

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Estudos de Ciências Humanas
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social



Tornar-se ipântuw: construção das relações de parentesco entre os Krahô e os não indígenas

Maíra Lopes Pedroso

São Carlos 2023

Maíra Lopes Pedroso

Tornar-se ipãntuw: construção das relações de parentesco entre os Krahô e os não indígenas

Orientadora: Profa. Dra. Clarice Cohn

*Em memória de Olegário Tejarôc, Getúlio
Kruwakraj e Maria Lúcia Ahtyckwyj
Para Craté, Jaje, Hapor e Ihxêc*

Pedroso, Maíra

Tornar-se ipãntuw : construção das relações de parentesco entre os Krahô e os não indígenas / Maíra Pedroso -
- 2023.

177f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Clarice Cohn

Banca Examinadora: João Jackson Bezerra Vianna, Edmundo Antônio Peggion, Ian Packer

Bibliografia

1. Relações de parentesco entre os krahô e os não indígenas. I. Pedroso, Maíra. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Relatório de Defesa de Dissertação

Candidata: **Maíra Lopes Pedrosa**

Aos 31/08/2023, às 14:00, realizou-se na Universidade Federal de São Carlos, nas formas e termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, a defesa de dissertação de mestrado sob o título: Tornar-se ipântuw: construção das relações de parentesco entre os Krahô e os não indígenas, apresentada pela candidata Maíra Lopes Pedrosa. Ao final dos trabalhos, a banca examinadora reuniu-se em sessão reservada para o julgamento, tendo os membros chegado ao seguinte resultado:

| Participantes da Banca | Função | Instituição | Resultado | Resultado Final |
|---------------------------------------|------------|-------------|-----------------|-----------------|
| Profa. Dra. Clarice Cohn | Presidente | UFSCar | <u>aprovada</u> | |
| Prof. Dr. João Jackson Bezerra Vianna | Titular | UFES | <u>aprovada</u> | <u>aprovada</u> |
| Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion | Titular | UNESP | <u>aprovada</u> | |
| Prof. Dr. Ian Packer | Titular | USP | <u>aprovada</u> | |

Parecer da Comissão Julgadora*:

A banca aprova a dissertação e destaca o caráter inovador da etnografia, no que contribui tanto para os estudos já quanto para os estudos do parentesco com os não-indígenas. Recomenda-se a publicação do trabalho com as alterações sugeridas.

Encerrada a sessão reservada, o presidente informou ao público presente o resultado. Nada mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada e, para constar, eu, Clarice Cohn, representante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, lavrei o presente relatório, assinado por mim e pelos membros da banca examinadora.

Profa. Dra. Clarice Cohn

Representante do PPG: Clarice Cohn

Prof. Dr. João Jackson Bezerra Vianna

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

Prof. Dr. Ian Packer

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) João Jackson Bezerra Vianna, Edmundo Antonio Peggion, Ian Packer e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Profa. Dra. Clarice Cohn

(x) Não houve alteração no título () Houve alteração no título. O novo título passa a ser:

Observações:

a) Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

b) Para gozar dos direitos do título de Mestre ou Doutor em Antropologia Social, o candidato ainda precisa ter sua dissertação ou tese homologada pelo Conselho de Pós-Graduação da UFSCar.

Resumo

Essa dissertação apresenta uma etnografia da construção das relações de parentesco entre os krahô (*mêhĩ*) e os não indígenas (*cupẽ*). Os Krahô são um povo timbira, da família linguística Jê, tronco Macro-Jê, que habita o Cerrado tocantinense. Em diálogo com o mito de Awkê e com a história do contato entre os Krahô e os não indígenas, a etnografia busca compreender o lugar que o não indígena ocupa no pensamento krahô e as possibilidades de torná-lo parente inserindo-o em suas redes de parentesco e aliança. Nesse sentido, ganha destaque o modo como os *cupẽ* são inseridos na sociedade krahô através da onomástica ("ganhar um nome *mêhĩ*") e da participação da vida ritual. A presente etnografia percorre minha história de aparentamento com os Krahô, ao longo das transformações e dos aprendizados que se deram ao longo dos anos em que vivemos como parentes uns dos outros.

Palavras chave: krahô, parentesco, não indígena, mito, ritual

Abstract:

This dissertation presents an ethnography of the construction of kinship relations between the Krahô (*mêhĩ*) and non-indigenous people (*cupẽ*). The Krahô are a Timbira people, from the Jê linguistic family, Macro-Jê trunk, who inhabit the Cerrado of Tocantins. In dialogue with the myth of Awkê and the history of contact between the Krahô and non-indigenous, this ethnography seeks to understand the place the non-indigenous occupies in Krahô thought and the possibilities of making them a relative by inserting them in their networks of kinship and alliance. In this sense, the way in which the *cupẽ* are inserted in Krahô society through onomastics (gaining a *mêhĩ* name) and the participation in ritual life is highlighted. The present ethnography covers my history of kinship with the Krahô, throughout the transformations and learning that took place over the years in which we lived as kin to each other.

Key words: krahô, kinship, non-indigenous people, myth, ryth

Agradecimentos

Agradeço ao universo a sorte dos bons encontros que me trouxeram até aqui. A meu companheiro Felipe Ihxêc Pohympej, agradeço pela vida compartilhada com amor, por acreditar e apoiar todos os meus sonhos e por aceitar caminhar comigo pela vida. Aos nossos filhos, Craté, Jaje e Hapor, frutos desse amor, agradeço imensamente a sorte de ser mãe de vocês. Aos meus pais, Walmir e Luiza, agradeço imensamente por todo amor e dedicação, e também pelas inúmeras vezes que cuidaram com tanto carinho das crianças para que eu pudesse escrever essa dissertação. Aos meus sogros, Flávio e Myoko, agradeço todo apoio e suporte que nos ofereceram para que esse mestrado fosse possível.

Aos mēhĩ, encontro dificuldades em encontrar as palavras adequadas para expressar o tamanho da minha gratidão por terem feito com que eu me sentisse parte de seu universo. Seria impossível agradecer nominalmente todos os mēhĩ com quem tive a oportunidade de compartilhar a vida, porém não posso deixar de citar ao menos alguns. Meu inxũ Olegário Tejapôc (em memória) e minha inxê Waldeci Comcà agradeço imensamente a oportunidade de fazer parte dessa família que é potência, ternura e resistência. Minha tỳj Vanda Pyhtô, meu ipjen Sidinei Pohympej, meu itôn Souza Wôôhôtĩ, minha ixwajê Teprakwỳj e a todas as crianças que formam essa família, obrigada por me aceitarem. Minha probekêj Haprej é difícil mensurar o privilégio que é viver perto de você. Pêêquê, Pytkwỳj, Acàkwỳj, Côxer, Awry, Kruwakraj, Hiku, ipântuw hũm Jawiw, Jôkwym, Xopê, Huncô, Ajêhi, Sompre, Capu, Hacàcre e toda a comunidade da aldeia Pé de Coco, obrigada por tanto.

À Sissi e Pêt agradeço imensamente por me acolherem na casa de vocês, por compartilharem comigo tanto afeto e por fazerem com eu que eu me sentisse sempre em casa. À Hacàc agradeço todo companheirismo e amizade, agradeço por me deixar dar e receber afeto de seus filhos Hacrô, Xỳckwỳj, Kôntyc e Topy e por oferecer tanto carinho aos meus filhos. Ao ipântuw hũm Vianês Hapor, Juruna Peru, pinxwỳj Catỳc, Prykwỳj e todas as crianças dessa família, sou muito grata. À querida Dalva Xoopo e ao Oscar Pôhycrât (em memória), que privilégio ter partilhado tanta vida com vocês. Pỳhkĩm, Cupakà, Mrāj, Tehte, Wôôcô, Kryhāj, Caprêc, Tetikwỳj, Partỳc, assim como toda sua família. Miguelito Cawkre, companhia sempre agradável, José Miguel Kôc Jô, minha itôj Majoj (em memória), Pajhôt, Rôrkwỳj e toda sua família. Isauro Krôkrôc, Iolanda Wacerer, Ilda Patpro, Jahhe, Wôpyr, Prĩnxàn, Wej Hôm, Poprã, pinxwỳj wej Crô e toda sua família. Ropôxêt, Pryrê, Ahtyckwỳj, Ropcuxỳ, wej Poxên (em memória), wej Hapxetêp, Crôkà, pinxwỳj, Pjêtyc, Ihperxwa, Pahic

e toda família. A minha tỳj Cláudia Pyhtô e toda sua família. À minha tỳj Pohtyc, Ahcaprêc, Hoperkwỳj, Cahykwỳj, Amxykwỳj e toda família. Aos meus quêtiti Caci e Hyjnô. À meu krãmtumjê Domingos Craté, Amazonas Jaje (em memória) e Getúlio Kruwakraj (em memória). À todos os professores e professoras mēhĩ com quem trabalhei e à todos os alunos e alunas que tanto me ensinaram nesses anos. À toda a comunidade da aldeia Pedra Branca, agradeço imensamente.

À família Krahotcxs agradeço profundamente a oportunidade de caminhar lado a lado com vocês, sem vocês certamente a vida seria bem menos colorida. Ipãntuw hũm Vitor Jaje Aratanha, pessoa generosa e acolhedora, me sinto privilegiada em ter você como quêtiti de meu filho e ter seu filho como ipãntuw. Ipãntuw mēnxi Amxykwỳj Krahô agradeço por aceitar esses cupê como parte de sua família. Renée Patpro Nader e João Wỳwỳ Salaviza é um privilégio ter vocês em minha vida, quem tem um amigo tem tudo! Simone Ahtěj Giovine, pessoa que chegou trazendo uma alegria contagiante e uma vontade imensa de realizar sonhos. Isabela Miikwỳj Nader, a melhor tia de todas, sua presença traz alegria.

À Ana Gabriela Jãtcahi Morim de Lima, minha querida Krãmps, e ao meu itõn Ian Pycaj Packer, para além da sorte de compartilhar a vida com vocês, essa dissertação deve muito a generosidade com que vocês compartilharam o conhecimento de vocês e se dispuseram a ler esse texto inúmeras vezes. Agradeço muito pela disponibilidade em me guiar nessa caminhada, mesmo em tempos turbulentos, e por me incentivarem a acreditar que era possível chegar ao final dessa estrada. Agradeço cada texto, cada fotografia, cada conversa (aula!), cada sugestão que fizeram nesse texto. Foi inspirador ver vocês trabalhando em campo e é uma alegria saber que além de terem contribuído tanto com a etnologia krahô, vocês agora vão contribuir com a formação de outros antropólogos, é de professores generosos e dedicados como vocês que a universidade pública precisa.

Kêexy, ipantuw Caci, pinxwỳj Terekwỳj, Mira Pina e Benjamim Hicu, que junto com meus filhos Craté, Jaje e Hapor, formam a segunda geração krahôtica, contem comigo e com meu amor por toda a vida.

À Dona Maria, assim como a Klecia e Leonilson, agradeço a amizade e o amor dedicados a minha família. À Ulisses Xwaret (em memória), pinxwỳj Caape, Gedem e Amcrôkwỳj. Aos amigos de Palmas que tantas vezes me receberam com carinho, à querida Carolina Pedreira, Diogo Gotara e Vicente; Kamila, Raduan e Laura; Wanderlei (em memória), Regina, Tarsila e Ana; Fernando Schiavini, Simone e família, Mitia e Eduardo.

Pelos bons momentos compartilhados na aldeia, agradeço Gabriel Kruwapuw Garcia, Leonardo Cacoxên, Verônica Xaprit Aldé e à Ana Carolina Crinrỹ Matias em especial também pelas

belas fotos que fez do meu batizado e que compõem essa dissertação.

À Creuza Prumkwỳj Krahô, com quem não tive o privilégio de conviver mas que me inspira através de seu trabalho e de sua luta, e tornou-se uma boa amiga quando a internet permitiu que nos aproximássemos. Agradeço ao professor Júlio César Melatti por generosamente compartilhar comigo anotações de campo e fotografias pessoais, assim como agradeço a Maria Elisa Ladeira e todos os amigos que me enviaram suas fotos para compor o anexo que fecha esse trabalho.

À Capes que financiou essa pesquisa. À Clarice Cohn, que sempre me incentivou a acreditar que que tinha espaço para mim na academia e que minha experiência de vida poderia se transformar em uma etnografia, agradeço pela contribuição e orientação nesse trabalho. Sem seu incentivo provavelmente não teria feito sequer essa seletiva. Aos professores do PPGAS da UFSCAR, em especial ao professor Jorge Vilela pelas aulas que muito me inspiraram e pelos comentários feitos na primeira tentativa de mobilizar o tema dessa pesquisa que foi entregue como trabalho final de sua disciplina e que me encorajaram a continuar. Aos colegas de PPGAS Tamires Cristina, Gabriela Mercurio, Luisa Tui, Larissa Portugal e em especial a Daniel Jabra e Mariana Abreu, que mesmo à distância, foram apoio e acolhimento em tantos momentos.

À Edmundo Antônio Peggion e à João Jackson Bezerra Vianna, agradeço por terem participado da banca de qualificação deste trabalho e por terem trazido questões instigantes que me desafiaram, me motivaram, me desesperaram e por fim levaram este trabalho a trilhar outros caminhos, muito mais interessantes. Agradeço também por terem aceitado estar novamente na banca de defesa deste trabalho. Agradeço à Ana Gabriela Morim de Lima por aceitar ser suplente tanto da banca de qualificação quanto da defesa, à Ian Packer por ter aceitado participar como suplente da banca de qualificação e como titular da banca de defesa e à Diogo Gotara por aceitar fazer parte da suplência da banca de defesa.

Aos amigos de toda uma vida Marcela Loureiro, Mauricio Marim, Sheila Soares e Fernando de Paula (é nós!).

Por fim, mas não menos importante, agradeço imensamente ao querido professor Sérgio Augusto Domingues (em memória) que abriu os caminhos para que eu pudesse chegar até aos Krahô.

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

Lista de Ilustrações

| | |
|---|-----|
| Figura 1 Miiti Ilustrado por Carmem Lúcia Kriri | 22 |
| Figura 2 Brincadeira dos hôtxwa. Diana Caxàt, 2014 | 23 |
| Figura 3 Hartât encontra com o japar machadinha, nessa ilustração retratado como humano- Desenho Daniel Rêj,2013..... | 24 |
| Figura 4 Tyrke sendo levado ao céu pelos sobrinhos urubus. Desenho: Daniel Rêj, 2014 | 25 |
| Figura 5 O massacre Krahô. Desenho: Marcela Panajêt,2014..... | 33 |
| Figura 6 A história de Awkê ilustrada por Roberto Krahô | 38 |
| Figura 7 Os mēhĩ roubam o fogo da onça. Desenho: Francisco Hyjnõ Krahô | 39 |
| Figura 8 A história do batizado Krahô ilustrada por Diana Caxàt..... | 54 |
| Figura 9 Pintura corporal no ritual de batizado. Foto: Ana Carolina Matias,2012 | 57 |
| Figura 10 Recebendo as dádivas da comunidade no ritual de batizado. Foto: Ana Carolina Matias,2012 | 61 |
| Figura 11 Sendo apresentada no pátio com o nome de Pyhtôl no ritual de batizado. Foto: Ana Carolina Matias,2012 | 62 |
| Figura 12 Paschoal Hapor explicando as implicações do batizado, Ana Carolina Matias, 2012 | 62 |
| Figura 13 Oswaldo Pêt fazendo maracá. Foto: Felipe Kometani, 2012 | 69 |
| Figura 14 Sissi ralando mandioca. Foto: Felipe Kometani, 2012..... | 70 |
| Figura 15 Mutirão de construção da casa. Foto: Felipe Kometani, 2012 | 71 |
| Figura 16 Casa da aldeia Pedra Branca. Foto: Felipe Kometani, 2012 | 72 |
| Figura 17 Crianças na casa da aldeia Pedra Branca. Foto: Maíra Pedroso, 2014..... | 73 |
| Figura 18 Crianças almoçando na nossa casa. Aldeia Pedra Branca 2013. Foto: Felipe Kometani | 73 |
| Figura 19 Finalização do ritual de wyhty na aldeia Pedra Branca. Foto: Felipe Kometani, 2015..... | 76 |
| Figura 20 Tendo os cabelos cortados no ritual de fim de luto. Foto: Felipe Kometani, 2014 | 79 |
| Figura 21 Felipe Ihxec e seu inxu Domingos Craté pintados de hôtxwa. Foto: Edson Xôhtyc,2010..... | 80 |
| Figura 22 Vitor Jaje acompanhando seus quêtti durante o ritual de Pepcahàc. Foto Ian Packer, 2015..... | 80 |
| Figura 23 Cumprindo as obrigações de pinxwyj no ritual Pepcahàc. Foto Felipe Kometani, 2012..... | 81 |
| Figura 24 Olegário Tejapôc com os netos na aldeia Pé de Coco. Foto: Camila Almeida, 2016 | 92 |
| Figura 25 Ritual de finalização do resguardo do primeiro filho, Foto: Vitor Aratanha, 2017..... | 96 |
| Figura 26 Mulheres chegando na aldeia com wati. Foto: Felipe Kometani, 2018..... | 98 |
| Figura 27 Menino sobe no wati para pegar a carne. Foto: Felipe Kometani, 2018 | 99 |
| Figura 28 Craté sendo apresentado como wyhty ao lado de Sompre Krejtep. Foto: Maíra Pedroso, 2018..... | 100 |
| Figura 29 Leonardo Mâpoôc no ritual de finalização do wyhty. Foto: Maíra Pedroso, 2018 | 101 |
| Figura 30 Mulheres levando Jaje para banhar. Foto: Felipe Kometani, 2019 | 102 |
| Figura 31 Cauã Jaje sendo banhado pelas mulheres da aldeia Pé de Coco. Foto: Felipe Kometani, 2019 | 103 |
| Figura 32 Cauã Jaje recebendo as dádivas no ritual de aclamação como pahhi da aldeia Pé de Coco. Foto: Felipe Kometani, 2019..... | 104 |
| Figura 33 Minha sogra (prôbekêj) Haprej e meu filho Jaje. Foto: Maíra Pedroso, 2019 | 105 |
| Figura 34 Minha inxê Hacàc e meu filho Jaje. Foto: Maíra Pedroso, 2019..... | 105 |
| Figura 35 Card de divulgação da campanha Salve Krahô, 2020 | 113 |
| Figura 36 Barreira sanitária. Foto: Campanha Salve Krahô, 2020 | 113 |
| Figura 37 Hacàc cortando os cabelos de Ícaro Hapor durante ritual de batizado. Foto: Felipe Kometani,2022 | 117 |
| Figura 38 Ícaro Hapor sendo pintado pela esposa de seu quêtti. Foto Felipe Kometani, 2022 | 118 |
| Figura 39 Hapor no colo de seu quêtti recebendo as dádivas pelo ritual de batizado. Foto: Maíra Pedroso, 2022.. | 118 |
| Figura 40 Hapor e Sissi. Foto: Maíra Pedroso, 2022..... | 120 |
| Figura 41 Crianças brincando no rio. Foto: Felipe Kometani, 2022..... | 120 |
| Figura 42 Cortando cabelo para o ritual de wyhty. Foto: Felipe Kometani, 2022..... | 125 |
| Figura 43 Odílio Pêêhà cantando na casa de wyhty. Foto: Maíra Pedroso, 2022..... | 125 |
| Figura 44 Cantiga de final de tarde (pytkàm). Foto: Maíra Pedroso, 2022. | 126 |
| Figura 45 Sidnei Pohympej ralando a mandioca com raldor elétrico. Foto: Maíra Pedroso, 2022 | 128 |
| Figura 46 Preparação do paparto (kwyr cupu). Foto: Felipe Kometani, 2022..... | 129 |
| Figura 47 Comunidade aguardando a repartição do paparuto. Foto: Felipe Kometani, 2022 | 130 |
| Figura 48 Craté sendo empenado para festa de wyhty. Foto: João Salaviza, 2022 | 131 |
| Figura 49 Preparação corporal para finalização do ritual. Foto: João Salaviza, 2022 | 132 |

| | |
|--|-----|
| Figura 50 Ilda Patpro pintando Craté. Foto: João Salaviza, 2022..... | 132 |
| Figura 51 Preparação corporal para finalização do ritual de wyhty. Foto: João Salaviza | 133 |
| Figura 52 Craté e Sompre na finalização do wyhty. Foto: João Salaviza, 2022..... | 134 |
| Figura 53 Finalização do ritual de wyhty. Foto: João Salaviza, 2022 | 134 |
| Figura 54 O choro do wyhty. Foto: João Salaviza, 2022..... | 135 |
| Figura 55 Antropólogo Ian Packer como homren dos homens. Foto: Ana Gabriela Morim de Lima, 2017..... | 142 |
| Figura 56 Antropóloga Ana Gabriela Morim de Lima como homren das mulheres. Foto: Ian Packer, 2022..... | 143 |
| Figura 57 Chorando sobre o "corpo". Foto: Ian Packer, 2017..... | 144 |
| Figura 58 O enterro das cinzas. Foto: Ian Packer, 2017 | 144 |
| Figura 59 Cantor indo realizar a abertura da corrida de toras. Foto: Ian Packer, 2017 | 145 |
| Figura 60 Mulheres adornando a tora do pàrcahãc. Foto: Ian Packer, 2017..... | 145 |
| Figura 61 Choro sobre a tora do pàrcahãc. Foto: Vitor Aratanha, 2017..... | 146 |
| Figura 62 Escutando os conselhos do mekàre. Foto: Ian Packer, 2017..... | 146 |
| Figura 63 Harald Schultz e Vilma Chiara sendo aclamados pahhi e sadôn..... | 153 |
| Figura 64 Júlio Cezar Melatti sendo batizado na aldeia Pedra Branca- arquivo pessoal do antropólogo | 154 |
| Figura 65 Fernando Schiavinni..... | 155 |
| Figura 66 Laura Moura Schiavini tendo os cabelos cortados no colo de sua mãe Simone Moura..... | 155 |
| Figura 67 Pedro Penõ Schiavini no final do ritual de wyhty | 156 |
| Figura 68 Sérgio Domingues, Ana Domingues, Inaê Domingues e amigos recebendo os Krahô em São Paulo por ocasião do "resgate" da machadinha kàjre no Museu Paulista (1986). Foto: acervo pessoal de Sérgio Domingues | 157 |
| Figura 69 Primeira visita de Sérgio Domingues aos Krahô. Foto: Acervo pessoal de Sérgio Domingues | 157 |
| Figura 70 Maria Elisa Ladeira. Foto: acervo pessoal de Maria Elisa | 158 |
| Figura 71 Ana Gabriela Morim de Lima tornando-se sadôn da aldeia Pé de Coco. Foto: acervo pessoal Ana Gabriela..... | 159 |
| Figura 72 Ritual de batizado Ian Packer. Foto: Acervo pessoal Ian Packer | 160 |
| Figura 73 Ritual de batizado Ian Packer. Foto: Acervo pessoal Ian Packer | 160 |
| Figura 74 Ritual de finalização do resguardo do primeiro filho. Foto: acervo pessoal Ian Packer e Ana Gabriela . | 161 |
| Figura 75 Início do wyhty de Benjamin Morim de Lima Packer. Acervo pessoal Ana Gabriela e Ian..... | 161 |
| Figura 76 Ritual de batizado Simone Giovine. Foto: acervo pessoal do Simone Giovine | 162 |
| Figura 77 Ritual de batizado Simone Giovine. Foto: acervo pessoal do Simone Giovine | 162 |
| Figura 78 Ritual de batizado Vitor Aratanha. Foto: acervo pessoal do Vitor Aratanha | 163 |
| Figura 79 Ritual de batizado Vitor Aratanha. Foto: acervo pessoal do Vitor Aratanha | 163 |
| Figura 80 Vitor Jaje e seu filho Caci Krahô. Foto: acervo pessoal do Vitor Aratanha..... | 164 |
| Figura 81 Ritual de batizado da Isabela Nader. Foto: Acervo pessoal da Isabela | 164 |
| Figura 82 Felipe Kometani tendo as orelhas perfuradas por Amazonas Jaje. Foto: Acervo pessoal do Felipe Kometani..... | 165 |
| Figura 83 Finalização do resguardo pela perfuração das orelhas. Foto: acervo pessoal Felipe Kometani..... | 165 |
| Figura 84 Felipe Kometani e os homens da sua metade ritual aguardando a saída da tora. Foto: acervo pessoal Felipe Kometani..... | 166 |
| Figura 85 Oficina de audio visual na aldeia. Foto: Renee Nader | 166 |
| Figura 86 Ritual de finalização do resguardo do primeiro filho de Renée Nader, João Salaviza com Patpro Krahô. Foto: Acervo pessoal Renée e João | 167 |
| Figura 87 Mira Nader Salaviza sendo aclamada wyhty da aldeia Pau Brasil. Foto: Acervo pessoal Renée e João . | 167 |
| Figura 88 Verônica Aldé com sua tyj. Foto: Jarbas Cavendish, 2006..... | 168 |

Sumário

| | |
|--|-----|
| Resumo | 6 |
| Agradecimentos..... | 7 |
| Abertura | 19 |
| Capítulo I- O <i>cupê</i> no pensamento Krahô Breve histórico do contato | 31 |
| Autonomia e diferença entre os grupos timbira | 35 |
| Awkê..... | 37 |
| Messianismo Krahô e suas aproximações com o xamanismo..... | 42 |
| Morro do Boi: tornar-se <i>cupê</i> , tornar-se <i>mêhĩ</i> | 46 |
| As diferenças entre <i>mêhĩ</i> e <i>cupê</i> e os modos de devir outro..... | 49 |
| Retomando a aliança com Awkê..... | 53 |
| Capítulo II -Produzindo parentes, produzindo humanos | 57 |
| Ganhando um nome <i>mêhĩ</i> | 57 |
| Vida na aldeia, trabalho na escola..... | 67 |
| Construindo uma casa | 70 |
| Participando dos rituais..... | 76 |
| Perdas e curas..... | 82 |
| Desfazendo a casa | 87 |
| Outros parentes..... | 89 |
| Morte e nascimento | 93 |
| Capítulo III- Lembrança e esquecimento | 107 |
| <i>Hÿti</i> : a pandemia de Covid-19 e a campanha Salve Krahô..... | 108 |
| Desencontros entre as concepções <i>mêhi</i> e <i>cupê</i> de saúde e doença | 110 |
| O bom parente sempre retorna | 115 |
| Organizando um ritual: conflitos e diplomacia <i>mêhĩ</i> | 121 |
| A festa..... | 124 |
| O fim do parentesco | 135 |
| Considerações finais | 147 |
| Referências bibliográficas | 150 |
| Anexo I - Outras histórias, outros <i>ipântuw</i> | 153 |
| Anexo II- Pequeno glossário dos termos de parentesco krahô | 169 |
| Anexo III- Mapas..... | 172 |



Apresentação

Vivi entre os Krahô durante oito anos, trabalhando nas escolas e nas associações de duas aldeias e este mestrado em Antropologia se iniciou no momento em que eu voltava a viver com minha família no interior de São Paulo. Cheguei aos Krahô em 2012, dois anos após terminar a graduação em Ciências Sociais. Durante minha graduação, na Universidade Estadual Paulista, fui aluna do antropólogo Sérgio Domingues, que viveu entre os Krahô na década de 80, e as histórias dele nutriram por anos o meu desejo de ir ao encontro dos Krahô. Quando esse encontro ocorreu, desencadeou uma mudança completa em minha vida, me deixei ser aparentada e envolvida nas relações, me mantive imersa, seduzida pela oportunidade de viver mais entre eles. O trabalho como professora na escola da aldeia foi o que me permitiu financeiramente viver entre os Krahô durante todos esses anos, mas apesar de gostar do trabalho, o que me fazia ficar era a possibilidade de experimentar a vida de um outro modo, de compartilhá-la com pessoas que colocam toda sua energia para produzir um outro tipo de riqueza: a alegria. Embora eu tenha chegado aos Krahô recém-formada em Ciências Sociais, meu objetivo inicial não era realizar uma pesquisa etnográfica, mas somente conhecê-los.

Me deixei “ser afetada” pelas relações de tal modo, que a recriação dessas experiências através da escrita deriva mais de memórias inscritas em meu corpo do que de registros escritos em diários. A vida vivida me ocupou por completo e só consegui pensar em fazer um trabalho etnográfico quando deixei de viver na aldeia. Transformar em um texto os efeitos de ser aparentada pelos Krahô foi um desafio, pois até então eu não tinha me dedicado a refletir criticamente sobre essa experiência. Meu corpo experimentou a generosidade e também as obrigações sociais envolvidas no tornar-se parente: resguardos, rituais, troca de dádivas, luto e celebração. Vale lembrar, entretanto, que essa experiência não é uma exclusividade de minha relação com os Krahô, pois muitos outros *cupê*, como os krahô chamam os não indígenas, vivenciaram e vivenciam processos similares, o que torna ainda mais relevante o tema do parentesco com os não indígenas.

Ao longo desta dissertação, apresento uma etnografia que busca compreender o lugar que o não indígena ocupa no pensamento krahô e as possibilidades de torná-lo parente inserindo-o em suas redes de parentesco e aliança. Se existe um apartamento mútuo entre *mêhĩ* e *cupê*, como veremos ao longo da dissertação, que tipo parentesco seria esse? Qual lugar poderia ocupar o *cupê* no socius krahô? Que tipo de transformações acontecem quando *mêhĩ* e *cupê* decidem se tornar parentes uns dos outros? Essas são algumas das questões que

motivam a reflexão desta dissertação.

Um dos argumentos centrais que atravessa essa dissertação é que o não indígena ocupa um lugar de alteridade e que, embora relações de afeto e parentesco possam ser estabelecidas com ele, de modo também a incorporá-lo no interior do socius krahô, as diferenças jamais serão apagadas. Embora "aparentado", o não indígena não é de todo "consanguinizado", isto é, ele não se torna nem totalmente "parente" nem totalmente "humano" (*mêhî*), tendo em vista que, como veremos, também a construção do parentesco e da humanidade são coextensivas (Gow, 1997; Coelho de Souza, 2002; Viveiros de Castro 2002). Nesse sentido, ganha destaque o modo como os *cupê* são inseridos na sociedade krahô através da onomástica ("ganhar um nome *mêhî*") e da participação da vida cerimonial, em especial, nos rituais do "batizado do *cupê*", do *kwÿrti* e do *wÿhtÿ*, que serão apresentados ao longo da dissertação. A hipótese que sustento para pensar o parentesco com o não indígena é que continua operando aqui o idioma da afinidade, não da afinidade que pode ser efetivada e consanguinizada pela aliança matrimonial, mas da afinidade cerimonial, uma versão *jê/timbira* daquilo que Viveiros de Castro chamou de afinidade "potencial" (1991) ou "virtual" (2002), isto é, uma relação que abre o parentesco para além do nível local e para além do humano, visando ainda estabelecer outros tipos de aliança e troca. No caso krahô, a relação de afinidade cerimonial se atualizaria através da relação entre nominadores (*quêtti/tÿj*) e nominados (*ipântuw*) que, como veremos, abre o parentesco para as alteridades no plano do mito, na escatologia, nas relações com animais e plantas e também, como proponho pensar aqui, com os não indígenas.

Indo além dessa reflexão teórica, a presente etnografia percorre minha própria história de aparentamento com os Krahô ao longo das transformações e dos aprendizados que se dão no meu processo de amadurecimento e que são marcados pelo fazer, desfazer e refazer relações. Considerando a centralidade das técnicas de construção do corpo e das relações com a alteridade para a formação da pessoa ameríndia, que se tornaram centrais no debate etnológico desde a reflexão de Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979), bem como que o parentesco é um modo de transformação e de fabricação de humanidade, como argumentou Coelho de Souza (2004), coloco meu corpo em campo como objeto de investigação do parentesco entre os Krahô e os não indígenas.

Começo então, por recuperar alguns aspectos fundamentais do parentesco e da construção da pessoa Krahô como uma abertura que permitirá ao leitor compreender qual lugar o não indígena pode ocupar nesse sistema. Na abertura, introduzo e desenvolvo a ideia de que o não indígena pode ser pensado enquanto um afim cerimonial.

No capítulo I, busco compreender através da mitologia e da história, o lugar que o *cupê* ocupa no pensamento krahô e as possibilidades de relação com esse sujeito. Começo então por apresentar o *cupê* enquanto sujeito histórico, trazendo um breve contexto do histórico do contato entre os krahô e os não indígenas. Na sequência, apresento o movimento timbira de produção de diferença e identidade, pensando como o *cupê*, enquanto sujeito histórico, alterou esses fluxos de troca e de guerra entre os grupos timbiras. No plano da mitologia, sigo pensando o *cupê* enquanto sujeito virtual através de uma releitura do mito de Awkê, que narra o surgimento dos não indígenas e aborda o tema da "má escolha", a escolha fatídica entre os artefatos indígenas e os artefatos não indígenas que determinou que os *mêhĩ* seriam sempre *mêhĩ*. Pensando as relações entre mito e história, apresento o movimento que ficou conhecido através da etnografia de Júlio César Melatti como "Messianismo Krahô", que tinha por objetivo reverter a ordem das coisas: transformar os *mêhĩ* em *cupê* e tomar de volta as dádivas (artefatos do *cupê*) que eles negaram no mito de Awkê. Busco aproximar essa experiência desencadeada pelo encontro de José Nogueira Xorxo e *Tahti* ("personificação da chuva") das experiências de agenciamento xamânico vivenciadas pelos krahô nos dias atuais. Esses movimentos apontam para a presença no pensamento krahô da possibilidade de reverter a má escolha feita no mito.

As possibilidades de transformação de *mêhĩ* em *cupê*, e vice e versa, também serão pensadas através da experiência histórica de uma aldeia particular, a aldeia Morro do Boi. Apresento, então, o debate já realizado na etnologia krahô acerca das diferenças existentes entre os *mêhĩ* e os *cupê*, ressaltando algumas experiências que podem ser interpretadas como um devir *cupê* no cotidiano da aldeia. O capítulo se encerra com uma reflexão sobre a retomada da aliança com o *cupê*, através da atualização ritual da relação de afinidade potencial, negada no mito de Awkê, que ocorre no ritual de "batizado do *cupê*".

A partir do capítulo II, desenvolvo uma etnografia do meu processo de aparentamento com os krahô. Começo então por apresentar o meu ritual de batizado que ocorreu na aldeia Pedra Branca em janeiro de 2012, e que possibilitou minha inserção nas redes de parentesco e também nos rituais. Nesse primeiro momento, detenho-me sobre a produção e a consolidação dessas relações através de relatos do cotidiano da aldeia e da escola, do compartilhar da vida, da construção de uma casa no círculo da aldeia e da participação nos rituais. No decorrer da vida, partilhamos com os krahô alegrias e tristezas, vida e morte, saúde e doença, tempos de abundância e tempos de escassez. Se existiu de um lado, muito encantamento, de outro também existiram desafios.

Num segundo momento, a etnografia acompanha minha mudança da aldeia Pedra

Branca para aldeia Pé de Coco e a construção de novas relações de parentesco. Seguindo as transformações do meu próprio ciclo de vida, abordo o nascimento dos meus filhos e a ritualização da minha passagem para a maturidade. Com o nascimento das crianças, novos espaços se abriram para mim na socialidade krahô, através dos espaços que eles estavam ocupando, me tornando, assim, mãe de *wỳhty* e mãe de *pahhi*. Por fim, o capítulo se encerra com o retorno de minha família para o interior de São Paulo.

O capítulo III reflete sobre as possibilidades de manter um parentesco a distância e sobre o papel da aliança estabelecida com os *ipãntuw cupẽ*, os não indígenas feito parentes através da nominação. Num primeiro momento, reflito sobre as estratégias krahô para o enfrentamento da pandemia de Covid-19 junto aos *ipãntuw cupẽ*, chamando atenção para algumas equívocos que surgiram ao longo desse processo. Num segundo momento, me detenho sobre o retorno de minha família à aldeia para a finalização do ritual de *wỳhty* do meu filho, que será descrito em detalhes. Busco aqui refletir sobre os desafios de realizar um trabalho de campo com as crianças e de organizar um ritual. Também apresento a nova atualização do nosso parentesco com a família de *Sissi* na Pedra Branca, através da nomeação do meu filho mais novo. Por fim, o capítulo se encerra com uma reflexão sobre o destino do qual ninguém poderá escapar: tornar-se outro. A morte, ao transformar definitivamente o parente em um afim, marca o fim do parentesco. Através da etnografia do ritual do *pàrcàhac* (fim de luto) do professor Sérgio Domingues (*Xàj*), busco demonstrar o potencial criativo com que os *mẽhĩ* lidaram com as complexidades que surgiram durante a realização do ritual para um *ipãntuw cupẽ*.

Os desenhos e fotografias foram selecionados para que o leitor possa aproximar seu olhar do cotidiano krahô. Os desenhos selecionados para ilustrar os mitos estão, em sua maioria, publicados nos livros didáticos produzidos pelo Laboratório de Línguas Indígenas (LALI) da Universidade Federal do Tocantins¹ em parceria com as escolas indígenas krahô. O desenho que ilustra o mito do Hartât foi realizado para ilustrar o livro bilíngue “Hartât jarên xà- A história do Hartât”, produzido e publicado pela Associação Centro Cultural Kàjre. O desenho que ilustra Tyrkrẽ que foi realizado para uma animação que concorreu ao festival do minuto². Os desenhos nos aproximam da compreensão e da interpretação que os *mẽhĩ* oferecem a seus mitos. As fotografias que compõe o anexo I tem o objetivo de contar outras histórias de aparentamento, vivenciadas por outros *ipantuw cupẽ* que também foram afetados

¹ <http://www.uft.edu.br/lali/index.php?pagina=paginas/content&paginaContent=Livros id Menu=12>

² https://www.instagram.com/p/B-rjd6GHl8T/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRlODBiN_WfLZA==

pela experiência de estar entre os Krahô. Os desenhos nos aproximam da compreensão e da interpretação que os mēhĩ oferecem a seus mitos. As fotografias que compõe o anexo I tem o objetivo de contar outras histórias de aparentamento, vivenciadas por outros ipantuw cupẽ que também foram afetados pela experiência de estar entre os Krahô.

Abertura

Os Krahô são um povo Timbira, da família linguística Jê e do tronco linguístico Macrô- Jê, que habita a Terra Indígena Krahô, considerada atualmente uma das maiores áreas contínuas de Cerrado preservado do Brasil. A TI Krahô possui 3.200 km² e se situa no nordeste do Tocantins, entre os rios Manoel Alves Pequeno e Manoel Alves, próxima aos municípios de Itacajá e Goiatins. Como os demais Timbira, os Krahô se autodenominam *mẽhĩ*, que pode ser traduzido como “nosso corpo”, “pessoa”, “humanos”, “gente de verdade” (Azanha, 1984; Nimuendajú, 1946). Sob a denominação Krahô encontram-se três grupos Timbira, os *kẽnpokãmekra*, os *cukoikamekrã* e os *mãkrare*, e o que os une é aquilo que Azanha (1984, p.7) denominou de forma timbira, conjunto sociocultural que se caracteriza pela língua, pelo corte do cabelo, pelo formato das aldeias, pelas corridas de tora, entre outros aspectos que diferenciam o "jeito de ser e de viver" *mẽhĩ*. Recupero aqui alguns aspectos fundamentais do parentesco e da construção da pessoa Krahô com a finalidade de tentar posicionar o não indígena nessa relação.

A etnologia krahô tem uma extensa bibliografia cuja temática do parentesco já foi amplamente debatida por etnólogos como Melatti (1976), Carneiro da Cunha (1978), Ladeira (1982), Coelho de Souza(2002), Paulino (2016), Morim de Lima (2016), entre outros. Coelho de Souza (2002), a partir de um diálogo crítico com as etnografias realizadas pelos pesquisadores do *Harvard Brazil Central Project* (em especial de Da Matta entre os Apinajé e Melatti entre os Krahô), traz um novo olhar sobre o parentesco jê à luz do entendimento de que o parentesco não é dado pelos laços biológicos (Schneider, 1968), ao qual se somam as novas percepções sobre a relacionalidade, a dimensão processual da construção do corpo da pessoa e do gênero pela comensalidade (Carsten, 2004). Entre os povos jê, diz a autora, “o verdadeiro humano é um parente” (Coelho de Souza 2003, p.26). Contudo, não se pode saber a priori nem quem é parente e nem quem é humano. Tanto o parentesco como a humanidade são construídos contra aquilo que é o "dado" nas sociedades ameríndias: a afinidade potencial (Viveiros de Castro, 2014, p.292.). Essa construção é o que os autores chamam de a ação diferenciante do parentesco. Nesse ponto, Coelho de Souza e Viveiros de Castro se conectam à ideia de que a fabricação da pessoa e do parentesco é coextensiva à construção da humanidade, desenvolvida especialmente por Peter Gow (1997). Produzir um parente, coloca Gow, é produzir a identificação entre os corpos através da comensalidade, da consubstancialização e da convivência, sem que as diferenças sejam completamente apagadas. O parentesco é um processo contínuo de transformação do outro em parente, ou

seja, do afim em consanguíneo, movimento que só poderá ser completado através da morte, que “desfaz a tensão (a diferença de potencial) entre afinidade e consanguinidade (Viveiros de Castro, 2014, p.306).

