração e distribuição de medicamentos de Barra do Corda e até a enfermeira responsável pela aldeia, esta última a que tinha assinado o relatório negando a versão dos *mehin* sobre o surto da gripe. A pressão exercida pelo MPF gerou resultados práticos a curto prazo: o comprometimento de que até o fim daquele ano (2013) as obras do novo posto já iniciariam, a garantia da contratação de equipe básica de saúde permanente na aldeia com médico exclusivo para os *mehin* e a regularização do fornecimento de medicamentos a partir da semana seguinte.

Desta forma, os resultados foram rápidos e efetivamente cumpridos, como se pode observar nos meses seguintes na aldeia. Houve a contratação de um médico cubano permanente na aldeia, um mês após essa reunião o material para a construção do novo posto de saúde já aportava e o fornecimento de medicamentos teve sua situação regularizada na semana seguinte. Os *mehin* então tiveram acesso as suas demandas, as coisas de *kupen* que exigiam, através dessa atuação nesse espaço jurídico que se constitui o MPF.

Termino afirmando que sou muito otimista com relação a estes espaços jurídicos e a sua potencialidade para receber as especificidades de cada grupo indígena, dentre estas também a forma timbira. A possibilidade de ter esses espaços ocupados pelos grupos vem determinar a potência que se tem em mãos quanto a um Estado que garanta de forma efetiva a diversidade e pluralidade dos modos de ser, viver e existir e que tem nos povos indígenas sua

grande expressão. Considero que a estratégia de ocupar esses espaços é uma via para a desinvisibilização onde existir, neste momento histórico, é uma tarefa diária, no sentido de se colocarem para seguirem se mantendo segundo seus modos de ser.

6. EPÍLOGO - PANORAMA DOS DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL

Na verdade eu tenho que me posicionar
Aonde a pedra bate e forma a onda,
Ali que eu estou, ali que eu tenho que ficar.

Mestre Lumumba

"Se vocês não entenderem, a gente vai repetir todo dia. Nós só vamos parar quando ficar melhor pra nós. A gente vai falar até vocês entenderem"
Osmar Canela, em reunião no Ministério Público Feral – setembro de 2013

Este capítulo, que contém uma excessiva carga teórico-jurídica, dedica-se, de fato, a apresentar o estado da arte dos direitos indígenas e suas possibilidades, visto que todo meu campo junto aos *mehin*, nos espaços jurídicos, só foi possível porque trabalhei dentro dessas "possibilidades" oferecidas pelo direito. E creio que seja conveniente expô-las ao leitor de modo a localizá-lo no debate jurídico e, consequente, na prática que foi exercida junto aos *mehin*. A proposta é que este capítulo seja um "a parte", constituindo praticamente uma metade diferenciada da tese, porque se tratam de minhas reflexões no campo dos direitos indígenas desenvolvidas e escritas ao longo do doutorado, e constituem-se na realidade a grande justificativa do que propus definir como "espaços jurídicos".

Como já citado no texto da tese, não foi somente por "boa vontade" de agentes atuantes nos espaços que o diálogo institucional se desenvolveu ao longo da pesquisa entre os *mehin* e esses espaços jurídicos. Aliás, no meu entender, passa longe de ser apenas "boa vontade" e aqui defino este ponto. Há pressupostos jurídicos imbricados nesta postura estatal que é o que garante um rol de possibilidades de atuação na defesa, aplicação e efetivação dos direitos indígenas. Com este capítulo busco apresentar a sustentação teórica e legal com relação a essas possibilidades visando contribuir para além do debate antropológico, mas também com uma prática relativa a estratégias de disputas por direitos, que passa necessariamente por reconhecer essas possibilidades e preencher os espaços jurídicos disponíveis.

* * *

“O que me interessa são as questões indígenas – no plural”

Viveiros de Castro, 2008

Essa afirmação de Viveiros de Castro (2008) pode ser utilizada como mote para o entendimento dos pressupostos que norteiam a relação dos povos indígenas com o Estado e, consequentemente, com o Direito ao longo do tempo. Aliás, o termo "questão indígena" já é, de per si, carregado de significados que advém do modo como esta relação vem sendo construída, já que tomar os indígenas como uma "questão" envolve necessariamente uma sentença: a de se configurarem como um problema.

Se for procedente essa visão de que os indígenas significam um problema para o Estado, este, ao longo dos anos, vem devolvendo àqueles uma série de alternativas para "sanar" esta questão. Uma questão, enquanto tal, deve ser resolvida e os paradigmas estatais utilizados para este intento consubstanciaram-se em estratégias jurídico-políticas já bem conhecidas pelos indigenistas e antropólogos: processos de aculturação, assimilação, integracionismo e, inclusive, de etnocídio. A resolução da “questão indígena”, portanto, passou por tornar os índios invisíveis e inexistentes enquanto tais.

De fato, o Direito não era tão aberto a diversidade e ao multiculturalismo como o é agora, pelo paradigma instaurado pós Constituição de 1988, combinado com a assinatura da Convenção 169 da OIT pelo Brasil em 2004. O antigo paradigma jurídico pautado pela anterior Constituição Federal, Convenção 107 da OIT e pelo Estatuto do Índio de 1973 baseava-se num conceito homogeneizante dos sujeitos de direito, que visava à adequação dos indivíduos a uma categoria imaginária de cidadão que prezava por uma igualdade imaginária em detrimento da diversidade de modos de ser e viver que existem no Brasil. Efetivamente, quando se tem toda uma mentalidade estatal que se embasada nesse padrão, ser indígena no Brasil se configurava, no mínimo, um desafio, já que a máxima de Clastres (2012), ao designar os ameríndios como "sociedades contra o Estado" efetivamente definia a simples continuidade de existência desses grupos, pois o modelo estatal não previa a diversidade como possível, mas sim, como já apontado, um problema.

Não à toa, "resistir é existir" é um mote comum escutado dentro do movimento indígena.

Durante estes anos de experiências ao lidar com direitos dos povos indígenas, encarei o desafio de procurar definir o próprio conteúdo destes direitos. Além de não ser uma disciplina ou um tema a que se tem acesso nos anos de formação de um curso de Direito, percebi imediatamente que teria que me apropriar de toda uma teoria anti-hegemônica sobre direitos e sobre o saber jurídico, dado o descompasso entre os novos modelos e velhas mentalidades[66].

Isto, porém, não se descolava, felizmente, da minha formação enquanto jurista ou de minhas pesquisas acadêmicas até então desenvolvidas. Tendo sido formada e investido anos de estudo em temas da teoria crítica do direito, teoria do estado, sociologia e antropologia jurídica e história do pensamento jurídico moderno (tendo este último como área de meu mestrado, inclusive), estava habituada a lidar com questões de relativização de conceitos, historicização e contextualização de categorias jurídicas historicamente estabelecidas, o que me apoiou intensamente na compreensão do panorama jurídico dos direitos indígenas no Brasil.

O esforço de aproximar as considerações sobre as alterações no campo do direito como instrumento de análise da produção legislativa referente aos indígenas do Brasil tem por objetivo desvelar que uma legislação é nada mais do que a cristalização de certa mentalidade que, trazida para o campo das "leis", transforma-se em mentalidade jurídica. Essa operação, que conta com tal racionalidade estrita principalmente a partir do século XIX[67], contribui muito para a compreensão de um dos porquês da grande continuidade nas visões do tipo colonialistas e imperiais com relação aos indígenas que muitos setores da sociedade brasileira insistem em reproduzir. É certo que uma mentalidade, quando cristalizada, não é de fácil nem rápida alteração.

Afirmo isto – e este percurso de pensamento é extremamente necessário para a compreensão de como me posiciono perante este tema – porque perguntar "o que é uma constituição" já adianta em grande parte uma aproximação à questão jurídica sobre o tema. Entender em que parte e como a Teoria do Estado combinada com o contexto que se

[66] Desenvolvo mais cuidadosamente esse ponto mais adiante.
[67] É o chamado "iluminismo jurídico", base de pensamento forjada e consolidada entre os séculos XVIII e XIX que significou a recepção de todo o ideário circulante na Europa à esta época pelo mundo jurídico, traduzindo-se em uma nova linguagem jurídica – explicar melhor. Ver GROSSI, 2004.

cristalizou a respeito dos direitos indígenas desvela parte das implicações (e complicações) da efetivação de tais direitos.

De tal sorte que a questão da relação dos indígenas com as leis e com o Estado[68] no Brasil atravessa alterações que correspondem também a mudanças no entendimento da concepção de Direito, que, ao longo dos séculos de contato da civilização dita "ocidental" com os "Outros"[69] – as sociedades ameríndias – , sofreram transformações decorrentes, principalmente, da consolidação do modelo universal de Estado Moderno.

A chave atual do conteúdo jurídico positivado, ou seja, do direito escrito, relativo aos povos indígenas, é, sem sombra de dúvida, a Constituição Brasileira de 1988. E é uma chave complexa, pois aglutina – para sua real e efetiva compreensão – elementos de Teoria do Estado e Teoria do Direito. Compreender o que foi a nossa CF/88 em seu contexto, conteúdo e forma, é a crucial para entender o que se abriu de possibilidades no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas. Por isso é necessário partir de uma análise crítica a respeito do desenvolvimento da Teoria Geral do Direito e do Estado, bem como da legislação no que concerne aos povos indígenas e as práticas estatais, visando delinear em que condições é possível a concretização dos direitos indígenas segundo o atual marco constitucional.

UM POUCO DE TEORIA DO ESTADO E DO DIREITO

Dialogo neste tópico com a Teoria do Estado Moderno, com a tradição constitucionalista moderna[70], que tem sua gênese histórica (a concepção Estado e Constituição, digo) nos idos dos séculos XVIII e XIX. A criação do modelo de Estado-Nação que nos parece tão familiar e naturalizada deve ser datada e contextualizada para que se possa avaliar o significado de cada constituição e, especialmente (como apresentarei mais adiante) a Constituição Federal de 1988 do Brasil.

[68] Difere-se aqui, propositalmente a questão das leis e do Estado Moderno, pois o sentido de legislação na passagem do Estado Absolutista para o Estado Democrático de Direito são categorias distintas que revelam caracterísitcas próprias para o mesmo elemento chamado comumente de "lei". Ver HESPANHA, 1994 e 2004.
[69] Ver VIVEIROS DE CASTRO, 2002.
[70] Constitucionalismo moderno entendido como o diretamente ligado à noção de contrato social por escolha livre do povo. Assim ele é monocultural, pois reflete a soberania popular e a homogeneidade do povo. O Estado representa uma nação, uma cultura e um sistema jurídico: a simplificação monocultural é que gera a identidade deste povo. Neste sentido: ANDERSON, 2009; LATOUR, 2009 ou ainda MAUSS, 1920.

A constituição é um instrumento político-jurídico[71] que funda o Estado. Ou seja, traz a proposta de o que é e o que deverá ser tal Estado e implica na opção de romper com a anterior ordem jurídica constitucional, trazendo um novo projeto/proposta de organização do poder e da sociedade. O ato de propor uma nova Constituição não é mero ato de continuidade formal, no qual se reproduz um documento jurídico-político conhecido desde o tempo de sua invenção nos idos do século XVIII. Mas é, e, principalmente no formato que se solucionou propor, um ato de ruptura e instauração de novas proposições e formas de organização social.

Ainda que se considere que as mentalidades hão de perdurar por muito mais tempo, impossibilitando as efetivações das alterações propostas por uma nova constituição, não é possível esquivar-se da consideração de que tais alterações já estão propostas, legitimadas por um longo processo de uma Assembleia Constituinte, e garantidas juridicamente. Mesmo que não se tenha total e completo domínio prático dos alcances e possibilidades daquilo que está estabelecido, há que se buscar conhecê-los, de modo a garantir que as experiências correspondentes sejam concretizadas.

Os conhecidos termos e elementos constitutivos de um Estado comumente estudado em aulas de ciência política - povo (nação), território e soberania (governo e direito) – decorrem de opções feitas num contexto histórico particular, em favor da unificação, do desejo do único, monolítico, centralizado. Um povo, um território, uma nação, uma língua, uma cultura, um só direito. E também uma sociedade, um só tipo de cidadão, isto é, um só padrão para o sujeito de direito), um sistema político, um sistema econômico.

O direito que acompanha este modelo de Estado, principalmente a partir do século XIX[72], possui a mesma pulsão de convergência para o "Um"[73]. O direito é mais outro dos "uns" estatais, instalando-se o "absolutismo jurídico", na expressão de Grossi (2004: 10). E é ele, o direito, um dos principais instrumentos do Estado na concretização deste ímpeto homogeneizante, que, no plano das diferenças culturais, se manifesta em etnocentrismo, como aponta Clastres (2004, cap. 4).

[71] Sobre a dupla natureza ver Grossi, 2004.
[72] É o chamado "iluminismo jurídico", base de pensamento forjada e consolidada entre os séculos XVIII e XIX que significou a recepção de todo o ideário circulante na Europa à esta época pelo mundo jurídico, traduzindo-se em uma nova linguagem jurídica. Ver GROSSI, 2004**.**
[73] "o Outro é a diferença, certamente, mas é, sobretudo, a má diferença. (...) Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença." Clastres (2004: 59)

A questão do "absolutismo jurídico"[74] – definido como a *mística* da lei, a contração do direito em lei e exclusivamente lei – interessa diretamente para o debate antropológico sobre a legislação indigenista. A redução das coisas do mundo em linguagem legislativa sugere um processo de conhecer as coisas e sua existência: o processo legislativo. Desta forma, se o poder de fazer as leis é monopólio do Estado, é este, enquanto poder, que irá definir – por letra de lei – o que são as "coisas do mundo". Ora, isto remete à a questão da identificação e definição. Assim, a definição do que são as "coisas" – inclusive os indígenas – cabe a este Estado que o faz em linguagem jurídica. Portanto, ser indígena (ou *silvícola*, ou *gentio*, em denominações frequentes nas fontes histórico-jurídicas) torna-se uma e apenas mais uma *categoria jurídica* e um *conceito jurídico*. Neste sentido, as leis expressam por excelência e até em suas contradições o pensamento indigenista estatal dominante da época (Carneiro da Cunha, 2006).

As categorias jurídicas são estabelecidas enquanto pretensões e definições afuniladoras de correspondência de direitos. A criação de um tipo jurídico formal como o "sujeito de direito" decorre da ideia política do "contrato social" tanto para a formação do Estado quanto para a consolidação de uma Constituição. Assim, a formação do cidadão como "sujeito de direito" somente é possível dentro do contexto e da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição. A função jurídico-política das constituições é, precisamente, inventar a cidadania, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno da governabilidade (Clavero, 1994).

A aquisição da cidadania é, desta forma, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumpram com estes requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros, hereges, escravos, índios, homossexuais, dissidentes) ficarão de fora da "cidade letrada", reclusos no âmbito da ilegalidade, submetidos ao castigo e à terapia por parte da mesma lei que os exclui. (Castro-Gómez, 2005:.169-186). É neste sentido que as legislações vêm refletindo um tratamento e uma política estatal para a já mencionada "questão indígena".

Enquanto produto, as constituições modernas certamente são conquistas históricas, entretanto não deixa de ser um aparato de instrumentos contingentes de defesa de interesses

[74]Ver Grossi, 1998.

igualmente contingentes, de forma que a visão historiográfica relativiza sua completa "naturalidade".

A análise da legislação enquanto fonte para se obter a imagem do indígena impressa nas leis não pode ser eximida da consideração da política estatal indigenista. Esta chave de leitura da legislação proporciona entendimento sobre as alterações da visão do Estado com relação ao indígena: as legislações refletem um tratamento e uma política estatal, uma verdadeira vontade do Estado para com o trato da "questão indígena", como já previamente apresentado na apresentação deste capítulo. É inegável o fato de que, em se tratando de tradições e mentalidades políticas e jurídicas, a análise histórica das legislações e das políticas refletidas nelas busca apontar continuidades e rupturas no tratamento jurídico dado aos indígenas.

Entretanto, as ideias eurocêntricas homogeneizantes do modelo estatal que compreendiam uma nação, um território, uma língua, uma fronteira e que encontraram no direito o respaldo para a configuração de tais categorias como jurídicas, assistem ao rompimento de sua hegemonia jurídica em razão dos movimentos constitucionais latino-americanos das últimas duas décadas do século XX. De tal sorte que, para entender as transformações e possibilidades de alteração trazida pelo atual panorama jurídico no que se refere ao direito dos povos indígenas, é necessário ter em vista que estamos diante de um novo paradigma jurídico e estatal que rompe de forma radical com as pretensões de manutenção de projetos universalizantes que vigoravam quando da consolidação do modelo de Estado Moderno nos idos do século XIX.

Adianto, assim, uma das *problemáticas* que permearam este texto: o novo paradigma de Estado e, consequentemente, de Direito, que se funda após a Constituição de 1988 do Brasil e sua relação direta com relação aos direitos dos povos indígenas. E, mais, a inserção da Constituição de 1988 no contexto do novo constitucionalismo latino-americano.