As relações estabelecidas com os genitores e os nominadores, como demonstrou Melatti (1976), é uma parte fundamental da construção da pessoa Krahô. A relação com os genitores, os consanguíneos, é marcada pela ligação entre os corpos e perdura por toda vida, fazendo com que tudo que afete o corpo de um, afete também o corpo do outro. Desse modo, as técnicas corporais necessárias para recuperação de um enfermo devem ser realizadas também por seus genitores, filhos e irmãos. Isso ocorre não por uma ligação dada pelo “sangue”, enquanto substância biológica, mas pela convivência cotidiana entre esses parentes que habitam um mesmo segmento residencial: o comer junto, o dormir junto, a troca de substâncias e de afetos (Coelho de Souza, 2004, p.45).

Já os nominadores (preferencialmente a tia paterna ou as avós paternas, para o sexo feminino, e o tio materno ou os avôs maternos, para o sexo masculino) são geralmente os parentes que moram em outros segmentos residenciais. Isso se dá principalmente pelo fato de que, seguindo a regra de residência uxorilocal, os homens saem das casas maternas ao se casarem, indo habitar a casa das suas esposas. Melatti (1973, p.20) considera que a relação entre os nominadores e os nominados é uma relação de consanguinidade que se difere da relação com os genitores, tendo em vista que ela é principalmente uma relação cerimonial, e também uma espécie de "compensação" da regra de residência uxorilocal, na medida em que os nomes masculinos se manteriam na casa materna (p.39). Carneiro da Cunha (1977, p.290), complementa essa ideia dizendo que se os nomes masculinos compensam a circulação de homens, os nomes femininos compensariam a imobilidade feminina.

Ladeira (1982, p.45) nota que esse argumento exclui dos nomeadores potenciais os irmãos classificatórios, isto é, aqueles não ligados por laços "de sangue", e que não derivam do mesmo segmento residencial (primos paralelos patrilineares). Ela argumenta ainda que “o valor dos nomes pessoais reside na obrigação da troca, no receber e doar nomes” (p.43), que os nomeadores preferenciais se encontram entre os irmãos classificatórios e não entre os irmãos consanguíneos (p.46), que a relação entre os germanos cruzados que trocaram nomes é marcada pela troca de pequenas dádivas entre eles (p.42) e, que a troca de nomes e o casamento caminham juntos (p.55). Desse modo, a nomeação, ao conectar diferentes segmentos residenciais, constituiria uma relação de aliança entre os segmentos matrilineares. Melhor dizendo, a nomeação cria novas alianças, aproximando os parentes que estão se afastando no tempo e no espaço.

Ao sair da casa materna e constituir uma nova família, os homens enfraquecem os laços de substância que os conectam às suas irmãs, pois passam a trocar substâncias com outras pessoas. Ao nomearem os filhos da irmã (ou a irmã o filho do irmão), os germanos cruzados passam a estabelecer uma nova relação entre si, desencadeada pela relação que será construída entre a criança e seu nominador. A consanguinidade entre os germanos cruzados, que perdeu potência com o casamento do irmão, dá lugar a outras relações - *quêtti-tỳj* x *ipãntuw* e *ipãntuw mênxi* x *ipãntuw hũm*. Morim de Lima (2016), nota ainda que os germanos cruzados nunca param de se consubstancializar completamente, na medida em que os homens nunca deixam de frequentar a casa de suas mães. A casa da mãe segue sendo a casa da mãe, como ouvi certa vez de Sidinei Pohympej: “ *quando a gente chega na casa da mãe, não importa a idade que tem, já vai abrindo a panela pra ver se tem alguma coisa boa pra comer*”.

Os nominadores, entretanto, não estão disponíveis apenas entre os irmãos reais, mas entre os irmãos classificatórios matrilineares e patrilineares, como demonstrou Ladeira. A relação de nomeação é uma operação de aproximação entre os parentes que estão se distanciando e a não efetivação dessa relação abre possibilidades para uma aproximação via casamento (Ladeira, 1982, p. 52).

“Trocar “nome” é, portanto, outra forma de criar ou (re)fazer “parentes verdadeiros”. A nomeação produz parentes ali onde a procriação não pode ocorrer, caracterizando a complementaridade e a oposição entre a troca de nomes e cônjuges (Ladeira 1984; Coelho de Souza 2002). (Morim de Lima, 2016, p.242)

A relação entre nomeador e nominado é fundamental na constituição do papel social da pessoa Krahô, pois é através do nome que se transmitem as prerrogativas rituais, o pertencimento às metades, os termos de parentesco e os amigos formais (*hōpin* e *hōpintxwỳj*) e, de modo geral, a transmissão de conhecimentos do nominador (*quêtti*, *tỳj*) para o seu nominado (*ipãntuw*) ocorre nos rituais. Em outras palavras, *quêtti* e *tỳj* são responsáveis por conectar seus *ipãntuw* à vida ritual.

As tias maternas são chamadas *inxê prà*, quando se referem a irmã mais nova da mãe, e *inxê prêc* quando se referem a irmã mais velha da mãe. As tias paternas são chamadas *tỳj*, quando se referem as irmãs mais velhas do pai, e *tỳre*, quando se referem a irmã mais nova do pai, e ambas são nominadoras preferenciais de ego feminino. No caso da nomeação se efetivar, estabelece-se a relação de *tỳj/ipãntuw*, caso ela não se efetive, o tratamento de parentesco adotado é o de *tỳj-tỳre/japarxwỳj*.

Os tios paternos são chamados de *inxũ prà*, quando se refere ao irmão mais novo do

pai, e *inxũ prêc*, quando se refere ao irmão mais velho do pai. Os tios maternos são chamados de *quêtti*, quando se refere ao irmão mais velho da mãe, ou de *quêttre*, quando se refere ao irmão mais novo da mãe, e ambos são nominadores preferenciais de ego masculino. No caso da nomeação se efetivar, estabelece-se a relação de *quêtti/ipãntuw*, e caso ela não se efetive o tratamento de parentesco adotado é *quêtre-quêtti/japar*.

Essa relação entre *quêtti/japar* está presente na mitologia Krahô, em especial nas epopéias que narram a aquisição de conhecimentos provenientes de entidades não humanas, que assumem a posição de *quêtti*, como demonstraram Morim de Lima (2016, p. 192, 251) e Packer (2020, p. 71). Kohkot Jõ Tom é um menino que recusa o alimento propriamente humano e passa a alimentar-se apenas de barro. A relação entre *quêtti x japar* é mobilizada nessa narrativa duas vezes, a primeira entre parentes humanos, onde o *quêtti* humano tenta persuadir, sem sucesso, o menino a se alimentar de maneira adequada. O menino então adocece. A segunda vez que a relação entre *quêtti x japar* aparece na narrativa, ela faz a mediação da relação do menino com um jacaré, que compadecendo-se da situação do menino o curou e, posteriormente, o ensinou as cantigas de maracá, que deveriam substituir as cantigas dos antepassados (Packer, 2020, p.70).

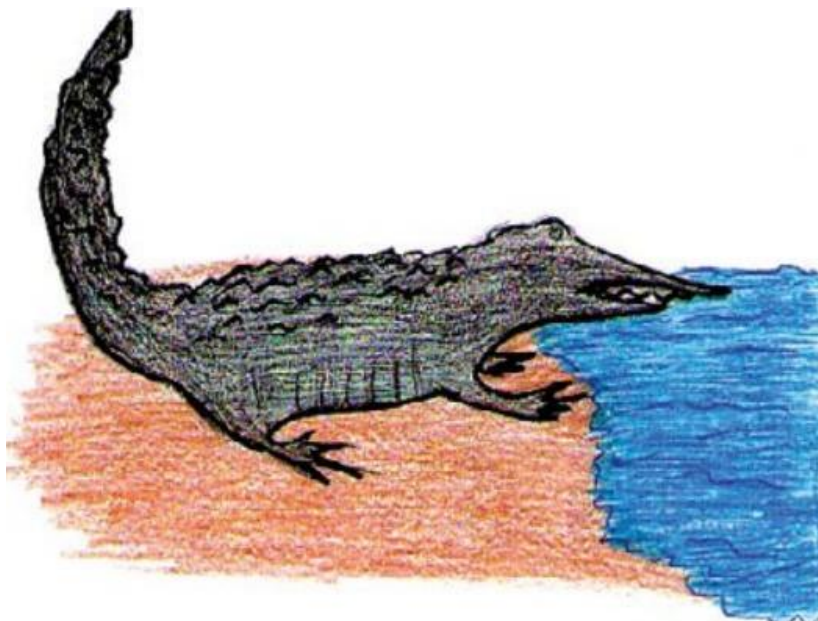


Figura 1Miiti Ilustrado por Carmem Lúcia Kriri

A narrativa que conta sobre o aprendizado do ritual da batata (*Jât jõ pîn*), também aponta para essa relação. Os *mêhĩ* plantaram uma roça e saíram para o mato. Um tempo depois, eles enviam um mensageiro para observar a roça e saber se já era tempo de colheita.

Ao chegar na roça, o *mêhĩ* vê todos as plantas cultivadas realizando uma festa. Ele observa os *hôtswa* brincando em volta da fogueira. Os *hôtswa* imitavam todas as coisas, fingiam que transavam e os outros ficavam rindo. A batata chamou o *mêhĩ*. Em algumas versões, a batata o chamou de *quêtti*, em outras de *ikrântum* (minha cabeça velha). Morim de Lima (2016, p. 147) demonstra que o termo *ikrântum* engloba os nominadores, os tios maternos, os avós maternos, os sogros, os velhos conselheiros e os xamãs em relação aos seres que o agenciam. Em oposição a esse termo se encontra o termo *ikrãtuw* (cabeça nova) que engloba os nominados, os sobrinhos, os netos, os jovens e os agenciadores mais que humanos em relação aos xamãs. O ponto é que se configura aqui, entre *ikrântum* e *ikrãtuw*, uma relação de transmissão de conhecimento cerimonial, em certos casos xamânico, e também de aconselhamento em discursos cerimoniais. A batata então explica para o *mêhĩ* que ele chegou atrasado e por isso perdeu uma parte da festa. O *mêhĩ* então escuta atentamente como deveriam ser executados os outros movimentos da festa e volta para aldeia levando com ele esse ritual. A autora demonstra ainda como as relações postas nos mitos são atualizadas durante o ritual do *Jât jô pĩ* que é realizado anualmente nas aldeias krahô.

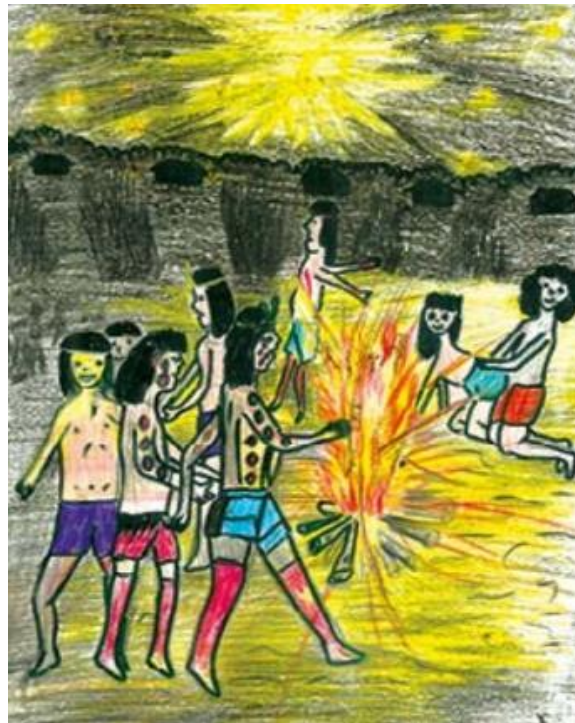


Figura 2 Brincadeira dos *hôtswa*. Diana Caxat, 2014

Hartât é um estrangeiro que ocupa a posição de sogro em uma aldeia Krahô. Um dia, ele decide levar seus genros em uma incursão rumo a sua terra natal, onde no caminho ele ensinaria os *mêhĩ* a caçarem. Em determinado momento da viagem, Hartât passa a impor diversos desafios a um dos genros, com objetivo de matá-lo. O genro, no entanto, se transforma sucessivas vezes em pássaros e consegue escapar da morte. A história prossegue e eles escutam um canto. Hartât, explica que quem cantava era a machadinha (*kàjre*) e no dia seguinte foi até o local ver se ele conseguia uma filha da machadinha para si. Na versão contada por Domingos Craté, que foi registrada e publicada em livro pela Associação Centro Cultura Kàjre (2013), a machadinha *kàjre* trata Hartât como *quêtti* e este o trata como *japar*. A machadinha concorda em dar uma de suas filhas ao *quêtti* Hartât e, este retorna a aldeia levando a *kàjre* e os cantos a ela associados.

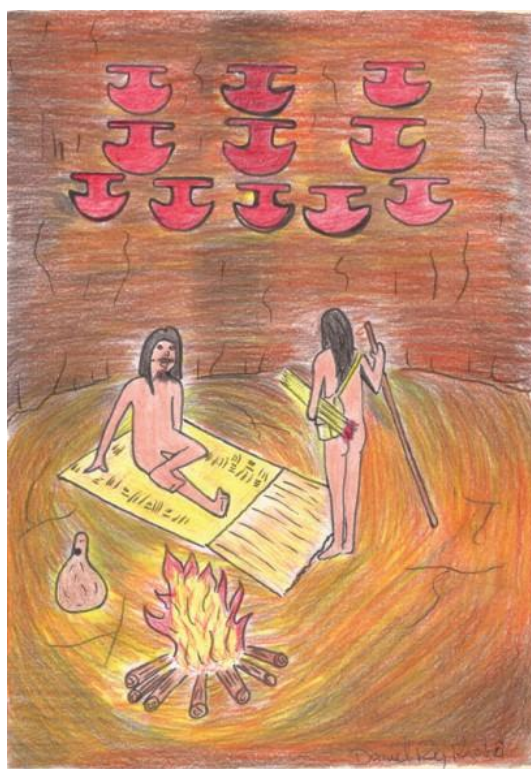


Figura 3 Hartât encontra com o *japar* machadinha, nessa ilustração retratado como humano- Desenho Daniel Rêj, 2013

A narrativa que conta a transformação de Tyrkrẽ em *wajaca* (pajé) também aponta para mesma relação. Os urubus vendo Tyrkrẽ doente e sozinho vão até a casa dele ver o que está acontecendo. Os urubus tratam Tyrkrẽ como *quêtti* e ele os trata por *japar*, em algumas versões *japar* é trocado por *itãmxwa* (neto), o que não muda na prática o sentido colocado aqui, uma vez que o avô³ e o tio materno são os nominadores preferenciais de ego masculino. Tyrkrẽ acompanha os urubus ao céu e retorna como pajé, trazendo a festa de iniciação de jovens *Pẽpcahãc*. As narrativas pessoais dos *wajaca* krahô acerca de seu processo de transformação, também indicam que a relação que estabelecem com os seres mais que humanos que os agenciam é a relação de *quêtti x japar*. Veremos ao longo do trabalho como a relação *quêtti-tỳj x ipãntuw* é mobilizada para inserir o não indígena na rede de parentesco e nos rituais Krahô através da onomástica.

"Desse modo, a relação entre quêtti x japar é, responsável por vincular a pessoa krahô tanto à vida ritual quanto às alteridades não-humanas, conectando o exterior e o interior do socius krahô". (Packer, 2020, p. 70).



Figura 4 Tyrke sendo levado ao céu pelos sobrinhos urubus. Desenho: Daniel Rêj, 2014

³ atualmente os krahô chamam os avós de wej (apropriando-se da palavra velho em português e por vezes acrescentando as palavras inxũ (pai) ou inxê), porém o tratamento anterior a essa apropriação era *quêtti* e *tỳj*.

As relações entre *quêtti* ou *tỳj* - *japar(xwỳj)/ipantuw*, portanto, fazem parte do processo contínuo de transformações implicadas nas relações de parentesco de um modo bastante complexo. De um lado, os nominadores podem ser um consanguíneo do pai ou da mãe de ego que, por estarem se afastando (movimento que não se completa totalmente) através do casamento, são atraídos pelo movimento inverso de reaproximação através da nomeação. Do outro, essa relação aponta uma forte tendência para o estabelecimento da aliança, seja na esfera local entre os diferentes segmentos residenciais matrilocais, como demonstrou Ladeira, ou ainda na esfera do parentesco para além do humano, com espíritos que agenciam a transmissão do conhecimento ritual e/ou xamânico, como demonstraram Melatti (1979), Morim de Lima (2016), Packer (2020), entre outros e, como eu pretendo demonstrar ao longo desta dissertação, através da aliança estabelecida com os *cupẽ* (não indígenas). Esse caráter de promover alianças presente na figura do *quêtti* o aproxima das relações de afinidade, sendo que essa não se trata de uma afinidade que pode ser efetivada pelo casamento, mas de uma espécie de afinidade potencial, que no caso dos *jê* e dos *timbira* Viveiros de Castro chamou de afinidade cerimonial (2014, p.103).

Outro importante aspecto que compõe a concepção de pessoa *Krahô* é a amizade formal que, como demonstrou Carneiro da Cunha (1978, p.75 a 94,), é marcada pela evitação e pela jocosidade e pode ser rompida caso haja inobservância das regras sociais. Segundo a autora, embora o nome seja condição para que se estabeleça a relação de amizade formal, ele não é suficiente ou determinante, mas depende da ativação e da manutenção dessas relações no cotidiano. O que importa, portanto, como chamou atenção Coelho de Souza (2002), não é se a prerrogativa de uma relação é determinada pelo nome, mas se essa relação é atualizada, ou não, e como: a performatividade do parentesco, promove a abertura para inúmeras possibilidades de reconversão e reclassificação.

A relação de amizade formal é parte fundamental da constituição da pessoa *Krahô*, pois é o amigo formal quem coloca em evidência aquilo que eu não sou, o meu contrário. Um amigo formal é um estranho por definição, alguém por quem devo demonstrar respeito extremo. Desse modo, os amigos formais fazem parte do grupo de *cahkrit* que é, segundo Azanha, “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” (1984, p.19). Azanha (p. 27) argumenta que os amigos formais são parte de uma categoria especial de *cahkrit* (de afins), uma vez que estão ligados cerimonialmente ao pátio através da

onomástica, movimento que permite a pacificação da aldeia na medida em que promove uma relação entre os contrários. É nesse sentido, que Viveiros de Castro (2014, p.103) trata também o tipo de afinidade estabelecida entre os amigos formais como afinidade cerimonial, que novamente se distingue da relação entre afins efetivos, já que a proibição do sexo é um dos fundamentos dessa relação. A relação de evitação e respeito exagerados que marcam a relação de amizade formal fazem do *ikritxwỳj* “ menos um antiparente — o que ele, a vários títulos, é (mesmo quando não é) — que um super-parente” (Viveiros de Castro, 2007, p.122).

A extrema cerimonialidade com que se devem tratar os amigos formais, de quem não se pode pronunciar o nome, nem olhar no rosto, contrasta com a forma jocosa com que se relaciona com seus genitores. Quando a lua nova desponta no céu, todos saem de casa e começam a proferir xingamentos em voz alta, direcionados aos genitores de seus *ikritxwỳj* (amigos formais de ambos os sexos). Esse pequeno ritual coloca em evidência, segundo Azanha (1984 p.27), o caos que seria uma aldeia onde não se respeitassem as regras que regem a relação de amizade formal, que permitem que a aldeia seja um espaço de convivência entre os contrários.

Segundo Azanha (1984), em oposição a categoria *cahkrit* encontramos a categoria *ikwỳ*: a primeira representa os afins, a alteridade, enquanto a segunda representa a consanguinidade, a identidade, a semelhança e a simultaneidade. *Ikwỳ* foi traduzido por Azanha como “minha parte”, “meu pedaço” e é utilizado para referir-se aos consanguíneos, quando ego está circunscrito em sua própria aldeia, ou, aos membros da própria aldeia quando ego está em contexto exterior. *Ikwỳ* também compõe a palavra *ikwỳhnõ* que designa os amigos não formais e a palavra *ikwỳti* que se refere à placenta, o primeiro companheiro de uma pessoa. Carneiro da Cunha (1978, p.90) argumentou ainda que a persona Krahô é moldada a partir da relação com os companheiros (*ikwỳhnõ/ ihkwỳ*) e com os amigos formais (*ikritxwỳj/ cahkrit*), onde a primeira é marcada pela similaridade, pela simultaneidade e pela espontaneidade, enquanto a segunda é marcada pela alteridade e pela formalidade cerimonial. Esses termos marcam as proximidades e as distâncias das relações, que encontram-se em fluxo contínuo, fazendo com que um tipo de relação possa ser transformada na outra a qualquer momento (Azanha, 1984, p.22).

Morim de Lima (2016) em sua tese sobre o cultivo de batata doce, demonstra que o idioma do parentesco não se restringe a socialidade humana, mas é também o idioma que expressa relações entre humanos e plantas (além de muitos outros sujeitos mais que humanos). Segundo Morim de Lima (2016, 2017), a Batata-doce (*Jàt*) é corpo-espírito-dona-mãe das "cabeças de batata-doce" (*Jat krã/cabeça* ou *Jat kra/filho(a)*),

isto é, as raízes que servem de alimento e que são dadas em retribuição apenas para a agricultora "que é vista como uma boa mãe" (2017, p.456). A autora coloca que, de um lado, existe relação de "filiação" entre a Batata-doce (mãe genitora), a agricultora ("mãe criadora") e as raízes-filhos, na qual elas devem manter uma relação de ligação entre os corpos, expressas através da prática de resguardos de plantio, semelhantes ao realizado para os filhos humanos. Assim, como os corpos dos parentes humanos devem ser produzidos, as mães agricultoras dedicam uma série de cuidados para que suas raízes-filhos "cresçam grandes, redondas e em grandes quantidade" (2016, p.150).

De outro lado, existe também uma relação de troca e reciprocidade entre a Batata-doce e a agricultora que toma a forma da afinidade feminina estabelecida entre mulheres de diferentes segmentos matrilocais (tal como já havia notado Ladeira, 1984 entre os Timbira e Lea, 2012 entre os Kayapó-Mebêngôkre). Morim de Lima (2016, 2017) analisa como essa relação de troca e afinidade feminina está posta no mito de origem da agricultura e é reatualizada no *Jàtjôpi*, ritual de colheita da batata-doce. Contudo, diz a autora, as mães agricultoras também estão sujeitas, caso não consigam manter o resguardo nem os cuidados apropriados, à um movimento de contra-predação da Batata-doce, esse corpo-espírito-dona, que pode abandoná-las, não mais "dar" para elas [suas raízes-filhos] ou até mesmo causar doenças nelas e em seus filhos e parentes humanos (2017, p.464).

O ponto que quero ressaltar a partir de agora, e que é o argumento central dessa dissertação, é que nesse fundo infinito de socialidade virtual e de diferença a partir do qual o parentesco pode ser construído, encontram-se uma infinidade de outros com potencialidade de tornarem-se parentes, inclusive, os não indígenas. Estes se encontram no exterior da sociedade, localizados em um espaço virtual no qual "o parentesco, como estrutura, conhece seus limites de totalização, ecoando apenas como linguagem - como tropo que só ganha sentido pleno porque se afasta da letra" (Viveiros de Castro, 2014, p.104). Viveiros de Castro (2014) argumenta, entretanto, que as relações de afinidade potencial se articulam ao parentesco de maneiras variadas, operando uma mediação entre "o mesmo e o outro, o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos"(p.102).

Os não indígenas são denominados *cupẽ*, que como veremos no capítulo I é uma categoria relacionada ao desconhecido, isto é, àquilo que não pode ser reconhecido como Timbira e, portanto, também não pode ser reconhecido como propriamente "humano". Ao longo dos séculos posteriores ao contato com o não indígena, os Krahô desenvolveram formas de (tentar) transformar essa relação, inserindo-o em sua sociedade e fabricando uma

relação de parentesco com ele. Adaptando um ritual Timbira de consolidação de alianças externas, os Krahô inserem o *cupẽ* em suas sociedades através da nomeação, em um ritual que é chamado por eles em português de "batizado". Assim, o *cupẽ* adentra o parentesco krahô através da onomástica e vai se aproximando do que pode ser um parente à medida em que as relações vão se efetivando através da comensalidade, da convivência, do afeto e da participação na vida social, que permite que o *ipãntuw cupẽ* torne-se a cada dia um pouco menos outro e um pouco mais parente, através de um processo contínuo e interminável de transformação. Essa estratégia se mostrou muito eficaz ao longo da história e produziu diversos aliados e parentes entre os *cupẽ*, em especial os "*cupẽ* que vem de longe", isto é, aqueles que não moram nas cidades e povoados do entorno das aldeias.

O movimento de trazer o *cupẽ* para o interior da sociedade krahô é uma operação que acontece na relação entre os agentes. O objetivo é transformar o *cupẽ* em parente, ainda que não seja possível determinar que tipo de parente o *cupẽ* se transformará, nem as implicações que essa transformação poderá acarretar. O *cupẽ* que aceita ser incluído na sociedade - note que para os *cupẽ* que desejem trabalhar com os Krahô, como os antropólogos, não é uma escolha, mas antes uma condição - é nomeado por um *mẽhĩ* e adentra as relações de parentesco e aliança através da onomástica. A partir daí, não é possível determinar o que vai acontecer. O *cupẽ* pode ganhar um nome, ir embora e nunca mais voltar, isto é, com o esquecimento o parentesco é desfeito, mas ele também pode ficar tempo suficiente para estabelecer relações mais duradouras. À medida em que as relações vão se efetivando, a transformação de um *cupẽ* em parente vai se tornando mais real e novas complexidades vão surgindo na relação. A cada nova etapa da efetivação dessa relação, novas invenções vão sendo necessárias para dar conta das complexidades que vão surgindo. *Cupẽ* e *mẽhĩ* se engajam em um processo de transformação no qual o objetivo é tornar-se parente uns dos outros, embora para cada um dos agentes ser parente signifique algo diferente. O parentesco entre os *mẽhĩ* e os *cupẽ* é um produto dessa dinâmica de relações e, se ele pode ser pensado como um processo de invenção e reinvenção (Wagner 2010), ele se afasta da ideia de ficção complacente, usada por Albert (2015) para se referir a "adoção do antropólogo" em campo, na medida em que o parentesco entre os *mẽhĩ* e os *ipãntuw cupẽ* é produto de uma relação real, construída no afeto, na comensalidade e no cotidiano.

A decisão de escrever uma etnografia sobre minha própria inserção nas relações de parentesco com os Krahô me coloca diante do desafio de fazer uma reflexão sobre a minha participação nessa dinâmica, na qual eu sou o outro do (meu) outro, e nós estamos em um esforço conjunto para que eu possa me tornar um pouco menos outro e um pouco mais

parente. Isso implica refletir a partir da minha perspectiva, de mulher *cupẽ* que se permitiu mergulhar em um processo de transformação. Entretanto, se esse trabalho ao olhar para meu próprio processo de transformação em parente se aproxima de uma autoetnografia, ele não pretende se restringir a essa perspectiva. Na medida em que pensar uma relação implica pensar a relação entre os agentes, era importante que nosso olhar não se fixasse apenas nas reflexões sobre o meu processo de transformar-se em *ipãntuw*, mas também para o modo *mẽhĩ* de transformar um *cupẽ* em um parente.

Ao tornar-se *ipãntuw*, o *cupẽ* sai do exterior da sociedade e caminha por uma linha infinita que permite que ao fim de cada transformação, ele se encontre mais perto do que deve ser um parente real, embora as diferenças sejam mantidas e a transformação nunca se complete. Inventar uma relação de parentesco com o *cupẽ* significa, de certo modo que o pano de fundo em que essas relações serão construídas será estabelecida pelos *mẽhĩ*. Essa invenção, entretanto, contém em si mesma algo que é da ordem do imponderável, que não pode ser controlado por nenhum dos agentes envolvidos, que é a vida compartilhada entre os contrários. Em outras palavras, se os *mẽhĩ* escolhem o pano de fundo no qual as relações acontecem, as relações produzidas são relações reais entre os agentes e ambos tem que lidar o tempo todo com o imponderável. É a vida vivida que vai apresentando as situações com as quais tanto os *ipãntuw cupẽ* quanto os *mẽhĩ* terão que lidar para sustentar a relação de parentesco. A cada nova situação que se impõe, novas invenções surgem para dar conta da complexidade do evento.

No jogo de perspectivas implícito nessa relação, no qual do meu ponto de vista os *mẽhĩ* são o outro e, do ponto de vista dos *mẽhĩ* o outro sou eu, ambos cultivamos uns pelos outros uma curiosidade antropológica. De um lado, eu tentando dar sentido ao universo *mẽhĩ* usando a cultura como muleta (Wagner,2010 p.36). Do outro lado, os *mẽhĩ* tentando compreender até que ponto aquele *cupẽ* poderia ser transformado em um parente e quais consequências isso teria. Tornar-se *ipãntuw* é um processo de devir, de devir parente, de devir outro...

“[...]os devires são reais. Nem metáfora, nem metamorfose, um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele estabelece, extraindo-os das relações que os definiam anteriormente para associá-los através de uma nova “conexão parcial”.O verbo devir,neste sentido,não designa uma operação predicativa ou uma ação transitiva: estar implicado em um devir-onça não é a mesma coisa que virar uma onça. É o devir ele próprio que é felino,não seu “objeto”.Pois tão logo o homem se torna um jaguar,o jaguar não está mais lá.” (Viveiros de Castro, 2007, pg. 116)

Capítulo I- O *cupê* no pensamento Krahô

Breve histórico do contato

Os Timbira estão em contato com os não indígenas desde o século XVIII, com a introdução do gado no sul do Maranhão, embora o contato tenha se intensificado com a expansão da pecuária e da agricultura no século XIX. Durante todo o século XIX, os Krahô se deslocaram entre os estados do Maranhão e Tocantins até chegarem ao território em que permanecem atualmente. Esse período foi marcado pela guerra com outros grupos indígenas, e pela aliança com os fazendeiros da região, como foi minuciosamente descrito por Melatti em “Índios e criadores” (1967). A aliança estabelecida entre os Krahô e o comerciante Francisco de Magalhães, fundador do povoado de São Pedro de Alcântara, atual Carolina (MA), foi fundamental no projeto de esvaziamento de terras para a criação de gado. A aliança se deu após um ataque violento que os Krahô sofreram em retaliação às invasões de fazenda e roubo de gados. Para Magalhães, a aliança era vantajosa, uma vez que os Krahô constituíam uma tropa permanente contra os outros povos que habitavam a região, abrindo espaço para o avanço da área pastoril, além de vender os prisioneiros de outros povos como pessoas escravizadas no Pará.

Os Krahô se beneficiaram, ao menos temporariamente, por evitar que o ataque dos não indígenas se voltasse contra eles, por enfrentarem as aldeias inimigas munidos das armas cedidas pelos fazendeiros e comerciantes, e por conseguirem roubar o gado dos fazendeiros colocando a culpa em outros grupos (Melatti,1967,p.22). Francisco de Magalhães é o primeiro *cupê* a quem provavelmente os Krahô concederam o título de chefe honorário (Melatti,1967,p.20), tema que abordarei mais adiante. Quando os Krahô já estavam enfraquecidos o suficiente para não servirem mais aos interesses dos fazendeiros, a aliança não interessava mais para eles.

Isso ocasionou uma mudança importante na forma como se relacionavam com os não indígenas. O governo do Império Português aprovou a vinda de dois padres capuchinhos e a um deles, Frei Rafael de Taggia, coube a catequização dos Krahô e dos Xerente. Foi criado então o aldeamento de Pedro Afonso em 1848, para onde os Krahô foram transferidos, possibilitando o cumprimento de um plano antigo dos fazendeiros de deslocar os Krahô para fora da área pastoril (Melatti,1967, p.24).

Na última década do século XIX, os Krahô iniciam o que seria seu último

deslocamento até chegarem a seu território atual. Os Krahô continuaram se relacionando com esses mesmos personagens: fazendeiros, comerciantes e missionários. Em 1940, os Krahô sofreram um ataque orquestrado por dois fazendeiros que alegavam terem seus gados roubados pelos Krahô. Esse fato modifica novamente a forma com que os Krahô se relacionam com os não indígenas.

“Ele (o massacre) desmascara definitivamente todos os sentimentos dos regionais para com os índios. A aliança dos craôs com os criadores chega ao seu final. Se por um lado este ataque abria uma brecha entre os craôs e os regionais, por outro lado, entretanto, aproximava-os mais dos brasileiros que viviam longe deles, representados pelo Governo Federal, que passaria de agora em diante a fazer sentir sua presença através do Serviço de Proteção aos Índios. De fato, a notícia do massacre dos índios craôs provocou uma forte reação por parte de elementos não ligados por interesse econômico à região, a qual se traduziu em três medidas principais: a) julgamento e condenação dos agressores; b) instalação de posto do S.P.I. entre os craôs e c) doação de uma área de terra aos índios.” (Melatti,1967, p.28)

A demarcação da Terra Indígena Krahô, assim como o julgamento e a condenação dos agressores, só foi possível graças à denúncia feita pelo missionário batista Francisco Colares, que telegrafou para o Rio de Janeiro e deu parte do ocorrido ao governo federal. Melatti aponta que o julgamento foi marcado por conflitos políticos entre as autoridades locais e as autoridades de fora. As primeiras tinham interesse na absolvição e articularam para que eles fossem julgados em Pedro Afonso, o que de fato ocorreu e todos foram absolvidos. Mais tarde, o promotor recorreu e levou o caso à Goiânia, onde os dois principais envolvidos foram condenados, embora tivessem setenta e dois acusados de envolvimento no episódio, que é conhecido entre os Krahô como o “Massacre Krahô” (Melatti,1967, p.28).

A partir desse momento, a relação entre os krahô e os *cupẽ* passam a ser de duas naturezas diferentes. Com os *cupẽ* de longe, representados pelos funcionários do governo (SPI, FUNAI), pelos missionários, antropólogos e viajantes, a aliança busca uma certa proteção frente aos riscos da relação com os *cupẽ* de perto e com o próprio governo em diversos momentos históricos. Com os *cupẽ* de perto, o relacionamento é mais hostil, embora exista com alguns regionais o estabelecimento de certas alianças. Melatti (1967, p.28) distingue no pensamento Krahô diversas categorias de não indígenas, que se agrupam em pares de grupos opostos, sendo os principais: ricos e pobres, brancos e negros, católicos e protestantes e distantes e próximos. A distinção que nos interessa aqui é a entre os *cupẽ* de perto e os *cupẽ* de longe, que se mantém relevante nas relações atuais e perpassa minha trajetória com eles.

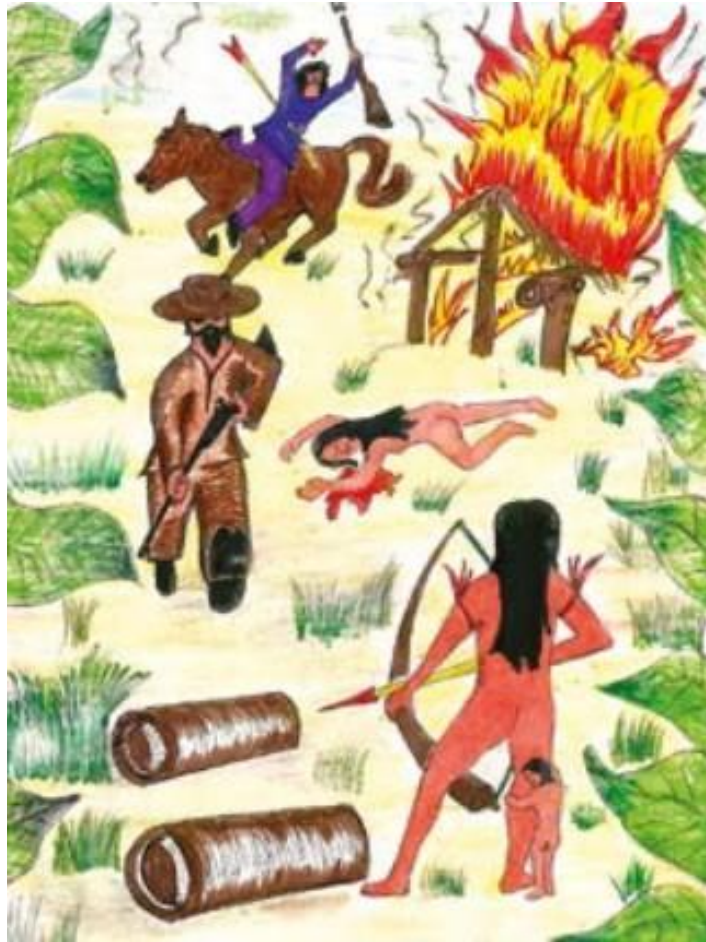


Figura 5 O massacre Krahô. Desenho: Marcela Panajêt, 2014

“Esta classificação dos civilizados sob o ponto-de-vista da distância espacial não parece de modo algum divorciada da realidade. Em verdade, os kraôs vivem num estado de contínua tensão com os regionais devido às queixas contra o furto de gado, às ameaças de confiscação de parte do território indígena, à gratificação insuficiente por seu trabalho, à expressão aberta dos preconceitos desfavoráveis dos sertanejos a respeito dos índios. Em compensação, suas relações com os civilizados “distantes” são de cunho bem diverso: entre os “distantes” está instalado o “Governo”, que bem ou mal protege os índios através do S.P.I.; de longe vêm os missionários, que, embora condenem boa parte da tradição tribal, sempre se mostram amigos; das grandes cidades chegam os pesquisadores, que dão pleno apoio aos costumes indígenas; enfim, os civilizados “distantes” recebem com carinho e admiração os kraôs, quando estes visitam suas cidades.” (Índios e criadores, 1967 p.77)

A análise da oposição da relação estabelecida entre os Krahô e os não indígenas, de perto e de longe, realizada por Melatti em 1967, segue pertinente. Trabalhei como professora de duas aldeias diferentes nesses oito anos em que vivi entre os Krahô, mas recebi dezenas de convites para trabalhar nas escolas de outras aldeias. Os Krahô têm a prerrogativa de escolher os professores que atuam nas escolas indígenas, e o quadro de professores é formado atualmente por professores Krahô e professores não indígenas. Os não indígenas, que atuam

nas escolas das aldeias próximas à cidade de Itacajá, são majoritariamente locais, que cresceram com todos os preconceitos que a população local nutre pelos Krahô. Eles passam a atuar nas aldeias não por escolha, mas por necessidade, já que a cidade de Itacajá possui apenas duas escolas. Os Krahô têm a percepção disso e utilizam dessa vantagem na relação. A relação dos Krahô com os professores não indígenas permite a inversão dos poderes experimentados na relação com os outros não indígenas, cujo emprego não depende deles. As vagas de professor são negociadas anualmente em troca de um gado, o que pode variar dependendo da situação. Além disso, é esperado que os professores ofereçam pousada aos membros da aldeia, quando estes estiverem na cidade e atendam os constantes pedidos de alimentos, gasolina e dinheiro.