* * *

As alterações vêm do Sul. Segundo SOUSA SANTOS (2007) a teoria política foi fundamentalmente desenvolvida pelo Norte global[75], e este - que ainda produz teorias sobre as transformações sociais - está totalmente distanciado das práticas transformadoras. Isso porque estas práticas transformadoras, a despeito dos teóricos e das teorias, nos últimos 30 anos têm ocorrido no especialmente no Sul[76], o que nos coloca o seguinte cenário: teorias produzidas no Norte e práticas produzidas no Sul que não se comunicam. Afinal, os grandes teóricos políticos não falam espanhol, português, muito menos quéchua, aymara ou guarani, o que é um indicador de como não se dão conta desta realidade transformadora dos povos indígenas e por isso a invisibilizam, marginalizando-as.

Este contexto de "alterações do Sul" nos posiciona para a atual realidade constitucional de grande parte dos países latino americanos, a chamada "nova onda de constituições latino americanas", e dá margem para o que SOUSA SANTOS (2007) define como a "reinvenção do Estado e o Estado Plurinacional".

A ideia de plurinacionalidade obriga necessariamente a refundação da noção de Estado Moderno, pois, como já afirmado, este Estado que antes teria uma só nação se vê diante do desafio de lidar com a combinação de diferentes conceitos de nação dentro deste mesmo "Estado", desta mesma fronteira. Este Estado plurinacional coliga-se a uma nova noção de constitucionalismo que difere em muitos aspectos da tradição constitucionalista moderna[77].

Até a década de 80, com raras exceções, as Constituições nem sequer se referiam aos direitos dos povos indígenas. Alguns países, como a Bolívia, de maioria indígena, criaram um sistema jurídico à *margem da diferença étnica*, alterando a situação somente em 1994. Já na década de 80, alguns países inauguraram esse novo movimento político assumindo a nível constitucional as suas plurinacionalidades, plurietnicidades e pluriculturalidades.

Neste conjunto, a Constituição Brasileira de 1988 é um marco. Antes dela, o tratamento dado pelos documentos constitucionais anteriores era reticente e remetia sempre à legislação infraconstitucional e não reconhecia a etnodiversidade e a multiculturalidade.

[75] Segundo o mesmo autor: França, Inglaterra, Alemanha, Itália e Estados Unidos, países que desde o século XIX inventaram todo um marco teórico que se considerou universal e se aplicou a todas as sociedades. SANTOS, 2007.
[76] Aqui se chama atenção especialmente ao movimento indígena.
[77] Constitucionalismo moderno entendido como o diretamente ligado à noção de contrato social por escolha livre do povo. Assim ele é monocultural pois reflete a soberania popular e a homogeneidade do povo. O Estado representa uma nação, uma cultura e um sistema jurídico: a simplificação monocultural é que gera a identidade deste povo. Neste sentido: Anderson, 2009 ou Latour, 2009

Aberta a porta, as novas constituições americanas vão reconhecendo a diversidade: Colômbia (1991) reconhece e protege a sua diversidade étnica e cultural; México (1992) assume que tem uma "composição pluricultural"; Paraguai (1992), além de reconhecer a existência dos povos indígenas, se declara como um país pluricultural e bilíngue, considerando as demais línguas patrimônio cultural da Nação; o Peru (1993) admite como línguas oficiais, ao lado do castelhano, o quechua, o aymara e outras línguas "aborígenes"; finalmente, a Bolívia (1994), com sua fulgurante maioria indígena, admite romper a tradição de silêncio integracionista e se define como multiétnica e pluricultural. A Venezuela (1999) também seguiu os mesmos passos.

No Equador, a Constituição de 1996 reconheceu o caráter "pluricultural e multiétnico" do Estado, e a de 1998 destinou uma seção, no Capítulo "Dos direitos coletivos", aos "povos indígenas e negros ou afro-equatorianos". O novo texto de 2007 avança significativamente no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, a partir da definição do Estado como plurinacional. Na Bolívia, o texto aprovado pela Assembleia Constituinte em 2008 também constitui o Estado boliviano como "plurinacional".[78]

Por todo esse contexto a América Latina se transforma em um atual laboratório político-jurídico[79] de onde borbulham experiências que transformam e recriam instituições e conceitos antes estanques e imutáveis. Há uma literal "antropofagia jurídica", onde as constituições e leis passam a ser apropriadas em um contexto intenso de disputas políticas. Os instrumentos jurídicos acabam por inverter a própria ordem de se pensar e efetivar o direito muito por conta da noção de respeito e manutenção da diversidade.

NOVOS DIREITOS, NOVA FÓRMULA: ALTERAÇÕES PROMOVIDAS PELA CF/88

> "A impressão que tenho é que o `Brasil´ até bem pouco tempo não queria saber de índio, e sempre morreu de medo de ser associado `lá fora´ a esse personagem, que deveria ter sumido do mapa há muito tempo e virado uma pitoresca e inofensiva figura do folclore nacional. Mas os índios continuam aí, e vão continuar."

[78] Dados obtidos em Souza Filho,2004 e Verdum, 2009.

[79] Empresta-se aqui o termo cunhado por Hilda Sábato em seus estudos históricos sobre a potência transformadora de instituições que os países da América Latina demonstravam no século XIX ao receber as estruturas eurocêntricas exportadas. Ver SÁBATO, 1999

(Viveiros de Castro, 2008)

Tomando em consideração a Constituinte como um momento possível de ser identificado como chave para analisar o "antes" e o "depois" como marcadores não de efeitos, mas de possibilidades político-jurídicas de um novo paradigma estatal instaurado no Brasil, atenta-se, nesse sentido, à Constituinte de 1987, que marca o início da implementação dos direitos que serão garantidos e sustentados pela CF/88.

Não cabe necessariamente reconstituir o debate constituinte, mas atentar especificamente a quais heranças e mentalidades a CF/88 acaba por se contrapor. Aqui vale uma observação sobre a discussão, no Direito, sobre a hermenêutica jurídica e a intenção do legislador: este texto opera com a lógica de que a legislação é maleável no seu sentido conforme a sua aplicabilidade. Em outras palavras, trata-se não de reconstituir a intenção do constituinte no momento de promulgação da lei, mas de pensar sua aplicação; a linha teórica aqui adotada toma a Constituição como constitutiva de um campo semântico e de um projeto de Estado, a ser efetivado.

E, portanto, trata-se também de compreender a Constituição como proposta total, que comunica uma nova forma de aplicação legal: pois os direitos garantidos por esta estão, necessariamente, correlacionados e interligados, de modo que não há supremacia hierárquica de um direito sobre o outro, mas sim uma conjunção interpretativa que reformula a potencialidade (na verdade o absolutismo jurídico que nos fala Grossi, 2004) de cada direito isolado, submetendo-o a toda uma rede de direitos (no plural).

Isso resta claro se explorarmos o exemplo clássico do direito de propriedade. Se lido na forma convencional como o direito absoluto e intransponível descrito pelo art. 5º da Constituição de 1988, pouco se consideraria a constituição transformadora com relação ao absolutismo proprietário. Entretanto, nota-se peremptoriamente que tal artigo 5º não está de modo algum isolado na Constituição. Ele está muito bem cercado por inúmeros outros modelos de relação com a posse e propriedade que acabam por relativizar o absolutismo do direito de propriedade. A propriedade individual e absoluta é relativizada por figuras como a função social da propriedade (Capítulo "Da Ordem Econômica"), garantia de propriedade coletiva da terra e, por modelos como a própria "Terra Indígena" que se configura como um tipo de relação proprietária que não é enquadrável nem na propriedade absoluta ou coletiva, nem na mera posse como detenção. Desta forma, o direito constitucional aponta diretrizes

para como todo o sistema jurídico deveria lidar com as categorias de direito transformadas e/ou relativizadas pela Constituição.

Há atualmente entre os juristas - com um mínimo de conhecimento e visão constitucional de Estado - um "movimento pela constitucionalização dos direitos" (penal, civil, tributário, etc...), que propõe considerar a Constituição como balizadora interpretativa na acepção de aplicação e significados dos direitos. Pode parecer óbvio, na medida em que significa colocar a Carta Magna acima de todas as outras leis. Contudo, a tentativa de chamar a atenção para as alterações promovidas pela CF/88 responde à sua deficiente aplicabilidade em 25 anos.

Fato é que tal leitura constitucionalizante não é, infelizmente, tão óbvia ou vigorosa no seio da mentalidade jurídica. O entendimento da Constituição como documento total, com uma leitura que considere suas aparentes "contradições" como na verdade a proposição de um novo desenho político-jurídico de Estado, não é tão evidente nem para os operadores do direito e muito menos para a classe política, formuladora das "políticas públicas" que a ela deveriam corresponder.

Entretanto, tal panorama não anula as potencialidades geradas pelas leituras totalizantes da Constituição. Mais que isso, desvela um contexto próprio gerado pela Constituição que se apresenta também como um novo paradigma das relações entre Estado e Povo. Resulta que a Constituição configura uma arena de possibilidades de disputas de significados e preponderâncias, onde muitos "lados" e "visões" são contemplados por direitos (estruturas jurídicas legitimadoras). A mera contemplação não é, porém, garantia de aplicação e efetivação. Para tanto é necessária uma disputa, onde o protagonismo dos agentes terá a possibilidade de definir como será tal efetivação. A Constituição de 1988 gera um espaço legislativo como arena de disputa para efetivação de direitos, já que estes são garantidos juridicamente, porém sua efetivação depende de um jogo de interações políticas.

Por isso, a constituinte de 1987 se apresenta como marco das dissoluções de paradigmas anteriores de Estado, efetivando a potencialidade que o direito tem, em tais momentos de redefinição, como comentado acima, de cancelar o passado (jurídico) ao propor uma nova estrutura (jurídica) que refletirá o futuro. Esta pretensão de garantia de um programa para o futuro (dever ser) é característica intrínseca do Direito da modernidade (Hespanha, 2009).

Se, então, a Constituição gera uma Ordem Estatal, que Estado emerge a partir deste modelo constitucional implementado no Brasil em 1988? Como os tradicionais elementos estatais passam a se comportar com algumas alterações tão fulcrais ao paradigma Estatal Moderno? Como este Estado pode ser chamado de "Estado" - entendendo a ideia clássica de um povo, uma nação, um território, uma língua, etc... – se passa ser constitutivo deste 'Estado' a manutenção e garantia da diversidade e pluralidade? O que acontece com os elementos fundantes do modelo estatal "clássico" moderno? O que ocorre então com o projeto nacionalista hegemônico da Europa do século XIX neste contexto Latino-Americano e, mais especificamente, brasileiro?

Apelando para noções clássicas da representatividade constitucional tem-se que o Brasil tem sua existência representada pela Constituição de 1988. Tal documento representa para o Brasil um pacto de existência, uma escolha, do dito "poder soberano" em ser Brasil. O entendimento constitucional como um documento único e conciso que representa um sistema de valores que representam o país é baseada na ideia de que a Constituição representa os aspectos do que se define nela. Quando o Brasil inclui em seu texto constitucional aspectos como o capítulo sobre os índios, é certo que se deixa claro e explícito uma sua condição de existência: para o Brasil ser "Brasil" ele deve zelar pela garantia de sua pluralidade e diversidade étnica.

A CF/88 traz a proposta de um novo modelo de Estado, porém ainda não circunscrito e não estudado ainda pela Teoria do Estado propriamente dita[80]. É um modelo que rompe a homogeneidade monolítica ao abarcar a diversidade e pluralidade dentro de um mesmo espaço territorial. O que antes possuía o número "um" como resultado ganha em seu lugar a incógnita "x", considerando as inúmeras possibilidades que se podem encontrar dentre as pluralidades existentes.

Esta transformação do modelo de Estado não está desatrelada de transformações do modelo de direito. E, mais, não está desvinculado do contexto recente de transformações latino-americanas de modelos de Estado e de direito, através das experiências constitucionais. O marco constitucional não se caracteriza simplesmente como um marco jurídico simbólico. O significado do documento constitucional brasileiro potencializa-se quando situado em um panorama mais abrangente de alterações constitucionais latino-americanas, em que o Brasil se

[80] Nesse sentido ver SANTOS, 2005 e 2007.

insere. Estas experimentações político-jurídicas vivenciadas na América Latina tem buscado, em linhas gerais, convergir com as aspirações dos modos de vida dos povos indígenas, congregando-os ao Estado e atribuindo um lugar institucional para suas existências. O resultado desta combinação está em pleno processo de efervescência ou, melhor dizendo, de experiência.

Fica evidenciado que a Constituição de 1988 (assim como as demais experiências na América Latina[81]) coloca em cheque tal modelo clássico estatal. E, como em uma operação quase matemática, se antes a somatória era clara com relação a elementos como "povo", "nação", "cidadania", "fronteira" ou "território", agora a conta parece divergir em resultado óbvio calculado.

O esquema um povo + um território + uma soberania é altamente alterado por esta proposta constitucional de 1988. E isto tem impacto direto na relação dos povos indígenas com o Estado e, consequentemente, seus direitos. Assim, as ideias eurocêntricas homogeneizantes do modelo estatal que compreendiam uma nação, um território, uma língua, uma fronteira e que encontraram no direito o respaldo para a configuração de tais categorias como jurídicas, assistem ao rompimento de sua hegemonia jurídica em razão dos movimentos constitucionais das últimas duas décadas do século XX. A CF/88 inaugura então uma nova relação dos indígenas com o Estado, mas também do Estado para com os indígenas. Note-se que o movimento empreendido na CF/88 equivale, afinal, ao processo inverso daquele que fundara os Estados nacionais: agora é a unidade desejada por um processo de homogeneização que se "desomogeneiza" por vontade "própria" e "soberana", reconhecendo ser feita de diferenças.

Retomo. A primeira grande ruptura paradigmática da CF/88 diz respeito ao abandono da intenção assimilacionista ou integracionista que se encontrava na base do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), que continha os pressupostos jurídicos anteriores no que diz respeito às populações indígenas. A proposta constitucional é a garantia da existência dos povos indígenas segundo seus modos de vida, reconhecidos, portanto, como diferentes e, ao mesmo

[81]"(...) as constituições latino-americanas trazem consigo uma proposta de debate de um novo modelo de organização estatal que revive, mas difere-se do Modelo de Estado Moderno construído e consolidado ao longo do séc. XVIII e XIX na Europa. As constituições latino-americanas trazem em si a gênese de uma reivindicação de um novo modelo de organização estatal onde categorias clássicas como 'nacionalidade única' são relativizadas, dando lugar a um modelo que recebe a diversidade. Passa a ser característica intrínseca destes Estados, portanto, a condução para um processo que tende a manutenção da heterogeneidade e não mais a busca por uma homogeneidade (...)" SANTOS, 2005.

tempo, como integrantes do Estado brasileiro. O Brasil só é Brasil (tal como proposto pela Constituição, documento político fundador do Estado) porque em sua composição há a garantia da existência dos povos indígenas. E a sociedade brasileira só se caracteriza como tal porque há em sua composição modos indígenas "de vida", diferentes, por definição.

Como resultado disso, todas as políticas públicas devem seguir essa orientação, no sentido de respeitar a negativa assimilacionista/integracionista. E, ainda mais, o fato de os indígenas não serem mais compreendidos como entes que se encontram "fora" da sociedade brasileira garante sua constituição enquanto cidadão. Atesta-se assim o fim da incapacidade jurídica indígena[82] e da tutela estatal, agora formalmente cidadão brasileiro, tendo os mesmos direitos que todos os demais cidadãos.

A garantia da existência plena indígena e a ruptura com o assimilacionismo e integracionismo ficam evidenciadas pela análise direta do art. 231 da Constituição de 1988, que estabelece o reconhecimento às populações indígenas de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições:

> "Artigo 231 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens."

Neste sentido, Villas Bôas Filho (2010) afirma que esse dispositivo é de fundamental importância, uma vez que rompe abertamente com a orientação integracionista de toda a legislação anterior que, embora timidamente reconheça os valores culturais, as tradições e os usos e costumes de tais comunidades, sempre teve por meta sua integração (leia-se também assimilação) na dita sociedade nacional. Consoante essa nova orientação, as populações indígenas deixam de ser encaradas a partir de sua futura integração à sociedade brasileira e sim a partir de si próprias, de modo a ganhar visibilidade.

O conteúdo do artigo 231 e 232 da CF/88 garante os direitos e o novo tratamento dos indígenas, mas representa mais do que isso: a inserção de tais artigos acaba por contribuir para uma alteração paradigmática no próprio conceito e ideia de Estado.

[82] Interessante estudo sobre a gênese das incapacidades jurídicas de setores sociais cristalizadas pelo direito está em HESPANHA, 2010. O livro traça um panorama sobre "categorias" e classificações sociais "ratificadas pelo direito" em sociedades de Antigo Regime, além de trazer as formas de organização social e o tratamento dispensado pelo direito e pelo Estado às populações dessas sociedades modernas, sobretudo na Europa.

Assim, a ideia de *unidade na diversidade* é presente na Constituição de 1988. Apesar de leituras conservadoras de grande parte da classe jurídica, a realidade é que a CF/88 é um documento que tem a potencialidade de congregar todas as transformações que as últimas constituições latino americanas aprovadas trazem explicitamente. Daí é fundamental entender que o contexto jurídico é um campo de disputa política conceitual onde os limites de interpretação e significação dos conceitos podem e devem ser disputados.