Eu, assim como meu companheiro Felipe e nosso amigo Vitor, éramos *cupê* de longe, dispostos a abandonar o conforto da vida na cidade grande para viver na aldeia. Era vantagem nos ter como professores porque nós estávamos ali por “gostar do jeito de ser *mêhĩ*”, “para ajudar os *mêhĩ*”, nas palavras dos ‘próprios *mêhĩ*’ . Além disso, nós tínhamos capacidade técnica para atuar na captação de recursos públicos e privados, por exemplo, por meio da elaboração de projetos, de modo a atender as demandas da comunidade. Em 2012, quando comecei a dar aulas na aldeia Pedra Branca, a comunidade tinha três professores *cupê* que vinham de longe: eu, Felipe e Vitor. Eles faziam graça dizendo que a Pedra Branca tinha conseguido três “*professor antropolegue*”, o que certamente fazia menção ao interesse que nós tínhamos em estabelecer outros tipos de relações com eles, e não necessariamente a nossa formação em Ciências Sociais. O fato é que para nós nunca foi cobrada a taxa anual para garantir a vaga na escola, como na prática comum com os professores “*cupê* de perto”. Por outro lado, se nunca pagamos um gado pela vaga, contribuímos cotidianamente como parentes, amigos e chefes honorários, nas mais diversas necessidades da comunidade e, a diferença de tratamento dispensada a nós e aos professores de perto, por vezes era constrangedora.

Neste tópico, busquei historicizar o encontro dos Krahô com os *cupê*. Seguiremos agora, oferecendo alguns elementos da dinâmica de expansão interna dos grupos timbira e refletindo como o *cupê*, enquanto sujeito histórico, modifica esse movimento

Autonomia e diferença entre os grupos timbira

Apesar dos grupos timbira se reconhecerem mutuamente como humanos e compartilharem características importantes no que diz respeito à linguagem e a organização social, cada grupo timbira é independente do outro no que diz respeito à reprodução do modo de ser timbira e se guiam por um forte desejo de autonomia e diferenciação em relação aos outros grupos. Através da análise dos sufixos *camekra* e *catejê*, Azanha (1984, p.10-23) reflete sobre os movimentos de expansão, cisão e guerra que operam a busca por identificação e autonomia dos grupos. *Camekra* indica a origem do grupo e é utilizado quando a pessoa se refere a alguém de outro grupo que não o seu. *Catejê* indica a proximidade entre os interlocutores, uma relação entre grupos que sofreram uma cisão recente, que são ligados pelas redes de parentesco e, que embora reconheçam a autonomia um do outro, mantêm-se unidos pela origem em comum.

O desejo de diferenciação interna dos grupos que se tratam por *catejê* motiva o processo de cisão, como seguimos observando na formação de novas aldeias. Os grupos se dividem para reproduzir em outro espaço o seu modo de ser timbira. Os grupos que se separam, seguem se relacionando e, pelo menos por um tempo, se tratando por *catejê*. Entre os grupos que se tratam por *catejê*, a relação é de aliança, já entre os grupos que se tratam por *camekra*, a relação se dá através da guerra. A guerra entre os timbira opera de modo diferente à de outros povos indígenas, inclusive de outros grupos jê, na medida em que a guerra entre os timbira opera na lógica dos roubos e apropriações culturais, que possibilitam os processos de diferenciação interna dos grupos. Do mesmo modo que os grupos se cindem para se reafirmarem como timbiras, a guerra entre esses grupos é uma disputa pelo que Azanha (1984) chamou de a razão timbira. *Camekra* e *catejê* não se referem, entretanto, a estruturas fixas de relacionamento, mas sim de relações que são feitas, desfeitas e refeitas, podendo um grupo considerado *catejê* se tornar *camekra* ao longo do tempo.

“Eu, do grupo //camekra sou um verdadeiro Timbira (mehin), aqueles outros não sabem falar direito, fazer festa direito, não prestam para a tora...”. É neste – e por este – embate constante entre grupos equivalentes que a Forma “Timbira” avança: ganha territórios e aprimora-se no confronto das diferenças. (Azanha, 1984: 16).

Packer (2020), através da análise da circulação dos conhecimentos relacionados aos cantos de maracá, demonstra que a dinâmica de diferenciação e identificação entre os grupos segue operando, ainda que não através da guerra. O ato de roubar cantos de outros povos,

misturar ao repertório Krahô e espalhá-los no pátio é muito valorizado porque permite que o cantor de maracá diversifique seu repertório, surpreendendo e motivando o coro de mulheres. A transformação dos cantos, no entanto não deve levá-lo a tornar-se irreconhecível ao repertório *mêhĩ*, como explicita o autor:

tais transformações ainda permanecem subordinadas a um conjunto de convenções que fazem com que os cantos sejam precisamente cantos *mêhĩ* (timbira) e não cantos *cupẽ* (“estrangeiros”, sejam estes de origem não timbira ou não indígenas, cantos que, aliás, os Krahô jamais incorporam a seus repertórios) – e um cantor que as ignore completamente será inevitavelmente criticado por errar ou, ainda, por inventar um canto que simplesmente não existe. (Packer, 2020, p. 26)

Azanha (1984,p.16) argumenta que esse movimento em busca da diferenciação poderia levar um grupo ao completo estranhamento do outro, uma vez que passariam a não reconhecerem mutuamente os elementos timbira que constituem a humanidade. Aquele em que não se reconhece nada de timbira é, para o autor, o *cupẽ* e o *cupẽ* não pode ser considerado um *camekra*, na medida em que com o *cupẽ* o que se disputa não é a forma timbira. O autor argumenta que o *cupẽ* representa a fronteira que demarca o limite da expansão timbira e, por isso, a guerra com ele só pode ser eventual.

Aprofundaremos a reflexão acerca do *cupẽ* nos próximos tópicos, porém, o *cupẽ*, enquanto sujeito histórico, encurralou e desalojou os grupos Timbira, os colocou em situação de ter que disputar território também com outros grupos não equivalentes como os *Akwen* (*cupẽ pyxêre*) e os *Tupi*. É nesse contexto que alguns grupos timbira se aliaram aos *cupẽ* para enfrentar os inimigos em comum. Vimos que, a aliança com o comerciante Francisco de Magalhães para eliminar outras tribos timbiras foi a estratégia usada por alguns grupos que compõem o povo Krahô, em especial, os *mãcrare*, no início do século XIX. Na segunda metade do século XIX, o aldeamento de Pedro Afonso reuniu diferentes grupos timbira e provavelmente tenha sido nesse período que esses grupos passaram a ser chamados de Krahô. Assim, o *cupẽ*, enquanto sujeito histórico, modificou a dinâmica da expansão timbira, limitou os fluxos de troca e de guerra, se impôs como um limite físico, jurídico e epistemológico.

Os grupos timbira, que compõem o povo Krahô, seguem reconhecendo e produzindo diferenças internas que os distinguem uns dos outros e seguem disputando quem reproduz melhor a sociedade. Durante os rituais (*amjikĩm*), diferentes aldeias se encontram e se preocupam em demonstrar umas para outras que possuem os melhores corredores e corredoras de tora, os melhores cantores e cantoras, que são eles quem sabem como conduzir

um ritual, etc...

Vimos neste tópico, que o *cupẽ* enquanto sujeito histórico modificou as dinâmicas timbira de aliança e guerra. Como sujeito histórico, o *cupẽ* pode ser considerado o limite, como argumenta Azanha, porém é preciso compreender o *cupẽ* também enquanto sujeito virtual. Desse modo, nos interessa agora, tentar compreender como o *cupẽ* está representado na mitologia e qual lugar ele ocupa no pensamento e na sociedade Krahô.

Awkê

Existem diversas versões do mito de *Awkê* coletadas. Nimuendaju (1946) foi o primeiro a transcrever o mito, recolhido entre os Ramkokamekrá, e Harald Schultz (1950) a versão Krahô. Optei em trazer um resumo do mito, que condensa muitas questões interessantes sobre o contato e a relação entre *mehĩ* e *cupẽ*.

Amkôkwÿj, que em algumas versões é uma mulher solteira, em outras casada, estava grávida há muito tempo. Em algumas versões ela está grávida de uma cobra e em outras de Deus. Ainda no ventre de sua mãe, *Awkê* agia de maneira imprevisível. Saía e entrava do ventre de sua mãe, transformava-se nos mais diversos animais e falava com ela. Nasceu e continuou a apresentar comportamentos estranhos. Crescia, envelhecia e tornava a ser um bebê. Os pais do menino, sentindo medo das transformações do filho, chamam o *quêtiti*⁴ do menino para conversar. Em algumas versões, é o *quêtiti* do menino quem lidera as tentativas de matá-lo, em outras é ele quem o entrega, após muita insistência, para a comunidade matá-lo. Em uma outra versão colhida por Melatti, o *quêtiti* vai para o mato para não ver o que os outros fariam com o neto.

Foram feitas várias tentativas, mas a cada tentativa, *Awkê* retornava mais forte. Decidiram então queimá-lo em uma fogueira. Tempos depois, o *quêtiti* (em uma versão colhida por Melatti são os pais, em outras ainda são outros membros da sociedade), retorna ao local para recolher as cinzas do menino e o encontra transformado em *cupẽ*. Ele estava morando em uma fazenda, era rico, proprietário de animais e mercadorias diversas. Sua casa era protegida por soldados. *Awkê* ofereceu algumas dádivas para o *quêtiti* e pediu para ele chamar os outros *mehĩ* para virem a sua fazenda. Quando os *mehĩ* chegaram à casa de *Awkê*, ele os ofereceu comida e em algumas versões a mãe, o pai e o *quêtiti* se negaram a comer, o

⁴ Todas as versões registradas estavam traduzidas, em algumas era o avô materno quem era chamado para conversar e em outras o tio materno, ambos ocupam a posição de *quêtiti* (nomeador potencial) do menino.

que fez Awkê chorar. Posteriormente ele ofereceu presentes, aos quais os *mêhĩ* deveriam escolher, se preferiam uma espingarda ou um arco, um prato ou uma cuia. Os *mêhĩ* escolheram o arco e a cuia e por isso continuaram sendo *mêhĩ*. Em algumas versões, os negros escolheram a espingarda e tornaram-se *cupẽ*. Awkê chora com pena dos *mêhĩ*. Algumas versões encerram a narrativa com Awkê afirmando que os *mêhĩ* poderiam voltar sempre que quisessem alguma coisa, algum presente. Outras versões apontam que Awkê era, ou tinha transformado-se, no imperador Dom Pedro I. Todos são unânimes em afirmar que Awkê está vivo, porém alguns acreditam que ele vive no Rio de Janeiro, outros na Europa...



Desenho e texto: Roberto Krahô

Figura 6 A história de Awkê ilustrada por Roberto Krahô

O mito de Awkê foi amplamente analisado na antropologia (Nimuendaju (1946), DaMatta (1970), Melatti (1967,1972), Schultz (1950) Chiara (1979), Azanha (1984), Carneiro da Cunha (1987), Lévi-Strauss (1993), Guerra (2016). A análise de DaMatta (1970) entende o mito de Awkê como uma tentativa *mêhĩ* de encontrar um lugar para o homem branco em seu sistema de classificação, elaborar uma explicação para as transformações históricas decorrente dos eventos do contato. O autor analisa o mito de Awkê em relação ao mito da conquista do fogo e percebe que o mito de Awkê inverte a lógica presente nos mitos timbira em que um personagem sai da aldeia, entra em contato com um personagem mais que humano e retorna para aldeia trazendo alguma dádiva que o outro possuía. Awkê é expulso e

os *mêhĩ* fizeram a má escolha de recusar o dom que ele possuía: a tecnologia do *cupê*. O autor destaca a oposição do desfecho das narrativas e ao analisar as relações implicadas entre os personagens dos mitos, sublinha a relação de afinidade entre os o menino e seu cunhado na narrativa da conquista do fogo e, a relação de consanguinidade de Awkê com a mãe, a avó materna e o *quêtti*.

Na narrativa da conquista do fogo, o cunhado do menino o leva para pegar ovo de arara no ninho em cima da serra e o deixa lá em cima, sem ter como descer. O menino fica com as araras que não o tratam bem, ele está todo sujo, com fome e sede, quando uma onça macho chega e pede que ele atire os filhotes de arara para ele comer. O menino joga os filhotes de arara para onça, que ajuda o menino a descer e o leva até um rio para que ele pudesse se banhar e beber água. Ele então leva o menino para sua casa, onde vive com a esposa grávida, a quem o menino chama de *tyj*. O menino e a onça macho se tratam por *quêtti* e *japar* e essa relação é importante para a narrativa. O menino vê que eles tem fogo, algo que os *mêhĩ* não tinham, e ao final da narrativa retorna à aldeia Krahô, conta para a comunidade e juntos eles voltam para roubar o fogo da onça.



Figura 7 Os *mêhĩ* roubam o fogo da onça. Desenho: Francisco Hyjnô Krahô

No mito de Awkê, o autor coloca em relevo a relação mãe e filho. O *quêtti* aparece na análise de DaMatta como sendo o personagem da sociedade que resolveria o conflito com o menino, mas o autor considera a relação de filiação mais importante para análise que propõe e a coloca em contraste com a relação de afinidade presente no mito do fogo.

A reflexão que proponho a partir do mito de Awkê pretende dar destaque para a relação entre este e seu *quêtti* que, como nas outras narrativas timbira, são personagens importantes. Percebemos aqui, que a relação *quêtti x japar/itamxwý* aparece nesse mito de forma inversa a que aparece nos outros mitos citados neste trabalho. O *quêtti* humano que

deveria proteger seu *japar/itamxwỳ*, não o faz e em algumas versões ainda lidera a empreitada de matar o menino. O menino, que tinha como dádiva as tecnologias produzidas pelo *cupẽ*, poderia ter as concedido para a sociedade timbira, porém foi expulso justamente por quem deveria o inserir no interior do socius. Vimos que a nomeação é uma relação de aliança que pode conectar diferentes segmentos residenciais e que a relação entre nomeador e nomeado é principalmente uma relação cerimonial. A relação entre *quêtti/japar-itamxwà* é responsável no plano social por conectar as pessoas ao pátio da aldeia e conseqüentemente ao ritual, enquanto no plano cosmológico é responsável por conectar o exterior e o interior da sociedade. No mito de *Awkê*, entretanto, é o *quêtti* que expulsa seu *japar-itamxwà* do interior da sociedade e isso muda tudo.

Lévi-Strauss (1993), dedica um capítulo da História de Lince a pensar os mitos indígenas que narram o encontro com o não indígena. No capítulo “Sentença Fatídica”, Lévi-Strauss analisa o mito do *Awkê* junto a outros mitos onde “as criaturas do demiurgo se dividem em brancos e índios” (Lévi-Strauss,p.58), desembocando na lógica que concebe o mundo ameríndio, que o autor denomina como “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, que nos conduz a reflexão sobre a abertura para o outro, tema que perpassa essa dissertação.

(...) 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 permanentemente reelaborado a partir de relações efetivas e históricas que se estabelecem com os diversos tipos de Outros. (Cohn,2005, p.26)

Os mitos que compõem o repertório Krahô nos colocam diante de diversas possibilidades de relacionar-se com os outros, mediados quase sempre pela figura do *quêtti*. Os regimes de conhecimento Krahô não surgem de dentro da sociedade, eles adentram a sociedade através da relação entre um *mẽhĩ* e um outro, possuidor de tal conhecimento. *Awkê*, entretanto, embora tenha sido gestado por uma mulher *mẽhĩ*, possui a qualidade de ser instável, de transformar-se em outros seres, de distanciar-se do modo de ser timbira, de ser humano. As qualidades estranhas de *Awkê*, fazem com que seu *quêtti* não efetive a relação com ele, o expulsando da sociedade. Fora da sociedade timbira, *Awkê* usufrui da dádiva que possui: a tecnologia *cupẽ* e, ao oferecer aos *mẽhĩ* a escolha entre os artefatos desconhecidos e os artefatos tradicionais timbira, os artefatos já conhecidos são preferidos, o que os conduz ao destino de permanecerem *mẽhĩ*.

“os Krahó são índios porque aceitaram artefatos e adornos próprios dos indígenas (:124). [Este mito] separa os índios dos civilizados pela posse de conjuntos diversos de artefatos e de hábitos, isto é, por serem portadores diversos de artefatos e de hábitos, isto é, por serem portadores de culturas diferentes. (Melatti 1967, p. 125)”.

Melatti (1967) aponta que além das diferenças culturais que opõe os *mêhĩ* e os *cupẽ*, existe também uma diferença marcada no corpo. Os não indígenas possuem o sangue cozido (*Awkê* transforma-se em *cupẽ* ao ser queimado) e os *mêhĩ* possuem sangue cru, por isso os feitiços dos *mêhĩ* não os atingiam. Porém, como afirmou um interlocutor de Melatti, o sangue pode ser alterado pela alimentação, pelo uso de álcool, tabaco e alimentos industrializados, fato que já tinha deixado o sangue do *mêhĩ* igual ao do *cupẽ*. Entretanto, escutei diversas vezes os *mêhĩ* ressaltarem a diferença entre o sangue *mêhĩ* e *cupẽ*, reafirmando que essa diferença tornava impossível colocar feitiço em um *cupẽ* ou que essa era a razão pela qual os *cupẽ* não realizavam resguardos. Getúlio Kruwakraj, que compreendia com bastante perspicácia o mundo e o pensamento do *cupẽ*, apropriava-se da nossa noção de cultura para elaborar essa diferença para os interlocutores não indígenas, deslocando a diferença do corpo para a cultura. Ele dizia: “*Pyhtô, seu nariz não é pra frente? Pois o meu também é pra frente. Seu calcanhar não é pra trás? Pois o meu também é pra trás. Você não tem imbigio? Eu também tenho imbigio. Então... o que faz a gente diferente é a cultura. É a cultura Pyhtô*”.

DaMatta, cunha a expressão anti-mito para se referir a *Awkê*, uma vez que para ele, o mito inaugura a categoria *cupẽ* com objetivo de dar conta do outro e isso modificou o próprio mito, na medida em que algo novo foi criado fora da sociedade timbira. Azanha (1984,p.44) recusa o termo anti-mito proposto por Da Matta, pois considera que o mito não cria uma nova categoria no pensamento Krahô, mas utiliza de uma categoria já existente para elaborar a presença do outro. Ele argumenta que o termo *cupẽ* era usado para se referir a outros grupos não Timbira com os quais os Krahô se relacionavam e se relacionam, destacando que a diferença entre esses grupos e o não indígena estaria no fato de que os timbira não conseguiam classificar este último grupo. Esses grupos que se posicionam como *cupẽ* (estrangeiros) no pensamento timbira, estão, inclusive, representados nos grupos de pátio da aldeia. Para Azanha, o mito do *Awkê* não surge após o contato, uma vez que no pensamento Krahô é ele quem funda o contato e através dele, os *mêhĩ* não apenas explicam a presença do outro, mas também, criam as normas de relacionamento com o outro.

(...) 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 cupen dentro de um novo quadro: ele está agora ali; dele não podemos mais fugir e é impossível tentar expulsá-lo (e não se deve provocá-lo, pois ele sempre volta mais poderoso). Há, assim nos parece, uma relação essencial entre o mito de Aukê e o acordo de paz estabelecido pelos Timbira com o cupen. (AZANHA, 1984: 44)

Retomando a reflexão acerca da relação *quêtti x japar-itamxwà* na narrativa de *Awkê* em oposição a mesma relação em outras narrativas, pensamos que a primeira má escolha feita pelos *mêhĩ* não foi a recusa dos artefatos tecnológicos, mas a recusa do *quêtti* de *Awkê* de agir como se deve agir um *quêtti*. O fato do menino não poder ser considerado propriamente humano não explicaria a recusa do *quêtti* em se relacionar com ele, pois como vimos nos outros exemplos de mitos, o *quêtti* não recusa a relação com o seu *japar* não humano. E é através dessas relações, que ocorrem no exterior da aldeia, que cada um dos personagens pode voltar a aldeia trazendo consigo uma dádiva que os *mêhĩ* não possuíam antes. Para além do parentesco humano, o potencial implícito na relação *quêtti x japar-itamxà* é, portanto, o de conectar o exterior ao interior do *socius*. A recusa dessa relação, no caso de *Awkê*, não permitiu que essa conexão fosse feita e por essa razão o lugar do *cupẽ* passou a ser o exterior da sociedade. Seguiremos pensando o lugar que o *cupẽ* ocupa no pensamento Krahô e as possibilidades de se relacionar com ele partindo do evento que ficou conhecido na literatura antropológica como Messianismo Krahô.

Messianismo Krahô e suas aproximações com o xamanismo

O evento que ficou conhecido na literatura antropológica como “messianismo Krahô”, ocorreu provavelmente no ano de 1951 e teve experiência semelhante entre os Canela em 1963, tendo sido analisado por Crocker (1976,1978) e Carneiro da Cunha (1973,1986,2009), que insere o evento messianico canela do debate que explora as relações entre mito e rito a partir de uma análise estruturalista do evento. O evento krahô foi analisado por Melatti (1967,1972) e Domingues (1998) e não pode ser dissociado de eventos históricos anteriores como o Massacre Krahô, a má escolha inaugurada por *Awkê* e nem tampouco dos aspectos que regem o xamanismo Krahô. Apresento um resumo dos depoimentos coletados por Melatti e publicados em 1967 em “O messianismo Krahô”.

José Nogueira *Xorxo*, um homem de cerca de trinta anos, teve um encontro xamânico com Chuva (*Tahti*) após fumar um cigarro de *jamhô* (maconha). Alguns depoimentos

apontam que *Tahti* era na verdade o Cão⁵. *Tahti* se personificou como um homem branco, barbudo, armado com uma espingarda⁶. José Nogueira ao narrar o episódio à Julio Melatti diz que *Tahti* se referia a ele como *japar* (sobrinho). *Tahti* propôs a José Nogueira transformar os *mêhĩ* em *cupẽ* e ofereceu o raio para que ele eliminasse os *cupẽ* sertanejos. A proposta de *Tahti* sugere a possibilidade de reverter a má escolha realizada no mito e acessar os bens materiais que o não indígena tinha e ainda apontava a possibilidade de se vingar pelo Massacre de 1940. A solução para metamorfose era mágica, entretanto precisava encontrar algumas condições para que se viabilizasse.

José Nogueira começou a incitar os *mêhĩ* a construírem essas condições que consistiam em trocar alguns costumes *mêhĩ* pelos dos *cupẽ*. Os *mêhĩ* deveriam construir paredes de adobe em suas casas, não consumir carne de animais mamíferos aos sábados, domingos e dias santos, deixar de correr de toras, cantar com maracá, comer paparuto e fazer roça. Deveriam construir um grande curral para os animais de criação que chegariam e uma grande casa para armazenar as mercadorias. Deveriam jogar fora os cestos e esteiras, que posteriormente seriam trocados por malas iguais às do *cupẽ*. Promovia festas onde os casais dançavam aos pares iguais aos sertanejos. Os jovens aceitaram mais facilmente a possibilidade de metamorfose, já os velhos tinham dó de abandonar seus costumes. Melatti (1972, p.29) relata que mais de um interlocutor ao narrar o episódio iniciava com a narrativa do mito de *Awkê*. José Nogueira marcou algumas datas para a transformação. Em uma primeira tentativa, o profeta previa que chegariam tropas de animais, na segunda chegaria à aldeia, por um rio não navegável, uma lancha repleta de produtos industrializados. Os seguidores de José Nogueira se decepcionaram com o fracasso da tentativa e ele as justificou dizendo que o feitiço de outros pajés teria atrapalhado os planos de *Tahti*. Muitos diziam que ele estava louco, outros que havia sido enfeitado.

Domingues (1998) propõe uma revisão das reflexões propostas por Melatti deslocando o problema do messianismo para o xamanismo. Não nos interessa para esse trabalho analisar esse evento mais detalhadamente, mas nos interessa olhar para a narrativa desse evento a partir do xamanismo Krahô. Melatti coleta diversos depoimentos acerca desse evento, nos quais podemos perceber que a população da Pedra Branca ofereceu as mais diversas interpretações ao fato. O depoimento de José Nogueira Xorxo, que era o nomeador

⁵ imagem do diabo cristão. Suponho que essa palavra tenha sido introduzida pelos missionários, nessa época pelo pastor Dodanim que teve forte influência na Pedra Branca, sem contudo nunca conseguir convertê-los. O vocabulário cristão, entretanto, teve boa aceitação e é mobilizado para traduzir diversos eventos para nós *cupẽ*.

⁶ Melatti (1972) coleta alguns indícios de que essa imagem correspondia a figura de um bandeirante contida em um dos livros que existiam na aldeia

de Julio Melatti e líder do movimento, foi o único em que aparece a presença da relação *quêtti x japar*. José Nogueira, ao narrar o encontro com *Tahti*, diz que este o trata por sobrinho, o que nos remete ao procedimento clássico de transformação xamanica dos Krahô, que obedece a estrutura do mito de *Tyrkrẽ*, o primeiro wajaca (pajé). As análises acerca desse evento, tanto a de Melatti quanto a de Domingues, ignoram o fato de que *Tahti* trata Xorxo como *japar*, talvez porque isso tenha sido mencionado ligeiramente no depoimento registrado por Melatti. Mas esse fato provavelmente colaborou para a aceitação do movimento na aldeia e, nos parece bastante importante na medida em que ele aproxima essa experiência das demais experiências de transformação xamânica vivenciadas pelos wajaca. A narrativa de Xorxo inverte, entretanto, as posições usuais que cada personagem ocupa nas narrativas, onde o agente humano é quem ocupa a posição de *quêtti*.

Algumas narrativas acerca das experiências individuais de aquisição da capacidade de agenciamento xamânico já foram etnografadas por Melatti (1963), Morim de Lima (2016) e Packer (2020). Melatti (1963) foi o primeiro a observar que, as narrativas individuais dos xamãs obedeciam a mesma estrutura presente no mito de *Tyrkrẽ* e de outras narrativas de aquisição de bens culturais. Morim de Lima trouxe uma diversidade de relatos individuais interessantes, entre eles alguns em que a pessoa não conseguiu tornar-se xamã. Os relatos individuais, trazidos pela autora, demonstram que após o “espírito” gostar da pessoa e se tornar visível para ela, um complexo de resguardos devem ser realizados para que os corpos possam ter alguma identificação e uma relação de parentesco possa se efetivar entre as partes (p.238). Não conseguir efetivar a relação pode desencadear uma reação predatória, que pode inclusive levar à morte do (quase) wajaca.

O relato individual de José Nogueira Xorxo, difere dos outros relatos na medida em que *Tahti* exige um complexo de resguardos e transformações não apenas de seu sobrinho, mas de toda a aldeia. Além desse fator, que poderia indicar uma razão para o fracasso da transformação, Melatti (1972) aponta que José Nogueira ficou com medo e não apanhou o raio que destruiria os sertanejos e transformaria os *mẽhĩ* em *cupẽ*.

“Chuva” ordena (C1) ao vidente: “Olhe, você apanha minhas coisas (o raio) e você tem de transformar todo esse povo. Agora você fica chefe, agora você é dono deste lugar onde estão vocês. Você toma o lugar para o civilizado não tomar”. E um informante (B3) atribui as seguintes palavras ao líder messiânico: “Agora meus soldados vão ser muitos e que é que nós vamos fazer? Depois que todo o mundo virar (se transformar em civilizado), aí nós atacamos os moradores, porque eles estão tomando terra”. Mas o próprio José Nogueira conta que ficou com medo de tocar no raio, tinha receio de se queimar. Por isso, não pôde destruir os “cristãos” e nem transformar os índios. (Melatti, 1972, p.25)

Nesse contexto, o fracasso da transformação em *cupê* encontra uma explicação plausível no pensamento Krahô. A transformação em *cupê* seria a dádiva alcançada através da relação com *Tahti*, porém José Nogueira não conseguiu realizar os complexos desafios a que estavam sendo colocados para ele. Muitos informantes de Melatti, consideravam que Xorxo havia ficado louco, que estava enfeitado. Alguns apoiadores do movimento mudaram de opinião, anos depois, em depoimento para Domingues (1998), e diziam que aquilo tinha sido coisa de apaepã (louco) mesmo ou que tinha sido obra do cão.

A loucura atribuída a Xorxo poderia ser pensada como um ato de predação de *Tahti*. O fato de Xorxo ter fumado *jamhô* antes de ter feito contato com o *Tahti* não me parece determinante, uma vez que o encontro dele não foi com o espírito do *jamhô*, foi com o espírito de *Tahti*. Presenciei algumas vezes pessoas que diziam terem sido interpeladas e posteriormente castigadas pelo espírito do *jamhô* ou do *cacôxore* (pinga), mas me parece casos divergentes deste, pois os encontros que determinaram esse movimento foram exatamente com esses espíritos e não com outros agentes. Morim de Lima (2016) demonstra através do relato individual do *wajaca* Ribeiro Jokwým que os *cupê* também podem ocupar a posição de agenciador xamânico. Transcrevo aqui o relato publicado pela autora, pois aponta para questões interessantes para este trabalho.

Certo dia Ribeiro estava voltando de uma caçada (evento que ocorria simultaneamente no sonho), quando foi visto por um *mê carôti* que gostou dele, aproximou-se e ofereceu-lhe uma caçaça. Sua aparência era a de um homem alto, loiro, bonito, parecia um desses artistas de televisão, contou ele. Ribeiro aceitou a dose, então começou a ver tudo diferente, e acompanhou o *mê carôti* até sua morada, lá no alto da serra. O lugar era todo branco, com paredes de vidro e prateleiras que continham todos os alimentos e mercadorias do branco. Era o maior mercado que ele já vira! No retorno para a aldeia, o *mê carôti* deu-lhe um objeto mágico: um cartão de banco que possui uma tela touchscreen. Ao ser tocada ela revelava as imagens de vários seres da floresta, entre plantas e animais. O objeto se aproximava de uma câmera fotográfica do celular, mas era também um cartão de banco, enfatizava ele. Ribeiro chegou na aldeia bêbado, carregando seu cartão high-tech que guardava e projetava todos os espíritos-imagens. No dia seguinte, ele sonhou novamente com o espírito, querendo marcar um encontro no mato. Desta vez, o *mê carôti* apareceu na forma de uma mulher, de cabelos lisos, negros e longos, os olhos puxados como de uma japonesa, “esses *mêhî cahàc* ” [“que parece, mas não é *mêhî*], disse ele. Ela não estava a pé, mas montada em uma bela moto, dessas muito caras. Deu a informação do lugar e saiu em alta velocidade. No dia seguinte, Ribeiro acordou, mas não apareceu no encontro marcado, o que deixou o *mê carôti* raivoso, ciumento. Então, no outro dia Ribeiro acordou se sentindo mal e, ao buscar seu cartão de banco no macó, se deu conta que ele havia sumido. Ribeiro ficou bastante doente por conta do feitiço que o *mê carôti* jogou nele, mas depois se curou. Ribeiro é um *pajé* conhecido da Pé de Coco, bastante requisitado em outras aldeias. (Morim de Lima, 2016, p.239,240)

Ribeiro descreve o *mêcarô* como sendo “um homem alto, loiro, bonito, parecia um

desses artistas de televisão”. José Nogueira descreve *Tahti* como sendo um homem barbudo e armado com uma espingarda, imagem que Melatti associou a figura de um bandeirante contida em um livro da aldeia. Ambos os agentes mais que humanos possuem a tecnologia do *cupê*, porém nenhum dos dois *mêhĩ* conseguiram acessá-la graças ao descumprimento dos acordos estabelecidos. Vários interlocutores de Melatti (1972), inclusive o próprio José Nogueira, iniciaram seus relatos com a narrativa de *Awkê*. *Awkê* não é *mêhĩ*, o que é comprovado pelas metamorfoses constantes que ele é capaz de realizar. Sendo um agente externo, ele tenta adentrar a sociedade Timbira, porém seu *quêtti* ao invés de realizar o movimento de inseri-lo no interior da sociedade, o expulsa definitivamente para o exterior. O exterior da sociedade é o espaço virtual no qual uma diversidade de outros com potencial de tornarem-se parentes estão inseridos. A negação ou a não efetivação dessa relação de afinidade entre *Awkê* e seu *quêtti* causam efeitos simétricos a não efetivação da relação entre José Nogueira e *Tahti* e entre Ribeiro e o *mêcarõ* que parecia artista: não foi possível acessar a tecnologia do *cupê* e José Nogueira e Ribeiro ainda foram atacados com doenças.

O que nos interessa na análise desse evento é demonstrar que se o *cupê*, enquanto sujeito histórico, representa um limite, enquanto sujeito virtual, ele ocupa o mesmo lugar que os demais sujeitos-outros, o lugar da afinidade potencial. Desse modo, a possibilidade de aliança com o *cupê* depende de um processo de efetivação dessa relação, que estou chamando aqui de afinidade potencial/cerimonial (Viveiros de Castro, 1992, 2002), através do ritual e da onomástica. Destacamos também, através do evento messiânico/xamânico vivenciado pelos Krahô, que existe no pensamento *mêhĩ* a possibilidade de transformação em *cupê*. Seguiremos essa reflexão através dos processos de transformação vivenciados pela aldeia Morro do Boi.

Morro do Boi: tornar-se *cupê*, tornar-se *mêhĩ*

A história do Morro do Boi não tem como ser contada sem levar em consideração todo o histórico de contato dos *mêhĩ* com os *cupê* e as estratégias que cada subgrupo usou para resistir ao encontro. A aldeia Morro do Boi é formada pelo subgrupo *mãnkrare* que, segundo Azanha (1984), foi o primeiro a se aliar ao comerciante Francisco de Magalhães na empreitada de atacar outros grupos Timbira e os que mais se miscigenaram com a população negra no período em que estiveram aldeados na missão de Pedro Afonso (Niemeyer 2011).

Niemeyer (2011) reconstrói a história de Bernardino *Kapéj* Krahô, cujos descendentes

fundaram a aldeia Morro do Boi, a qual apresentarei um resumo. Bernardino era uma liderança da aldeia Pitoró e a cisão dessa aldeia parece coincidir temporalmente com a decisão da família de Bernardino em abandonar os costumes *mêhĩ* e adotarem o modo de vida dos sertanejos, embora as razões pelas quais a aldeia cindiu não possam ser afirmadas. Secundo, outra liderança da aldeia Pitoró, abandonou a aldeia com grande parte do grupo, enquanto Bernardino permaneceu no Pitoró com poucos parentes da linhagem materna (Niemeyer 2011), onde passaram a viver como sertanejos.

Em 1940, quando ocorreu um dos massacres orquestrados pelos fazendeiros, diversos Krahô de outras aldeias buscaram refúgio no Pitoró, mas não permaneceram lá por muito tempo. A demarcação da Terra Indígena Krahô em 1944 delimitou o território habitado pelos *mêhĩ* e as terras habitadas pelos antigos membros da aldeia Pitoró ficaram fora dos limites legais. Os membros da comunidade Pitoró deslocaram-se então para dentro da reserva, mas mantiveram a decisão de continuar vivendo como sertanejos. Quando a T.I. foi demarcada, cerca de duzentas famílias sertanejas habitavam o território Krahô (Melatti 1967, p.61) e ao abandonarem o território, deixaram nele benfeitorias como roças, casas e animais. Uma dessas fazendas, que passou a ser propriedade do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), serviu para que o órgão iniciasse um projeto de criação de gado com objetivo de sanar a falta de carne que levava os *mêhĩ* a entrarem em conflito com os fazendeiros. Três filhos de Bernardino foram contratados pelo chefe do posto do SPI para trabalharem como vaqueiros, cargo que exerceram até 1952, “*Estavam na Terra Indígena, portanto, não para ser (ainda que por ser) mehĩ, mas para —ser os donos do que antes era dos brancos*” (Niemeyer 2011: 64).

Após esse período, a família de Bernardino passou dez anos circulando pelo território Krahô, vivendo nas áreas abandonadas pelos *cupẽ*, após pressão do SPI. Em 1962, chegaram ao local conhecido como Morro do Boi, uma região que era distante das outras aldeias Krahô e próxima à região onde viviam os sertanejos. Anos depois, a pressão sobre os *cupẽ* que viviam na área se intensificou e acabou atingindo também os habitantes do Morro do Boi. A partir daí inicia-se o processo inverso: retomar o modo de vida *mêhĩ*. Niemeyer (2011) aponta três razões que contribuíram para esse processo: o direito de permanecer na terra, o direito a ter acesso aos recursos destinados aos indígenas e o desejo de alguns descendentes de Bernardino de devir-*mêhĩ*. Pela genealogia sistematizada por Niemeyer (2011) parece que apesar de terem optado por viverem como *cupẽ*, abandonando, inclusive, a língua materna, ao menos alguns dos descendentes de Bernardino seguiram nomeando seus filhos com nome *mêhĩ*, embora não seja possível fazer essa afirmação a partir desses dados, já que nem todos

os descendentes aparecem com o nome completo.

O primeiro movimento feito pelos habitantes do Morro do Boi para voltar a viver como *mêhĩ* foi articulado pela FUNAI e teve importante atuação de Raimundo *Hapuhi*, um *mêhĩ* da aldeia Pedra Branca que casou no Morro do Boi e assumiu a função de primeiro cacique da aldeia. Após diversos conflitos, *Hapuhi* e sua esposa deixam a aldeia Morro do Boi, que passou a ser “administrada” por caciques de outras aldeias, já que não havia ninguém que conhecesse a organização de uma aldeia e pudesse assumir a função. Essa tentativa fracassou e uma parte do grupo abandonou o território indígena.

Aqueles que ficaram decidiram continuar tentando viver como *mêhĩ* e, três netos de Bernardino assumiram a liderança da aldeia. Entretanto, a aldeia Morro do Boi seguia representando tudo aquilo que os *mêhĩ* e os sertanejos não queriam ser e sofrendo todo tipo de preconceito. Os *mêhĩ* das outras aldeias não respeitavam as lideranças da aldeia Morro do Boi e os recursos da FUNAI continuavam não chegando para eles. O indigenista Fernando Schiavini contou em entrevista para Niemeyer (2011, p.83) que foi a partir de um discurso emocionado de Rufino, neto de Bernardino e cacique da aldeia à época, no qual o mesmo argumentou que eles não tinham culpa das "escolhas erradas" de seus antepassados, que os *mêhĩ* de outras aldeias e até mesmo os indigenistas da FUNAI, mudaram sua postura em relação à Morro do Boi. O autor ressalta que o processo interno de devir *mêhĩ* vivenciado pelos habitantes da aldeia Morro do Boi, reverberava externamente nas outras aldeias, que discutiam sobre o posicionamento que teriam em relação a eles. O processo de *rekrahônização* do Morro do Boi, dependia não só do reconhecimento, como da participação das outras aldeias, na medida em que devir *mêhĩ* depende também de vivenciar os rituais e na aldeia Morro do Boi não havia ninguém que pudesse conduzi-los (p. 83,84).

A aldeia Morro do Boi segue seu processo de retomada da língua e da cultura Krahô ainda hoje. Se, por um lado, a aldeia Morro do Boi conquistou seu lugar junto às outras aldeias Krahô, por outro, segue sendo referência daquilo que os outros *mêhĩ* não querem ser. Continuam sendo chamados jocosamente de *cupê cahàc*, aquele que parece *cupê* mas não é, ou de "*mêhĩ cahac*" ou ainda de "*mehĩ* do Morro do Boi". Por outro lado, no final da década de 90, os Krahô que sempre foram conhecidos como um povo caçador-coletor, ganharam destaque no cenário nacional pelo resgate de sementes tradicionais através da parceria com indigenistas e instituições científicas (tal como analisado por Ávila, 2004; Niemeyer, 2011; Morim de Lima, 2016). Esse movimento teve protagonismo dos membros da aldeia Morro do Boi, que apesar de terem “esquecido” a língua, os cantos e os rituais, que caracterizam o ser *mêhĩ*, são os que possuem as maiores roças. Segundo Niemeyer, isso pode ser explicado

também pelo fato deles terem incorporado as técnicas e os conhecimentos do *cupẽ* ligados à agricultura ao corpo de saberes agrícolas krahô, realizando experimentações que resultaram não em perda, mas em inovação e diversificação. As roças não são apenas atividades de subsistência, elas estão intimamente relacionadas com o fazer parentes, fazer rituais, como demonstraram Niemeyer (2011) e Morim de Lima (2016). Se de um lado a aldeia Morro do Boi tem dificuldades em realizar rituais por falta de mestre ritual (*padle*), do outro, a maioria das aldeias tem dificuldade em ter produção agrícola que sustente um ritual.