E isto se trata de uma ação positiva e organizada dos grupos para o exercício de um protagonismo político que assegure que as definições conceituais correspondam aos portadores destes direitos. Exemplo direto disto é proposto por Gallois (2004) quando contrapõe o conceito jurídico de Terra Indígena com compreensão antropológica de Territorialidade.

O conceito de território abrange duas dimensões que são indissociáveis, ou seja, não é possível separá-las. Ele é o espaço que torna possível as relações "sociais e simbólicas", onde se vivencia a inter-relação entre os as pessoas, a natureza e a sobrenatureza. A concepção de território para as sociedades indígenas, conforme Ramos (1986), tem como suporte "a vida social ligada a um sistema de crenças e conhecimentos", o que leva a autora a afirmar que "para as sociedades indígenas a terra é muito mais que simples meio de subsistência". Não significa apenas recursos naturais, mas sim um "recurso sociocultural", e ambas possuem a mesma importância e relevância.

Ora, é evidente que a aplicação do entendimento do conceito de Terra Indígena deve corresponder, ou, ao menos, aproximar-se ao máximo da noção de Territorialidades. Ademais, – e aqui se faz uma leitura constitucional e convencional sistemática – o conceito jurídico de Terra Indígena coliga-se diretamente à questão da identidade indígena, abordada pela Convenção 169 no sentido da autodefinição dos povos,que também deve nortear o significado a ser atribuído a Terra Indígena.

Segundo COCCO & NEGRI (2006) a América Latina está vivendo um momento de ruptura que ainda está por anunciar-se. Assim, se está havendo uma reconfiguração no modelo de Estado, logo, todos os componentes originariamente considerados "estatais", tal como nação, soberania, território, fronteira, cidadania, etc, estão também na berlinda da sujeição por novos entendimentos. E a pergunta é: e quem definirá qual o entendimento que cada conceito ganhará?

O "quem" do mundo jurídico é fundamental por conta do preceito, já alertado, de absolutismo jurídico estatal. A contração do entendimento pelo Estado é fissurada com a possibilidade aberta de relativização de conceitos. É evidente que a ideia de pluralidade em contraposição a de homogeneidade sugere um conhecimento do que significaria este "plural". A solução de entendimento vem com uma legislação que escancara, como se funcionasse como um cristal prismático, a questão das próprias definições unívocas: aqui se refere a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

A Convenção 169 ao trazer à baila a questão da autodefinição sugere um leque de possibilidades para o funcionamento legislativo e de direitos. A autodefinição, por exigir um protagonismo positivo dos povos, revela a questão da indissociabilidade das dimensões sociais ao se tratar dos povos indígenas: a base para todo o rol empírico de direitos está na consciência da sua identidade.

A convenção 169 e sua contribuição a este contexto de alterações

> "Não há como recusar que o nosso direito interno não está isolado no contexto global."[83]

Adicionando-se coerentemente à proposta da CF/88, o Estado brasileiro ratifica em 2004 um documento jurídico que completa e instrumentaliza de forma incisiva a questão da efetivação dos direitos dos povos indígenas. Trata-se da Convenção 169 da OIT de 1989:

> "El Convenio núm. 169 revisa el núm. 107 y señala un cambio en la concepción de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales. Su protección continúa siendo el objetivo principal, pero basada em el respeto de sus culturas, formas de vida, tradiciones y costumbres propias. Otro de sus fundamentos es la convicción de que los pueblos indígenas y tribales tienen derecho a continuar existiendo sin pérdida de su propia identidad y con la facultad de determinar por sí mismos la forma y el ritmo de su desarrollo." [84]

[83] DUPRAT, 2007: 20.
[84] OIT, 2003.

Convém explicitar que, segundo os princípios do Direito Internacional, o ato de um Estado ratificar uma Convenção Internacional significa, de forma clara e direta, que este reconhece que tal Convenção é coerente e convergente com sua proposta de Estado e, consequentemente, com sua ordem jurídica interna. Por isso, uma convenção, uma vez ratificada, é recebida pelo direito nacional com estatuto jurídico constitucional. A convenção é um espaço internacional de reafirmação dos preceitos constitucionais de um Estado, de modo que, quando vários Estados assinam e ratificam uma convenção, realizam um ato de efetiva declaração de objetivos comuns (no sentido mesmo de comunidade internacional) na construção de seus Estados.

A principal contribuição da Convenção 169 na alteração do modo de tratamento estatal dos povos indígenas está, efetivamente, na questão da autodefinição. Cito o artigo:

> Artigo 1.2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção.

A Convenção foi o primeiro instrumento internacional a reconhecer a auto-identificação dos povos indígenas como *critério fundamental*. Fala-se em critério fundamental, pois a autodefinição é o fato gerador de direitos, é dela que a titularidade dos direitos surge. Por isso pode-se dizer que os direitos indígenas não são direitos somente atribuídos pelo Estado, mas que, também, são auto-atribuídos.

E é exatamente por isso que a participação é outro princípio fundamental:

> Para poder controlar el ritmo y la amplitud de su desarrollo, los pueblos indígenas y tribales deben participar plenamente en todos los procesos que puedan afectarlos. Sólo si lo hacen desde el comienzo hasta el fin de un proyecto o programa podrán ser responsables del mismo y contribuír activamente al establecimiento y consolidación de su propia autosuficiencia socioeconómica."[85]

Também garantido diretamente pelo texto da Convenção:

> "Artigo7.1. Os povos indígenas e tribais deverão ter o direito de decidir suas próprias prioridades no que se refere ao processo de desenvolvimento na medida em que afete suas

[85] OIT, 2003.

> vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, e às terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, deverão participar da formulação, implementação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de os afetar diretamente."[86]

Isto posto, infere-se que, adicionada a Convenção 169 ao tecido jurídico brasileiro, somada aos pressupostos já indicados pela CF/), é possível apontar algum novo paradigma de tratamento do Estado e do direito com relação aos povos indígenas.

Significativo é o fato de que o Estado não pode mais ser o detentor do poder de definir e determinar quem é indígena ou não, e nem o que significa ser indígena, através de seu ordenamento jurídico. Não há mais assim a possibilidade constitucional de existir uma legislação com os fundamentos e conteúdos expressos, por exemplo, no art. 4º do Estatuto do Índio[87].

Cumpre ressaltar que este logro expresso na Convenção 169 é fruto convergente do debate antropológico travado principalmente após os anos de 1950. Assim expõe Barroso-Hoffmann (2005: 3) o ponto:

> "Algumas transformações no campo da antropologia contribuíram de forma decisiva para a afirmação desta perspectiva, destacando-se neste sentido a *superação de alguns de seus modelos teóricos* [grifo nosso] mais tradicionais, calcados numa visão estática de cultura que privilegiava a presença de certos traços e sinais diacríticos como determinantes para a definição dos grupos étnicos, em benefício de visões mais dinâmicas, que reconheceram que os povos indígenas, como quaisquer outros, estão em constante processo de adaptação de seus repertórios culturais às circunstâncias que lhes são contemporâneas, sem perder, por isto, necessariamente, uma identidade própria (...) contrapondo-se às perspectivas assimilacionistas presentes em certos conceitos teóricos da disciplina, como o de *aculturação*, por exemplo."

[86] OIT, 2003.

[87] Não é o objeto da discussão deste trabalho, porém cumpre ressaltar a importância em sempre se destacar que há a incompatibilidade constitucional do Estatuto do Índio, ainda que esta, todavia encontre-se vigente e eficaz.

O apoio político e teórico da antropologia à luta dos povos indígenas se viu convertido em garantias jurídicas com alcance internacional. Assim, ocorreu o que se pode considerar como sendo uma juridificação[88] do debate teórico antropológico.

Outra consequência, decorrente diretamente desse processo de juridificação, é que a cultura passa a se configurar como o argumento/elemento central na definição dos direitos (Carneiro da Cunha, 2009).

Desta forma está garantido na Constituição de 1988:

> "Artigo 215 - O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.
>
> 1. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional."

O conceito de cultura expresso nestas legislações foi diretamente afetado pelos debates antropológicos a respeito. Como ressalta Duprat (2007:21)

> "Assim, tanto a Constituição como a Convenção incorporam um conceito de cultura que tem em conta não a sua expressão folclórica, monumental, arquitetônica e/ou arqueológica, e sim o conjunto de valores, representações e regulações de vida que orientam os diversos grupos sociais. Há um deslocamento, portanto, do passado para o presente, e interlocução e ação passam a ser os elementos centrais do conceito."