Certa vez estava na sede da FUNAI em Palmas, aguardando uma carona de volta para Itacajá junto a três lideranças que voltavam de uma manifestação em Brasília contra a PEC 215. Se tratavam de três lideranças *mãnkrare*: *Roptyc*, da aldeia Serra Grande, e o casal Juvenal *Cupakà* e Valquíria *Pojoj* da aldeia Morro do Boi. Eu havia acabado de conhecê-los e nós conversamos na calçada enquanto esperávamos a saída do carro. *Roptyc* começou a contar da manifestação e disse que na próxima deveriam ir apenas os *mẽhĩ* que tivessem cara de *mẽhĩ* e então me colocou em uma saia justa apontando para um carro e me perguntando: “*Pyhtô* se você olhar para esse carro e te disserem que é um avião o que você vai dizer?”. Antes que eu pudesse responder algo, ele mesmo completou: “Pois é, se na manifestação vai um Krahô que não tem cara de Krahô, ninguém mais acredita em nós”. Valquíria tem descendência na aldeia Pedra Branca e fenótipo *mẽhĩ*, mas seu marido passaria por um sertanejo. Ficamos os quatro em silêncio.

As diferenças entre *mẽhĩ* e *cupẽ* e os modos de devir outro

Como vimos, as diferenças entre os *mẽhĩ* e os *cupẽ* são explicadas através dos artefatos culturais e do corpo. Algumas experiências cotidianas possibilitam a reflexão sobre os modos de experimentar agir como *cupẽ*. Em 1969, a ditadura militar brasileira instituiu a Guarda Rural Indígena (GRIN), que consistia em uma tropa indígena, armada com armas e cassetetes, que tinha por objetivo impedir a entrada de pessoas não autorizadas na área, expulsar os intrusos e impedir que fossem explorados os recursos naturais. Além disso deveriam coibir o uso de bebidas alcoólicas dentro das aldeias. Os trinta jovens Krahô que foram escolhidos para ir à Belo Horizonte receber o treinamento militar, ao retornarem à aldeia passaram a exercer a função de guarda, o que os afastava das funções que enquanto homens jovens deveriam exercer na comunidade e na família. Recebiam um pagamento em dinheiro e um pequeno mercado foi instalado para que eles pudessem adquirir os alimentos industrializados.

Em 2012, a Comissão Nacional da Verdade encontrou um vídeo realizado pelo

cineasta Jesco Von Puttkamer onde estava registrada a formatura da GRIN, realizada em fevereiro de 1970. Esse vídeo contém o único registro público da técnica de tortura conhecida como pau de arara. Em 2016, esse vídeo chegou até nós na aldeia, através do antropólogo Ian Packer. Enquanto nós, os *cupẽ*, assistimos as cenas estarecidos, os *mẽhĩ* se acabavam de rir com as cenas (dos agora) velhos da aldeia lutando judô e se orgulhavam de vê-los fardados, porém adornados com penas e artefatos cerimoniais *mẽhĩ*, apresentando os cantos e a cultura Krahô para os militares. Os jornais da época apontavam que os Krahô eram o povo mais rebelde da guarda, pois se recusavam a cortar o cabelo e enfeitavam o *cap* com penas, sempre dando um jeito de transformar a farda em algo mais *impej* (bonito). Quando minha mãe Krahô Waldeci *Hacàc* assistiu ao vídeo, se emocionou, pois seu marido, Olegário *Tejapôc*, fez parte da Guarda Rural, e era ele quem puxava a cantoria de maracá na formatura. Quando os homens deixaram a aldeia rumo ao desconhecido, as mulheres choraram ao acharem que nunca mais os veriam vivos, e fizeram questão de que eles partissem com os cabelos cortados e o corpo pintado⁷. Em 2021, os cineastas Renée Nader e João Salaviza reproduziram para o filme “*Crowrã: a flor do buriti*” a farda usada pela guarda rural e os jovens se entusiasmaram com o desejo de vesti-la. Muitos abusos foram cometidos pelos guardas indígenas, inclusive pelos Krahô, o que nos leva a refletir sobre o lugar que a figura do militar ocupa no pensamento Krahô.

Domingues (1998) e Ribeiro (2001) refletiram sobre uso de bebidas alcoólicas entre os Krahô como um modo de “devir *cupẽ*”, isto é, de “virar outro”, à medida que a embriaguez os permite agir fora das regras de parentesco, de evitação e reciprocidade que caracterizam a socialidade Krahô.

“Se o alcoolismo simboliza o Cupen e seu mundo, cremos que a relação entre cupen e alcoolismo revela uma forma de tornar-se Cupen. Enlouquecer no álcool é viver um devir não krahô. O alcoolismo é um esquecimento do modelo krahô.”
(Domingues 1998:98)

O alcoolismo é um problema bastante grave na maior parte das aldeias Krahô, pois gera casos frequentes de violência doméstica. Diversas tentativas de controlar o uso abusivo do álcool já foram realizadas nas comunidades, com destaque para a estratégia adotada pela aldeia Pedra Branca. As pessoas que quando estão bêbadas costumam proferir xingamentos, o

⁷ segundo Jôpro Krahô contou aos cineastas Renée Nader e João Salaviza que retratam a cena no filme *Crowrã: a flor do buriti* (2023).

fazem em português. No início da minha estadia me perguntava se os xingamentos eram pra mim ou para um de meus companheiros *cupê*, mas depois entendi que mesmo quando brigavam entre eles alcoolizados era dessa maneira que se expressavam. Em 2016, essa aldeia iniciou uma política de proibição de álcool com a instauração dos *haratotoj*⁸, uma espécie de "guarda indígena" encarregada de fiscalizar a bagagem de todos que retornavam da cidade, confiscar as bebidas e prender as pessoas alcoolizadas e violentas. Os *haratotoj* são apoiados e financiados por toda comunidade, inclusive, por aqueles que são constantemente presos por causarem confusão. De fato, cabe notar que os *haratotoj* foi uma estratégia que diminuiu muito a violência doméstica na aldeia.

As festas de forró são outro exemplo de devir outro. Jovens, velhos e crianças adoram os forrós organizados às custas de muita articulação, especialmente com políticos locais, para conseguir verba para contratar o "tocador", o equipamento de som e os fretes que permitem trazer convidados de outras aldeias. O padrão estético a ser seguido nessas festas é o do *cupê*. As mulheres usam preferencialmente calças jeans, blusa e sandálias, além de se pintarem com maquiagem. Os homens também vão de calça jeans, camiseta e tênis nos pés. A pista de dança fica movimentada até o amanhecer com jovens, velhos e crianças dançando em pares. O namoro e a cachaça rolam soltos. As brigas também.

A festa de São Pedro é um outro momento que podemos observar um devir *cupê* festivo. Trazida há mais de meio século para os Krahô por Benvinda Apinajé, sustentada por décadas por seu filho Pascoal Hapor e agora responsabilidade de um de seus sobrinhos André Cunityc, a festa de São Pedro é um evento anual que envolve muita articulação política, e um investimento pessoal de dinheiro para aquisição de roupas, forró, muita bebida alcoólica e o rito do hasteamento da bandeira do santo. Essa festa já se encontra, inclusive, presente no calendário de diversas aldeias Krahô.

As escolas das aldeias são outro espaço de experimentar um devir-*cupê*. As pessoas procuram ir à escola vestidas como *cupê*, em especial as mulheres que nunca vão com os seios amostra, exceto em dias de eventos culturais. O padrão, no entanto, é muito mais flexível do que nas festas de forró, os pés calçam chinelos, as mulheres usam seus panos e os homens suas bermudas. A escola das aldeias maiores é uma construção de concreto que se difere do padrão tradicional das casas Krahô e fica dentro da aldeia, mas em geral fora do círculo. Nas aldeias menores, as escolas são construções modestas de madeira que se

⁸ Haratotoj se refere aos gafanhotos, que só andam em grupo assim como os encarregados de fiscalizar o uso de bebidas alcoólicas na aldeia.

deterioram rapidamente.

É na escola que os *mêhĩ* exercitam o desejo de adquirir um outro bem imaterial dos *cupẽ*: o conhecimento. O poder que o *cupẽ* exerce na sociedade nacional provém do dinheiro e da tecnologia, mas também do conhecimento. O currículo escolar indígena pouco se diferencia do currículo nacional, e os professores, tanto os *cupẽ* quanto os *mêhĩ*, são pouquíssimos preparados para a desafiadora tarefa de lecionar em uma escola indígena. Os estudantes têm interesse em aprender na escola tudo aquilo que os ajude a compreender a sociedade do *cupẽ* para nela atuar. O português e a matemática são as disciplinas consideradas mais importantes, sendo bastante comum ouvir dos estudantes que as aulas de língua *mêhĩ jarkwa* não são necessárias, uma vez que eles já são fluentes nela. Cabe notar que as diferenças nos processos de ensino e aprendizagem tradicional e escolar são muitas vezes um impasse para que os estudantes alcancem seus objetivos com a escolarização.

A comunidade também tem a prerrogativa legal de escolher os funcionários indígenas e não indígenas que irão trabalhar na escola, sendo essa uma oportunidade de experimentar um outro tipo de devir-*cupẽ*: o devir patrão. É interessante notar que o que eles entendem por "patrão" implica em uma relação que envolve muitas vezes abuso de poder. Patrão também é a forma como eles tratam os comerciantes para quem entregaram seus cartões de Bolsa Família. Se, por um lado, o Bolsa Família deu acesso (limitado) aos bens materiais do *cupẽ*, por outro, as relações comerciais que se estabeleceram localmente os colocam em uma situação totalmente subserviente ao "patrão". Passam horas na fila, aguardando serem atendidos por um empregado do comércio, encarregado de fazer um vale com o valor que cada um poderá gastar naquele dia. Embora os indígenas sejam muito maltratados nessas situações, atualmente tão recorrentes em seu cotidiano, todas as tentativas, inclusive do poder público, de os autonomizar em relação aos patrões acabou fracassando, com os próprios *mêhĩ* devolvendo seus cartões para o comerciante.

Neste tópico procurei pensar as experiências cotidianas nas quais os *mêhĩ* se permitem experimentar uma aproximação do modo de agir do *cupẽ*. Agora passaremos a pensar as possibilidades de retomar a aliança com Awkê e acessar, ainda que parcialmente, as dádivas que ele um dia queria ter dado aos *mêhĩ*.

Retomando a aliança com Awkê

Azanha (1984) propõe uma interpretação para o mito de *Awkê* evidenciando que a capacidade de metamorfose do menino, caracteriza o *cupẽ* como alguém com quem não se pode conviver. Porém, apesar das diversas tentativas de matar o menino, ele retorna cada vez mais poderoso até transformar-se no *cupẽ* e ocupar definitivamente o exterior da sociedade *timbira*.

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)

Identificar *Awkê* como outro e localizar o *cupẽ* no exterior da sociedade *timbira*, não nos parece razão o suficiente para que não haja a possibilidade de convivência com ele, uma vez que os *mêhĩ* se relacionam, não apenas nos mitos, com uma diversidade de outros que habitam o exterior da sociedade. O problema estaria então em criar um modo de possibilitar a relação com esse outro. A análise complementar que proponho do mito de *Awkê*, aponta que a impossibilidade dessa relação foi desencadeada pela negação da efetivação da afinidade potencial entre *Awkê* e seu *quêtti*. *Awkê*, ao ser excluído do interior do *socius*, passa a habitar o exterior da sociedade *timbira* e leva com ele todos os seus artefatos tecnológicos. A solução criativa encontrada pelos *mêhĩ* para tentar reverter, ao menos um pouco, das desigualdades tecnológicas impostas pela má escolha de não efetivar a aliança com *Awkê*, foi justamente inseri-lo na sociedade através da efetivação da relação negada no mito.

No mito, a relação *quêtti/japar-itamxwà* aparece enquanto uma relação de nomeação não efetivada, visto que o *quêtti* não trata *Awkê* por *ipãntuw*, mas sim por sobrinho ou neto e as relações são estabelecidas entre humanos e outros agentes. O *cupẽ*, enquanto outro que habita o exterior da sociedade, é inserido no *socius* através do ritual de nomeação, no qual a relação entre *quêtti* e *ipantuw* será ativada. O *quêtti*, que no tempo mitológico expulsou *Awkê* do interior da aldeia, é quem agora o retira do exterior e o leva pelas mãos ao interior da

sociedade. Possuindo um nome, o *cupê* assume uma persona na sociedade e adentra as relações de parentesco, ocupando virtualmente o lugar que seu próprio nomeador ocupa na família e participando da vida ritual.

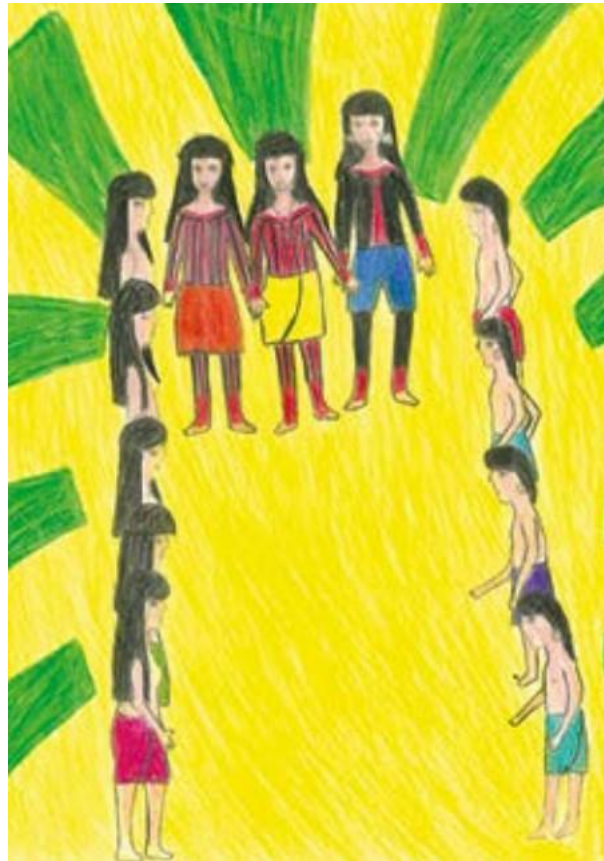


Figura 8 A história do batizado Krahô ilustrada por Diana Caxat

“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.” (Azanha, 1984:28)

O ritual de nomeação do *cupê* é uma adaptação do ritual que efetiva a aliança entre diferentes grupos timbira ou entre as aldeias Krahô, como ocorre atualmente com mais frequência, e será detalhado no próximo capítulo. Esse ritual aclama como *pahhi* ou *sadôn* um membro de outra aldeia, em geral quando este ainda é criança. O critério para a escolha

da criança é que sua filiação garanta, através da influência de seus pais, a aliança que a aldeia que o escolheu deseja estreitar com sua aldeia de origem.

A relação entre um chefe honorário e a aldeia que o aclamou é marcada também pela troca de dádivas, e é nesse sentido que Guerra (2016), também reflete sobre o batizado do *cupẽ* entre os Canela como um modo de reaproximar os *mẽhĩ* de *Awkê* e, com isso, retomar uma parcela da riqueza que os *mẽhĩ* abriram mão ao escolherem continuar com o arco e a flecha (p.103). A autora destaca ainda que os bens que os Canela esperavam dela não eram somente de ordem material, mas principalmente de ordem intelectual. Eram seus conhecimentos de *cupẽ* que interessavam a eles, pois era através desses conhecimentos que eles poderiam acessar recursos para continuar reafirmando sua identidade. Ela ressalta, porém, que o interesse não se dava por aprender as coisas do *cupẽ*, mas antes por ter um *cupẽ* que pudesse realizar esse trabalho por eles (p.105). Essa análise é pertinente também quando deslocada aos Krahô e da relação que eles estabeleceram comigo e com outros *ipãntuw cupẽ*, que através de seus conhecimentos "estrangeiros" trazem recursos para aldeia, para que eles possam continuar afirmando sua identidade e reproduzindo o modo de vida timbira.

“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” (Guerra, 2016:107)

Escrever projetos para concorrer a editais de fomento à cultura foi a dádiva que mais me requisitaram desde que cheguei aos Krahô. A maior parte desses projetos, tem como objetivo principal adquirir os recursos necessários para realização de rituais que, cabe ressaltar, são fundamentais para a circulação de bens materiais e imateriais (conhecimentos, pessoas, objetos, sementes, cantos, etc.) nas redes intra e inter aldeãs (Borges & Niemeyer, 2014; Morim de Lima et al. 2020; Packer, 2020). É igualmente na ocasião dos rituais que os diferentes grupos se afirmam frente aos outros, tratando-se de uma oportunidade para demonstrar seu modo de ser timbira e, por isso, convidar outras aldeias para as festas é importante, também porque os rituais possibilitam que a rede de trocas e alianças se estendam para as relações entre essas diferentes aldeias e grupos, indo além das relações intracomunitárias.

O ritual é também parte de uma dinâmica de interdependência entre o movimento das roças, das caçadas e das coletas, uma vez que a fartura e o compartilhamento de alimentos são essenciais, como demonstraram Morim de Lima et al. (2020). A questão é que

atualmente, com o problema da falta de soberania alimentar - marcada principalmente pela diminuição dos animais de caça e dos espaços ideais para cultivo das roças - a alimentação para as festas precisa ser comprada nos mercados locais, o que demanda um dinheiro que eles não têm e que precisam conseguir de algum modo. Daí, justamente, a centralidade que ganha a relação com os *ipãntuw cupẽ* (de longe), em particular, no caso da elaboração de projetos culturais.

Para rituais menores, como aqueles ligados ao ciclo de vida da pessoa e que são de responsabilidade familiar, o dinheiro provém dos membros da própria família que são assalariados ou beneficiários do bolsa família; também no caso da família ter em sua rede de parentesco algum *ipãntuw cupẽ*, sua ajuda será requisitada para esse fim. Para os rituais maiores e que são de responsabilidade de toda a comunidade, a estratégia mais eficaz para conseguir a alimentação e as dádivas (miçangas, panos e outros utensílios industriais) que irão circular é o financiamento via projetos culturais, como já foi etnografado por Borges (2014). Entretanto, alcançar essa verba esbarra na falta de domínio da escrita em língua portuguesa e principalmente da burocracia do *cupẽ*. Nesse ponto, as aldeias que estabeleceram alianças com os *cupẽ* de longe se encontram em posição de vantagem em relação às outras, pois elas podem requisitar a ajuda de seus *ipãntuw*. A maior parte dos editais exigem que a aldeia tenha uma associação regularizada e, portanto, cuidar do funcionamento da associação também é algo que pode ser requisitado aos *ipãntuw cupẽ*. Quanto mais fortes forem os laços de parentesco produzidos entre as partes, maiores as chances de atingir esses objetivos e, a etnografia que se segue pretende demonstrar como essa relação é produzida e refletir sobre as implicações de tornar-se parente.

Capítulo II -Produzindo parentes, produzindo humanos



Figura 9 Pintura corporal no ritual de batizado. Foto: Ana Carolina Matias, 2012

Ganhando um nome mēhĩ

Os Krahô chegaram até mim através de um de seus *ipantuw cupẽ*, enquanto eu cursava Ciências Sociais na Unesp de Marília. Sérgio Domingues, professor de antropologia do campus, havia vivido entre os Krahô na década de 80 e suas aulas eram permeadas pelas histórias que ele tinha vivido. A experiência de viver com os Krahô tinha tido um impacto tão profundo nele que na universidade ele só era chamado de Sérgio Krahô. Ao longo dos anos, nos tornamos amigos e os Krahô apareciam sempre em nossas conversas. Anos depois, Sérgio fez uma viagem aos Krahô levando meu amigo Felipe, que também era aluno de Ciências Sociais. Felipe foi, mas não voltou com Sérgio. Seguiu na aldeia por mais alguns meses e tudo indicava que ele não tinha data para o retorno. No ano seguinte, ele voltou para faculdade com objetivo de terminar a licenciatura e partir de vez para os Krahô, onde assumiria um cargo de professor na escola da aldeia, a convite dos Krahô. Com a volta do Felipe, os Krahô passaram a ser uma presença ainda mais constante e minha vontade de conhecê-los só aumentava.

Meu primeiro contato com os Krahô, foi desse modo, com os impactos que a relação de aparentamento teve em meus amigos. Nos formamos no final de 2009, Felipe retornou

para os Krahô e eu para Atibaia, onde vive minha família. Sempre que Felipe vinha para São Paulo nós nos encontrávamos e eu alimentava a vontade de ir, mas ainda demorou para que a viagem acontecesse. Em 2011, Felipe deixou novamente o trabalho na escola e voltou a morar em São Paulo, porém seguia viajando aos Krahô para realizar trabalhos de audiovisual com o grupo de cineastas krahô, recém-formado na aldeia Pedra Branca. Nós começamos a namorar nesse período e, quando ele decidiu voltar novamente, decidimos ir juntos. Partimos então, sem data para voltar. Apesar das incertezas, entrei no ônibus rumo àquele novo universo, ainda desconhecido para mim.

Chegamos em Palmas a noite, após trinta e seis horas de viagem. No dia seguinte acordei muito doente. Tremia de frio, no calor escaldante de Palmas, tinha pegado uma bactéria na viagem e precisei passar quinze dias na cidade tomando antibióticos, antes de pegar um novo ônibus rumo à Itacajá. Ficamos hospedados na casa do Mitia, advogado indigenista da FUNAI, que também estava hospedando Getúlio Kruwakraj e Francisco *Hyjnõ*. Enquanto me recuperava, aproveitava para conhecê-los e naquela altura não fazia nem ideia de que ambos eram grandes lideranças Krahô. Em Itacajá, ficamos hospedados na casa de Vitor Aratanha, o *Jaje*, indigenista responsável na época pela CTL da FUNAI na cidade. Nos tornamos grandes amigos e anos depois passamos a nos tratar por *ipãntuw hũm* e *ipãntuw mẽnxi*, quando eu me tornei *tỳj* de seu filho mais velho e ele *quếtti* do meu filho do meio. Esse fato é interessante por mostrar como nós, *cupẽ*, passamos também a nos apropriar da lógica do parentesco *mẽnhi* na reprodução dos nossos próprias relações.

Ficamos uns dias na cidade aguardando carona para a aldeia. Muitos *mẽnhi* de todas as aldeias passavam pela casa do Vitor *Jaje*. Luís *Paacrà*, *mẽnhi* da Pedra Branca e filho de um grande amigo do Felipe, passou por lá e ficou um bom tempo conversando comigo. Ele me disse que sua esposa se chamava *Pyhtô*, que esse nome remetia ao urucum e que o urucum era doce, tão doce como o mel, e me perguntou se eu gostava desse nome. Saiu em seguida para buscar sua esposa no mercado e apresentá-la para mim. Cláudia *Pyhtô* me pareceu extremamente tímida em nosso primeiro encontro, impressão que logo foi desfeita, já que a timidez definitivamente não é um traço da personalidade dela. Depois de muita conversa ficou combinado então que ela seria minha *tỳj* e que eu passaria a me chamar *Pyhtô*. Alguns dias depois, nossa carona enfim apareceu e partimos para aldeia Pedra Branca. Cheguei na aldeia à noite. Assim que o carro estacionou na casa de *Sissi*, começaram a chegar muitas pessoas. Todos estavam esperando a volta do Felipe, batizado como *Ihxêc*. Eu estava sem entender nada do que acontecia, muita gente vinha se apresentar, todos queriam conhecer a

nova esposa do *Ihxêc* e de certo modo, me senti assustada.

Nos hospedamos na casa de Sissi e Pêt, onde Felipe já havia morado. Em geral, os *ipântuw cupê* se hospedam na casa de seus nomeadores, entretanto, quando Felipe chegou foi convidado a ficar na casa de Paschoal Hapor, que era cacique à época e depois de um tempo ele mudou-se para casa de Sissi, irmã classificatória do Paschoal. Sissi e Pêt tinham uma casa grande e recebiam frequentemente os pesquisadores que chegavam na comunidade. Xôtyc, genro deles na época e irmão do Felipe pelo parentesco Krahô, era uma liderança com muito conhecimento da língua Krahô e gostava de receber os pesquisadores para quem trabalhava como tradutor. Quando cheguei, estavam hospedando também o linguista Maxwell Miranda e a fotógrafa Ana Carolina Matias. Pêt, *que* é filho de uma grande liderança Krahô, gostava também de receber os pesquisadores, pois relembra o tempo em que o pai hospedou o antropólogo Julio Melatti. Pêt é um homem extremamente calado, embora possa falar muito. Gosta de contar da viagem que fez à São Paulo para acompanhar o pai na luta para trazer de volta a lendária machadinha *Kàjre* do museu da USP.

Sissi é uma mulher apinajé, que chegou ainda bem pequena aos Krahô, onde foi criada. Benvinda, tia de *Sissi* e mãe de Paschoal, era casada com um Krahô da Pedra Branca e viveu com ele alguns anos na aldeia apinajé. Quando uma das filhas de Benvinda adoeceu, eles partiram, a pé, rumo aos Krahô, em busca de um pajé que pudesse curar a menina. Um tempo depois, a mãe de Benvinda e alguns de seus irmãos e sobrinhos partiram também rumo aos Krahô, onde vivem até hoje. Benvinda também vivia na casa, já era muito velha, não podia andar e nem enxergar, mas vivia sentada no terreiro conversando, e nunca se esquecia de nos pedir para trazer bolachas recheadas quando íamos à cidade. *Sissi* tinha batizado a antiga namorada do Felipe e agora me hospedava, o que no início me gerou um certo desconforto, pois não entendia bem se eu estava ou não quebrando as regras de parentesco.

Nessa época, *Pêt e Sissi* passavam a maior parte do tempo na roça, e a casa ficava aos cuidados de *Hacàc*, única filha mulher do casal. *Hacàc* era casada com *Xôhtyc*, eles tinham três filhos e engravidaram do quarto naquele ano. Também morava na casa Hôj, filho mais velho de *Pôôtyt*, irmão de *Sissi*. Pouco tempo depois, Vitor Jaje deixou de trabalhar na FUNAI e passou a viver conosco na casa de *Sissi e Pêt*.

Já fazia alguns dias que eu estava na aldeia quando a comunidade decidiu que já era hora de realizar meu batizado. Eu já tinha viajado preparada para isso e também já havia sido escolhida pela mulher que me daria seu nome, mas no momento em que definiram a data, a ansiedade começou a tomar conta de mim. Eu tinha me comprometido a pagar um gado

pequeno para a realização do ritual. Felipe acompanhou um grupo de homens que foram até o sertão comprar o gado de um sertanejo vizinho. Anoteceu e eles ainda não haviam chegado, era janeiro, tempo das cheias, e chovia muito. Nem imagino que horas eram quando o Felipe chegou. Eles conseguiram trazer o gado mesmo com a chuva e o ritual aconteceria na manhã seguinte. Como o nome que eu recebi faz parte da metade *catamijê*, que representa a chuva e a escuridão, o ritual aconteceria antes do nascer do sol.

O dia ainda não havia amanhecido quando os homens chegaram para me buscar na casa em que eu estava hospedada. Em poucos segundos eu já estava sobre os ombros de um e, antes que eu pudesse me dar conta, já era outro homem que estava me levando nos ombros, seguiram esse revezamento até o rio, onde me banharam e me levaram novamente nos ombros até o pátio. No pátio, algumas mulheres me aguardavam e, tão logo cheguei, começaram a produzir meu corpo através do corte de cabelo, da pintura da metade sazonal a qual pertencço, da pintura vertical nos olhos e, no meu caso, da empenação, já que me tornei *sadôn*⁹ da aldeia Pedra Branca no mesmo ritual. Após a produção corporal, começaram a chegar muitos homens trazendo presentes, cada um que chegava colocava um colar em meu pescoço, uma pulseira, um cesto, uma cabaça ao redor do meu corpo e seguiram formando uma fila no centro do pátio, as mulheres de um lado e os homens de outro.

Quando todos já tinham entregado seus presentes, minha nomeadora (*tyj*) me levou até o centro do pátio, onde ela segurou em uma de minhas mãos e Craté, um dos mestres de ritual (*padlé*) da aldeia, na outra. Desfilamos por entre as filas de homens e mulheres enquanto o *padlé* cantava/dizia coisas entre as quais eu só reconhecia o nome que eu iria receber: *Pyhtô*. Ao final, Paschoal *Hapor*, ancião e conselheiro (*mekàre*) da comunidade, iniciou um discurso em português, me explicando as implicações daquele ritual. Aquele momento marcava minha inserção na comunidade, eu passava a fazer parte de uma família e ter minhas obrigações sociais, ressaltando ainda, que sendo agora parte do povo Krahô, eu deveria ajudá-los sempre que necessário. Nas palavras dele, comigo guardadas: “*Se você tiver em qualquer lugar do mundo e ouvir falar que tem um Krahô precisando de ajuda, você ajuda. É o seu povo. Aqui na aldeia é a gente que ajuda você, você tem família aqui. Não precisa da Funai para entrar aqui não.*”¹⁰.

⁹ *Sadôn* é o equivalente feminino de *pahhi*, traduzido por Melatti como chefe honorário.

¹⁰ Harald Schultz refletiu sobre sua nomeação e posteriormente sua aclamação como *pahhi* entre os Krahô em 1956, no artigo “The Krahos' white chief. A visit to a Brazilian tribe on the Tocantins River” (Américas VIII, n.

Passei o dia todo andando pela aldeia empenada, pintada e com o pano amarrado na cintura. Eu estava me achando *impej*, bonita, e passei diversas vezes para olhar meu novo corte de cabelo no vidro do postinho de saúde. Depois daquele dia só me chamaram *de Pyhtô* ou de algum termo de parentesco.



Figura 10 Recebendo as dádivas da comunidade no ritual de batizado. Foto: Ana Carolina Matias, 2012

5, Washington 1956, p. 14-18). Trago aqui uma tradução livre do trecho em que Harald Schultz escuta o discurso proferido durante sua aclamação como pahhi: "Wýwý! Nós fizemos de você o nosso pahhi porque gostamos de você. Você viveu conosco nesta aldeia durante muitas luas, nos acompanhou nas nossas caçadas, participou das nossas corridas diárias de toras, dançou e cantou conosco à noite no pátio. Partilhou as nossas alegrias e as nossas tristezas. Agora sabe que somos um povo pacífico que vive da terra e da caça que é difícil. Mas nem toda a gente sabe que somos índios pacíficos que não querem guerra. Há uns anos nos acusaram de roubar gado; atacaram as nossas aldeias quando os nossos homens estavam fora; e mataram as nossas mulheres, meninas e crianças. E nós te perguntamos: você viu algum sinal de que nós somos ladrões de gado? Você sabe que somos gente boa e trabalhadora e sabemos que você é nosso amigo. Amanhã vocês vão voltar para o seu povo, e temos um pedido para fazer. Não se esqueça que você é nosso amigo, fizemos de você pahhi porque você se tornou nosso amigo e porque queremos que nos defenda quando você estiver com o teu povo, que nos atacou anos atrás. Se você ouvir falar de um plano para voltar a atacar as nossas aldeias, deve tentar impedir. Agora pode experimentar o seu poder aqui na aldeia para provar que você é de fato o nosso pahhi, e sempre que voltar, será respeitado como um pahhi".



Figura 11 Sendo apresentada no pátio com o nome de Pyhtôl no ritual de batizado. Foto: Ana Carolina Matias, 2012



Figura 12 Paschoal Hapor explicando as implicações do batizado, Ana Carolina Matias, 2012

Como vimos, a relação com os nomeadores e com os genitores é parte fundamental na constituição da pessoa Krahô. Se a relação com os genitores é marcada pela construção de identificação entre os corpos, é através da relação com os nomeadores que a pessoa Krahô se forja enquanto parte da sociedade.

“Ao entrar no mundo, posto por seus genitores, o indivíduo não passa de um organismo a mais. Ao receber, entretanto, um nome, o indivíduo passa a formar um nó de uma vasta rede de relações sociais: com o nome ele passa a ser membro de certas metades e de certo grupo, recebe determinados papéis rituais, passa a contar com amigos formais (*hõpin* e *hõpintxwoi*) e tende a usar os mesmos termos de parentesco que o seu nominador.” (Melatti, Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo Krahô, 1976)

Os nomeadores têm a responsabilidade de conectar seus *ipãntuw* ao pátio da aldeia, à vida ritual. Como vimos, a relação efetiva de nomeação produz uma relação que não é de consanguinidade nem de afinidade efetiva, mas de uma afinidade cerimonial, que consiste em um tipo de afinidade potencial interna a sociedade Krahô. A mitologia Krahô aponta que o potencial implícito na relação entre os nomeadores preferenciais - que não tiveram a relação *quêtti/ipãntuw* efetivadas através da nomeação- é o de conectar o exterior e o interior da sociedade. O ritual de nomeação do *cupẽ* abre a possibilidade de pensarmos a inserção do estrangeiro (exterior) como uma mobilização da afinidade potencial contida na relação *quêtti/japar-itamxwà* que será atualizada no pátio (interior), através do ritual. O *quêtti*, responsável virtual pelo *cupẽ* estar no exterior da sociedade Timbira, o reinsere no interior da sociedade, o conectado ao pátio através da onomástica.

Como a relação com os genitores não existe, o *ipantuw cupẽ* passa a ocupar o lugar de seu próprio nomeador no sistema de parentesco, passando a chamar as pessoas da família pelo mesmo termo de parentesco que sua *tỳj* ou seu *quêtti*. Minha *tỳj*, Pyhtô, não tinha mais pai, nem mãe vivos, nem tampouco tias e tios. Sua família consistia em duas irmãs, Majôj e Jàtjãj, e três irmãos, Pàtcà, Pàtpê e Huncop, além de muitos sobrinhos. Minha *tỳj* era casada com Pààcrà, filho de Paschoal Hapor e Domingos Craté com Regina Wapÿr. Quando conheci ambos, sentados no terreiro da casa de minha *tỳj* Pyhtô, eles me contaram a história de Pààcrà. Wapÿr, segundo Paschoal, era apaixonada por Craté, mas havia se casado com ele por pressão do pai. após a morte de sua irmã com quem era casado. Paschoal era casado com a irmã de Wapÿr e quando a esposa faleceu, o sogro não queria que ele deixasse a família porque ele era um bom genro e um grande caçador de veados. O sogro então insistiu no casamento dele com Wapÿr. Paacrà era assim filho dos dois, pois ambos namoraram com a mãe durante a gestação e ajudaram a gerá-lo. Paschoal contava essa história entre muitos

risos, dizia que ele, assim como todos os antigos, não tinha ciúme nenhum, pois se ele tinha *xôt* (pênis) era pra usar, do mesmo modo que a esposa tinha *hê* (vagina) e deveria usá-la como quisesse. Ahcaprêc, outro filho de Paschoal, me disse em uma ocasião diferente: “Pyhtô, *mêhĩ* é esperto, sempre tem mais de um pai. Agora *cupê* tem um monte que eu conheço por aí, que não tem nenhum”. Ela e Pààcrà, tinham apenas uma filha adotiva, Põnhy, que na época tinha cerca de cinco anos. Põhy era neta de Majôj e filha de Caxêkwýj com um Xavante, ela tinha sido deixada na aldeia junto com uma irmã, quando a mãe foi viver com a família do pai. Majôj ofereceu a neta para a irmã criar, pois esta não conseguia engravidar. Minha *týj* vivia com o marido e a filha no segmento residencial da família dele, onde residia sua sogra, quando ainda era viva. Anos depois eles construíram uma casa ao lado da casa da irmã dela, Jàtjãj, fora do círculo da aldeia.

Além das relações estabelecidas através da nomeação com a família da minha *týj*, o nome me permitiu construir relações de parentesco com outras pessoas. Cada nome Krahô faz parte de um conjunto, que pode ser repassado de nominador para nominado de forma completa ou parcial. O conjunto de nomes pode variar de uma aldeia para outra, pois no decorrer do tempo, apelidos que pertencem a um nominador podem ser acrescentados no conjunto daquele nome em uma aldeia e não de outra. Além disso, uma pessoa pode ter mais de um nomeador e ao longo do tempo os conjuntos de nome se misturarem. Na aldeia Pedra Branca, por exemplo, o nome Penô foi acrescentado ao conjunto de nomes de Krôkrôc e o nome Caciat¹¹, que posteriormente se transformou em Caci, foi acrescentado em meu conjunto de nomes. Meu conjunto de nomes pertence a metade *catâmjê* e possui além dos nomes femininos, nomes masculinos, porém nem todas as minhas *týj* receberam os nomes masculinos de seu/sua nomeadora. Dias após meu batizado, o irmão do Pêt chegou em nossa casa e se apresentou como meu *quêêti*. Eu, que ainda não entendia nada do que acontecia, fiquei completamente perdida com a informação. Xôhtyc me explicou que alguns poucos conjuntos de nome possuíam nomes femininos e masculinos. Meu *quêêti* Caci é um senhor muito simpático, que por ser praticamente surdo e falar pouco português, arranca boas risadas dos *mêhĩ* quando tenta se comunicar conosco. Ele é um ótimo artesão e sempre me presenteava com macós de palha de buriti. A única coisa que me pedia como *ipântuw* é que não esquecesse de trazer fumo para ele.

¹¹ Caciat, segundo as histórias que escutei na aldeia Pedra Branca, é o modo *mêhĩ* de falar a palavra cacheado.

Francisco Hyjnõ, que conheci ao chegar em Palmas, também passou a se relacionar comigo como *quêêti*, já que Hyjnõ também faz parte do meu conjunto de nomes. Mas a relação mais importante que construí através do nome na aldeia Pedra Branca foi com minha *tỳj* Pohtyc. Minha *tỳj* Pohtyc é uma senhora de cerca de sessenta anos, agricultora, artesã e parteira, é casada com Ahcaprêc, mãe de quatro filhas mulheres e dois filhos homens e avó e bisavó de incontáveis netos. Ela sempre fez muita questão de me ensinar a maneira correta de chamar cada pessoa da família e principalmente quem eram meus *hõmpĩ* e minhas *pĩnxwỳj*. Minha *tỳj* Pyhtõ havia me ensinado a chamar de *hõmpĩ* apenas as pessoas de nome pertencente ao conjunto de Ihkrehõtát e de *pĩnxwỳj* apenas as mulheres que se chamavam por algum nome do conjunto de Wapỳr. Minha *tỳj* Pohtyc, no entanto, me mostrou dezenas de *hõmpĩn* e *pĩnxwỳj* e me recomendou que nunca os chamasse pelo nome, nunca negasse pedidos a eles e muito menos namorasse com eles. A quebra desses preceitos poderia alterar essa relação para sempre¹².

Como vimos é através da onomástica que são transmitidas as prerrogativas rituais e mapeadas as relações de amizade formal. Os *ikritxwỳj* (amigos formais de ambos os sexos) fazem parte da categoria de *cahkrit*, entretanto, são uma classe especial de *cahkrit* que permitem, segundo Azanha (1984), que a aldeia seja um espaço de convivência entre contrários.

“Esta “classe especial” de mecahkrit que são os mekritxwyy (os “amigos formais”, com os quais não se casa e nem se rivaliza), “pacificam” a aldeia vinculando todos os mecahkrit, através da nomenclatura, ao pátio (o locus da convivência numa aldeia Timbira). [...] Uma aldeia Timbira seria pois o lugar onde se convive “entre contrários” (meca hkrit), assim como o território Timbira de antes seria o lugar onde se convivia com “os inimigos” (meca hkrit) (ou como pode ser dito, hoje, do território Krahô: um espaço limitado pelo cupen onde convivem várias aldeias); e do mesmo modo, como ao nível da aldeia, esta convivência é tornada possível pelos mekritxwyy, ao nível das relações interaldeias o que a torna possível são os chamados “chefes honorários”.” (Azanha 1984, p.27)

O batizado Krahô, tal como foi descrito aqui, é uma adaptação do ritual que institui um membro de outra aldeia em *pahhi/sadôn* (chefe honorário). O chefe honorário é um *cahkrit* que após ser aclamado chefe torna-se um *ikwỳ* daquela comunidade. *Ikwỳ*, como

¹² apesar da relação de *hõmpĩ* e *pĩnxwỳj* ser estabelecida pela onomástica, assim como o parentesco, ela deve ser constantemente atualizada e efetivada. Quando *hõmpĩ* e *pĩnxwỳj* se casam ou mantêm relações sexuais, se chamam pelo nome ou perdem o respeito e a vergonha um pelo outro, automaticamente a relação de amizade formal é encerrada.

vimos, é um termo que indica familiaridade, é usado para designar a própria família biológica, os amigos não formais e sua própria aldeia em relação às outras. A chefia honorária é, assim, uma relação que promove alianças e permite a convivência entre estranhos. Um chefe honorário pertence a duas comunidades e faz a mediação entre elas e, como observou Azanha (1984), isso implica tornar-se um potencial traidor de ambas, pois em casos de conflito será necessário posicionar-se a favor de uma delas.