ESPAÇOS JURÍDICOS E APROPRIAÇÃO DE DIREITOS

Esse desenho que se traça na rama dos direitos com relação aos povos indígenas instaura, como já afirmado, uma alteração na própria lógica de produção, interpretação e definição do direito. Este quadro marcado principalmente pelo espaço da autodefinição gera uma consequência direta: o direito dos povos indígenas de criarem seus direitos; (ou a de

[88] O termo juridificação (Verrechtlichung) significa, em termos gerais, a tendência que se observa nas sociedades modernas a um aumento do Direito escrito. Nesta tendência podemos distinguir entre a extensão do Direito, *ou seja.*, a regulação jurídica de novos assuntos sociais regulados até o momento de maneira informal, e o adensamento do Direito, o que significa a decomposição de uma lei global em várias matérias particulares, leis individualizadas de acordo com a matéria jurídica Habermas, 1999e Friedman, 1993. Assim a juridificação da antropologia é a passagem para a matéria jurídica de um conteúdo e pressupostos primordialmente antropológicos.

dizer, definir o que, especificamente, lhe é de direito). É notável que esta é uma posição ainda em construção e não hegemônica. Entretanto, se a realidade nos mostra que lidar com os direitos dos povos indígenas é garantir-lhes sua existência/resistência frente a forças impositivas homogeneizantes, é também certo que a escolha segue pela coerência da prática de reconhecimento de ser "contra o Estado" apesar de não ser, como define Clastres (2003), "sem o Estado".

O que se apresenta aqui para o caso do Brasil é significativamente um momento de ruptura representado pela CF/88. Se os marcos legais anteriores estavam sempre em busca de definir o que seriam os indígenas, de tratá-los como uma questão/problema a ser resolvido, agora o quadro é de completa inversão da ordem de voz: se antes era o Estado quem definia o que era o indígena, agora é o indígena que vai dizer ao Estado quem ele é. Há uma reconfiguração étnica perante o Estado.

A questão de apropriação pelos grupos indígenas de seus direitos previamente positivados e garantidos juridicamente sugere que o processo será organizado de uma mesma maneira a produzir efeitos de caracterização para essa apropriação. A autodefinição é uma categoria chave na hora de se efetivar os processos de apropriação.

A equação direitos mais políticas públicas no caso dos indígenas é algo que nem sempre tem saldo positivo com relação a garantia dos modos de vida e cultura ameríndias. Assistimos a efetivação de direitos através de diversas políticas públicas que acabam por trazer lembranças das políticas colonialistas de dizimação das culturas ou de intentos assimilacionistas ou integracionistas. Efetivar direitos ou realizar ações relativas aos povos indígenas a despeito de sua participação ativa e protagonismo é um caminho tortuoso que resvala no interesse destes povos e contraria de forma direta a legislação indigenista e a Constituição do Brasil.

A base para este raciocínio está na consideração do arcabouço jurídico que se formou desde o implemento da Constituição de 1988, passando pelas mais recentes Convenção 169 da OIT e também a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU. Esta tríade normativa propõe um novo programa com relação aos direitos dos povos indígenas e traz

novos horizontes para aspectos na proposição, condução e efetivação de políticas públicas com relação a cada povo em específico.

A atenção aos modos de ser, viver e existir de cada povo passa a ser base para qualquer implementação de direitos, já que a garantia da autodefinição (assegurada pela Convenção 169) é elemento chave de apropriação de direitos: o direito respeita mais ou menos os modos de ser, viver e existir de cada povo na medida em que cada povo informa como é seu modo de ser, viver e existir. Soma-se a isso o fato de que este novo sistema instaura um novo paradigma de tratamento dos povos indígenas, rompendo antigos paradigmas: da tutela, infantilização, incapacidade jurídica ou capacidade relativa, integracionismo, assimilacionismo e aculturação. Os povos indígenas não são mais sociedades "fora" da sociedade brasileira, mas o entendimento é mais completo e complexo, sugerindo uma "unidade na diversidade". Ou seja, a sociedade brasileira é como tal considerada porque há a diversidade. Os grupos indígenas (bem como outros grupos ditos "tradicionais" da Brasil) compõem a sociedade e a sociedade é composta e caracterizada enquanto brasileira por possuir exatamente esta heterogeneidade. A proposta de um Estado Nacional plural é realidade constitucional no Brasil desde 1988 e os grupos indígenas, por isso, devem ter suas garantias de existirem conforme seus modos de vida.

O direito assim, no caso dos povos indígenas, se constitui como esse espaço de diálogo interétnico, que recebe – através da autodefinição – as diretrizes básicas para que se lide e se configure os direitos de cada um de seus destinatários, que, no caso, será cada povo indígena que assim se autodefinir. O espaço construído através da autodefinição se constitui como sendo de diálogo porque sugere ao Estado, necessariamente, compulsoriamente, escutar o "outro" (agora, no marco a pluralidade, "os outros", no caso). Isto porque exige a comunicabilidade entre a interpretação e significação das categorias de direitos pelos próprios indígenas como forma de definição de seus próprios direitos. Resta claro que a autodefinição indígena ocorre através de um processo reflexivo inaugurado (estimulado, na verdade) por uma lei que torna compulsório o preenchimento pelos povos indígenas dos sentidos dos conceitos em um *espaço* que se configura como exemplo de diálogo.

Tal modelo teórico de compreensão do sistema jurídico e aplicabilidade dos direitos indígenas encontra-se cotidianamente com a prática. Há centenas, senão milhares, de programas promovidos pelo poder público ou terceiro setor que buscam "efetivar direitos"

com relação aos povos indígenas. A participação ativa dos grupos nestes programas e processos não é mera questão "democrática", mas muito mais, significa atender ou não os preceitos legais que estão calçando a concretização destas ações. Assim, quem deve responder a pergunta do "como" é o povo indígena destinatário da política pública. Cada vez que o povo indígena não responde ou não é permitido que ele se manifeste (pensando no caso da consulta prévia) a política pública ganha um tom de neoprojeto homogeneizante social que não está atento as especificidades de cada povo e não se preocupa, necessariamente, com a manutenção da cultura, a ancestralidade e o modo de vida do grupo (fatores protegidos legalmente) e, assim, não respeitando as dinâmicas próprias de transformação e interação intercultural de cada povo. Essa não observância da participação ativa dos grupos nas decisões, conteúdos e ações de cada um desses programas resulta, inerentemente, em uma política neocolonialista, onde a tutela ganha nova cara e o resultado prático é a criação de meros espaços de integração e aculturação, mas nunca de diálogo multicultural.

Deste modo, para as populações indígenas resta obrigatório a ocupação deste espaço de atuação de significância legislativa, pois somente assim, através deste processo, definido juridicamente como o de "autodefinição", é que "os povos indígenas" se configuram como tais para o direito e passam a ser "juridicamente nomeados" como povos titulares dos ditos direitos indígenas. E é assim, e somente assim, que a existência "indígena" dos povos passa a ser abarcada pelo direito e a possuir legitimidade e validade jurídica.

Enfim, o que se propõe, ou seja, o "ir mais além", é afirmar que o direito ao congregar a autodefinição como requisito básico (ou como dita a Convenção 169 da OIT como princípio fundamental – ou fundante) comporta-se no sentido de produzir um espaço que deve ser ocupado pelos grupos indígenas no sentido de garantir ao direito um conteúdo que será preenchido conforme os mesmos grupos se reportarem a estes espaços com relação a suas demandas específicas. Esta formulação deste espaço (que é um espaço do direito) constitui-se também enquanto um espaço de criação de direitos (reconhecido e legitimado juridicamente) produzidos pelos povos indígenas no contato com os espaços jurídicos. Isso porque o campo jurídico abre espaço para recepcionar os modos de compreensão que as populações indígenas têm com relação aos seus próprios modos e fundamentos de existência.

Se a existência deste espaço parece aceitável teoricamente, agora se indaga diretamente sobre os modos de preenchê-lo, ou ocupá-lo. Com isto restam os questionamentos: Preenchido com o quê? Por que? De que forma/processos?

Sob esta perspectiva a experiência junto aos mehin nos espaços jurídicos perseguiu estas questões relativas aos processos de contato com o direito seja para sua efetivação ou para também seu conhecimento e apropriação. Principalmente porque se acredita que o preenchimento deste espaço é dado específico de cada contexto, de cada povo em cada um dos seus processos, tal qual o trabalho com as demandas dos mehin da aldeia de Escalvado demonstrou.

* * *

Espero sinceramente que este capítulo tenha servido para aproximar o leitor do campo jurídico relativo aos direitos dos povos indígenas e suas potencialidades. A realidade é que, mesmo dadas as condições políticas muitas vezes desfavoráveis a aplicação e efetivação de tais direitos, eu me considero uma otimista com relação a diversa gama de possibilidades apresentadas. Isso porque este tecido legislativo é, de fato, pouco explorado de modo pragmático por se constituir na maior parte de novidades legislativas. E novidades em um meio que digere pouco novas mentalidades, como é o caso do meio jurídico, é sempre motivação para disputa.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. “Ethnographic Situation” and Ethnic Movements: Notes on post-Malinowskian fieldwork. Critique of Anthropology, v. 17, n. 1, p. 53-65, mar. 1997.