Porém, nem todas as aldeias realizam a nomeação do *cupê* seguindo todo o ritual da chefia honorária. A aldeia Pé de Coco, por exemplo, separa o ritual da nomeação do ritual da chefia honorária, realizando-os em dois eventos distintos, e não conjuntamente como na Pedra Branca. O ritual de nomeação, nessa aldeia, cumpre somente a última parte do rito, na qual o *cupê* é apresentado para a comunidade com seu novo nome e escuta o discurso de aliança proferido por um ancião, ficando de fora a preparação do corpo do *cupê* com a pintura, a ornamentação corporal, o corte de cabelo, bem como as dádivas recebidas da comunidade. Nessa aldeia, o ritual de chefia honorária pode ou não acontecer para o *cupê* e, nas oportunidades que acompanhei esse ritual lá, ele ocorreu após o estrangeiro já ter estabelecido e aprofundado alguns laços de parentesco. A primeira vez que acompanhei o ritual de nomeação na aldeia Pé de Coco era uma amiga que me visitava que estava sendo batizada. Antes dela chegar contei com detalhes como tinha sido o meu ritual e os outros que havia acompanhado na aldeia Pedra Branca, e ela criou toda uma expectativa que foi frustrada ao ter o ritual reduzido à apresentação no pátio. A decepção dela e a nossa surpresa foram tão grandes que toda comunidade percebeu e, no dia seguinte, realizaram um novo ritual concedendo a ela o título de *sadôn* (chefe honorária).

O ritual, tal como é realizado na aldeia Pedra Branca, exige que o estrangeiro coloque seu próprio corpo à disposição da comunidade antes de receber dela um nome, o que o colocará dentro do sistema de aliança e parentesco. O estrangeiro é carregado e banhado, pintado e empenado, seus cabelos são cortados como o dos timbira (com sulcos horizontais que formam um semicírculo) e lhe são ofertados centenas de presentes, colocando-o no centro das relações de dádivas e dívidas das quais nunca mais poderá fugir. O *cupê*, como vimos, é alguém no qual não se pode identificar humanidade plena, pois não se pode reconhecer nele as marcas que fazem alguém ser *mêhĩ*, ou seja, “ser gente como a gente”, “gente de verdade”. Como sabemos, desde Clastres, “a marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança - o corpo é uma memória” (Clastres, 2020, p. 162). A memória inscrita no corpo do outro, permite o

nascimento de uma relação de aliança e de parentesco, um *cahkrit* se torna *ikwỳ* e passa a representar os interesses daquela aldeia, mas as regras que regem esse relacionamento são as regras *mēhĩ*. Apesar de ter aprendido a me referir à aldeia Pedra Branca como *mē ikwỳ*, apenas quando me mudei para outra aldeia percebi que a efetivação dessa relação tinha me marcado profundamente. O discurso que encerra o batizado, seja ele o ritual completo ou reduzido, deixa claro as intenções dos *mēhĩ*: produzir um aliado que, embora seja *cupẽ*, irá defender os interesses dos *mēhĩ* frente aos desafios do contato. O ritual abre todas as possibilidades para que as relações de parentesco e aliança se construam e se efetivem, cabendo ao *ipantuw cupẽ* cultivá-las ou não.

Vida na aldeia, trabalho na escola

Depois de um mês na aldeia eu já não tinha nenhuma dúvida que iria ficar. Viajei para Atibaia para contar a decisão para minha família e fazer a mudança. Logo depois que eu voltei para aldeia, Felipe viajou com um grupo de professores *mēhĩ* para conhecer as experiências de educação escolar diferenciada nas escolas do Alto Rio Negro (Baniwa/Curipaco). Eu fiquei na aldeia substituindo as aulas do Felipe e aproveitando para vivenciar os Krahô sozinha. Essa viagem era fruto de um movimento dos *mēhĩ* da Pedra Branca, em busca de entender o que era a “tal da educação diferenciada”, que eles nunca tinham visto, mas ouviam falar ser esse um direito deles. Enquanto o Estado fingia cumprir a lei colocando na grade aulas da língua indígena¹³ (*mēhĩ jarkwa*) e uma disciplina chamada de Arte e Cultura. A Diretoria de Ensino foi absolutamente contra a viagem, a coordenadora da escola listou todos os professores envolvidos, cuja punição seria a demissão. O imbróglio foi tomando tamanha proporção que quando o grupo voltou de viagem, o Ministério Público Federal realizou pela primeira vez uma reunião em território Krahô, para mediar a situação. A reunião terminou em um acordo onde eles demitiram a coordenadora e me contrataram como professora.

Conhecer as experiências das escolas dos Baniwa e Curipaco e ter conseguido reverter a demissão dos professores indígenas, trouxe um novo ânimo para a escola. O assunto educação diferenciada estava na pauta. Foi um ano muito interessante na escola, eu, Felipe e Vitor, que havia passado a trabalhar como professor na escola Toro Hacrô, estávamos muito animados, com muita vontade de ajudar os *mēhĩ* da Pedra Branca a transformar a escola, o que causou alguns desconfortos com os outros professores *cupẽ*. Os *mēhĩ* faziam

¹³ que vinham descritas como aulas de língua estrangeira e que os *mēhĩ* chamavam de aula de bilingue.

questão de demonstrar a diferença que faziam entre nós e os outros professores. Éramos os *cupê* de longe, os "professores antropólogos", os que queriam ajudar e morar na aldeia, os que se deixavam fazer parentes.

De fato, a maior parte dos professores *cupê* que trabalham nas aldeias não o fazem por escolha, mas porque as aldeias Krahô concentram o maior número de escolas da cidade. Embora a grande maioria seja batizada e receba um nome de *mêhĩ* assim que começam a trabalhar na aldeia, são raros os que cultivam uma relação de parentesco com suas famílias krahô. É como se eles aceitassem o batizado, mas não os seus efeitos, assim como também fazem a maior parte dos Krahô ao aceitarem serem batizados na igreja. Além disso, um dos pontos de diferenciação mais importantes entre nós e os outros professores *cupê* "de perto" seja, talvez, que nós somos os *cupê* que conseguem transformar as demandas da comunidade em projetos que viabilizam financeiramente sua realização.

Meu cotidiano se dividia entre o trabalho na escola e a vida na aldeia. Era extremamente prazeroso ir para a escola quando o sino tocava, junto com os estudantes, sem pressa, pois a caminhada não durava dois minutos. Jantava com o sol se pondo em frente à casa, enquanto aguardava o barulho do gerador da escola anunciar se teria ou não aula no período noturno. Andar à toa pelo *krĩcape*, aceitando todos os convites para entrar nas casas, conversar sem pressa com todo mundo, respondendo às mais diversas curiosidades que o *cupê* de longe pode despertar. Eu gostava de andar pintada e enfeitada. As mulheres adoravam me produzir, bastava eu usar uma pulseira nova para ter que passar o dia respondendo quem era que tinha feito a peça e se eu havia comprado ou ganhado.

Nenhum de nós três - Eu, Felipe e Vitor - tínhamos recebido nomes provenientes da casa de Sissi, portanto nossa relação não era estabelecida pela onomástica. Entretanto, ao morarmos na casa deles passamos a estabelecer uma relação de parentes reais, baseada na convivência, na comensalidade e no afeto. Sissi e Pêt eram como nossos pais, embora não os chame de *inxũ* e *inxê*. *Hacàc* se tornou assim minha irmã e construímos uma relação muito especial que se estendeu aos filhos dela e posteriormente aos meus. *Pêt* me contava repetidamente, com orgulho, que Felipe havia chegado na aldeia magrinho, baixinho e fraquinho e que se estava agora forte e correndo de tora, era graças a ele que tinha o "criado"

bem. Gostava de me dizer que eles não faziam nenhuma diferença entre eu e a *ipãntuw* da *Sissi*, que não importava o fato de meu nome não ter saído da casa deles e que ele ainda iria realizar meu *kwÿrti*, assim como havia feito para o de Felipe, após o resguardo que ele realizou pela perfuração da orelha. Demorei muitos anos para entender que o que ele queria dizer com aquilo era que nossa relação de parentesco não estava automaticamente estabelecida pelo nome, mas estava sim estabelecida pela convivência e o afeto.



Figura 13 Oswaldo Pêt fazendo maracá. Foto: Felipe Kometani, 2012



Figura 14 Sissi ralando mandioca. Foto: Felipe Kometani, 2012

Construindo uma casa

Ainda que viver na casa de *Sissi* fosse muito bom, depois de um tempo, eu, Felipe e Vitor sentimos a necessidade de ter um espaço nosso e a comunidade já havia sinalizado que gostariam que nós tivéssemos uma casa na aldeia. A comunidade escolheu para a construção das nossas casas o segmento residencial onde estava *Sissi*. Ao lado da casa de *Sissi* ficava a casa de Amazonas *Jaje* (*quêêti* do Vitor) e sua esposa *Crinry* (uma mulher apinajé, sobrinha de *Sissi* que vive há anos entre os Krahô), na sequência vinha a casa de *Hapor* (filho mais velho de *Sissi*) e sua esposa, a quem trato como *pinxwÿj*. Entre a casa de *Hapor* e a casa de Dalva *Xôôpo*, mãe de *Sissi*, havia um terreno e, foi lá que nossas casas foram construídas.

A comunidade decidiu em reunião no pátio que realizariam um mutirão para a construção de duas casas, uma para o Vitor e outra para nós, uma ao lado da outra.

Acompanhei as mulheres na limpeza do terreno, enquanto Felipe acompanhou os homens que se dividiram em grupos e foram para o mato procurar madeira. Horas depois, cada grupo voltou com troncos enormes de árvores, que eles iam carregando em conjunto durante uma longa distância.

Duas mulheres ficaram encarregadas de cozinhar para os trabalhadores, mas frequentemente essa tarefa é designada também aos homens durante reuniões e mutirões. No dia seguinte, as mulheres foram cortar palha, enquanto os homens abriam buracos fundos onde iriam inserir os troncos que sustentariam a casa. Após a coleta de todo material necessário para erguer as duas casas, o trabalho durou cerca de três dias para que a estrutura e o telhado ficassem prontos. As paredes de adobe não foram levantadas no mutirão e então contratamos o serviço de alguns *mêhĩ* para levantar a parede e fazer as portas e janelas. As casas Krahô não costumam ter janelas, geralmente possuem apenas uma pequena parte fechada com adobe para os dias de chuva e outra parte aberta ou parcialmente fechada com tabocas. Nossa casa foi construída como as casas Krahô, mas elas tinham janelas e portas, além de um pedaço da parede feito com garrafas de vidro para garantir a iluminação.



Figura 15 Mutirão de construção da casa. Foto: Felipe Kometani, 2012



Figura 16 Casa da aldeia Pedra Branca. Foto: Felipe Kometani, 2012

Depois que a casa ficou pronta, ainda demoramos um pouco para nos mudarmos de vez da casa de *Sissi*. As crianças daquele segmento residencial passavam muito tempo na nossa casa, curiosas por saber o que guardávamos, o que comíamos, o que fazíamos, enfim, como vivíamos. Essa curiosidade certamente era de todos, mas eram as crianças que não tinham *pàhàm* (vergonha) e por isso podiam ficar lá bisbilhotando, comendo com a gente e brincando com nossas coisas. Bem cedinho, quando passávamos o primeiro café do dia, chegavam as primeiras visitas. Os homens mais velhos costumam dar uma volta no *krĩcape* da aldeia visitando seus parentes logo cedo, geralmente depois de se reunirem no pátio. Nós também recebíamos nossas visitas para o cafézinho. *Craté*, *Hapor*, *Kõc* e *Jaje* eram os que vinham todos os dias, e aquele momento era especialmente prazeroso quando eu não precisava dar aulas pela manhã. As mulheres costumam fazer suas visitas à tarde, depois que já alimentaram suas famílias e antes de começarem a cozinhar o jantar. Já as crianças não tinham hora para chegar. Passavam por lá e davam uma entradinha para ver se tinha algo divertido pra fazer, algum objeto novo que tínhamos comprado ou alguma comida gostosa para compartilhar. Elas se divertiam com tudo que a gente fazia. Gostavam de pegar nosso papel higiênico e ir fazer

cocô em grupo perto da nossa casa, ficavam imitando nosso jeito e dando muita risada de nós.



Figura 17 Crianças na casa da aldeia Pedra Branca. Foto: Máira Pedroso, 2014



Figura 18 Crianças almoçando na nossa casa. Aldeia Pedra Branca 2013. Foto: Felipe Kometani

Sem dúvida um grande desafio para todo *ipãntuw cupẽ* é lidar com os constantes pedidos de ajuda e de presentes por parte de seus familiares. Ser sovina (*hõtxehti*) é uma das piores características que alguém pode ter e, ao testar a capacidade que o *ipãntuw cupẽ* tem de ser generoso, de certa forma coloca-se a prova também o sucesso do aparentamento. Entretanto, os pedidos são muitos e é impossível atender a todos, negar ou postergar um pedido sem romper as relações de parentesco e aliança é um aprendizado imprescindível a todo *ipãntuw cupẽ*, que deseje permanecer entre eles algum tempo. Para mim essa ainda é uma das questões mais difíceis no meu relacionamento com os Krahô. Felipe, ao contrário, tem uma capacidade surpreendente em lidar com essas questões, ele fala não sempre que não pode arcar com o pedido ou acha que não deve ajudar com o pedido específico e isso não altera as relações que ele estabelece e nem diminui o imenso respeito que os *mẽhĩ* tem por ele. Os presentes são um modo de reafirmar constantemente o parentesco e quando o *ipãntuw cupẽ* não está na aldeia esse é o único modo de fazê-lo. É muito comum que os *mẽhĩ* liguem para seus parentes *cupẽ* solicitando algum tipo de ajuda financeira. Desse modo, além de por vezes realmente conseguirem uma ajuda, os *mẽhĩ* não deixam que o *ipãntuw cupẽ* se esqueçam que tem parentes na aldeia .

Interessante notar que os presentes provenientes da cidade não fazem parte apenas da relação de parentesco estabelecida com o *cupẽ*. As pessoas que possuem renda, geralmente proveniente de aposentadoria, bolsa família ou do trabalho para o estado (saúde e educação), vivem se endividando para dar presentes para os filhos e netos. É muito comum que assim que um idoso receba sua primeira aposentadoria, ele faça um empréstimo para presentear alguém com uma moto, ou ainda, que utilize o dinheiro para realizar algum ritual familiar que estava pendente. As pessoas que possuem as maiores rendas possuem também as maiores dívidas e, portanto, a demanda para com o *ipãntuw cupẽ*, que é alguém que nunca se sabe ao certo se realmente não tem mais de onde tirar algum presente, é enorme. Frequentemente os pedidos vêm das pessoas mais velhas, mas raramente elas ficam com algo do que solicitam, cedendo rapidamente aos pedidos das filhas ou netas. Os pedidos são muitos e lidar com eles

é extremamente desgastante: para cada sim, eu tinha que dar pelo menos cinco não. Independente do quanto eu fosse generosa com um, sempre estava sendo sovina com outro. Se eu não tinha como dar o que me pediam, era questionada se eu não tinha um parente ou amigo da cidade grande que poderia ajudar. Considerando que a pessoa é constituída pelas relações que estabelece, minhas relações de parentesco na cidade faziam parte da rede de possibilidades que os mēhĩ poderiam acionar.

A generosidade está presente também em diversas dimensões do ritual, sendo um sinal de prestígio das famílias durante a finalização de festas como, por exemplo, o *Pàrcahàc*, que marca o final do resguardo de luto, e o *wyhty*¹⁴. As famílias donas de *wyhty* costumam passar anos se preparando para a finalização da festa, cujos gastos são de sua total responsabilidade. Além de garantir a alimentação dos convidados, ao final da festa a família oferece muitos presentes para a comunidade, sendo divididos principalmente entre os que tiveram maior participação no preparo do ritual. Apesar do prestígio, ser dono de uma casa d *wyhty* não é nada fácil, pois além da dedicação e do trabalho que exigem, nada pode ser negado na casa de *wyhty* (o que gera muitos gastos para a família durante anos). Ao final da festa, depois que a criança se apresenta para a comunidade pela última vez como *wyhty*, a família se reúne no interior da casa, junto às mulheres da comunidade, e choram muito, em ladainhas que demonstram a saudade que a família sentirá do movimento que a casa tinha enquanto era *wyhty*, e que rememoram também os parentes que morreram antes da finalização do ritual. A foto abaixo foi tirada a pedido de minha amiga Dalva Xôôpo, que orgulhosa de ter conseguido juntar tantos presentes para ofertar no final do *wyhty* de sua bisneta, queria um registro desse momento.

¹⁴ o *wyhty* será abordado com mais detalhes no próximo capítulo



Figura 19 Finalização do ritual de wyhty na aldeia Pedra Branca. Foto: Felipe Kometani, 2015

No ritual que encerra o luto (*pàrcahàc*) também são ofertados presentes a todos que participaram dos ritos fúnebres e também aos amigos e amigas formais (*hompĩn e pinxwyj*). Se nós não precisávamos pagar um gado para ter uma vaga de professor na escola, era nessa hora que nosso parentesco era posto à prova. Todo membro assalariado da família contribui financeiramente para as realizações dos rituais, especialmente os ligados ao ciclo de vida e que ficam a encargo da família. Nós também sempre contribuimos com as festas das nossas famílias e amigos, algumas vezes mais, outras menos, mas sempre somos solicitados nessas ocasiões.

Participando dos rituais

O ritual é um momento especialmente propício para estreitar as relações de parentesco. Alguns pequenos rituais que podem acontecer em qualquer momento do cotidiano, bastando que a comunidade decida realizá-lo, parecem servir a esse propósito. O

pàrtere e suas variações, por exemplo, são rituais que servem para animar a comunidade e produzir o estado de *amjikim*. O *pàrtere* propõe uma troca de alimentos entre os homens e as mulheres consanguíneos de uma mesma família. Os homens oferecem um pedaço de carne para cada uma das parentes com quem deseje realizar a troca (mulheres na posição de irmãs e sobrinhas, que moram em casas diferentes), e as mulheres retribuem a ele oferecendo um pequeno paparuto, um beiju, ou qualquer outro alimento cozido. Durante a madrugada, acontece a cantoria no pátio e, tão logo o sol nasce, os homens buscam esses alimentos e se dirigem ao pátio onde irão comer em seus próprios grupos.

O gado que ofereci para comunidade no meu batizado foi dividido entre os homens da aldeia para a realização do *pàrtere*, primeira festa que tive oportunidade de participar. Como eu já estava batizada, os homens da minha família trataram de realizar a troca comigo. Eu mal podia reconhecer as pessoas ainda, eles chegavam na casa onde eu estava hospedada e realizavam o pedido: “*jaco na prã*”! Ao ouvir, *Hacàc* rapidamente saía de onde estava e pegava a carne das mãos dos meus parentes. Ela mesmo tratou de preparar as comidas que eu entregaria na manhã seguinte e de me instruir sobre o grau de parentesco com cada um daqueles homens.

O *pàrtere* é uma festa que acontece com certa frequência, os *mêhĩ* se referem a ela como sendo um “*movimentinho pra animar a rapaziada*”. Produzir alegria é o que dá sentido à vida Krahô e o *pàrtere* e suas variantes, além de servirem a esse propósito, reforçam os laços de parentesco. Desde o primeiro *pàrtere* que participei, sempre recebi muitos pedidos de troca. Todas as casas participam das trocas no *pàrtere*, mas era muito perceptível que nas casas que tinham crianças, os pedidos eram dirigidos a elas. As crianças, assim como eu, ainda estavam efetivando suas relações de parentesco e realizar essas trocas com elas faz parte da construção dessas relações.

Certa vez, eu havia acabado de me mudar para minha própria casa e os homens tinham saído para dar a volta no *krĩcape* da aldeia e realizar os pedidos do *pàrtere*. Nesse momento, as mulheres costumam brincar com eles, se escondendo dentro das casas para

evitar receberem muitos pedidos, que acarretam muito trabalho. Desconhecendo a brincadeira, tão logo vi o movimento, saí para o pátio da minha casa para observar. Os homens aproveitaram para brincar comigo e os da minha família, que estavam na fila, começaram a sair um a um em minha direção trazendo um pedaço de carne. Quando eles saíram, eu tinha dezessete pedaços de carne na mão e corri para pegar um papel e uma caneta, tentando anotar todos os nomes dos meus parentes que deveriam receber a comida na manhã seguinte. Quando Felipe chegou, me encontrou apavorada. Eu não tinha a menor ideia da quantidade de comida que precisava preparar para servir a todos. Ele me ajudou e passamos a noite preparando farofa de carne para entregar na manhã seguinte. Depois da troca de comidas, acontece a corrida de toras entre as metades *Haracatéjê* e *Càcatejê*. O *pàrtere* anima a comunidade porque reúne as três ações fundamentais na produção do estado de *amjikim*: correr, cantar e compartilhar alimentos. (Morim de Lima et al. 2020).

Tudo na vida krahô é voltado para a produção deste estado de *amijkîn*, de “alegrar-se”, como também designam suas festas. E inversamente, tudo é concebido como produto deste estado. É o que dá força e resistência: “não pode ficar parado, sem sair do lugar, triste, preguiçoso; tem que correr, tem que ir pro pátio cantar” (Prumkwyj Krahô, 2017). É uma forma de se conectar e de se colocar em relação, atualizando os laços entre parentes humanos, assim como entre estes e seus “parentes-plantas” (Morim de Lima et al. 2020:

De certo modo, os rituais que marcam o fim do luto questionam os limites de nosso parentesco. Após a morte de um parente, os Krahô passam por um período de luto, no qual passam por diversos tipos de privação a depender do grau de parentesco. O principal resguardo a ser seguido por toda a família é o resguardo do cabelo e da barba, que só devem ser cortados novamente durante o ritual. Em todos os rituais que envolviam algum parente meu, eu era convidada a cortar novamente os cabelos ao modo *timbira*. A cada vez que eu me sentava junto aos outros parentes para oferecer meu cabelo, eu me sentia (e era sentida como) parte da família e nossos laços de parentesco se atualizavam.



Figura 20 Tendo os cabelos cortados no ritual de fim de luto. Foto: Felipe Kometani, 2014

Os rituais de iniciação de jovens, por outro lado, invocam a participação dos amigos formais. No ritual do Kêtuwajê, os meninos passam por um momento de castigo físico no pátio da aldeia, cabendo aos hompĩn e pinxwỳj oferecerem seus corpos para serem castigados no lugar de seus amigos formais. Em outro momento desse ritual, os meninos se dispõem em filas no pátio e seus ikrixwỳj se posicionam atrás deles. No momento correto, cada um dos ikrixwỳj entoam uma cantiga para as crianças com quem se relacionam através da amizade formal. Nessas ocasiões eu também era convidada a participar e proteger meus *hompĩ*. Do mesmo modo, os *ipantuw cupẽ* que recebem nomes com prerrogativas rituais são convidados a acompanharem seus *quêtti* no movimento que devem realizar. Vitor Jaje, cujo nome tem a prerrogativa ritual de ser *ximproré* (andorinha) no ritual *Kêtuwajê*, se apresenta junto de seus *quêtti* desde 2012. Meu companheiro, Felipe Ihxêc, faz parte do grupo que tem a prerrogativa ritual de ser *hôxwa*, o palhaço tradicional que se apresenta na festa da batata, oportunidade

que ele se junta aos outros *hôxwa* para produzir o riso da comunidade. Os *hôxwa* não atuam apenas na festa da batata, as pessoas cujo nome pertence a esse grupo tem a liberdade de quebrar qualquer formalidade cotidiana ou ritual.



Figura 21 Felipe Ihxec e seu inxu Domingos Craté pintados de *hôtwa*. Foto: Edson Xôhtyc, 2010



Figura 22 Vitor Jaje acompanhando seus *quêtti* durante o ritual de *Pepchàc*. Foto Ian Packer, 2015

Em outro ritual de iniciação de jovens que participei na aldeia Pedra Branca em 2012, o *Pepcahàc*, que na versão do *kopo*¹⁵ não era realizada há muitos anos nessa aldeia, fui convidada a carregar o *kopo* do meu *hõmpĩ* Wacaj. Seu pai Pacajhê havia esculpido um lindo bastão de madeira maciça e pesada, que sua irmã Hapxêtep havia enfeitado com miçangas que traziam as palavras “Brasil Brasileira”. Estavam todos na festa comentando a beleza desse *kopo* e a habilidade de Hapxêtep como artesã. Tetyc, mãe do meu *hompĩ*, era quem mediava nossa relação, sempre me trazendo recados e pedidos dele, que nunca dirigiu a palavra para mim. Tetyc, por fim achou que o *kopo* era muito pesado para eu carregar e passou a função para outra pessoa, com a ordem expressa de que ela deveria me entregar ao final do ritual como dádiva oferecida pelo meu amigo formal. Carreguei então o *kopo* do meu neto Kêêxy, que também me foi ofertado ao final do ritual.



Figura 23 Cumprindo as obrigações de *pinxwyj* no ritual *Pepcahàc*. Foto Felipe Kometani, 2012

¹⁵ *kopo* é um bastão de madeira, esculpido e enfeitado com miçangas. Usado no ritual do *Pepcahàc* mas também pelos cantores de *wýhtý*

Cabe notar ainda que a relação dos *ipãntuw cupẽ* com seus *hompĩ* e *pinxwỳj* divergem da formalidade imposta quando ambas as partes são *mẽhĩ*. Embora tenha narrado uma relação de evitação total estabelecida com meu *hompĩ* Wacaj e que era mediada por sua mãe, assim como deve ser, com todos as outras pessoas com quem estabeleci relação de *ikrixwỳj* não foi assim. Seria difícil para os *ikrixwỳj* de *cupẽ* efetivarem pedidos caso não dirigissem a palavra à seu amigo formal, por esse motivo, acredito que a relação se estabelece justamente por não negar dádivas e para isso é necessário estabelecer uma relação com o *cupẽ*. Os *mẽhĩ* traduzem *hompĩ* e *pinxwỳj* como compadre e comadre e muitos *cupẽ* da região, em especial os comerciantes, se referem a todos os *mẽhĩ* como *hompĩ* e *pinxwỳj*.

Perdas e curas

Também nessa época, por volta de 2013, Renée Nader também morava na casa de sua *tỳj* no outro círculo da aldeia e trabalhava junto com Felipe e o grupo de cineastas Krahô. Ana Gabriela Morim de Lima fazia trabalho de campo na aldeia Pé de Coco, mas dividia casa com Renée na cidade de Itacajá. Após algum tempo, chegaram também os cineastas Simone Giovine e João Salaviza e juntos nós formamos uma outra rede de parentesco composta por *ipantuws cupẽ*. Vitor seguia vivendo na aldeia, agora casado com *Amxỳkwỳj* Krahô, filha de minha *tỳj* Potyc. Partilhar a experiência de se deixar aparentar pelos Krahô com outros *cupẽ*, que se dispunham a mesma coisa, ainda que com expectativas diferentes, objetivos diferentes, trabalhos diferentes, mas todos com a mesma abertura e vontade de estar entre os Krahô, foi muito importante. Estar imerso em um universo tão diferente do nosso é muitas vezes solitário, a amizade deles foi fundamental para me ajudar a permanecer tanto tempo entre os Krahô e elaborar melhor a experiência. Alguns anos mais tarde, na aldeia Pé de Coco compartilhamos o cotidiano com o antropólogo Ian Packer, a quem chamo de *itõn*, que também agregou nossa família.

Todos nós éramos adultos, entre 25 e 30 anos, solteiros ou casados, todos sem filhos, o que nos diferenciava dos nossos amigos *mẽhĩ* da mesma idade ou até mesmo mais jovens.

Eu e Felipe fazíamos parte do pequeno grupo de casais jovens que não tinham filhos. Entretanto, diferente de nós, os outros casais estavam tendo dificuldades para engravidar. Constantemente me ofereciam remédios e resguardos para resolver a situação. As mulheres me aconselhavam que era muito solitário para uma mulher não ter filhos. Eu, entretanto, não sentia desejo de ser mãe ainda. Quando enfim decidimos ter um filho, rapidamente aconteceu e a aldeia comemorou muito.

Eu estava visitando minha família no interior de São Paulo, quando tivemos a notícia que a gravidez era de gêmeos e que ambos não haviam se desenvolvido. Ficamos totalmente abalados e antes que pudéssemos tomar coragem para ligar na aldeia, recebemos uma ligação avisando que nossa amiga *Hõmjikwyj* tinha falecido. *Hõmji* era uma jovem de cerca de vinte anos, sobrinha de Sissi, que começou a apresentar vários problemas de saúde. Após consultar vários pajés que não conseguiam identificar a doença ou o feitiço que a acometia, a família aceitou levá-la a uma consulta médica. O pai dela, *Pôôtyt*, solicitou que eu acompanhasse a consulta para ajudá-los a explicar a situação para o médico e também ajudasse a “traduzir” o que o médico dizia. Foi uma experiência horrível. O médico zombou de *Pôôtyt* quando ele contou a saga em busca da cura da filha e tudo que ele já havia gastado pagando os *wajaka*, como os krahô chamam seus pajés. O médico, que certamente estava recebendo seu salário, achou ultrajante o pajé cobrar pelo tratamento. O médico a examinou e antes de dizer qualquer coisa para nós, pegou o telefone e ligou para o hospital de referência em Araguaína pedindo para agendarem uma cirurgia de emergência. Após desligar o telefone, se dirigiu a mim e disse que *Homji* tinha um problema no coração e que deveria operar urgentemente, era isso ou esperar a morte. Saímos do consultório arrasados.

Contudo, *Pôôtyt* era inflexível: ninguém abriria o peito da filha dele. Sem saber ao certo o que fazer, me lembrei de uma senhora que era dona de um pequeno hotel onde nós nos hospedamos às vezes. Dona Maria nasceu em Minas Gerais e vive há muitos anos em Itacajá, ela é raízeira e benzedeira, já tinha tratado alguns *mêhĩ* e já havia me sinalizado que tinha muita vontade de ir levar seus remédios para aldeia. Sugeri que fossemos até a casa

dela, que era próxima do hospital, para ver se ela tinha algo que pudesse ajudar *Homji*. Dona Maria a benzeu, “*ergueu suas arcas*”, preparou um remédio e proferiu palavras encorajadoras. *Pôôtyt*, que também é raízeiro (mas não *wajaka*), logo gostou dela e disse que ela estava convidada para ir à Pedra Branca.

Logo na primeira visita de Dona Maria à aldeia, o *wajaca* Amazonas Jaje a reconheceu como *wajaca cupê*. As benzeções dela, segundo ele, eram capazes de curar porque ela também fazia conexões com os espíritos dela. Os laços de dona Maria com a comunidade foram se estreitando e durante anos realizamos juntas projetos escolares de intercâmbio entre ela e os raízeiros Krahô, oficinas de extração de óleos e xaropes e oferta de todo tipo de remédio do Cerrado. É interessante notar que uma das principais benzeções realizadas por Dona Maria, que consiste em “*erguer as arcas caídas*”, é realizada também por alguns *wajacas* da Pedra Branca. Curiosa com essa prática compartilhada, questionei dona Maria e Craté sobre a origem de seus conhecimentos. Dona Maria disse que havia aprendido com Jesus, já Craté respondeu: “Você sabe o cão? O diabo? O coisa ruim? Então, foi ele quem me ensinou”. Eles tornaram-se grandes amigos.

Craté sentia muitas dores no joelho e estava com a mobilidade reduzida, Dona Maria levava semanalmente garrafadas para tratar o problema dele. A relação entre eles produzia cenas muito engraçadas. Certa vez, Paschoal Hapor, que estava doente há meses, voltou da cidade, após se consultar com um *wajaca* de outra aldeia, acusando Craté de ter colocado feitiço nele. Paschoal já tinha consultado diversos *wajaca*, inclusive Craté, para quem estava devendo um “*buchudinho de pinga*”. Paschoal havia passado anos sem beber, porém, desde que sua esposa tinha falecido ele estava bebendo muito e constantemente dizia que queria se juntar a ela. Como estava muito doente, seguiu a recomendação dos *wajaca* e parou de beber e fumar por um tempo. No dia em que ele ouviu do *wajaca*, na cidade, que Craté era o responsável por sua doença, na mesma hora comprou uma garrafa. Nós voltamos juntos para a aldeia de carona com um carro do comércio, e ele veio o caminho todo reclamando de Craté. Quando chegou na aldeia encontrou Craté conversando no terreiro da casa de Sissi.

Olhei a cena e pensei que iria presenciar um bate boca daqueles, mas o que eu presenciei foi Paschoal tirando o “buchudinho” da sacola e entregando para Craté. Depois o acusou de querer matá-lo, Craté riu e a conversa acabou por ali. Mas Paschoal continuou o acusando pela aldeia. Dona Maria estava na minha casa quando Paschoal, ainda *apaepã*, chegou e contou pra ela que o Craté tinha colocado feitiço nele. Dona Maria, chocada com a informação, respondeu: “ Paschoal, você não pode falar isso do seu Domingos (Craté), ele é nosso amigo, ele não faz coisa ruim para ninguém, isso é besteira”.

Dona Maria, seguiu cuidando de Homji, a visitava semanalmente levando garrafadas, “erguendo sua arca” e levando alimentos para que ela se fortalecesse. *Homji* melhorou um pouco, mas logo depois começou a ficar muito inchada e com dificuldades para respirar. A família voltou a percorrer outras aldeias em busca de um *wajaka* que a curasse, mas nada adiantava. Quando o hospital era o único caminho que restava, a família acionou o Sesai, mas não deu tempo de levá-la.

Aquele telefonema me fez perceber que a volta para a aldeia seria para vivenciar o luto. Além da perda da minha amiga, eu sabia que teria que reviver muitas vezes a minha perda, chorando junto a cada uma das mulheres da comunidade. As semanas que seguiram nossa chegada na aldeia foram muito intensas. Chegamos e nos dirigimos direto para a casa de Pê e Sissi, que era tia de *Homjikwyj*. A família estava toda de luto e nos aguardava. Lá estava também Craté, pai krahô do Felipe, e assim que pisamos no terreiro da casa, a família se juntou ao nosso redor e iniciou o choro ritual pela perda de *Homji* e pela perda de nossos bebês. Esse choro pareceu durar toda a eternidade e me absorveu para dimensões nunca visitadas, me preparando para o que estava por vir.

Nos dias que se seguiram, eu recebi a visita das mulheres adultas de todos os segmentos residenciais da aldeia. O único homem que me visitou foi meu *hõmpĩ Ihkrehôtãt*, que quebrou os protocolos de amizade formal e de gênero para representar sua esposa que não podia se locomover até minha casa. Cada uma que entrava, uma nova rodada de choro se iniciava, seguida por longos relatos da minha perda. Todos os detalhes pareciam importantes.

Os médicos abriram minha barriga? Os bebês tinham "nascido/caído" de forma natural? Eu tinha visto os bebês? De que tamanho eles eram? Eram mesmo gêmeos? A cada mulher que entrava pela porta eu sentia vontade de me enfiar em um buraco e sumir. Não aguentava mais reviver tantas vezes aquela dor. Mas elas insistiam, ouviam, choravam e partilhavam comigo suas próprias histórias, o nascimento de seus filhos, suas perdas, o dia em que se tornaram parteiras.

Eu já estava muito exausta emocionalmente, quando *Caapa* chegou em minha casa e após a choradeira inicial, me relatou um sonho que tivera nas semanas anteriores, onde ela presenciava meu parto e o nascimento de um casal de gêmeos. *Caapa* é uma senhora que pouco fala português e passa mais tempo na roça do que na aldeia, por isso minha relação com ela não era tão próxima como com as outras mulheres. Quando teve o sonho, ela sequer sabia que eu estava grávida. Quando contou o sonho para os parentes que a acompanhavam na roça e demonstrou desejo de ir à aldeia conhecer os bebês, os parentes a avisaram que eu estava grávida de poucos meses. Quando ela soube da perda dos bebês, teve certeza de que o que presenciou no sonho não foi o nascimento, mas a morte deles.

Depois de contar tantas vezes a mesma história, me surpreendi com a facilidade com que as palavras saíam, fazendo parecer que minha perda tivesse ocorrido há muito tempo. Depois disso, nenhuma mulher mais apareceu em minha casa para chorar, o luto havia sido encerrado e a vida deveria seguir. O luto gestacional não constitui uma prática comunitária, pois o feto não é uma pessoa formada e não construiu memórias de parentesco com a comunidade. Provavelmente as mulheres solidarizaram-se comigo e incluíram meu luto por perceberem que eu ainda o vivenciava, e que ele deveria ser encerrado. O luto é um período perigoso para os parentes vivos, pois tal como os mortos eles sentem saudades (Carneiro da Cunha, p.55 1978). Os mortos (*mêcarõ*) sentem também inveja dos vivos e tentam capturá-los através das memórias de parentesco (Coelho de Souza 2001). Entrar em contato com um *mêcarõ* é extremamente perigoso, ainda que em sonho, principalmente se o vivo se deixar consubstancializar, através da partilha de refeições, do sexo e da pintura corporal, por

exemplo, podendo resultar em doença ou a morte (Carneiro da Cunha,1978,p,55). À comunidade cabe controlar a saudades que os vivos sentem de seus mortos, convidando-os a participarem da sociedade dos vivos, sendo uma grande vergonha para a comunidade deixar que o enlutado seja seduzido à sociedade dos mortos, como já notou Carneiro da Cunha (1978,p.57).

Desfazendo a casa

Foram anos muito intensos. A vida em uma aldeia é longe de ser pacata. Acontecem coisas o tempo todo, pessoas nascem e morrem, feiticeiros são descobertos, casais se formam e se separam, pessoas casadas namoram com outras e são descobertas, brigas envolvem famílias inteiras e se resolvem em velocidade impressionante. Nós, os *ipãntuw cupẽ*, trabalhávamos muito. Movidos pela juventude e pela vontade de fortalecer o processo de resistência Krahô, escrevíamos projetos para editais de cultura, enfrentávamos a Secretária de Educação para implementar práticas diferenciadas na escola, trabalhávamos com o grupo de cineastas Krahô no registro de mitos, cantigas e festas. Vitor Jaje atendendo ao pedido da comunidade deixou o trabalho como professor na escola para trabalhar na associação organizando a venda dos artesanatos e abrindo o “sonhado” mercadinho, que pelo menos em teoria libertaria os *mẽhĩ* da Pedra Branca das humilhações do “patrão”. A experiência do mercadinho *Tyre* renderia uma etnografia inteira. Como organizar um comércio, onde as relações são mediadas pelo dinheiro, em uma sociedade onde as relações são mediadas pelo parentesco?

Tyre, nome escolhido para o mercadinho, é o termo de parentesco que faz referência à tia paterna, quando esta é mais nova que o pai de ego. Ser sovina não é o comportamento esperado para uma tia e ser generoso não é um comportamento possível para um comércio. Vitor comprou a briga de tirar os cartões do Bolsa Família e dos aposentados das mãos dos comerciantes. O maior comerciante da cidade se esforçou para boicotar o mercadinho, impedindo que os fornecedores vendessem para o *Tyre*. Os *mẽhĩ* não conseguiam viver

apenas com o dinheiro que recebiam, porque deviam para o comerciante da cidade e muitos tinham empréstimos. Os *mêhĩ* que trabalhavam no mercadinho, por sua vez, viviam passando por situações difíceis por não conseguirem negar vender fiado para seus parentes, nem para as pessoas que eles sabiam estar passando necessidade, tampouco para quem tinha que fazer um velório ou uma festa de final de resguardo, bem como também tinham medo de não vender fiado para os pajés e depois sofrerem com feitiços. Vitor trabalhava sem parar, mas o mercadinho não conseguiu se sustentar por muito tempo, embora a experiência tenha fortalecido muito a associação Centro Cultural Kàjre, que segue atuando em diferentes frentes.