ALBERT, B.; RAMOS, A. R. Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ALMEIDA FILHO, C. A.; COELHO, M. B. Políticas de saúde indígena e os saberes tradicionais canela. Cadernos de Pesquisa, São Luís, v. 16 n. 3, p. 52-57, ago./dez. 2009.

ALMEIDA, M. R. M. A construção do ser canela: dinâmicas educacionais na aldeia Escalvado. 2009. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís - MA.

ALVES, F. C. O timbira falado pelos Canela Apãniekrá: uma contribuição aos estudos da morfossintaxe de uma língua jê. 2004. 177 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem - Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP.

ANDERSON, B. Comunidades Imaginadas, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ANDRADE, A. D. F. Formas políticas amerídias: Etnologia jê. 2012. 151 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

ASSOCIAÇÃO WYTY-CATE DOS POVOS TIMBIRA DO MARANHÃO E TOCANTINS. Plano de gestão territorial e ambiental das Terra indígenas Timbira Hëmpejxà ampô pjë inpej. 1. ed. Uberlândia: Centro de Trabalho Indigenista, 2012.

ÁVILA, T. “Unidade Timbira”: cultura e etnias em um complexo social. 2005. Acervo do Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/AvilaT_Unidade-Timbira.pdf>. Acesso em 28 jul. 2015.

AZANHA, G. Conhecimento e sentimento entre os Jê-Timbira do Brasil Central: revisando alguns conceitos. Acervo do Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/artigo_gilberto_je_timbira.pdf >. Acesso em: 28 jul. 2015.

AZANHA, G. A forma timbira: estrutura e resistência. 1984. 81 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

AZANHA, G. O território dos índios Canela-Apãjêkra (barra do corda-ma).1978. Acervo do Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/territoriodoscanelas.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2015.

BANAGGIA, G. Luz baixa sobre a neblina: por uma antropologia das oscilações em Claude Lévi-Strauss. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 353-377, 2011.

BARBOSA, S. La Formación De Espacios Jurídicos Iberoamericanos (S. XVI-XIX). Anuario de Historia da América Latina, Hamburgo, v. 15, 2014. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID2532868_code2139335.pdf?abstractid=2532868&mirid=1&type=2>. Acesso em: 28 jul. 2015.

BAVARESCO, A. A. O pjê e a cartografia: Os mapeamentos participativos como ferramenta pedagógica no diálogo entre saberes ambientais. 2009. 145 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Centro de Desenvolvimento Sustentável - Universidade de Brasília, Brasília - DF.

BAINES, S. G. Identidades Indígenas e Ativismo Político no Brasil: Depois da Constituição de 1988.2008. Disponível em: <http://www.academia.edu/9808855/Identidades_Ind%C3%ADgenas_e_Ativismo_Pol%C3%ADtico_no_Brasil_Depois_da_Constitui%C3%A7%C3%A3o_de_1988>. Acesso em: 28 jul. 2015.

BEZERRA, E. F. Ser ou não ser Mehin: A etno-história Krahô. Projeto História, São Paulo,v. 23, p. 263-283, nov. 2001.

CARNEIRO, J. R. D. Povos e línguas indígenas do Maranhão: Contato Linguístico. 2014. 273 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro - RJ.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. Nossas corridas de Tora: cultura viva Timbira. 1. ed. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2013.

COHN, C. A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. 2000. 187 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

COHN, C. Relações de Diferença no Brasil Central: Os Mebengokré e seus Outros. 2005. 178 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

CROCKER, W. H. Estórias da época das épocas de pré e pós-pacificação dos Ramkokamekra e Apaniekra-Canelas. Antropologia, Belém, v. 1., n. 68, 30 p., 1978.

CROCKER, W. H. Some demographic aspects of the canela indians of brasil, Bennington Vermont, n. 4, 17 p., 1994.

CROCKER, W. H. Canela Relationships With Ghosts: this-worldly or otherworldly empowerment, The latin american antropology review, n. 4, p. 71-78, 1993.

CROCKER, W. H. “Helping Hands through Life”, In: Celebration studies in festival and ritual, Washington, p. 147-158, 1982.

CROCKER, W. H. Canela marriage: factors in change, In: Marriage practices in lowland South America, Illinois Studies in Anthropology, Chicago, n.14, p. 63-98, 1984.

CUNHA, M. C. Os Direitos do Índio: ensaios e documentos. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CUNHA, M. C. Cultura com aspas e outros ensaios. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, M. C. Lógica do mito e da ação: O movimento messiânico canela de 1963. In: CUNHA, M. C. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 13-49.

CUNHA, M. C. De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades. In: CUNHA, M. C. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 53-62.

CUNHA, M. C. Etnicidade: da cultura residual mas irredutivel. 1. ed. São Paulo: Cosac Naif, 1979. p. 235-244.

CUNHA, M. C. O futuro da questão indígena. Estudos avançados, São Paulo, v. 8, n. 20, jan./abr. 1994.

CUNHA, M. C. O poder de volta aos índios. Revista de história.com.br, São Paulo, dez. 2010. Diponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-poder-de-volta-aos-indios> Acesso em: 28 jul.2015.

CUNHA, M. C. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Fapesp / SMC/ Companhia das letras, 1998.

CUNHA, M. C.; CASTRO, E. V. Amazônia: etnologia e História Indígena, São Paulo: NHII/FAPESP, 1993.

CLASTRES, P. A Sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CLASTRES, P. Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política. Sao Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLAVERO, B. Derecho Indígena y Cultura Constitucional em America. Barcelona: n. 21 1994.

CLAVERO, B. Happy Constitution – cultura y lengua constitucionales, Madrid: Ed. Trotta, 1997.

CLAVERO, B. Los Derechos de los Pueblos Indigenas. Disponível em: <http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_docpublicaciones/los%20derechos%20de%20los%20pueblos%20indigenas.pdf.>. Acesso em: 28 jul. 2015.

COCCO, G. N. Biopoder e luta em uma América Latina globalizada, Rio de Janeiro: Record, 2005.

D’ABBEVILLE, C. Biblioteca Histórica Brasileira: História da missão dos capuchinhos. 1. ed. v. 15. São Paulo: Martins Fontes, 1945.

DERBYSHIRE, D. C.; PULLUM, G. K. Handbook of amazonian languages. v. 1. 1 ed. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986.

DUPRAT, D. Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais. Manaus: UEA, 2007.

ERLICH, S. Cartas de Curt Nimuendajú a Fernando de Azevedo. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, vol. 9, p. 188-200, 1970.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FALLEIROS, G. L. J. Datsi’a’uwẽdzé: Vir ser e não ser gente no Brasil Central. 2011. 398 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

FERNANDES, D. M. Histórias de Aukê e seus gêmeos: uma releitura dos movimentos messiânicos dos Krahô e dos Ramkokamekrá. 2009. 130 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília - DF.

FERRAZ, L. Os Parkatejê das matas do Tocantins: A epopéia de um líder Timbira. 1984. 151 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

GALLOIS, D. T. Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará. São Paulo: Iepé, 2006.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: Fany Ricardo. (Org.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 37-41, 2004.

GARCIA, U. F. Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. 2010. 447 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

GARZÓN, B. R. Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais – oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

GIRALDIN, O. Um Mundo Unificado: cosmologia, vida e morte entre os Apinaje. CAMPOS, revista de antropologia social, Curitiba, v. 01, p. 31-46, 2001.

GROSSI, P. Mitologias jurídicas da modernidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GUIMARÃES, B. N. Os Caminhos da Terra Indígena dos Canelas: Histórias e Transformações. 2012. 163 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro - RJ.

KOWALSKI, A. “Tu és quem sabe” - Aukê e o mito canela de “ajuda aos índios”. 1. ed. Brasília: Paralelo, 2008.

LADEIRA, M. E. A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. 1982. 115 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

LADEIRA. M. E. O significado da oralidade em uma sociedade multicultural. Trevo, Petrópolis, v. 1, n. 2. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=trevo&page=article&op=view&path%5B%5D=88&path%5B%5D=77>. Acesso em: 28 jul. 2015.

LADEIRA, M. E. Timbira, nossas coisas e saberes: coleções de Museus e produção da vida. São Paulo: CTI – Centro de Trabalho indigenista, 2012.

LADEIRA, M. E. De bilhetes e diários: oralidade e escrita entre os Timbira. Antropologia, História e Educação, São Paulo, 2001.

LADEIRA, M. E. Uma Aldeia Timbira. in: NOVAES, S. C. Habitações indígenas. São Paulo: Nobel; Edusp, p. 11-32, 1983.