A vida na aldeia oscilava entre os momentos onde a comunidade estava em um movimento intenso em busca de produzir uma vida boa, e momentos que parecia que a maior parte da população estava tomada de um desânimo profundo que só passava com o uso de bebidas alcoólicas. Os períodos em que o álcool tomava conta da dinâmica comunitária eram muito difíceis. O álcool traz consigo a violência doméstica e passou a ser muito difícil para mim relativizar o comportamento de amigos, que eram pessoas extremamente amáveis e se transformaram em pessoas extremamente violentas, capazes de agredir as esposas. Os conflitos nunca eram comigo, nunca me senti ameaçada, ao contrário, muitos fugiam de mim porque tinham vergonha de estar bêbados, outros me olhavam e diziam “desculpa *sadôn* hoje eu tô *apaepã*”.

No final de 2015, a comunidade estava em um ciclo de bebedeira muito intenso e a situação estava pesada para nós. Ao mesmo tempo, nós estreitávamos relações com Olegário *Tejapôc*, ancião da aldeia Pé de Coco. Eu tinha conhecido *Tejapôc* ainda em 2012 em uma reunião de caciques. A figura de um velho com um *kuj* (batoque) enorme na orelha me chamou muita atenção e quando Felipe nos apresentou, a primeira coisa que ele me disse foi que eu era sua *ikra*, pois a filha dele também se chamava *Pyhtô*. Quando Ana Gabriela começou a fazer seus trabalhos de campo na aldeia Pé de Coco, *Tejapôc* passou a vir com ela para cidade com frequência e nosso convívio na cidade efetivou nossa relação de pai e filha.

Tejapôc refazia constantemente o convite para que eu e Felipe fossemos dar aulas na aldeia dele. Ele era um dos maiores mestres de ritual vivos e tinha grande admiração pelo grupo de cineastas que o Felipe tinha formado na aldeia Pedra Branca, que ele chamava de “os jornalistas da Pedra Branca”. Ele queria que um grupo fosse formado também na sua aldeia e que nós conseguíssemos projetos que viabilizassem seu sonho de registrar seus conhecimentos em “livro, CD e DVD” para “deixar para os netos”. Ele já havia nos convidado outras vezes, porém nós não tínhamos nenhuma vontade de deixar a Pedra Branca, tampouco a escola da aldeia Pé de Coco poderia oferecer duas vagas de professor.

Naquele ano, porém, nós estávamos emocionalmente exaustos e ele nos ofertava duas vagas na escola. Eu mesmo cansada das violências causadas pelo alcoolismo me sentia muito apegada à Pedra Branca e não queria ir. Felipe, no entanto, sentia que aquela poderia ser a última oportunidade de conviver com *Tejapôc* e que não deveríamos desperdiçá-la. A intuição dele acabou se confirmando, já que aquele foi o último ano de vida do *Tejapôc*. Fizemos uma reunião na aldeia Pedra Branca para informar nossa decisão. Os homens falaram algumas palavras, constrangidos por saberem que suas atitudes quando bêbados tinham sido o estopim da nossa mudança. As mulheres ficaram caladas, sentadas em frente ao posto de saúde. Eu consegui falar poucas palavras, pois chorava muito, envergonhada por sentir que de algum modo estava quebrando o compromisso que assumi no pátio da aldeia. Não morar mais na Pedra Branca significava me afastar da convivência cotidiana. Considerando que o parentesco é efetivado no convívio diário, no comer junto, no trocar afetos, eu sabia que isso significava ser um pouco menos parente daquelas pessoas.

Outros parentes

Assim que informamos meu *inxû* Tejapôc da nossa decisão de aceitar o convite para trabalhar na escola da aldeia Pé de Coco, ele marcou uma reunião na aldeia na qual deveríamos estar presentes. A reunião aconteceu na casa dele, que era *wýhtý* das mulheres associadas ao seu neto Jawiw. Todos os adultos da aldeia estavam presentes e Tejapôc começou seu discurso explicando o porque de ter chamado aquela reunião. Disse que nós tínhamos aceitado o convite dele para trabalhar na escola e que estávamos lá para apresentar

o trabalho que já havíamos feito e ouvir a comunidade. Disse ainda que era da sua vontade que a comunidade construísse uma casa para nós no *krĩcape* da aldeia, assim como tinham feito na aldeia Pedra Branca e que o Felipe tinha colocado a condição de não ser cobrada a taxa de um gado pela vaga. Ressaltou os motivos pelos quais ele gostaria que nós passássemos a morar na aldeia Pé de Coco e passou a palavra para o Felipe.

Felipe começou explicando que de fato nunca havíamos pagado pela vaga da escola e que não estávamos dispostos a começar a pagar. Porém, isso não queria dizer que não estávamos dispostos a ajudar nos rituais da comunidade, mas apenas que não seria através da compra das vagas que estabeleceríamos nossa relação. João Duruteu Xàj parecia chocado com a fala de Felipe, e nós já conhecíamos a fama que ele tinha de fazer muitos pedidos para os professores *cupẽ*. Entretanto, quando chegou a vez dele falar, disse que concordava com a proposta de Tejapôc mas queria confirmar se nós iríamos mesmo ajudar nos rituais. Toda comunidade concordou e em janeiro de 2016 mudamos para aldeia Pé de Coco.

A aldeia Pé de Coco é fruto de uma cisão na aldeia Cachoeira e nela é possível observar claramente o movimento de busca pela autonomia e pela afirmação da identidade Timbira apresentada por Azanha (1984). Como aconteceu em grande parte dos movimentos de cisão que pude observar, alguns grupos escolhem um determinado local para fazer uma roça e começam a passar grande parte do tempo longe da aldeia, mas em geral a intenção inicial é somente fazer a roça. Ao mesmo tempo a aldeia continua em seu fluxo normal, porém intenso, de fuxicos, conflitos e feitiçarias que se potencializam na presença do álcool. O grupo que se distancia da aldeia e passa muito tempo apenas entre seus parentes e *ikwhnõ* são alvos constantes dos fuxicos, o que muitas vezes culmina na cisão do grupo. Esse caminho foi percorrido também pelo grupo que formou a atual aldeia Pé de Coco em 2007. Nem todas as famílias que fundaram a aldeia Pé de Coco seguem vivendo lá, o processo de retorno para aldeia Cachoeira, assim como a dispersão para outras aldeias, modificou ao longo desses anos a formação da aldeia. A configuração da aldeia segue, entretanto, como descrita por Morim de Lima (2016), “confundindo-se com um extenso grupo matrilocal formado pelas irmãs Arlene Pytkwyj, Waldeci Hacàc, Genésia Pêque e o irmão Tito Hapykrit” (pg.).

A aldeia Pé de Coco costuma rebatizar todos os *cupẽ* que já passaram pelo ritual de nomeação em outras aldeias, como aconteceu com meus amigos Felipe, Renée, Ana Gabriela e Vitor. Quando cheguei na aldeia Pé de Coco, entretanto, eu já estava muito habituada ao meu nome de *mẽhĩ* e sentia que ele fazia parte de quem eu era. Além disso, a filha de Olegário Tejapôc também se chamava Pyhtô e eu já tinha estabelecido com ela uma relação

de *týj* e *ipantuw* e com seus pais uma relação de filiação. Apesar disso, a comunidade queria me renomear. Hesitante, propus que o ritual de nomeação acontecesse, mas que eu recebesse o mesmo nome, argumentando que não gostaria de abrir mão do meu nome e nem da relação de parentesco que já havia estabelecido. A comunidade aceitou, porém nunca realizou o ritual.

As relações de parentesco que estabeleci na aldeia Pé de Coco também foram derivadas da onomástica, porém foram estabelecidas a partir da persona que eu já havia assumido na aldeia Pedra Branca. Se as relações de parentesco em Pedra Branca foram extraídas de um fundo virtual de socialidade, as relações de parentesco em Pé de Coco foram extraídas de uma outra aldeia Krahô. Pedra Branca e Pé de Coco, entretanto, são formadas por diferentes grupos Timbira e, vivenciam a dinâmica de disputa da forma timbira já descrita no capítulo I.

A aldeia Pé de Coco sempre se destacou por ser uma aldeia onde a vida ritual é bastante intensa, apesar de não ser uma aldeia grande. Entre seus fundadores esteve meu *inxĩ* Olegário Tejapôc, que foi um grande mestre de rituais, detentor e difusor de diferentes conhecimentos. Sua fama percorria a Terra Indígena, foi o último guardião da festa do milho (*põhympre*), a qual resgatou após décadas de esquecimento. Após sua morte, a festa foi realizada mais uma vez na aldeia Pé de Coco por Odilio Pêêhà, mestre de ritual da aldeia Cachoeira que, como aprendiz de Tejapôc, havia acompanhado os últimos três rituais comandados pelo ancião. Ambrósio Cupenkaj é um excelente cantor que morou na aldeia Pé de Coco em seus primeiros anos de fundação, depois retornou à Cachoeira. João Doroteu Xàj é outro excelente cantor que viveu na aldeia Pé de Coco até 2018, quando se separou de uma das matriarcas da aldeia em um conflito envolvendo feitiçaria e a morte de Olegário. Tito Hapykrit e Levi Tepjêt são quem mantém a cantoria viva atualmente na aldeia Pé de Coco. A presença de cantores e cantoras na aldeia é fundamental na manutenção da alegria, do ritual e do trabalho comunitário, como já demonstraram Morim de Lima (2016), Aldé (2013) e Packer (2020).

Voltando ao movimento de diferenciação e afirmação da identidade Timbira proposta por Azanha, observamos claramente na aldeia Pé de Coco o esforço de se apresentar ao olhar das outras comunidades e dos *cupẽ* como os melhores representantes dos timbira. Quando convidam outras aldeias para participar de seus rituais, a comunidade capricha na produção corporal coletiva para que todos os vejam. Presenciei diversas vezes a comunidade se reunir antes de um ritual e decidir que todos iriam cortar os cabelos ao modo tradicional e pintar seus corpos. Durante os rituais fica proibido para os homens o uso de camisetas e para as

mulheres de sutiãs. Cuidam de todos os detalhes para se apresentarem para as outras aldeias ou para o *cupê*. No cotidiano, procuram seguir o rumo da vida boa *mêhĩ*, com intensa participação comunitária, reuniões diárias no pátio, roças coletivas, mutirões, corrida de tora, cantoria no pátio em dias ordinários, encontros no *wyhtỳ*. Existe muito movimento na aldeia, embora a comunidade, como todas as outras, viva ciclos de maior e menor animação. Quando me mudei para Pé de Coco me surpreendia todos os dias com o que eles estavam me apresentando. Me perguntava se aquilo era normal no cotidiano deles ou se eles tinham a intenção de me impressionar. Olegário Tejapôc mantinha o ritmo de vida da comunidade. As bebidas alcoólicas eram proibidas na aldeia e o estado de *amjikim* era produzido cotidianamente.



Figura 24 Olegário Tejapôc com os netos na aldeia Pé de Coco. Foto: Camila Almeida, 2016

A vida na aldeia Pé de Coco era potente e o cotidiano era repleto de coisas extraordinárias, mas eu não me sentia em casa. Quanto mais eu me afeiçoava às pessoas da aldeia, mais eu me sentia como alguém de fora, o que nunca tinha sentido na Pedra Branca.

Meus sentimentos eram muito confusos, sentia que traía a Pedra Branca por estar me envolvendo com as pessoas da Pé de Coco e me sentia traíndo a Pé de Coco porque sentia muitas saudades da Pedra Branca, o que me fazia frequentemente chorar escondida. Quando ia visitar a Pedra Branca, no entanto, minhas amigas e minhas parentes faziam questão de me chamar de “Pé de Coco *catejê*”. Certa noite, na aldeia Pé de Coco, me juntei às mulheres que estavam sentadas conversando e rindo muito no pátio. Sentei-me ao lado de Sueli *Acàkwyj*, que tratou de me deixar por dentro do assunto que as faziam rir tanto. O motivo do riso era *Crinrý*, sobrinha de Sissi que tem um problema grave com álcool, fato que tinha estremecido nossa relação, mas não foi o suficiente para que eu não me sentisse ofendida ao vê-la sendo motivo de riso das mulheres de outra aldeia. Permaneci pouco tempo entre elas e voltei para casa.

Passei então a noite pensando o que tinha me afetado tanto naquela conversa e entendi que eu realmente me sentia *ikwý* da Pedra Branca. Como vimos, *ikwý* é um termo que faz referência ao pertencimento e era assim que eu me sentia em relação à minha aldeia de origem. Me questionava se ao me reconhecer *ikwý* da Pedra Branca estava me reconhecendo como *cahkrit* da aldeia Pé de Coco. Todo esse conflito, apesar de me desestabilizar emocionalmente por muitas vezes, não afetava a consolidação das novas relações que eu estava estabelecendo na Pé de Coco. Cada dia eu me sentia mais feliz por fazer parte da família de Tejapôc e Hacàc, um casal cuja potência é difícil de descrever, duas pessoas amorosas e dedicadas à família e à comunidade, detentores de muitos conhecimentos e fundamentais na manutenção da vida boa na aldeia.

Morte e nascimento

Alguns meses após a mudança de aldeia, engravidei novamente. Uma nova enxurrada de sentimentos, as dificuldades de acesso ao hospital tornaram constantes o medo de uma nova perda gestacional. Assim que a comunidade soube da gravidez, meu *inxũ Tejapôc* disse que gostaria de nomear meu filho. O que era uma enorme honra para mim era também um novo conflito que eu deveria resolver. Há muitos anos, antes ainda de planejarmos um filho, eu e Felipe tínhamos combinado que nosso primeiro filho se chamaria Craté, nome que seria dado por meu *kramtumjê* (sogro). Aquilo era mais importante para nós do que para Craté, que já tinha as relações estabelecidas conosco. Precisei de muita coragem para falar isso para meu *inxũ*. O que eu não esperava era que Craté fosse parte do mesmo conjunto de nomes de *Tejapôc*, e que ambos se tratassem por *quêêti* e *ipântuw*. *Tejapôc*, com sua risada encantadora,

tratou de deixar a situação leve e foi logo falando que estava tudo certo porque o bebê era *ipãntuw* de ambos.

Meu primeiro filho, João Craté, nasceu no interior de São Paulo, pois tínhamos nos organizado para passar os primeiros meses de vida dele com nossa família biológica. Pouco tempo após o nascimento dele, recebi a notícia do falecimento do meu *inxũ Tejapôc*, uma tristeza imensa que tomou dimensões ainda maiores quando chegamos de volta à aldeia. Chegamos na Pé de Coco e fomos direto para casa do meu *inxũ* e da minha *inxê*, onde moravam também minha *tỳj*, seu marido e seus filhos. Mal desci do carro e alguém correu para pegar o bebê que estava no meu colo e minha *inxê prà*, *Pêêquê*, se ajoelhou e nos puxou para que juntos, ajoelhados, chorássemos a perda de *Tejapôc*. As mulheres da comunidade foram chegando uma a uma, se juntando a nós, e em pouco tempo dava para ouvir os lamentos em toda aldeia. A única mulher que não se juntou a nós foi minha *inxê* Hacàc. Toda comunidade estava muito abalada. A presença dele ainda era muito viva na aldeia, mas sua ausência tinha deixado as pessoas fracas, tristes, paradas, tudo aquilo que um *mêhĩ* não quer ser. Antes de morrer, Tejapôc liberou sua esposa do luto e ela se encarregou de tentar manter a união da aldeia e a animação, na medida do que era possível. Tinham dias que ela e seu irmão Tito passavam a noite cantando no pátio, raramente alguém os acompanhava e quando acontecia era *Coxêr*, cantora casada com Tito, quem se juntava a eles. Existia uma urgência da comunidade para finalizar o ritual de luto de *Tejapôc*, pois não era possível viver um ano naquela apatia. Cerca de quatro meses após sua morte, o ritual foi realizado e a vida voltou a seguir seu curso.

Após o nascimento do primeiro filho, as mulheres e homens Krahô realizam uma série de resguardos que incluem abstinência sexual e rígida dieta alimentar. Os resguardos são vivenciados pelos Krahô desde a infância, fazem parte do processo de construção do corpo e da memória, e são fundamentais na produção da pessoa Krahô, como demonstrou Prumkwyj Krahô (2017). O resguardo que marca o nascimento do primeiro filho é encerrado com o ritual *Kwỳrti* e marca a passagem das mulheres e dos homens para a maturidade. Eu e meu companheiro tínhamos a intenção de realizar o resguardo, ainda que soubéssemos que seria um resguardo muito menos rigoroso e adaptado à nossa condição de *cupê*. Minha mãe e meu pai plantaram uma pequena roça de milho para que a gente pudesse se alimentar ao menos nos primeiros dias de acordo com as proibições Krahô.

Contudo, o parto que inicialmente estava programado para acontecer em casa foi transferido para o hospital e a primeira refeição que me foi servida continha arroz, feijão, carne de porco e repolho. Olhei para o prato e entendi a dificuldade que minhas amigas

Krahô relatavam em seguir o resguardo quando seus filhos nasciam nos hospitais. O Sistema de Atenção à Saúde Indígena vem ao longo dos anos exercendo diversas pressões sobre a assistência tradicional ao nascimento, sendo cada vez mais frequente as mulheres parirem no hospital, onde muitas vezes acabam sendo vítimas não só de violências obstétricas, mas também de violências racistas. As parteiras Krahô, entretanto, existem e resistem nas comunidades. Muitos bebês nascem nas aldeias, mas a pressão pela hospitalização do nascimento faz com que muitos outros nasçam nas estradas, no trajeto entre a aldeia e o hospital, chegando ao mundo em seu próprio território, ainda que não no aconchego de sua casa, rodeado pelas mulheres de sua família. Muitas vezes, as acompanhantes das parturientes não são parteiras, mas tornam-se ali, no momento que a situação as leva a mobilizar todos os conhecimentos dos partos que já viram e vivenciaram.

Apesar de todos na aldeia saberem que eu não tinha conseguido realizar o resguardo (sequer o resguardo do cabelo, já que havia cortado no *pàrcahàc* do meu *inxĩ*), era fundamental, tanto para minha família da aldeia Pé de Coco quanto para minha família da aldeia Pedra Branca, realizar meu *Kwỳrti* e ritualizar minha passagem para maturidade. *Kwỳrti* é o nome do ritual e o nome do principal alimento ritual Krahô é *kwỳrcupu* que em português é conhecido como paparuto. O paparuto é um bolo de mandioca com carne, enrolado na folha de bananeira e assado por toda a noite no moquém. A realização do ritual é uma responsabilidade da família, que deve oferecer um paparuto para a comunidade e providenciar alimentação, panos, penas e urucum. O resguardo é um investimento no corpo e sua finalização exige que ele seja marcado com o corte de cabelo, a pintura de urucum e a empenação.

O ritual se inicia pela manhã com as mulheres ralando as mandiocas e os homens saindo para buscar as folhas de banana brava (*turhò*), as lenhas e pedras para o moquém. O trabalho é animado por um cantor e dura o dia todo. No entardecer, as mulheres ajeitam as folhas de banana brava sobre as cordas de embira e começam a montagem do paparuto. Sobre as folhas de bananeira é espalhada a massa branca de mandioca ralada e por cima dela a carne, cuja distribuição no paparuto é fiscalizada pelos olhos experientes das mulheres mais velhas. Elas começam então a fechar o bolo de mandioca com as sobras das folhas de bananeira e finalizam amarrando-as com as cordas de embira. Os homens chegam com troncos de árvores, longos e finos, que irão sustentar o paparuto no trajeto até o moquém. O paparuto é então enterrado e sobre ele pedras em brasa são colocadas para que seu cozimento ocorra lentamente durante a madrugada, enquanto o cantor de maracá rege o coro de mulheres no pátio ou no terreiro da casa. Ao amanhecer, o fim da cantoria anuncia a hora de

repartir o paparuto e apresentar para comunidade o “resguardado”, com o corpo marcado pela sua finalização. O ritual se encerra com a corrida de toras.



Figura 25 Ritual de finalização do resguardo do primeiro filho, Foto: Vitor Aratanha, 2017

Mãe de *wỳhtỳ*, mãe de *pahhi*

Pouco depois que meu *kwỳrti* havia sido encerrado na aldeia Pé de Coco, as mulheres começaram a me sondar de forma jocosa sobre a possibilidade de tornarem meu filho *wỳhtỳ* das mulheres. O *wỳhtỳ* é um espaço fundamental na socialidade Krahô, a casa de *wỳhtỳ* é traduzida pelos Krahô como pensão, pois nela os visitantes podem se hospedar e comer a vontade. A casa de *wỳhtỳ* é o espaço onde se realizam reuniões; a transmissão de certos conhecimentos (como as cantigas de *wỳhtỳ* e as histórias ancestrais); é o local onde a comunidade se reúne para comer e descansar durante as festas e no qual se encerram as corridas de tora. Nesse sentido, a casa de *wỳhtỳ* se assemelha ao pátio da aldeia (Melatti, 1978, p.306). A casa de *wỳhtỳ* é ligada a uma criança, que é escolhida por ser filha de pessoas

consideradas generosas e pacificadoras (Melatti 1978, p. 304). A dinâmica da aldeia exige que existam pelo menos dois *wyhty*, um ligado aos homens e o outro as mulheres. A casa de *wyhty* dos homens é ligada a uma criança do sexo feminino que também será chamada de *wyhty*. Do mesmo modo, a casa de *wyhty* das mulheres é associada a uma criança de sexo masculino que também será chamada de *wyhty*.

O ritual de iniciação do *wyhty* deve começar quando a criança é ainda pequena e terminar antes que ela entre na puberdade, ou como dizem os *mēhĩ*, “antes que ela comece a fazer *cunĩ* (sexo)”. A indicação de que a criança *wyhty* deva ser virgem sugere, segundo Melatti (1978, p. 304), que a criança seja uma “consanguínea simbólica” de todos os indivíduos de sexo oposto daquela comunidade, o que pode ser observado pela maneira como a criança (família) oferece dádivas a todo grupo associado sem nenhuma espécie de troca, assim como se faz entre os consanguíneos. Ao pai e a mãe de *wyhty* cabe oferecer as dádivas sem reclamar, já que ter um filho escolhido para ocupar esse espaço é uma verdadeira honra. Eu sempre me esquivava da conversa mostrando como eu não tinha competência para ser uma mãe de *wyhty*, já que nem sequer dava conta de cozinhar para toda comunidade. Isso causava muitos risos, minha *tỳj* dizia que iria me ajudar, eu inventava desculpas e elas voltavam novamente ao assunto.

Certo dia, durante um ritual importante que estava sendo realizado na aldeia e que contava com convidados de diversas outras, minha *tỳj* me chamou e avisou que as mulheres estavam decididas a tornar meu filho *wyhty*. Naquele dia eu sabia que já não tinha para onde correr. Minutos depois, todas as mulheres da aldeia, seguidas pelas mulheres das aldeias convidadas, chegaram em minha casa e formalizaram o convite, do qual a recusa causaria uma vergonha imensa para todos. Aceitamos o convite e marcamos a data para o ritual de iniciação do *wyhty*.

O ritual de iniciação de *wyhty*¹⁶ tradicionalmente começa com uma caçada, entretanto, há muito tempo, a carne necessária para essa finalidade é comprada na cidade. Compramos então a carne que seria colocada no *wati* (um pau de madeira comprido que é fincado no pátio), os alimentos e panos necessários para ofertar para a comunidade. No dia combinado, minha *inxê prà* Pytkwỳj foi até minha casa, esperou Craté adormecer e cortou seus cabelos. No fim da tarde, outras mulheres surgiram para realizar a pintura de urucum e envolver seu corpo nos panos, que seriam ofertados ao fim do ritual. Craté estava resfriado e ficou muito

¹⁶ a etnografia completa dessa ritual bem como os mitos a ele associados não cabem no presente trabalho, mas pode ser encontrada em Ritos de uma Tribo Timbira (Melatti 1978,p.302-329)

nervoso com os panos e a pintura, mas por fim aceitou ter seu corpo produzido para o ritual.

As mulheres prepararam *o wati* fora da aldeia, no qual penduraram os pedaços de carne e depois seguiram para o pátio, onde deveriam conseguir chegar e fincar o pau sem que os homens o tomassem delas. Caso os homens conseguissem pegar *o wati*, este não seria fincado no pátio e o movimento do *wati* se encerraria ali. Como as mulheres conseguiram chegar até o pátio com o *wati*, ele foi fincado e uma criança do sexo masculino subiu no pau, enquanto os outros ficaram olhando e se divertindo com a situação. Em seguida, homens e mulheres se dirigiram para minha casa, cada um com um pau comprido em suas mãos.



Figura 26 Mulheres chegando na aldeia com wati. Foto: Felipe Kometani, 2018



Figura 27 Menino sobe no wati para pegar a carne. Foto: Felipe Kometani, 2018

Formaram-se então duas filas, uma formada pelos membros da metade *Kàcatejê* e outra pelos da metade *Harãcatejê*. Craté, que seria investido como *wỳhtỳ*, deveria ficar no colo de um antigo *wỳhtỳ*, parado em frente a casa. Craté estava muito irritado, por essa razão convidaram o Felipe a ficar com ele no colo, ao lado de Sompré Krejtep, que tinha sido escolhido para apresentá-lo à comunidade. Começou então a cantiga, quando cada metade entoava uma estrofe, que por vezes se sobrepunham. Segurando o longo pedaço de pau na mão, cada pessoa cantava enquanto fazia movimentos corporais, levando uma das pernas para frente e para trás. Enquanto a cantiga era entoada, um dos homens, cujo nome tem a prerrogativa ritual de ser *piecre* (siriema), caminhava pelo *prycarà* que ligava o pátio à minha casa com um pedaço de pau que imitava o pescoço e o bico da siriema. O *piecre* dava alguns passos em direção a casa e retornava ao pátio, dando gritos que imitavam a siriema. Ele foi

repetindo esse movimento, sempre aproximando-se um pouco mais do Craté. Quando chegou bem perto dele, a cantiga cessou e o *hõmrem* retirou os panos que o envolviam e os que envolviam Sompré e distribuiu entre os participantes. Duas bacias com comida foram dispostas em frente a casa, uma para as mulheres e outra para os homens. Na manhã seguinte ocorreu a corrida de toras e o *wyhty* estava iniciado.



Figura 28 Craté sendo apresentado como *wyhty* ao lado de Sompre Krejtep. Foto: Maíra Pedroso, 2018

Investir um *cupê* como *wyhty*, embora não seja comum, já havia ocorrido anteriormente tanto em outras aldeias como na própria aldeia Pé de Coco. Em 2016, a aldeia Pé de Coco investiu como *wyhty* Leonardo, filho dos professores Klécia e Leonilson, que diferente das outras experiências de *wyhty de cupê* que tenho conhecimento, são *cupê* de perto, ambos nascidos e criados na cidade de Itacajá. Klécia é filha da Dona Maria e sempre nutriu uma relação de respeito e amizade com os *mêhĩ*. Muito diferente do meu *wyhty*, que raramente era solicitado para ofertar comida para a comunidade no cotidiano, o *wyhty* da Klécia era constantemente solicitado para essa finalidade. Essa diferença provavelmente se dava porque diferente de mim, Klécia é uma mulher que, embora seja uma "*cupê* de perto", estabeleceu relações de aliança próximas com os *mêhĩ*, como foi criada na roça e já havia

trabalhado como cozinheira, era habilidosa com o fogo e com o preparo de grandes quantidades de alimentos. Desse modo, era acionada para oferecer alimentação para comunidade todas as vezes que tinham trabalhos coletivos. O *wyhty* da Klécia durou pouco mais de um ano porque ela não dava mais conta do trabalho que lhe era solicitado e dos custos que tinha em alimentar a comunidade.



*Figura 29 Leonardo Mâpoôc no ritual de finalização do wyhty.
Foto: Máira Pedroso, 2018*

Assumir o compromisso de ser mãe de *wỳhtỳ* me *amedrontava*, pois eu tinha a absoluta certeza de que eu não estava preparada para essa função. Ficava lembrando das palavras da minha sobrinha Rõrkwỳj, da aldeia Pedra Branca, que embora tivesse minha idade já era mãe de vários filhos quando eu cheguei aos Krahô. Certa vez, contando-me sobre a finalização do *wỳhtỳ* de seu filho mais velho, Rõrkwỳj me disse: “*Pyhtô, wỳhtỳ não é brincadeira. Wỳhtỳ dá trabalho. É muita responsabilidade demais*”. Ao me oferecerem papel tão importante na comunidade, os *mễhĩ* estavam cientes de que eu jamais poderia cumprir esse papel como uma mulher *mễhĩ* e isso não parecia relevante para ninguém, só para mim e para o Felipe.

Meses depois do início do nosso *wỳhtỳ*, nasceu nosso segundo filho na cidade de Palmas, há 300 km da aldeia. Voltamos com ele para aldeia quando ele tinha apenas dez dias de vida. Os primeiros meses dele foram bastante difíceis, os cuidados que um recém-nascido requer e as inseguranças do puerpério foram intensificados na aldeia. Com dois meses ele contraiu uma bronquiolite que o deixou quinze dias na UTI e quando voltamos para aldeia, desejamos realizar um *Kwỳrti* para ele. O mesmo ritual realizado após o nascimento do primeiro filho é realizado após outros resguardos, como quando se passa por uma doença grave ou faz a perfuração para colocar o batoque auricular.

Assim que a tora do *kwỳrti* do Jaje caiu em frente ao nosso *wỳhtỳ*, as mulheres chegaram em grupo novamente e anunciaram que fariam ele *pahhi*, chefe honorário, daquela aldeia. Levaram ele até o rio, passando de colo em colo, depois o banharam e seguiram o ritual que descrevi no batizado. Eu me tornava agora mãe de *wỳhtỳ* e mãe de *pahhi*. Definitivamente eu não era uma *cakrit* da aldeia Pé de Coco



Figura 30 Mulheres levando Jaje para banhar.
Foto: Felipe Kometani, 2019



Figura 31 Cauã Jaje sendo banhado pelas mulheres da aldeia Pé de Coco. Foto: Felipe Kometani, 2019



Figura 32 Cauã Jaje recebendo as dádivas no ritual de aclamação como pahhi da aldeia Pé de Coco. Foto: Felipe Kometani, 2019

Ser uma mãe não indígena na aldeia trouxe outros desafios para o meu maternar. Ainda que me cercasse de diversos confortos - como almofadas de amamentação e velas para garantir a iluminação nas tantas vezes que a energia elétrica faltava - me sentia muitas vezes vulnerável e insegura. Minha mãe e minha sogra krahô cumpriam seus papéis de avós, buscando as crianças para passar algumas horas com elas e nos liberando para outras atividades. Contava também com a ajuda de Dona Maria, que havia passado a me acompanhar na aldeia para me ajudar a cuidar das crianças enquanto nós trabalhávamos na escola. Porém, não eram só elas que teciam essa rede de apoio, certa vez um jovem foi buscar meu filho em casa e me explicou que eles buscavam as crianças porque “se ninguém pegar como é que a mãe vai fazer cocô, vai lavar a vasilha, vai comer, ela vai é sofrer”.



Figura 34 Minha inxê Hacac e meu filho Jaje. Foto: Máira Pedroso, 2019



Figura 33 Minha sogra (prôbekêj) Haprej e meu filho Jaje. Foto: Máira Pedroso, 2019

Após o nascimento das crianças, a cada vez que elas adoeciam esse sentimento me acompanhava. Os primeiros cuidados eram sempre feitos pelos pajés e pelos raizeiros e raizeiras, tanto os Krahô quanto os sertanejos, mas quando a coisa apertava usava meu privilégio branco para buscar atendimento na capital. Maternar me mostrava dia a dia de onde eu tinha vindo, através das preocupações que me rondavam e das práticas de cuidados que eu oferecia aos meus filhos. Através dos olhos das mulheres krahô, eu via o quanto eu era uma mulher *cupẽ* e através dos olhos das minhas amigas da cidade, eu via que minha prática de maternagem tampouco era igual a delas. Eu entendia assim que meu lugar era o entre.

Em 2019, um chamado da nossa família biológica nos trouxe de volta para o interior de São Paulo. A despedida da aldeia foi intensa. Dividir nossos pertences, chorar com cada um dos parentes as saudades antecipadas da convivência cotidiana, as promessas de voltar o mais rápido possível e, principalmente, a responsabilidade de deixar a casa de *wyhty* aos cuidados de outras pessoas, já que não havíamos finalizado o ritual. Minha *tyj* e seu marido, que é *quêêti* do Felipe, assumiram a responsabilidade do nosso *wyhty*. Anos depois, a comunidade investiu como *wyhty* Benjamim Hicu, filho dos antropólogos Ana Gabriela Morim de Lima e Ian Packer, e minha *tyj* Vanda Pyhtô (que também é nomeadora da Ana Gabriela) e seu marido Põhympej assumiram também esse *wyhty*. Sabendo o quanto essa tarefa é cansativa, a finalização do ritual se tornou uma grande preocupação para nós.

Capítulo III- Lembrança e esquecimento

Não pode esquecer

O parentesco timbira, como vimos, é um processo de transformação no qual é possível transformar um outro (afim) em humano (parente) através da convivência, da comensalidade, da consubstancialização e da troca de afetos. Desse modo, se viver na aldeia permitia que os vínculos fossem atualizados o tempo todo, a mudança para o interior de São Paulo, ao interromper a convivência cotidiana, inevitavelmente enfraqueceria esses vínculos. Como essas relações poderiam sobreviver à distância?

Em 2012, quando cheguei aos Krahô, a primeira antena de celular havia acabado de ser instalada na cidade de Itacajá. Nas aldeias, a comunicação era precária, na maior parte delas ainda é, tendo em vista que apenas as aldeias grandes tinham direito a instalação de um orelhão e este funcionava por curtos períodos de tempo, pois quebravam constantemente e o pedido de manutenção demorava meses para ser atendido. Na aldeia Pedra Branca, tão logo a antena de Itacajá foi instalada, os *mêhĩ* descobriram que em cima do *kên* (serra) da aldeia era possível encontrar sinal de celular. Nenhum *mêhĩ* tinha celular naquela época, mas eles indicavam esse caminho para todos os *cupẽ* que os visitavam e realmente funcionava, mal, mas funcionava. Fazer uma ligação era uma verdadeira missão, era preciso caminhar e escalar para chegar ao topo do *kên*. Um tempo depois, o sinal da antena melhorou e outros pontos onde pegava sinal de celular foram sendo descobertos: o pé de caju em frente a casa do Martinho *Penõ*, o pé de tamarindo na casa do *Krôkrôc* e a Associação *Kàjre* eram os melhores pontos de sinal da aldeia. Essa foi a primeira transformação no sistema de comunicação da aldeia Pedra Branca e nossos celulares passaram a ser requisitados por todos que “precisavam fazer uma ligação”. A necessidade de ligar ia desde fazer comunicação com a cidade para contratar um frete até ligar para todos os *ipãntuw cupẽ* com quem eles se relacionam em algum momento para solicitar todo tipo de ajuda, em especial para finalização de rituais.

O parentesco com o *ipãntuw cupẽ* que mora longe pode ser, desse modo, atualizado através da troca de dádivas. Ligar para os *ipãntuw cupẽ* solicitando alguma dádiva é prática comum entre os Krahô. Paschoal *Hapor* foi mestre na arte de reatualizar as relações com os *ipãntuw cupẽ* (não necessariamente os dele) através das ligações telefônicas. Ele foi cacique da aldeia Pedra Branca por muitos anos e tinha uma facilidade imensa em se comunicar e se

relacionar com os *cupẽ*, especialmente os que vinham de longe. Quando cheguei aos Krahô, ele contava repetidamente a história de como tinha perdido um “*caderninho de ouro onde ele guardava o telefone de todos os antropólogos!*”. Ele se lamentava e perguntava para todos os *cupẽ* de longe que chegavam na aldeia se eles conheciam o Julio Melatti, a “Manuela da Cunha”, a “dona Vilma (Chiara)” ? Aos poucos, *Hapor* foi recuperando esses números e sempre que tinha algum ritual na sua família, ele requisitava que um de nós (Vitor, Felipe e eu) fizéssemos a ligação. Ouvir o Paschoal conversando com os *cupẽ* e solicitando ajuda financeira era uma verdadeira aula de retórica. Ele sempre iniciava evocando a saudades da pessoa, “*não lembra mais da gente não, Xorxo?*”, e logo ia lembrando das relações de parentesco, amizade ou amizade formal que ele tinha com a pessoa, engajando o interlocutor na conversa, contando sobre o ritual, as dificuldades financeiras para realizá-lo... e depois, por fim, fazia o pedido. Quase sempre ele era atendido, ao contrário da maioria dos outros *mẽhĩ* que raramente tinham sucesso.

Com o passar do tempo, os *mẽhĩ* foram tendo mais acesso a aparelhos de celular, o sinal das antenas foi melhorando e eles passaram a depender cada vez menos da ajuda de um *cupẽ* de perto para se conectarem a um *cupẽ* de longe. O início de 2020 foi uma nova virada na comunicação de quatro aldeias Krahô, entre elas Pedra Branca e Pé de Coco, com a instalação de antenas de internet, o que permitiu que mantivéssemos contato com nossos parentes e amigos. Logo começaram a surgir grupos de whatsapp conectando os *mẽhĩ* e os *ipãntuw cupẽ*, os jovens começaram a fazer perfil em redes sociais e as distâncias, de certo modo, foram encurtadas.

***Hÿti*: a pandemia de Covid-19 e a campanha Salve Krahô**

Em março de 2020, pouco depois que o primeiro caso de Covid-19 foi anunciado no Brasil, a mensagem de uma liderança da aldeia Manoel Alves no grupo de whatsapp “*Mẽhĩ+Ipãntuw*” pedia auxílio financeiro para manutenção de uma barreira sanitária na principal entrada da Terra Indígena Krahô. A SESAI havia realizado uma série de palestras nas aldeias Krahô com objetivo de alertar para o vírus, e diante disso as comunidades decidiram que a principal ação de enfrentamento da pandemia deveria ser a construção de uma barreira sanitária. Manter uma barreira sanitária envolvia, entretanto, diversos custos como alimentação para os trabalhadores e gasolina para o transporte até a entrada do território. Muitos *ipãntuw* contribuíram financeiramente com a implementação da barreira

sanitária, mas rapidamente ficou claro que não seria possível manter a barreira apenas com a ajuda dos *ipãntuw*. Renato *Yahe*, liderança do povo Krahô, compartilhou nas redes sociais a foto de Ismael Ahprac, *hôtخوا*¹⁷ (palhaço cerimonial) da aldeia Manoel Alves, mimetizando o uso de máscaras com o rosto coberto por uma folha. A foto acompanhava um texto em que pedia ajuda à atriz e *ipãntuw* Letícia Sabatella. Esse pedido de ajuda ressoou também em outros *ipãntuw*, que se mobilizaram para oferecer suporte aos Krahô no combate a Covid-19. A essa altura, ninguém tinha sequer ideia de qual tipo de suporte seria necessário oferecer. Organizamos então um grupo e passamos a receber as demandas que vinham da barreira sanitária.

Esse movimento foi “batizado” como Campanha Salve Krahô de combate ao Covid-19. Os primeiros meses da chegada do vírus foram permeados pelos nossos medos e pela angústia frente a possibilidade da morte de amigos e parentes, o que mobilizou muitas pessoas em um trabalho incessante em apoio aos Krahô. A campanha passou a atuar em diversas frentes, tendo em vista que a barreira sanitária, apesar de fundamental, era insuficiente para enfrentar um vírus que já estava se alastrando nas aldeias de outros povos. No primeiro momento, arrecadamos dinheiro através das redes sociais para financiar as barreiras sanitárias, a aquisição de kits de higiene e máscaras e a impressão de materiais informativos sobre a Covid-19, além de financiar o transporte de agentes de saúde, professores e lideranças indígenas para difundir as informações em língua indígena. O principal trabalho, entretanto, era conseguir manter um diálogo constante com a SESAI e ao mesmo tempo seguir pressionando para que o atendimento destinado aos Krahô fosse adequado.

Em julho de 2020, o corona vírus infectou o primeiro Krahô, um funcionário da SESAI. Assim que ele sentiu os primeiros sintomas foi orientando a ficar em isolamento na Casa de Apoio ao Indígena (CASAI), porém as responsáveis pela casa o deixavam sair para comprar lanches e artigos de higiene, além de receber a visita da esposa que vinha diariamente da aldeia de moto com seu irmão. Passados os dias que ele deveria aguardar para a realização do exame, ele realizou o teste, que deu positivo. A enfermeira responsável decidiu que o ideal era não contar para ele o resultado, com objetivo de não alarmar a comunidade, e pediu segredo para um técnico de enfermagem *mêhĩ*, que angustiado com a situação ligou para o Felipe para compartilhar o peso da notícia. A gravidade da situação nos

¹⁷ o *hôtخوا* já foi analisado em etnografias como: *Hôtخوا*: Imagens do corpo, do riso e do outro. Uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimoniais Krahô (Morim de Lima 2010), *Hoxwa* e as palhaços: o riso e o humor nas relações de alteridade Krahô (Silva 2019) e retratado no filme “*Hôtwa*” de Letícia Sabatella e Gringo Cardia

colocava frente ao impasse de que precisávamos confrontar a decisão da enfermeira, ao mesmo tempo em que não podíamos trair a confiança do nosso amigo. Para agravar ainda mais a situação, o DSEI emitiu um boletim notificando a infecção, porém não informando de que aldeia era o infectado. Começava então uma luta incessante pela divulgação dos dados, ao mesmo tempo em que as barreiras, funcionando permanentemente há meses, começavam a ter diversos problemas e o cansaço se espalhava por todos.

Todos os Krahô, que necessitavam de atendimento médico especializado, continuavam sendo encaminhados para Araguaína, epicentro da doença no estado, e ao retornarem iam direto para aldeia com a recomendação de que fizessem isolamento por quinze dias, algo que qualquer um que conhece uma aldeia Krahô sabe ser impossível. Começamos a pressionar o DSEI para alugar um imóvel na cidade de Itacajá, onde as pessoas com suspeita de infecção ou que voltavam de viagens pudessem fazer isolamento. Após conseguir o comprometimento do DSEI com a casa de isolamento, iniciou-se uma nova luta: conseguir um imóvel para alugar. Os proprietários dos imóveis disponíveis que atendiam as necessidades dos Krahô se recusavam a alugar a casa para essa finalidade, com demonstrações claras de racismo, e demorou um tempo até que a casa de fosse uma realidade. A pandemia de Covid-19 foi marcada não apenas pela completa omissão do estado brasileiro em relação aos indígenas, mas também de uma política intencional de extermínio dos povos originários para os quais foram negados itens básicos como água potável e leitos de UTI. Concomitantemente, o apoio (nada) velado do governo ao garimpo ilegal e o desmonte e a militarização da FUNAI agravavam ainda mais a situação. Nesse contexto, chegou até nós, os *cupẽ* de longe envolvidos com a campanha do Salve Krahô, alguns vídeos nos quais Missionários da ONG JOCUM (Jovens com uma Missão), aglomeravam crianças e circulavam sem máscaras em uma das aldeias Krahô. Liderados por um pastor que é policial militar, os missionários furaram a barreira sanitária e invadiram a Terra Indígena Krahô. Semanas depois, esta aldeia era o novo epicentro da doença entre os Krahô. Meses depois, uma nova batalha contra a indicação desse mesmo pastor como Coordenador técnico da FUNAI.

Desencontros entre as concepções mēhi e cupẽ de saúde e doença

Estávamos diante de uma outra fase da campanha, pois o vírus já tinha entrado na aldeia e o SESAI não possuía o equipamento básico para atender os indígenas: faltava termômetro, oxímetro, álcool em gel, etc. A campanha passou a usar o dinheiro das arrecadações para comprar esses materiais básicos entre outros remédios que faltavam no

posto. A campanha em articulação com os Expedicionários da Saúde recebeu a doação de duas Unidades de Atendimento Primário Indígena (UAPI) e adquiriu dois cilindros de oxigênio extras. O vírus avançava em outras terras indígenas e nós, os *ipantuw cupẽ*, nos deparávamos com nossas próprias crenças, medos e contradições. O vírus já circulava entre os Krahô, mas eles não suportavam mais seguir as recomendações de prevenção do *cupẽ* e passavam a adotar dia a dia suas próprias medidas de cuidado.

O isolamento social, principal medida de profilaxia usada pelo *cupẽ*, se mostrou desde o início, incompatível com os modos de existência krahô, cujas relações são a própria essência da vida, incompatibilidade que se apresentava também em relação às concepções krahô sobre saúde, doença e cura. O vírus havia escolhido como transmissor justamente o parente, em especial o coresidente, aquele de quem se deve ficar perto, especialmente nos casos de doença. A doença é concebida pelos Krahô, em grande medida, como uma contrapredação de espíritos (*carõ*) de animais e plantas, que por vezes tem o objetivo de torná-lo xamã; outras doenças são também resultados da vingança contra a ação ou interação humana (Melatti, 1970; Carneiro da Cunha, 1978; Morim de Lima, 2016). Durante o período de adoecimento, o *carõ* sai e permanece fora do corpo, tornando a pessoa mais vulnerável à sedução dos parentes mortos (Carneiro da Cunha, p.12, 1978). Para evitar que o doente se deixe seduzir, os parentes dedicam muitos cuidados a ele.

Já o feitiço, outra importante causa de mortes entre os Krahô, é concebido como uma “invasão do corpo por uma substância exterior” (Carneiro da Cunha, p.17, 1978) e nesse sentido se assemelha muito à patógenos como o vírus. Os *wajacas* (pajés) são aqueles que através de agenciamento com plantas e animais adquirem a capacidade de “ver além” e desse modo conseguem, além de identificar e tratar as doenças, colocar e retirar os feitiços. O conhecimento das plantas medicinais não é, entretanto, exclusividade dos *wajacas* e foi amplamente mobilizado por raizeiros e raizeiras no enfrentamento à pandemia mesmo antes do vírus chegar nas aldeias.

Outra questão rapidamente posta foi a necessidade da realização de rituais, que são chamados de *amjikĩn*, palavra que, como vimos, pode ser traduzido como alegrar-se ou fazer a alegria. A vida ritual é fundamental na socialidade krahô e a alguns rituais se mostravam urgentes em diversas aldeias, como foi o caso dos rituais de final de luto (*pàrcahàc*). O luto, assim como a doença, é um período em que os vivos estão muito vulneráveis aos mortos e, portanto, é um período muito perigoso e muitas famílias sentiam a necessidade de encerrar esse ciclo. Os órgãos de saúde passaram então a pressionar a campanha para convencer os Krahô a desistirem das festas e a nos culpabilizar pelos resultados. Nós compreendíamos a


importância que aquelas festas tinham, ao mesmo tempo que temíamos que elas resultassem em uma contaminação em massa. Enquanto vivíamos a pandemia nos protegendo através do isolamento social, recebíamos diversos vídeos de cantoria e corridas de tora nas aldeias, alguns contando que essas práticas, inclusive, os fortaleciam contra o vírus. Afinal, para os Krahô a doença está ligada não apenas às questões fisiológicas, mas também aos afetos e estados de ânimos sociais: "adoecer" é ficar parado, triste, não participar dos rituais, não comer junto, não cantar junto, enfim, tudo aquilo que justamente fortalece laços de parentesco e alianças. A compreensão Krahô de saúde inclui estar feliz e em movimento, se relacionando com as outras pessoas e produzindo esse estado de *amjikim*.

O povo Krahô, segundo os dados do Dsei, que realizou pouquíssimas testagens, teve até o encerramento da campanha em novembro de 2020, 276 infectados em 27 aldeias diferentes e duas mortes relacionadas ao Covid. As duas mortes atribuídas ao Covid-19 entre os Krahô correspondem a um senhor de 70 anos e um jovem de 22 anos, embora a família do ancião não aceite que essa tenha sido a causa de sua morte, visto que ele já vinha lutando contra feitiços há algum tempo. Quando seu estado de saúde piorou, os responsáveis pelo Pólo Base tentaram levá-lo para outra aldeia, onde ele poderia utilizar um concentrador de oxigênio. O enfermo, com o apoio de sua família, não aceitou o deslocamento, assim como não quis receber um cilindro de O2 que poderia ser utilizado em sua própria casa. Atropelando a decisão familiar e comunitária, o Polo Base conseguiu uma autorização da FUNAI para interná-lo compulsoriamente, o que gerou revolta e uma imensa confusão; a comunidade conseguiu mantê-lo sob os seus cuidados até a sua morte poucos dias depois.

O período limiar da morte, como já apontamos, é extremamente delicado fazendo com que muitas vezes, os Krahô se recusem a ir ao hospital ou mesmo a realizar um tratamento médico. O sistema de saúde *cupê* exerce, nesses casos, forte pressão para o tratamento em hospitais (localizados a mais de 200 km das aldeias). Muitas vezes este conflito resulta na morte de um *mêhĩ* longe da aldeia, sem o cuidado de seus parentes e o funeral e ritualísticas adequadas. Esses problemas, que são recorrentes no atendimento de saúde à população Krahô, se tornaram mais evidentes durante a pandemia, entretanto, tornou-se evidente também que o sistema *mêhĩ* de atenção à saúde foi o grande protagonista no combate ao Covid-19 no território Krahô. O sucesso dos *mêhĩ* no combate ao *hÿhti* (grande doença) mobilizou nas aldeias os conhecimentos tradicionais acerca das plantas medicinais do Cerrado e fora das aldeias mobilizou suas relações de aliança que poderiam dar sustentação jurídica e financeira ao movimento.

Após o encerramento da campanha, as barreiras sanitárias transformaram-se em

barreiras de proteção territorial que foram financiadas por algum tempo através de um projeto apresentado pela campanha à Avaaz. A barreira da principal entrada da Terra Indígena segue tentando sobreviver, tendo durante esses anos tido momentos de pausa e outros de trabalho intenso.



SALVE KRAHÔ

ANTE A AMEAÇA DE CONTAMINAÇÃO PELO COVID-19, OS KRAHÔ PEDEM AJUDA PARA PROTEGER AS ALDEIAS.

Os Krahô são indígenas que vivem em área de Cerrado no Nordeste do Tocantins. São 3000 pessoas, reunidas em famílias que vivem em 40 aldeias. São guardiões de Sementes e da Água. Acreditam que seus cantos ecoados no centro das aldeias seguram o mundo.

COLABORE DEPOSITANDO QUALQUER QUANTIA.

**ASSOCIAÇÃO HOTXWA CIA HIKEN
CNPJ-16.849.941/0001-34
BANCO-BRADESCO
AGÊNCIA-1725-6
CONTA CORRENTE -0086375-0**

Figura 35 Card de divulgação da campanha Salve Krahô, 2020



Figura 36 Barreira sanitária. Foto: Campanha Salve Krahô, 2020

Além de viver a pandemia entre os Krahô intensamente à distância, toda a vida foi reformulada de modo a nos afastarmos uns dos outros, inclusive, o mestrado que passou a oferecer aulas apenas de forma remota. Durante todo o período que realizei esse mestrado me relatei com o PPGAS de forma virtual. Trancados em casa com duas crianças que estavam ainda se adaptando à cidade, o pouco tempo que sobrava era dividido entre a dedicação com a Campanha e com as disciplinas do mestrado. À medida que o tempo ia passando, eu ia me desmotivando com a escrita dessa dissertação, que inicialmente seria centrada nas crianças, no modo como elas vão efetivando suas redes de parentesco e sendo produzidas como pessoas. A campanha tinha acabado, mas a possibilidade de voltar a aldeia ainda parecia distante.

A possibilidade de realizar um trabalho de campo ia se afastando dia a dia e eu não tinha nenhuma intenção de escrever sem ir à campo. Me questionava sobre quais seriam os efeitos de escrever uma etnografia baseada na memória, sem registros escritos nos quais eu pudesse me apoiar. O quanto eu poderia confiar na minha memória? As pessoas com as quais convivi no PPGAS me diziam que eu tinha muito campo, porém eu seguia me questionando qual tema eu poderia extrair das memórias do corpo. Ao mesmo tempo, as leituras propostas pelas disciplinas foram me conduzindo a uma reflexão sobre minha própria experiência com os Krahô, fui percebendo que tinha algo ali que poderia ser da ordem da criação mas não da ficção, algo que estava inscrito nas transformações experimentadas pelo meu corpo, que era a minha história de parentesco com os Krahô. O trabalho de Prumkwỳj Krahô (2017) sobre os resguardos foi fonte de inspiração e confiança para acreditar na memória do corpo. O trabalho intitulado “ *Wato, nẽ hõmpu, nẽ kampa: convivo, vejo e ouço a vida mankrare*”, coloca em evidência que a memória e conhecimento são coisas que se constroem no corpo através de resguardos, de experiências, de partilhas...

“Se a pessoa não faz o resguardo, ela não saberá mais quem ela é, não terá memória, pois para guardar os ensinamentos e o jeito certo de ser Krahô, a pessoa tem que viver, ouvir, praticar, falar, compartilhar. Esse conhecimento não está nos livros. “ (Prumkwỳj Krahô, 2017, p.7)

Confiei assim, que as memórias do meu corpo tinham muito a dizer sobre a experiência de compartilhar a vida com os krahô. Quase dez anos após minha chegada aos krahô, eu parava para refletir profundamente sobre essa experiência pela primeira vez. A saudades da aldeia se acentuava enquanto vivíamos uma vida extremamente oposta à que

tínhamos antes: sem convívio social, olhando para paredes de concreto e telas de computador, parados, tristes, fracos. Em outras palavras, a vida na pandemia nos colocava no movimento contrário ao estado de *amjikĩm*.

Para além das saudades que sentíamos e da vontade de realizar um trabalho de campo, o *wyhty* voltou a ser uma preocupação recorrente. O tempo passava e a gente não via possibilidades de voltar à aldeia tão cedo e não queríamos deixar o trabalho da casa de *wyhty* sendo realizado pela nossa família por muito tempo, mas nós não tínhamos a menor possibilidade financeira de realizar a festa. Começamos a buscar editais que pudessem viabilizar a realização da festa e fomos contemplados em 2021 pelo ISPN com verba para compra de alimentação, miçangas e tecidos. Em janeiro de 2022, nasceu nosso terceiro filho, *Hapor*, e em setembro partimos com as três crianças para a aldeia, após três longos anos longe.

O bom parente sempre retorna

Poucos dias antes da viagem, recebemos a notícia de que nosso querido amigo Getúlio Kruwakraj estava muito doente em Araguaína. Chegamos em Itacajá na quarta à noite e acordamos com a notícia do falecimento dele. Passei o dia todo lembrando dele e fui tomada pelo choro das saudades por diversas vezes. À noite fomos para o velório na aldeia Manoel Alves, onde ele vivia. Craté e Jaje estavam com uma expectativa imensa de chegar na aldeia, mas os planos deles não incluíam um velório. Minha cabeça só pensava como seria a reação deles vendo a aldeia pela primeira vez durante um velório. Eles eram muito pequenos quando fomos embora e lembravam pouco da aldeia, além de que nunca tinham visto um velório, mas eu fazia muita questão de ir e Felipe também, então o jeito foi levá-los. Chegamos na aldeia e fomos para a casa do Getúlio que estava lotada com pessoas vindas de diversas aldeias para se despedir dele. De longe, vi meu *kramtumjê* (sogro), Craté, sentado em uma cadeira de plástico, puxando junto com outros mestres de ritual, o choro incessável das mulheres. Adentrei a casa onde ele estava sendo velado. A casa grande e sem paredes estava imersa no choro. Logo encontrei amigos e a alegria do reencontro era tão verdadeira quanto a tristeza pela partida de Getúlio. Os diferentes sentimentos se expressavam incontrolavelmente

através de mim, quando meu filho Craté começou a reparar em uma panela que cozinhava no fogo de chão. Ele já tinha jantado, mas o desejo por provar daquela comida tomou conta dele. Entre reencontros e lágrimas eu precisava explicar que a comida estava ainda sendo preparada e que aquela não era a hora de comer. Ele se distraiu e foi brincar com as outras crianças e eu aproveitei para me aproximar do corpo e chorar a partida de Getúlio junto à Popêj, minha amiga da Pedra Branca e sobrinha dele. Ajoelhada, chorando junto às outras mulheres, sinto alguém me cutucar pelas costas. Craté tinha voltado, queria saber o porquê eu chorava tanto e viu que rodeado pelas mulheres tinha um corpo embaixo do lençol. Além de comer, ele desejava agora retirar o lençol para ver o corpo de Getúlio. Me levantei e saí com ele para tentar explicar o que estava acontecendo. Minha *ipântuw menxi* Amxyhkwyj segurava o Hapor, enquanto o Jaje dormia no carro. Craté voltava a lembrar da comida que cozinhava e me puxava para mostrar o fogo. Fomos dormir na cidade e voltamos no dia seguinte para o enterro.

O corpo estirado no chão, coberto por um pano e rodeado por mulheres que choravam inconsoláveis, agora iluminado pelo sol, chamou a atenção novamente do Craté. Me dei conta que a estadia na aldeia com as três crianças não seria tão simples assim. Elas já não eram crianças de aldeia e tinham suas próprias expectativas para viagem, suas próprias dificuldades e necessidades de elaborar as situações. Para eles era o primeiro contato com a aldeia, toda memória que eles tinham eram na verdade nossas próprias memórias. Alguns dias depois, seguimos para a aldeia Pedra Branca para participar do ritual que finalizaria o luto pela morte do nosso amigo Marculino Ihpàr. Em poucos dias as crianças vivenciaram todo um ciclo de rituais ligado à morte.

Meus dois filhos mais velhos foram gestados na aldeia e tiveram seus nomes Krahô incluídos no registro de nascimento. Meu filho mais novo, porém, nasceu nesse período em que estávamos impossibilitados pela pandemia de voltar para a aldeia, mas também gostaríamos de registrá-lo com seu nome Krahô. Grávida, sonhei com Paschoal Hapor, que faleceu em 2017, e passei dias pensando nele. Decidimos que o bebê se chamaria Hapor e

enviamos um recado para aldeia Pedra Branca, pedindo para que o *ipantuw* de Paschoal, Vianes Hapor, entrasse em contato com a gente. Conversamos com ele para saber se ele aceitava ser *quêtti* do bebê e combinamos que faríamos o batizado quando pudéssemos ir à aldeia. Vianes é filho de Sissi e Pêt, temos portanto um laço de parentesco, que foi construído através da convivência e do afeto como narrei no capítulo II, porém, se seguissemos as regras da onomástica Krahô, o nome de meus três filhos, por serem do sexo masculino, seria transmitido pelos homens da minha família. Apenas Cauã Jaje recebeu seu nome direto de seu *quêtti*, que é meu irmão classificatório na aldeia Pé de Coco. João Craté foi uma escolha nossa de eternizar a relação que estabelecemos com meu sogro Craté, mas que culminou na efetivação da transmissão de nomes entre neto e avó materno, uma vez que Tejapôc e Craté fazem parte do mesmo conjunto de nomes. Ícaro Hapor, foi um nome que me veio no sonho, ele não estava mapeado nas redes de parentesco com as quais a nomeação deveria ocorrer, mas acabou por atualizar nossa relação com a família de Sissi e Pêt através da onomástica. Passamos alguns dias na aldeia Pedra Branca e realizamos o ritual de nomeação dele.



Figura 37 Hacàc cortando os cabelos de Ícaro Hapor durante ritual de batizado. Foto: Felipe Kometani, 2022



Figura 38 Ícaro Hapor sendo pintado pela esposa de seu quêtti. Foto Felipe Kometani, 2022



Figura 39 Hapor no colo de seu quêtti recebendo as dádivas pelo ritual de batizado. Foto: Máira Pedroso, 2022

Na cidade de Itacajá, ficamos hospedados na casa de meu *ipãntuw hũm* Vitor Jaje e de minha *ipãntuw menxĩ* Amxykwỳj Krahô. Meu filho Cauã Jaje se afeição logo a Vitor e aprendeu a chamá-lo de *quêtti*. Vitor então explicou para ele que ele deveria chamar Kêêxy, Caci e Terekwỳj de *ikra*, pois sendo eles filhos de seu *quêtti* eram também filhos dele, embora todos fossem mais velhos que ele. Cauã Jaje achou muito engraçado e passou a chamar Caci de “filho velho”, Tere de “filha velha” e Kêêxy de “filho adolescentão” e era chamado por Tere e Caci de “*inxũre*” ou de “paizinho”.

Na aldeia Pedra Branca, como de costume, nos hospedamos na casa de Sissi. Sentada no terreiro da casa após o jantar, me dei conta da passagem do tempo enquanto amamentava Hapor. Ao meu lado, Hacàc, que outrora era quem amamentava seus filhos enquanto eu papeava com os braços livres, segurava agora sua neta, tal qual Sissi segurava seus filhos. Sissi me observava amamentando Hapor e tão logo o via adormecido o tomava de meus braços para que eu pudesse estar livre para fazer qualquer outra coisa, assim como fazia com Hacàc. As crianças estavam felizes, mas a dificuldade em se comunicarem com as outras crianças, que não falavam português, por vezes se expressava com uma certa irritação. Estar na aldeia com as crianças trouxe vários desafios, Jaje não estava bem de saúde, ele precisava fazer uma cirurgia para retirada das adenóides e das amígdalas e por isso não conseguia dormir e nem comer adequadamente, vivia resfriado, estava bem magro e tinha incontáveis apneias durante o sono. Assim que ele pisou no Tocantins, entretanto, provavelmente influenciado pelo clima, a respiração dele melhorou muito, o que nos deu alguns dias para curtir a aldeia mais despreocupadamente.



Figura 40 Hapor e Sissi. Foto: Maíra Pedroso, 2022



Figura 41 Crianças brincando no rio. Foto: Felipe Kometani, 2022

Organizando um ritual: conflitos e diplomacia mēhĩ

Nossa viagem duraria um pouco mais de um mês e nós tínhamos muitos planos para esse período. Além da realização da festa de *wỳhtỳ*, que era nosso principal objetivo da viagem, queríamos aproveitar a oportunidade para visitar a aldeia Pedra Branca e a aldeia Pau Brasil, que havia sido recém formada pela família de Isauro Krôkrôc. Queríamos também passar o maior tempo possível com a família do *ipantuw hũm* Jaje e com Renée Patpro, João Wỳwỳ e Mira Pina, que estavam na aldeia Pau Brasil. Eram muitos desejos para pouco tempo de viagem e a logística entre as aldeias além de difícil é muito cara. Decidimos que iríamos primeiro para aldeia Pedra Branca para participar do ritual de final de luto do Ihpàr, mas sabíamos que essa decisão poderia provocar ciúmes na aldeia Pé de Coco. Entretanto, não conseguimos pensar outra solução viável, pois não tínhamos dinheiro para pagar dois transportes até a aldeia Pé de Coco e, a festa estava marcada para o final da viagem porque tinha uma formação de professores agendada pela Diretoria de Ensino e não queríamos que Põhympej e Hiku, professores da aldeia Pé de Coco, perdessem a festa.

Precisamos passar alguns dias na cidade para organizar toda logística da festa, ou seja, comprar a alimentação e contratar o transporte que levaria as aldeias convidadas. No velório de Getúlio Kruwakraj, na aldeia Manoel Alves, já tínhamos encontrado muitos parentes e amigos da aldeia Pé de Coco e durante os períodos em que estávamos em Itacajá, recebemos a visita de vários outros amigos. Em uma dessas visitas, sentamos com minha *tỳj* Pyhtô e seu marido Põhympej para organizar a lista de compras e as datas em que os fretes deveriam ser contratados. Conversamos com eles sobre a possibilidade de convidar também a aldeia Manoel Alves, que inicialmente não estava prevista, pois estávamos recebendo muitos recados de amigos dessa aldeia que queriam participar do *amjikĩm*. Minha *tỳj* foi contra, alegando que a alimentação não seria suficiente para receber mais uma aldeia e nós não tínhamos condições de contrariar essa decisão, uma vez que ela era a verdadeira dona do *wỳhtỳ* e nós não sabíamos mensurar se a alimentação seria ou não suficiente para mais uma

aldeia convidada. Dois dias antes de partirmos para aldeia Pé de Coco, já era noite quando o celular do Felipe tocou, era seu quêtti Pohỹmpej. Ele disse que estava ligando para passar um recado das mulheres da aldeia. Segundo ele, elas haviam decidido que não queriam mais convidar a aldeia Pedra Branca, era somente para ir a família do *ipãntuw hũm* Jaje, pois o filho dele, Caci, era *pahhi* da aldeia Pé de Coco. Ele estava envergonhado e ressaltava a todo momento que estava apenas passando o recado, que a decisão não era dele. Eu observava o Felipe andando de um lado para o outro e pude ouvir quando ele disse para o Põhỹmpej que ele já havia convidado a Pedra Branca e que não iria desfazer o convite. Caso a decisão das mulheres fosse mesmo essa, ele gostaria que alguma liderança da aldeia Pé de Coco fosse até a aldeia Pedra Branca desfazer o convite. A relação do Felipe com os *mẽhĩ* sempre foi muito direta, ele sempre dizia claramente o que pensava, independente de saber que isso iria contrariá-los. As palavras do Felipe, no entanto, mesmo quando contrariavam a vontade dos *mẽhĩ*, eram escutadas com absoluto respeito.

Passei a noite muito nervosa, imaginando o que aconteceria dali em diante. Me sentia envergonhada de afrontar a decisão das mulheres e preocupada pensando se ainda enfrentaríamos a vergonha de desfazer o convite para a Pedra Branca, onde somos *pahhi* e *sadôn*. Felipe estava tranquilo, tinha certeza que a questão seria resolvida da melhor forma e que no pior dos casos a vergonha de retirar o convite não seria nossa. Me pediu que eu não falasse sobre o assunto nem com *ipãntuw hũm* Jaje e nem com a *ipãntuw menxĩ* Amxykwỳj. Pedra Branca e Pé de Coco se consideram *cahkrit* uma da outra e qualquer deslize pode abalar a relação entre elas. Ambos sabíamos que Amxykwỳj não iria na festa caso soubesse da ligação de Põhỹmpej e por isso decidimos esperar calados até que a situação se resolvesse.

No outro dia de manhã, Põhỹmpej ligou novamente e disse que as mulheres haviam voltado atrás com a decisão, o convite para aldeia Pedra Branca estava mantido. Respirei com alívio, mas entendi que não seria fácil o encontro das duas aldeias. As outras aldeias convidadas eram Cachoeira, Rio Vermelho e Taipoca. As duas primeiras mantêm uma relação de *ikwỳ* com a aldeia Pé de Coco, pois tem uma origem comum. A aldeia Taipoca é formada

por um grupo que embora sejam parte do grupo *mākrare*, estiveram na fundação da aldeia Pé de Coco e cuja a filha de Tadeu Cajhã (*pahhi* da Taipoca) é casada com o cacique da aldeia Pé de Coco, meu *itōn* Souza Wôhôtî. Entre as aldeias convidadas, apenas a aldeia Pedra Branca não mantinha uma relação de proximidade com a Pé de Coco. Eram, portanto, nossos convidados. Nos programamos para chegar na aldeia Pé de Coco uma semana antes da festa. Amxÿ e Jaje tinham uma viagem à São Paulo e chegariam na aldeia já durante a festa, por isso tinham solicitado que nós levássemos meu *ipāntuw* Caci, filho deles, na frente. Naquela manhã, Vitor teve a ideia de ir até a Pedra Branca buscar outras crianças de sua família para nos acompanhar também na viagem. Amxykwÿj, a quem atualmente trato como *ipāntuw menxĩ*, é filha da minha *tÿj* Rita Pohtyc e portanto sempre tive uma relação bastante familiar com todas as outras crianças da família. Ainda assim, me sentia insegura de ser a adulta responsável por elas durante o período anterior a chegada de suas mães, além de me sentir insegura de chegar levando um carro cheio de crianças depois do conflito sobre o convite da aldeia Pedra Branca para o *amjĩkĩm*.

Na véspera de seguirmos viagem para a aldeia Pé de Coco, onde seria o ritual do *wÿhtÿ*, meu filho Jaje começou a sentir febre. Não tínhamos a possibilidade de adiar a viagem, estávamos com os dias contados e todas as aldeias convidadas já estavam sabendo a data da festa. Fui na cabine do caminhão com o bebê e o Jaje no colo, Craté e Felipe foram na carroceria com os outros. Jaje sentiu-se mal no trajeto e precisamos parar para ele vomitar. Chegamos na aldeia e ele deitou em uma rede, onde passou a maior parte do tempo com febre.

Descemos do caminhão com os parentes da aldeia Pedra Branca e nos hospedamos na casa da minha *tÿj*, que era, após nossa mudança, o *wÿhtÿ* do Craté. Havia um clima de tensão entre eu e minha *tÿj* que se manteve durante todo o período que estivemos lá. Pela primeira vez, em muitos anos, eu não sabia como me portar na aldeia.

Minha *tÿj* era quem estava organizando a festa e ela dizia que queria fazer como os “antigos”, que gostaria que todos os convidados dormissem no terreiro da casa de *wÿhtÿ* e que

cada grupo cozinhasse sua própria comida. Ela já tinha organizado movimento semelhante durante o ritual de *pàrcahàc* de nosso *inxũ* Tejapôc, mas nem a própria comunidade do Pé de Coco estava convencida de que essa era a melhor maneira, já que era costume que cada aldeia convidada se hospedasse na casa de uma família e que todos se alimentassem na casa de *wỳhtỳ*. Wôôhôtì foi então conversar com ela, disse que ninguém estava entendendo nada e pediu que ela explicasse melhor o que estava pensando. Quando ela disse que gostaria de fazer como os antigos, ele se sentiu satisfeito e aceitou a decisão dela.

A festa

Antes mesmo dos convidados chegarem, a aldeia já estava em clima de festa, com cantorias o dia todo no *wỳhtỳ*, animadas cantorias de maracá no pátio aos finais de tarde (*pỳtkàm*), além de diversas modalidades de corridas como: tora, flechinha e velocidade. Ficou decidido em reunião que todos deveriam cortar seus cabelos e pintar seus corpos para esperar os convidados. Eu não queria cortar meus cabelos. Tinha passado oito anos cortando o cabelo pelo menos uma vez no ano e não estava muito disposta a passar mais de um ano esperando o cabelo crescer novamente. Minha *inxê prà* Pyhtkwỳj, que é a cabeleireira da aldeia, chegou na casa de *wỳhtỳ*, estendeu um *cupenxê* (pano) e se sentou, aguardando para começar a cortar os cabelos. O cantor de *wỳhtỳ* caminhava de um lado para o outro com um bastão nas mãos, cantando para animar os trabalhos. As pessoas começaram a chegar para cortar os cabelos. Chegavam, sentavam-se em frente a Pyhtkwỳj, cortavam os cabelos, se levantavam e se juntavam as outras pessoas que estavam reunidas na casa de *wỳhtỳ*. Muitas pessoas já haviam cortado os cabelos, quando um pensamento me deu coragem para me sentar também em frente a Pỳtkwỳj : “ Que porcaria de mãe de *wỳhtỳ* eu era? Não bastava não conseguir organizar a festa, nem sustentar a responsabilidade da casa, agora eu também não cortaria o cabelo para o *wỳhtỳ* do meu filho?”.



Figura 42 Cortando cabelo para o ritual de wyhty. Foto: Felipe Kometani, 2022



Figura 43 Odilio Pêhà cantando na casa de wyhty. Foto: Maíra Pedroso, 2022



Figura 44 Cantiga de final de tarde (pytkâm). Foto: Maíra Pedroso, 2022.

Jaje seguia doente, o que não nos permitia sair muito de casa. Corã, meu tio que vive na aldeia Cachoeira, chegou para o *amjikĩm* e se hospedou conosco na casa da minha *tỳj*. Ele é um *wajaca* muito respeitado e procurado por diversas outras aldeias e, vendo a situação que estava Jaje, logo saiu em direção ao cerrado para buscar remédios para ele. Começamos a fazer o tratamento com ele, a febre baixava um pouco, mas logo reaparecia. As apneias voltaram com força e nós passávamos o dia fazendo inalações e lavagens nasais. Os convidados das outras aldeias começaram a chegar, a festa se aproximava e nós continuávamos imóveis. Não tínhamos condições de ajudar com os muitos afazeres que a festa exigia, pois tínhamos que cuidar da saúde de nosso filho.

Quando o caminhão da Pedra Branca chegou e eu comecei a ver meus parentes descendo, me senti emocionada ao ver que Dalva Xôopo tinha ido, pois ela já havia me dito que não iria pois estava muito velha e sentia muito medo de andar na caçamba do caminhão. Tão logo o caminhão chegou, minha cunhada Huncô chegou e levou os convidados da Pedra Branca para sua casa, contrariando o desejo da minha *tỳj*. A organização da alimentação, entretanto, seguia como minha *tỳj* havia previsto. Huncô me solicitava frequentemente que eu pedisse que ela enviasse uma quantidade maior de alimentos para sua casa, pois ela também

estava cozinhando lá para os convidados que estava hospedando. O clima continuava tenso entre nós, poucas palavras eram trocadas, eu fazia o que Huncô me pedia mas não sabia se minha *tỳj* estava atendendo a seu pedido. Os convidados da Pedra Branca pareciam não gostar da forma como as coisas estavam sendo organizadas, mas ninguém me falou nada, nem quando eu perguntava.

A aldeia estava cheia. Como de costume, cada aldeia convidada levou seus principais cantores e cantoras para animar a festa, assim como se preocupam em levar bons corredores de tora para representá-los. Havia muita cantoria no *wỳhtỳ* e no pátio e o projeto nos tinha permitido comprar muita alimentação, o que deixava a todos muito animados. Eu já havia participado de muitas festas de *wỳhtỳ*, porém, como convidada minha única preocupação era me divertir com os outros. Dessa vez, embora não fosse eu quem comandava a festa, eu via a organização por dentro. Os donos da festa se divertem pouco e trabalham muito. A satisfação de quem organiza um *amjikĩm* como o *wỳhtỳ* é ver os convidados irem embora felizes, bem alimentados e falando bem da festa para os que ficaram na aldeia.

Depois que os convidados chegaram, o nível de animação das pessoas foi aumentando. Os cantores de cada aldeia eram convidados a se apresentarem no *wỳhtỳ* e no pátio, ocasiões em que cada um se esforça para mostrar a potência de sua própria aldeia. Ninguém quer passar vergonha, todos querem que seu nome seja lembrado nas outras aldeias pela beleza do movimento que apresentaram.

No segundo dia de festa, as mulheres deveriam começar a preparar a massa de mandioca para fazer o paparuto. Diferente das outras festas que acompanhei, em que as mulheres passavam o dia sentadas em frente a casa de *wỳhtỳ* ralando a mandioca, dessa vez a comunidade tinha recém adquirido um ralador elétrico através de um projeto. Quando eu vi o ralador, como boa *cupẽ*, logo me animei pensando na otimização do trabalho. Contudo, as mulheres que estavam no *wỳhtỳ* trataram logo de me dizer que não estavam nada felizes com a escolha de Pohỳmpej em adquirir o ralador, elas diziam que muito melhor seria ele ter optado por miçangas. Pohỳmpej, em sua defesa, explicou que teve que tomar uma decisão

rápida em uma reunião longe da aldeia e que, por isso, não havia consultado a comunidade acerca de como gastar aquele dinheiro. As mulheres disseram então que tudo bem, mas que ele deveria ralar toda mandioca da festa porque, afinal, foi ele quem escolheu o ralador. Pohýmpej se resignou e ralou toda mandioca.



Figura 45 Sidnei Pohýmpej ralando a mandioca com ralador elétrico. Foto: Máira Pedroso, 2022

Antes de iniciar a festa, a comunidade já havia preparado o moquém e, enquanto Põhýmpej ralava a mandioca, um grupo de homens tinha ido para o mato buscar as folhas de *turhõ* para enrolar o paparuto. O movimento no *wỳhtỳ* continuava animado e as mulheres aguardavam a tarde cair para iniciar a montagem do paparuto. Apenas as mulheres mais velhas das aldeias Pé de Coco, Cachoeira e Rio Vermelho ajudaram na montagem do paparuto. A única mulher da aldeia Pedra Branca que auxiliou na montagem foi minha amiga Ilda Patpro, que é filha de Wakrẽn, uma mulher nascida e criada na aldeia Cachoeira. Patpro, apesar de jovem, é uma liderança imponente e, por ter raízes ligada aos grupos que formam a aldeia Cachoeira e suas dissidências, não se inibiu em se juntar às outras mulheres no preparativo do paparuto, nem na produção corporal do Craté. Foram preparados dois paparutos enormes, um para os homens e outro para as mulheres, que chamavam a atenção dos convidados pela quantidade de carne disposta por cima da massa branca de mandioca, sinal de que a festa tinha muita fartura de comida.



Figura 46 Preparação do paparuto (*kwyr cupu*). Foto: Felipe Kometani, 2022

Assim que o paparuto foi posto no moquém, as pessoas se espalharam, pois foram banhar e comer. Anoiteceu e eu estava tão ocupada cuidando das crianças que não vi a fila dos Ropti passar. Na noite que antecede a finalização do wÿhtÿ, as pessoas que possuem prerrogativa ritual de ser ropti (onça) nesse ritual, saem da casa de wÿhtÿ e dão uma volta no krÿcape da aldeia segurando varas no sentido horizontal. O grupo caminha entoando alguns cantos e imitando determinados animais.

O som do maracá no pátio começou a chamar as mulheres para formar o coro de *hõcrepôj*. A cantoria durou a noite toda. Tanto os anfitriões quanto os convidados ofereciam uma grande performance. O coro de *hõcrepôj* cantava e dançava com uma empolgação que fazia com que o cantor de maracá aumentasse mais e mais o ritmo da cantoria. Os outros homens dançavam em grupo atrás do cantor de maracá e em frente ao coro de mulheres. Eles avançavam em direção às *hõcrepoj* e recuavam para a periferia do pátio. Cantores de todas as aldeias presentes se revezaram para que a cantoria seguisse até o amanhecer. Antes de termos nossos filhos, eu e Felipe, gostávamos de passar a noite toda no pátio durante os *amjikĩm*.

Levávamos um pano para esticar no chão e o outro para nos cobrir e, quando estávamos cansados, dormíamos por lá mesmo. Agora, o jeito era nos revezarmos entre o pátio e o cuidado com as crianças na casa para que cada um pudesse participar um pouco do movimento noturno.

Assim que o sol começou a se levantar, a cantoria cessou e todos se dirigiram à casa de *wỳhtỳ*, onde foi servido um café. Enquanto os que estavam no pátio descansavam e tomavam seu café, um grupo de homens começou a retirada do paparuto do moquém. Aos poucos as pessoas que não estavam no pátio foram chegando na casa de *wỳhtỳ*, onde minha *inxê* pintava com o urucum os que iriam correr com a tora. O *homrẽn* repartiu o paparuto e distribuiu para todos que aguardavam ao lado do moquém. Após comerem o paparuto, homens e mulheres se dirigiram para o local onde estava a tora do *wỳhtỳ*. Após a corrida de toras entre as metades *Harãcatejê e Kàcatejê*, as pessoas se espalharam e foram descansar para a finalização do ritual que aconteceria à tarde.



Figura 47 Comunidade aguardando a repartição do paparuto. Foto: Felipe Kometani, 2022

No início da tarde, minha *inxê prà Pỳtkwỳj* chegou para cortar os cabelos do Craté, que já estava ansioso, afinal, todas as crianças já tinham cortado o cabelo nos dias anteriores. Logo depois, nos chamaram para dentro da casa onde as mulheres iriam preparar Craté para se apresentar no final do ritual. Minhas cunhadas *Teprãkwỳj*, esposa de meu *itõn Wôôhôtì*, e

Huncô, irmã de meu *ipjên* Põhympej, nos aguardavam com as penas e o pau de leite. Pediram, então, que Craté ficasse apenas de cuecas e começaram a passar o pau de leite e colar as penas por todo seu corpo. Depois pintaram os sulcos de seus cabelos e o que restou do corpo sem penas com urucum. Ilda Patpro chegou e pintou os olhos do Craté com uma mistura de carvão e pau de leite. Sobre o corpo de Craté e de Sompre, o antigo *wyhty* que como na abertura novamente o acompanhava durante o ritual, foram colocados muitos panos, colares, pulseiras e um *xy*. Alguns desses objetos eram feitos especialmente para ele, e outros para serem ofertados aos convidados.