LAGROU, E.; BELAUNDE, L. E. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. Sociologia & Antropologia, Rio de Janeiro, v. 01, n.2, p. 09-33, nov. 2011.

LATOUR, B. Jamais Fomos Modernos. São Paulo: Ed. 34, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. História de Lince: tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. A oleira ciumenta. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. Levi-Strauss. 1. ed. São Paulo: Documentos, 1968.

LÉVI-STRAUSS, C. Minhas palavras. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. 1. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

MACENA, J. M. O. “Isso é coisa de vocês”: os índios Canela e a escola. 2007. 139 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília - DF.

MATTA, R. Mito e Antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. Mito e linguagem social. 1. ed. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, p. 77-105, 1970.

MATTA, R. Mito e autoridadedoméstica: uma tentativa de analise de um mito timbira. Revista do Instituto de Ciências Sociais, v.14, n. 1, 1967.

MELATTI, J. C. Índios do Brasil. 2. ed. Brasília: Coordenada, 1972.

MELATTI, J. C. Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo Krahô. In: Schaden, Egon (org.). Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional. p.139-148, 1976.

MELATTI, J. C. 16ª aula: mito e história. Brasília, 2001. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m16historia.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2015.

MELATTI, J. C. O messianismo Craô. 1 ed. São Paulo: Pedagógica Universitária, 1972.

MELATTI, J. C. O messianismo timbira e suas alternativas. Revista USP, São Paulo, v. 1, n. 82, p. 144-161, jul./ago. 2009.

MELATTI, J. C. O mito de Sol e Lua: um comentário. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, Brasília, v. 2, n.1, p.13-76, jul. 2010.

NASCIMENTO, L. A. S. Prwncwyj: drama social e resolução de conflito entre os Apãniekra Jê-Timbira. 2009. 204 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal - RN.

NASCIMENTO, L. A. S. Wyty-Catë: associativismo, representação e faccionalismo político entre os povos Timbira. Pós Ciências Sociais, v. 2, n. 4, p. 109-121. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/download/236/167>. Acesso em: 28 jul. 2015.

NIMUENDAJÚ, C. U. Mais uma vez a questão indígena. Tellus, Campo Grande, n. 24, p. 269-274, jan./jun. 2013.

NIMUENDAJÚ, C. U. The Eastern Timbira. American Archaelogy and Ethnology, v. 41, p. 77-162, 1946.

NIMUENDAJÚ, C. U. Vocabulare der Timbiras von Maranhão und Pará. Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, n. 47, p. 302-305, 1915. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/nimuendaju_1915_timbira>. Acesso em: 28 jul. 2015.

NOLETO, J. A. A fábrica é dos mehin: Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas vistos a partir do caso da FrutaSã. 2009. 146 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sutentável) - Universidade de Brasília, Brasíla - DF.

OLIVEIRA, A. L. R. Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela: desenvolvimento e mudanças socioambientais no centro-sul maranhense. In: Encontro Anual da ANPOCS, n. 38, 2012, Águas de Lindóia.Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=9128&Itemid=456>. Acesso em 28 jul. 2015.

OLIVEIRA, A. L. R. Messianismo Canela - entre o indigenismo do Estado e as estratégias do desenvolvimento. 1. ed. São Luís: EDUFMA, 2011.

PANET, R. Dualismo, metades assimétricas e lógica paradoxal na mitologia Ramkokamekra. Revista Pós Ciências Sociais, São Luís, v. 2, n. 4. p. 07-22, ju.l/dez. 2005.

PEREIRA, D. R.; COELHO, E. M. B. O descompasso entre os saberes canelas e as práticas biomédicas. Revista de Políticas Públicas, Sao Luís, v. 16, n. 1, p. 223-231, jan./jun. 2012.

PERRONE-MOISÉS, B. D. Mitos ameríndios e o princípios da diferença. In: NOVAES, A. Oito visões da América Latina. 1. ed. São Paulo: Senac, 2006. p. 241-257.

PERRONE-MOISÉS, B. D. "Verdadeiro contrários: Guerras contra o gentio no Brasil colonial", Revista Sexta Feira, São Paulo, n. 7, mar. 2003.

PERRONE-MOISÉS, B. Festa e Guerra. 2015. Tese (Livre-Docência) Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

PERRONE-MOISÉS, B. Terras indígenas na legislação colonial. Revista da Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 95, p. 107-120, 2000.

PERRONE-MOISÉS, B. Legislação indigenista. In: Maria Beatriz Nizza da Silva. Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil. Lisboa: Verbo, v. , p. 476-479, 1994.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: Manuela Carneiro da Cunha. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, p. 115-132, 1992.

QUEIROZ, M. I. P. Organização social e mitologia entre os Timbira. In: SCHADEN, E. Leitura de etnologia brasileira. 1 ed. São Paulo: Companhia da editora nacional, 1976.

RAMOS, A. R. Sociedades Indígenas, São Paulo: Ática, 1986.

RAMOS, A. R. Nações Dentro da Nação: Um Desencontro de Ideologias. In: ZARUR, G. Etnia e Nação na América Latina, pp. 79-87. Washington: OEA, 1996.

SÁ, R. R.. "Nunca deixamos de ser índio": Educação escolar e experiência na(da) cidade entre os Ramkokamekrá-Kanela. 2009. 237 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal - RN.

SAÉZ, O. C. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. Campos, Curitiba, v. 13, n. 2, p. 07-23, 2012.

SÁBATO, H. Ciudadania Politica y Formacion de Las Naciones: perspectivas historicas de America Latina. México: Fondo de Cultura, 1999.

SANTOS, B. S. Reinventar a Emancipação Social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Coleção "Semear Outras Soluções", v. 4, 2005.

SANTOS, B. S. Reinventar a Emancipação Social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Coleção "Semear Outras Soluções", v. 4, 2005.

SANTOS, B. S. La Reinvención Del Estado y El Estado Plurinacional, Cochabamba: CENDA/CEJIS/CEBID, 2007.. La Reinvención Del Estado y El Estado Plurinacional, Cochabamba: CENDA/CEJIS/CEBID, 2007.

SHIRAISHI, J. Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. Manaus: UEA, 2007.

SIQUEIRA, J. G. Wyty-Catë: cultura e política de um movimento pan-Timbira: Contribuição ao entendimento das organizações indígenas e novas expressões da política indígena. 2007. 350 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília - DF. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília - DF.

SIQUEIRA, J. G. A organização Timbira e a rede "Frutos do Cerrado". Povos indígenas do Brasil 1996/2000. Brasília, v. 1, n. 1, p. 667-669, 2001.

SIQUEIRA, J. G. A sustentabilidade do território. Povos Indígenas no Brasil 2001/2005, Brasília, v.1, n. 1, 703-706, 2006.

SOARES, L.R. R. Amji Kĩn e Pjê Cunẽa: cosmologia e meio ambiente para os Ramkokamekrá/Canela. 2010. 175 f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) - Universidade Federal do Tocantins, Palmas - TO.

SOUZA, M. S. C. O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. 2002. 668 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro - RJ.

SOUZA, M. C. Dualismo e triadismo nas terras baixas: Os jê setentrionais. desenvolvimento e mudanças socioambientais no centro-sul maranhense. In: Congresso Internacional de Direito de Povos e Comunidades Tradicionais, n. 2, 2014, Salvador. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5260&Itemid=360>. Acesso em 28 jul. 2015.

SOUZA, M. C.; FAUSTO, C. Reconquistando o tempo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.

SZTUTMAN, R. Ética e profética nas mitológicas de Lévi-Strauss. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 293-319, jan./jun. 2009.

SZTUTMAN, R. Lévi-Strauss e o desafio americanista. Novos Estudos, São Paulo, n. 61, p. 57-75, nov. 2001.

VIANA, R. L. Condições de saneamento em áreas indígenas: uma discussão sobre o sistema de informação de saneamento (SISABI) no distrito sanitário especial indígena do Maranhão, com enfoque nas aldeias Timbira. 2005. 166 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz., Rio de Janeiro- RJ.

VIANNA, F. F. L. B. A bola, os brancos e as toras: futebol para índios xavantes. 2001. 371 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

VERDUM, R. Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina, Brasília: INESC, 2009.

VIANNA, F. L. B. Boleiros do cerrado: índios xavantes e o futebol. 1. ed. São Paulo: Annablume; Fapesp; ISA, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os termos da outra história. Povos indígenas no Brasil 1996/2000, Brasília, v. 1, n. 1, p. 49-54, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. Eduardo Viveiros de Castro. Série encontros. (organização de Renato Sztutman), Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia. 2. ed. São Paulo: Conac Naify, 2002.

WILBERT, J. Encyclopedia of World Cultures. vol. 7. Nova Iorque: G.K. Hall & Company , 1994.