Figura 48 Craté sendo empenado para festa de wyhty. Foto: João Salaviza, 2022



Figura 49 Preparação corporal para finalização do ritual. Foto: João Salaviza, 2022



Figura 50 Ilda Patpro pintando Craté. Foto: João Salaviza, 2022



Figura 51 Preparação corporal para finalização do ritual de *wyhty*. Foto: João Salaviza

Em frente a casa de *wyhty*, as mulheres da família começaram a dispor os panos, panelas, alimentos e miçangas que seriam ofertados como dádivas. Enquanto isso, homens, mulheres e crianças saíam em busca de algo que pudesse ser usado como bastão e iam formando duas filas que dispunham uma em frente a outra, assim como no ritual de iniciação do *wyhty*. Levaram Craté e Sompre para frente da casa e eles ficaram sobre o pano junto às dádivas que seriam ofertadas na festa. O último movimento do encerramento da festa de *wyhty* é idêntico ao realizado na abertura, a grande diferença é a quantidade de dádivas ofertadas aos participantes. Assim que o *piecrê*, a siriema, chegou até Craté, o som da batida dos pés masculinos, que compunham a fila pelo qual ele vinha se aproximando dos *wyhty*, anunciou o fim da cantiga. As mulheres da minha família então levaram Craté para um canto da casa e iniciaram o choro ritual que encerra o *wyhty*. O choro antecipa a saudades do movimento daquele *wyhty* específico, e rememora os parentes que faleceram antes de ver a finalização do ritual. Os versos lembraram Tejapôc, meu *inxũ* e *quêtti* de meu filho Craté. Lamentavam ele ter falecido sem conhecer o *ipantuw* e por não ter participado do ritual. Ilda Patpro, minha amiga da aldeia Pedra Branca, surgiu e retirou o Craté do meio do choro das mulheres, sussurando em meu ouvido: “Ele não pode ficar muito tempo aqui, se não adoecer”. O *wyhty* estava encerrado e nossa viagem se aproximava do fim.



Figura 52 Craté e Sompre na finalização do wyhty. Foto: João Salaviza, 2022



Figura 53 Finalização do ritual de wyhty. Foto: João Salaviza, 2022



Figura 54 O choro do wyhty. Foto: João Salaviza, 2022

O fim do parentesco

Para iniciar a reflexão acerca do fim do parentesco é interessante retomar algumas questões postas ao longo do trabalho acerca da figura do "outro". O outro é aquele que aponta para a diferença, que delimita aquilo que eu sou. Como demonstra Carneiro da Cunha (1978,p.145), ao apontar a diferença, o outro delimita aquilo que eu sou através da imagem daquilo que eu não sou. Como vimos, *mëikwỳ* é a forma pela qual são tratados os consanguíneos, os que são “da minha carne” e, pode referir-se também aos membros de minha aldeia. Em oposição aos *mëikwỳ* encontramos os *mëcakrit*, grupo que engloba os afins, os inimigos, os membros de outro grupo timbira e os amigos formais. Os amigos formais formam, segundo Azanha (1984,p.25), um grupo especial de *cahkrit* que é unido através da onomástica, com o qual não se casa nem se guerreia, e cuja as regras que delimitam essa relação permitem a pacificação da aldeia na medida em que vincula todos *mëcakrit* ao pátio. Carneiro da Cunha (1978) argumenta que as relações com os *ikwyhnō* (companheiros) e com os *mëkrixwỳj* (amigos formais) são relações moduladoras da pessoa Krahô, a primeira por similaridade e a segunda pela alteridade.

Os mortos são chamados *mëtyc* ou *mëcarō*, e a palavra *carō* foi traduzida por Manuela Carneiro da Cunha como "duplo", que não deve se confundir com uma simples imagem, na medida em que o duplo remete ao objeto sem se confundir com ele (p.11), além

de possuir agência e não ser uma mera representação. O prefixo coletivizador e humanizador *mẽ*, ao ser associado à palavra *carõ*, diz respeito ao duplo dos mortos. O estudo da escatologia Krahô realizado pela autora traz luz a questões muito interessantes sobre o destino após a morte e a inviabilidade de uma sociedade sem alianças. A aldeia dos *mecarõ* é uma aldeia onde só existem relações de consanguinidade, os *mẽcarõ* são considerados *pahãmnõ* (sem vergonha), aqueles que não respeitam as regras e distâncias que fundamentam as relações de afinidade, tratando-se, portanto, de uma anti-sociedade (Carneiro da Cunha, 1978, p. 122). O *carõ* é um princípio vital circunscrito no corpo. De acordo com a autora, uma pessoa viva possui quatro *carõ*, que podem se desprender do corpo durante o sonho ou em casos de doenças graves. Os *mecarõ* dos consanguíneos mortos se aproveitam do estado de liminaridade que se encontram os doentes, seduzindo-os para junto deles. Assim, ao mesmo tempo que os *mẽcarõ* negam a sociedade dos vivos ao rejeitarem as relações de afinidade, eles também agem como inimigos ao roubarem os membros da sociedade dos vivos (Carneiro da Cunha, 1978,p.3).

Nessas situações em que a pessoa está vulnerável à sedução dos consanguíneos falecidos devido a uma doença que a coloca em um estado de liminaridade, poderá aparecer um *quêtti* (finado) para relembrar a alma do parente moribundo que seus parentes vivos estão com saudades, advertindo-o de não aceitar se consubstancializar com os mortos (p.26).

Essa relação com o *quêtti* no período limiar da morte, que aparece no trabalho de Manuela Carneiro da Cunha (1978), nos aponta novamente sua função de conectar o mundo exterior e o mundo interior, nesse caso, quando a pessoa se encontra muito doente e os consanguíneos maternos já falecidos se aproximam para levá-lo para aldeia dos mortos. O doente está vulnerável e pode aceitar se consubstancializar com os mortos, o que fatalmente o levará à morte. Do mesmo modo, observamos na narrativa que se segue, que o *quêtti* humano pode interferir na transformação do *japar/itamxwa* em *wajaca*. Cupakà, filho da minha *tỳj*, tinha cerca de seis anos quando foi picado por uma cobra, era final de semana e eu estava na cidade. Quando cheguei, Pohympej, pai do menino, me contou o ocorrido. O menino havia sido picado por uma cobra enquanto se banhava à noite no rio. Ele chegou em casa, contou para os pais e se deitou na rede. O avô materno, muito preocupado, mandou buscar um *wajaca* na aldeia Cachoeira. Quando o menino acordou, após a sessão de cura, estava revoltado com o avô. Narrou em detalhes tudo o que tinha vivido naquele período onírico. Ele tinha vários desafios para cumprir, as cobras apareciam para ele e ele deveria matá-las com um pau. No começo era uma, mas a quantidade foi aumentando e ele tinha que conseguir acertar cada vez mais cobras. Ele estava orgulhoso por estar conseguindo vencer os desafios,

e queria saber quais seriam os próximos. O avô materno, no entanto, chamou o *wajaca* porque achou o neto muito novo para essa experiência. Nas semanas que seguiram o episódio, o menino decidiu amedrontar as outras crianças da aldeia, fingindo que estava colocando feitiço nelas. Esse fato fez Pohympej me afirmar que era a prova que a decisão do sogro foi correta. “Menino não tem juízo pra essas coisas não, Pyhtô” e, deu muita risada.

O *carõ* sobrevive à morte do corpo, porém, sem um corpo que o circunscreva, ele se torna pura imagem, passível de se transformar em qualquer coisa. Segundo os interlocutores de Carneiro da Cunha, o *carõ* dos mortos vagueiam por aí, especialmente à noite (que para eles é dia), andam no mato e nas casas, mas não frequentam o pátio. É importante ressaltar que o *carõ* anda apenas pelos lugares que já andou quando era vivo (p.128) e por esse motivo muitas vezes os *mêhĩ* evitaram hospedar-se em minha casa na cidade. O *carõ* de Paschoal Hapor e o do meu *inxũ* Tejapôc, foram os mais citados entre meus hóspedes, como vagando pela minha casa durante a madrugada. Minha *inxê* Comcà, que raramente vai à cidade, precisou pernoitar em minha casa poucos meses após a morte de meu *inxũ* Tejapôc. Na manhã seguinte, ao acordar, perguntei como ela havia passado a noite e, ela me respondeu que não havia dormido quase nada, pois o *carõ* do meu *inxũ* tinha ido visitá-la.

Os *mêcarõ* nos colocam diante de uma questão de perspectiva: “os *mekarõ* chamam-nos de *mêkarõ*, eles não se chamam (a si mesmos) de *mêkarõ*, eles têm medo de nós” (Carneiro da Cunha, 1978, p.120). Por não estar mais preso ao corpo, o *mêcarõ* pode se transformar. À noite, quando perambulam pela aldeia dos vivos, podem capturar o ponto de vista humano assumindo a forma humana que possuíam quando vivos. Durante o dia, se forem surpreendidos, transformam-se em animais. As metamorfoses do *mêcarõ* variam de acordo com o estágio em que ele se encontra, num processo pelo qual ele passa por sucessivas mortes: desde a forma humana, transformando-se em animais de grande porte que podem ser abatidos pelos caçadores - perdendo assim mais um *carõ* -, também em aves, em animais de pequeno porte, até virarem tocos e se acabarem (Carneiro da Cunha, 1978,pg; 115). A associação do *mekarõ* dos mortos aos veados mateiros (*po*), uma das caças mais estimadas pelos Krahô, é feita frequentemente, e aparece na análise de Carneiro da Cunha através das informações colhidas por Vilma Chiara.

Quando morávamos na aldeia Pé de Coco, era comum eu e Felipe nos deslocarmos de carro até um ponto da estrada onde havia sinal de celular e, ocasionalmente, avistávamos animais de grande porte correndo pelo Cerrado. Certa vez, após a morte de meu *inxũ* Tejapôc, minha *inxê* Comcà disse que gostaria de nos acompanhar porque ela queria encontrar um *po*. Ao chegarmos no local onde fazíamos nossas ligações, minha *inxê* me chamou e mostrou um

veado mateiro parado, não muito distante de nós. Ele ficou um tempo ali, parado, nos olhando, e depois correu para outro rumo. Ela disse então que já podíamos ir embora, ela já tinha visto o que queria. Fiquei totalmente surpresa com o encontro com o veado e cheguei na aldeia comentando com as outras pessoas da família. Pohỹmpej me disse então que ela já sabia que iria encontrar o veado ali, pois tinha sonhado com ele naquela noite. Em outra ocasião, ela pediu para nos acompanhar novamente e disse que agora iria encontrar uma ema, e para nossa surpresa, ao chegarmos lá, realmente encontramos a ema. Enquanto escrevia essas linhas, me questionei se o veado e a ema poderiam ser, na verdade, o carõ do meu inxũ.

Michel Hãjhã, da aldeia Manoel Alves, sempre nos ajudava com os trabalhos da pequena roça que tínhamos na cidade e lá, ele frequentemente se encontrava e se relacionava com meu *inxũ* Tejapôc. Um tempo depois da morte de meu *inxũ*, nós sofremos uma “invasão” de mucuras que insistiam em fazer ninho dentro de nossa casa da cidade. Hãjhã nos ajudou a retirar as mucuras de casa, porém, dias depois telefonou dizendo que havia sonhado com Tejapôc. Ele havia se transformado em mucura e questionava Hãjhã o porque estávamos querendo ele longe.

Eu nunca tive um encontro com *mẽcarõ* em sua forma humana, porém, certa vez, quando eu vivia na aldeia Pedra Branca, estava em casa tomando café junto ao meu *kramtumjê* Craté, quando o sino tocou e eu saí rumo a escola. Eu estava me sentindo super bem, entretanto, dei poucos passos e senti uma tontura. Me escorei na árvore e comecei a vomitar. Craté, que é *wajaca*, me viu e foi me buscar. Me levou de volta para dentro de casa, enrolou um cigarro e começou a soprar a fumaça em mim. Em poucos minutos eu me sentia melhor e ele então deu o diagnóstico: eu havia comido uma comida deixada em cima do fogão e durante a noite um *mẽcarõ* tinha mexido na panela. Me avisou então que os *mẽcarõ* costumam comer as comidas deixadas durante a noite no jirau e eu jamais deveria me alimentar com essas comidas, pois poderia ficar muito doente.

O *mẽcarõ*, especialmente se for de um parente, representa um grande perigo para os vivos. Consubstancializar com um *mẽcarõ* é frequentemente apontado como uma das principais causas das doenças e das mortes. Os mortos são os outros (Carneiro da Cunha, 1978), eles não podem mais se relacionar com os vivos enquanto parentes. O parente é necessariamente um humano e o que difere os humanos dos não humanos é o corpo (Viveiros de Castro, 1996, p.129). A pessoa krahô reside no corpo (Carneiro da Cunha, 1978, p.116) e o *mẽcarõ* já não possui mais um corpo. Os *mẽcarõ* são agora inimigos que querem seduzir os parentes vivos para viver junto deles. Os parentes vivos se protegem realizando uma série de resguardos após o falecimento de um membro da família, sendo o principal deles não cortar

os cabelos, não cortar a barba e não pintar o corpo. O resguardo se encerra durante o ritual *pàrcahàc*, marcando a separação total entre os consanguíneos vivos e os mortos. Entre os Krahô não existe culto aos ancestrais, como atestou Carneiro da Cunha (1978, p.138), a única coisa que permanece após a morte é o conjunto de nomes que o morto possuía, ou seja sua persona, que permanece existindo através de seus *ipãntuw*. No caso do morto não ter repassado seu nome para outra pessoa, seus consanguíneos poderão fazê-lo, como vi acontecer em duas situações, quando o filho mais novo de Hacàc recebeu o nome de Topy, nome este que pertencia ao seu tio materno que faleceu jovem sem repassar seus nomes, e também quando o filho de Ilda Patpro recebeu o nome do finado avô materno, Huntê.

Durante o ritual, os cabelos dos enlutados são cortados, as barbas dos homens feitas e os corpos pintados. A família do morto é a responsável pela festa e deve oferecer a alimentação, o transporte dos convidados e as dádivas que serão ofertadas ao final do ritual, que são destinadas principalmente àqueles que mantinham relações sexuais com o morto (que não fossem sua esposa ou marido), os que ajudaram no enterro e os que mantinham relação de *hõmpĩn* e *pinxwỳj* com o finado. O ritual foi etnografado por Carneiro da Cunha (1978, p.58 a 71) e não será aprofundado neste trabalho. Aqui, cabe apenas retomar o último ato do ritual que consiste na corrida de toras do *pàrcahàc*, que é também chamada de *mětyc jõ pàr* ou *měcarõ jõ pàr* (a tora do morto ou a tora do “espírito”).

A tora do *pàrcahàc* se difere das demais toras porque ela é oca e adornada com urucum e penas, seguindo a pintura da metade sazonal a qual o morto pertencia. A tora é adornada por uma mulher consanguínea do morto e ao fim da corrida ela é derrubada pelos corredores na frente da casa de sua mãe. Quando o morto já é velho e tem sua própria família, a tora pode cair também na casa em que ele vivia, especialmente se sua mãe já não estiver viva. A tora do *pàrcahàc* mais do que representa, ela presentifica o corpo do morto, sobre a qual os consanguíneos irão chorar uma última vez. Após uma longa choradeira, um ancião toma a palavra e começa a aconselhar os parentes vivos. O discurso pode variar, mas em geral a mensagem que ele passa é: “Acabou (*hãmre*). Agora vocês devem cuidar de suas vidas. Não podem mais chorar. Acabou”. O *pàrcahàc* representa, assim, a dissolução total do parentesco, a transformação permanente do parente em outro.

Os Krahô, ao lamentarem a morte de seus parentes, costumam consolar a si mesmos dizendo que não há o que fazer, que a estrada é a mesma para todo mundo. A estrada parece conduzir todos os vivos ao destino do qual ninguém poderá fugir: o de tornar-se outro. O movimento que o morto faz é de dentro para fora, ele sai do interior da família para se tornar outro. O *cupẽ*, por outro lado, ao tornar-se *ipãntuw*, faz o movimento oposto: ele sai do

exterior para adentrar no interior, na medida em que é inserido nas relações de parentesco, ainda que sua figura de alteridade não seja totalmente apagada nem seu caráter de afim todo anulado (um pouco como Awkê, poderíamos pensar?). Ao morrer, o *ipãntuw cupẽ* também encerra as relações de parentesco que construiu em vida. A família krahô do *ipãntuw cupẽ* não tem obrigação alguma de realizar um *pàrcahàc* para ele, entretanto, do mesmo modo que um *ipãntuw cupẽ* pode participar de outros rituais ligados ao ciclo de vida, também não há nada que impeça a realização do *pàrcahàc*.

Quando o Sérgio faleceu, a notícia nos pegou de surpresa. Fazia algum tempo que não nos falávamos e muito tempo que aguardávamos a visita dele na aldeia. Recebemos a notícia em Palmas, enquanto aguardávamos um voo para São Paulo. Felipe conseguiu chegar a tempo de participar da cerimônia de cremação, levou com ele um *hòkà* que foi cremado junto com Sérgio. Quando voltamos para a aldeia, conversamos com a comunidade sobre a possibilidade de realizar o ritual de fim de luto do Sérgio, o que foi aceito prontamente e até com certa empolgação. Começamos a conversar com a família e com os amigos do Sérgio a fim de conseguir o dinheiro necessário para realização do ritual. O ritual aconteceu em outubro de 2017 na aldeia Pé de Coco, onde vivíamos, por coincidência, com o *quêtti* (nomeador) do Sérgio, João Duruteu Xàj. Sérgio havia sido batizado na aldeia Cachoeira, da qual se originou a aldeia Pé de Coco, mas viveu alguns anos na aldeia Galheiro, onde estabeleceu relações duradouras. Seu melhor amigo havia sido Aleixo Pohhi, liderança *mãcrare*, conhecido pelo protagonismo no resgate da machadinha *kàjre* e por ter uma compreensão impressionante do universo do *cupẽ*. Eu estava na casa de Sérgio quando ele recebeu um telefonema da aldeia com a notícia do falecimento do “velho Aleixo”. Naquela noite, Sérgio passou horas contando histórias sobre o amigo e no ano seguinte fez questão de participar do *pàrcahàc* dedicado a ele.

A maior parte das pessoas que se relacionaram com Sérgio, como parentes ou amigos, já haviam morrido quando ele faleceu. Suas relações de parentesco com os Krahô permaneciam, entretanto, através dos filhos do velho Aleixo Pohhi, em especial das filhas, que me procuravam na cidade para me pedir para fazer ligações de vídeo para ele. Elas viam a imagem dele do outro lado do computador e choravam, comentavam o quanto ele estava velho e gordo, ambos riam e choravam, lembrando de uma relação construída quando Sérgio era um jovem e a filha do amigo uma criança. Para a festa, combinamos então de levar a aldeia Macúba e a aldeia Taipoca, onde vivem os filhos de Pohhi, e a aldeia Cachoeira, onde ele havia sido batizado.

Xàj e sua esposa, minha *inxê prà* Pytkwỳj, tomaram a responsabilidade da festa pra si,

e a nós coube apenas arrumar o dinheiro necessário e receber a família de Sérgio na cidade. Os primeiros a chegar foram Inaê, filho mais velho de Sérgio, e Ana sua primeira companheira. Assim que eles chegaram em nossa casa, fomos todos tomados pelo choro da saudade. Eu havia visto a Ana apenas uma vez, mas me conectei imediatamente com ela. Fazia quase vinte anos que ela não pisava na aldeia, e voltava agora para se despedir definitivamente do seu antigo companheiro. No caminho para a aldeia, Ana passou o tempo todo relembando as histórias de família, compartilhando com o filho Inaê as memórias dele ainda pequeno na aldeia. A emoção trazida pela memória foi interrompida quando chegamos na aldeia. Ana pisou na aldeia e foi tomada pela alegria de reencontrar os filhos dos amigos e parentes que ela havia cultivado há décadas atrás. Xàj e Pytkwỳj levaram Ana e Inaê para se hospedar na casa deles. Na próxima vez que a encontrei, ela já estava muito à vontade na aldeia, vestindo um *cupenxê* e com os seios à mostra, assim como as mulheres Krahô. Deixamos eles na aldeia e voltamos para cidade para receber Tom, filho caçula de Sérgio, e Luísa, que também foi companheira dele mais recentemente, sendo que ambos ainda não conheciam uma aldeia Krahô.

Como Tejapôc já havia morrido, quem assumiu o ritual foi Odílio Pêêha da aldeia Cachoeira. O *pàrcahàc* de um *ipãntuw cupê* atraiu a atenção de várias pessoas, muitos *mêhĩ* se deslocaram para a festa, muitos tendo conhecido o Sérgio apenas pelas histórias que ouviram. Como aconteceu em todos os rituais em que fui inserida após a introdução do celular nas aldeias, os *mêhĩ* faziam questão de nos fotografar. Diziam que queriam um registro do *amjikim* do *cupê*. Os que vinham de outras aldeias diziam que queriam mostrar para os membros de sua aldeia como os *ipãntuw cupê* da outra aldeia viviam.

O ritual de final de luto (*pàrcahàc*) não é um ritual de origem Krahô, mas sim Gavião. A origem exógena desse ritual não faz dele menos Krahô. Todos os rituais Krahô sobre os quais tenho conhecimento tem sua origem fora da sociedade *mêhĩ*, tendo sido apreendidos com outros seres, como pássaros, animais e plantas cultivadas, ou com outros povos Timbira. Os Krahô têm um grande repertório de rituais, porém, atualmente percebemos que a maior parte desses rituais são realizados apenas em algumas aldeias como Pedra Branca, Cachoeira, Pé de Coco, Manoel Alves e Rio Vermelho. A falta de mestres rituais (*padle*) dificulta que certos rituais possam ser realizados, necessitando sempre da presença de algum especialista de fora da aldeia. Entretanto, mesmo nas aldeias com uma vida ritual menos intensa, percebemos que dois rituais ligados ao ciclo de vida da pessoa permanecem sendo realizados em todas as aldeias, sendo eles o *kwỳrti*, que marca a finalização do resguardo do primeiro filho, e o *pàrcahàc*, que encerra o luto. O *pàrcahàc* krahô provavelmente já se

diferenciou bastante do ritual realizado entre os Gavião, fato que pode ser percebido na inclusão de outras cantigas que remetam a rituais nos quais o morto estava implicado ou havia tido uma participação importante, como é o caso dos homens que foram *ikrāricatêjê* no ritual *Pepcahàc* ou ainda das meninas associadas a esses rituais (*pepcahàc cahãj* traduzidas pelos Krahô como as rainhas do *pepcahàc*).

No caso do *pàrcahàc* do Sérgio, o ritual estava seguindo o mesmo roteiro esperado para o *pàrcahàc* de um *mêhĩ*. As pessoas estavam reunidas na casa onde acontecia a festa, enquanto o cantor animava os trabalhos. Pýtkwyj, como de costume, cortou os cabelos dos parentes *cupê*, os homens mais velhos rasparam suas barbas e um grupo de mulheres preparou o paparuto. Os *mêhĩ* que estavam na festa começaram a brincar com os antropólogos Ana Gabriela e Ian Packer, dizendo que já que o *amjikim* era de *cupê*, eles é que seriam os *hõmren* da festa. Ana ficou assim encarregada de dividir o suco e as bolachas para as mulheres presentes e Ian para os homens. Todos se divertiam com a inusitada situação de realizar um *pàrcahàc* para um *cupê*, ainda que muitos tenham me afirmado que este não era o primeiro, embora ninguém soubesse me dizer para quais *cupê* já haviam sido realizados este ritual.



Figura 55 Antropólogo Ian Packer como homren dos homens. Foto: Ana Gabriela Morim de Lima, 2017



Figura 56 Antropóloga Ana Gabriela Morim de Lima como homren das mulheres. Foto: Ian Packer, 2022

Tudo estava ocorrendo como o esperado, quando eu comecei a ouvir os *mêhĩ* conversando sobre o fato do Sérgio não ter sido enterrado, mas sim cremado, e que as cinzas dele estavam guardadas em uma bolsinha. A conversa ocorria entre os homens e eu não me aproximei para escutar. Minutos depois, um deles chegou até mim e me explicou que eles haviam conversado e entendido que não poderiam correr a tora do *pàrcahàc* sem que o Sérgio fosse enterrado. Nessa conversa, eles decidiram que o adequado seria realizar um enterro, e me avisaram que o *quêtti* de Sérgio já havia providenciado uma esteira nova para isso. Alguns homens já tinham se dirigido ao local onde seria feita a cova, e me disseram que eu deveria ir buscar a “tal bolsinha” onde estavam guardadas as cinzas. Ana tinha contado que tinha o desejo de espalhar as cinzas de Sérgio no Cerrado após o ritual. Saí então a procura dela para tentar explicar a situação. Sem hesitar, ela foi buscar a bolsinha com as cinzas e entregou para o *quêtti* de Sérgio. A bolsinha foi posta em cima da esteira e coberta por um pano. As mulheres mais velhas se reuniram então em volta da bolsinha, que simbolizava o corpo, e se puseram a chorar. Após a choradeira, os homens seguiram levando a esteira, sobre a qual carregavam a bolsinha ainda coberta com o pano, em direção do local onde ele seria enterrado, ao lado do meu *inxũ* Tejapôc. Ao chegarem na cova, retiraram o pano e enrolaram cuidadosamente a bolsinha na esteira. A esteira foi posta na cova e coberta com terra e dois pedaços de madeira. As pessoas se reuniram em volta da cova e choraram. Com o enterro das cinzas, estava tudo certo para prosseguir o ritual. Durante toda a noite, a cantiga do *pàrcahàc* foi entoada.



Figura 57 Chorando sobre o "corpo". Foto: Ian Packer, 2017



Figura 58 O enterro das cinzas. Foto: Ian Packer, 2017

Na manhã seguinte, após a divisão do paparuto, os homens e mulheres começaram a se preparar para corrida de toras. Duas mulheres, sendo uma delas irmã de Sérgio pela onomástica Krahô (a outra não consegui saber qual relação estabelecia com ele), foram até a tora e a ornamentaram com a pintura e as penas características da metade *Catamjê*, a qual ele pertencia. Huncop, da aldeia Cachoeira, foi quem conduziu a cantoria sobre a tora do *pàrcahàc*, antes que a corrida tivesse início. Ao chegar na aldeia, a tora caiu em frente a casa de Xäj, o *quêtti* de Sérgio, e se iniciou o choro sobre a tora, que encerra o ciclo de luto. Huncop então tomou a palavra e pediu para que o choro cessasse, fez o discurso que encerra

o ritual em português para que todos pudessem compreender. Acabou. Não pode mais chorar. *Hãmre*. A saudade e o parentesco com Sérgio acabavam ali. Mas era justamente ali, onde uma relação se dissolvia, que outras surgiram através da nomeação dos membros da família do Sérgio.



Figura 59 Cantor indo realizar a abertura da corrida de toras. Foto: Ian Packer, 2017



Figura 60 Mulheres adornando a tora do pàrchahãc. Foto: Ian Packer, 2017



Figura 61 Choro sobre a tora do pàrcahàc. Foto: Vitor Aratanha, 2017



Figura 62 Escutando os conselhos do mekàre. Foto: Ian Packer, 2017.

Considerações finais

Parentesco é afeto. E o afeto, construído no compartilhar da vida, foi o caminho que encontrei para contar minha história de parentamento com os Krahô. Uma história de vida e de morte, com muito choro, mas também com muitas gargalhadas. Parentesco também é transformação. *Mêhĩ* e *cupẽ* se engajam em um devir parente, embora cada um devenha parente à seu próprio modo, “um único devir que não é comum para os dois, mas que está entre os dois, que tem sua própria direção, um bloco de devir, uma evolução a-paralela” (Mejía, 2015, p.92). Não se trata tanto de tentar compreender o que eu estou me tornando ou o que os *mêhĩ* se tornam no processo de devir parente de um *cupẽ*, mas antes, de compreender que entre esses devires parentes um novo tipo de parente é produzido.

A questão "o que você está se tornando?" é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra natureza. [...] A vespa e a orquídea são o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura pois "o que" cada um se torna não muda menos do que "aquele" que se torna. A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa. Um único e mesmo devir, um único bloco de devir, ou, como diz Rémy Chauvin, uma "evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro". (Deleuze & Parnet, 1998, p.3)

As reflexões realizadas neste trabalho são desse modo produtos da minha experiência de devir parente, das transformações experimentadas pelo meu próprio corpo. A perspectiva implícita nessas linhas é aquela que atravessa o meu corpo enquanto ele se relaciona com o corpo do outro. A perspectiva que atravessa o corpo do outro, no entanto, implica que o outro sou eu, e se juntos experimentamos um devir parente, cada um deve ser parente a partir de sua própria perspectiva.

O *cupẽ* ocupa no pensamento *mêhĩ* o lugar do outro, de um outro que possui uma dádiva que nos tempos mitológicos eles rejeitaram, mas que agora tentam reaver para enfrentar o presente e garantir o futuro. Awkê, apesar de ter sido gerado em um útero *mêhĩ*, era o outro. Os *mêhĩ* tiveram a oportunidade de inseri-lo no *socius*, mas seu *quêtiti* se recusou a estabelecer com ele uma relação adequada. Awkê, ainda assim oferece para os *mêhĩ* a oportunidade de escolher se apossar da tecnologia do *cupẽ*, mas eles novamente recusam. O destino era assim marcado: os *mêhĩ* sempre seriam *mêhĩ*, e os *cupẽ* sempre seriam *cupẽ*. Mas o *cupẽ*, enquanto sujeito histórico, nunca mais deixou de estar lá, impondo seu poder

(proveniente das dádivas que os *mêhĩ* recusaram) e demarcando o limite da sociedade Timbira. Os *mêhĩ*, por sua vez, criaram suas próprias soluções para o impasse que outrora seus ancestrais criaram no mito: retiraram o *cupẽ* do exterior da sociedade e o inseriram no socius através da efetivação da relação *quêtti* e *ipãntuw*, o "batizado do *cupẽ*", através do qual os *mêhĩ* demonstram toda a sua habilidade em subverter as regras e as relações postas pelo contato. Apresentado no pátio com um nome *mêhĩ*, o *cupẽ* passa a ocupar um espaço nas relações familiares e comunitárias enquanto um tipo "especial de parente" e, assim, as dádivas de Awkê voltam a circular no sistema de trocas da aldeia.

A má escolha que os *mêhĩ* não se cansam de tentar reverter não é a de continuar sendo *mêhĩ*, mas a de continuar sem a tecnologia do *cupẽ*. A tecnologia do *cupẽ* é cada dia mais presente no interior das comunidades Krahô, através da presença de celulares, televisores, geladeiras, motos, miçangas, etc.. Entretanto, essas tecnologias muitas vezes se inserem na sociedade e passam a atender uma lógica *mêhĩ*, como uma ferramenta que permite que eles sigam produzindo diferenças e se reafirmando enquanto timbiras, como pudemos observar na experiência do grupo de cineastas krahô "Mêntuwajê: guardiões da cultura". As câmeras se inseriram entre os jovens e despertaram neles o desejo de registrar os rituais, as histórias ancestrais, os cantos e conhecimentos dos velhos. Os velhos, por sua vez, perceberam as câmeras como uma possibilidade de manter seus conhecimentos vivos nas próximas gerações e passaram a produzir cuidadosamente os rituais que seriam registrados. O conhecimento e a tecnologia do *cupẽ* acerca do cinema, foi assim, inserido na aldeia de modo a promover o conhecimento e a tecnologia do *mêhĩ*.

Nesse contexto, os editais de fomento à cultura surgem também como uma estratégia para acessar as mercadorias do *cupẽ* e inseri-las na dinâmica de trocas internas através da produção de rituais. Atualmente, as principais dádivas ofertadas nos rituais são as mercadorias não indígenas, como: panos, miçangas, carne de boi, panela e facão. A vida ritual é fundamental para as comunidades krahô, ela é responsável por algo muito valioso: o estado de *amjikĩm*. *Amjikĩm* é a palavra que designa os rituais e o movimento de "alegrar-se", sendo que a principal demanda de projeto das comunidades krahô diz respeito à possibilidade de viabilizar economicamente a produção de rituais. Os *ipãntuw cupẽ*, especialmente os das grandes cidades, assumem uma posição estratégica nessa dinâmica de captação de recursos, pois eles possuem outra dádiva importante: o conhecimento técnico e burocrático. Ao longo do tempo em que passei entre os Krahô, e ainda hoje em dia, mesmo não morando mais entre eles, atuei na captação de recursos e no acompanhamento de diversos editais, cujo objetivo era "fazer *amjikĩm*" e com isto permitir também realizar registros de rituais, cantos e mitos,

promovendo o repasse de saberes intergeracionais.

Nesse sentido, cabe também lembrar uma história interessante. Na década de 60, a antropóloga Wilma Chiara fez uma parceria com o *Comité Français pour la Campagne Mondiale contre la Faim*, através da qual ela conseguiu uma doação de cerca de 250 gados para os Krahô criarem coletivamente. Pascoal Hapor me contou esse episódio da seguinte maneira: “ *Pyhtô foi bom demais. Era amjikĩm atrás de amjikĩm, amjikĩm atrás de amjikĩm até que acabou tudo.* ” Nos parece assim, que a tecnologia do *cupẽ* se insere no socius krahô como forma de afirmar a identidade *mẽhĩ* e seguir produzindo essas diferenças internas. Quem consegue timbirizar mais os instrumentos do *cupẽ*, quem consegue seguir produzindo identidade e diferença a partir das coisas que vem de fora? A velha dinâmica timbira de disputar quem reproduz melhor a sociedade.

Produzir uma relação de parentesco com um *cupẽ* pode ser pensado também como parte dessa dinâmica de produção de diferenças: qual aldeia consegue cativar melhor seus *ipantuw cupẽ*, efetivar melhor as relações e assim usufruir mais das dádivas que ele pode ofertar. Muitas vezes recebi na minha casa da aldeia a visita de pessoas de outras aldeias, que faziam questão de ir até lá ver como é que nós vivíamos. Depois que os *mẽhĩ* passaram a ter acesso a celulares, muitas vezes eles pediam para nos fotografar em algum ritual, ou mesmo em nossa casa, para que eles pudessem mostrar quando voltassem para suas aldeias. Se o *cupẽ* enquanto sujeito histórico modificou as dinâmicas de expansão timbira, os *mẽhĩ* não se resignaram a aceitar essa imposição e criaram suas próprias formas de tentar reverter a situação. O batizado do *cupẽ* abre as possibilidades para uma nova forma de se relacionar com esse sujeito e, ao efetivar essa relação, os *mẽhĩ* inscrevem no corpo do *cupẽ* uma memória que buscará "não deixá-lo esquecer" que, no meio do Cerrado, vive um povo que o inseriu, e que permitiu que ele se sentisse parte. O corpo do *ipantuw cupẽ* que se permite viver esta abertura circulará pelo mundo transformado pela experiência de devir parente dos *mẽhĩ*. A forma timbira extrapola, assim, os limites que o *cupẽ* enquanto sujeito histórico impôs, pois agora o próprio corpo do *cupẽ* é um território demarcado pelos *mẽhĩ*.

Referências bibliográficas

Albert, Bruce. 2015. **Postscriptum – Quando eu é um outro (e vice-versa)**. In.: KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Aldé, Veronica. **Sustentando o cerrado na respiração do maracá: conversas com os mestres Krahô**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

Ávila, T. 2004. **“Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a Biodiversidade”**. Dissertação de Mestrado, Brasília: DAN – UnB.

Azanha, Gilberto. 1984. ***A forma Timbira: estrutura e resistência***. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Borges, Júlio César. **Feira Krahô de sementes tradicionais: cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

_____. & Niemeyer, Fernando. **Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre os regimes de conhecimento Krahô**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n.1, p. 255-290, 2012.

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

_____. 2014. **“Políticas Culturais e povos indígenas. Uma introdução”**. In: Carneiro da Cunha, M.; Cesarino, P. de N. (orgs). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica. p.9-21.

Chiara, V. (1979). **Do Cru ao Cozido (Ensaio sobre o tempo mítico dos Krahô)**. *Revista de Antropologia*, 22, 29–38. <http://www.jstor.org/stable/41615939>

Clastres, P. 1990. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves

Coelho de Souza, Marcela Stockler. **O traço e o círculo: os Jê e seus antropólogos**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

_____. **Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira**. *Mana*, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004. p. 193-219. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100002.

Acesso em: 8 agosto 2023.

Cohn, Clarice. **Relações de diferença no Brasil central – os mebengokré e seus outros**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

Damatta, Roberto. **Mito e antimito entre os Timbira**. In: LÉVI-STRAUSS, Claude & al. *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 77-106.

De Castro, Eduardo Viveiros. **Filiação intensiva e aliança demoníaca**. *Novos estudos CEBRAP*, p. 91-126, 2007.

_____. **Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco**. In: *A inconstância da alma selvagem*. Editora Cosac Naify, 2014

_____. **A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada**. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, p. 247 a 264-247 a 264, 2018.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1998) **Diálogos**. São Paulo: Escuta.

Domingues, S.A. Tahti: uma história Krahô (messianismo ou xamanismo em uma tribo timbira). São Paulo. Tese. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 1998

Guerra, Marcele Garcia. **Aukê e briga de papel: ensina o mehin como o kupen faz**. Diss. Universidade de São Paulo, 2016.

Krahô, Creuza Prumkwyj. **"Wato ne hômpu ne kâmpa: Convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mâkrarè)"** (2017).

Ladeira, M. E. **A troca de nomes e a troca de cônjuges**. Uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP. 1982.

Lévi-Strauss, C. . **História de Lince**. São Paulo: Companhia das letras. 1993 [1991]

Melatti, J. C. **Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins**. Rio de Janeiro: UFRJ. 1967.

_____. **O messianismo krahó**. São Paulo: Editora Herder/EDUSP. 1967.

_____. **O sistema social Krahô**. Tese de Doutorado. São Paulo : USP. 1970

_____. **O sistema de parentesco dos índios Krahô**. Fundação Universidade de Brasília. 1973.

_____. **Reflexões sobre algumas narrativas krahó**. (Série Antropológica 8): Fundação Universidade de Brasília. 1974.

_____. **Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahô**, In: Schaden, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional. Pp. 139-148. 1976.

Mejía, Rafael Estrada. **Etnografia, cartografia e devir: potencialidades da escritura nas pesquisas antropológicas contemporâneas**. MANICA, D.; KOFES, S, p. 90-110, 2015.

Morim de Lima, Ana Gabriela. **Hoxwa: imagens do corpo, do riso e do outro. Uma abordagem etnográfico sobre os palhaços cerimoniais Krahô**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

_____. **Uma biografia do Kàjre, a machadinha Krahô**. In: *A alma das Coisas. Patrimônios, materialidades e ressonância*. GONÇALVES, J.R., GUIMARÃES, R. S., BITAR, N. P. (org.). Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2013. p. 185-210.

_____. **Brotou batata pra mim: cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO)**.

Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Lima, Ana Gabriela Morim de . A CULTURA DA BATATA-DOCE: CULTIVO, PARENTESCO E RITUAL ENTRE OS KRAHÔ. *MANA* (UFRJ. IMPRESSO) , v. 23, p. 455-490, 2017

Morim de Lima, Ana Gabriela, Creuza Prumkwyj Krahô e Veronica Aldé. "As festas do milho krahô: cantando sementes e semeando cantos." *Anuário Antropológico* 45.3 (2020): 106-126.

Niemeyer, F. **Cultura e Agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola Krahô**. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.2011.

Nimuendaju, Curt **The Eastern Timbira**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1946.

Packer, Ian. Espalhar e roubar: o sistema timbira e os cantos de maracá vistos de uma aldeia krahô. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, v. 3, p. 1-31, 2020. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13487>. Acesso em: 08 de junho 2023.

_____. Sobre a lenha, labaredas. Poética da memória e do esquecimento nas artes verbais krahô (Timbira/Brasil central). (tese) – Campinas, SP : [s.n.], 2020

Paulino, Carlos Melo de Oliveira. **A rede mehi: em busca de estruturas de troca e parentesco Krahô**. Dissertação. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-02122016-142651/es.php>. Acesso em: 4 de agosto de 2023

Ribeiro, Rodrigo Barbosa. **Krahô, Cupen, Turkren: o uso de bebidas alcóolicas e as máquinas sociais primitivas**. 2001. 153 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

Schultz, Harald. *Lendas dos índios Krahó*. 1950.

_____. "The Krahos' white chief. A visit to a Brazilian tribe on the Tocantins River" (*Américas* VIII, n. 5, Washington 1956, p. 14-18).

Seeger, A.; Da Matta, R.; Viveiros de Castro, E.. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Pacheco de Oliveira Filho, J. (org.). Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero. PP. 11-26. 1979

Wagner, R. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac e Naify.2010

Anexo I - Outras histórias, outros ipãntuw...



Figura 63 Harald Schultz e Vilma Chiara sendo aclamados pahhi e sadôn

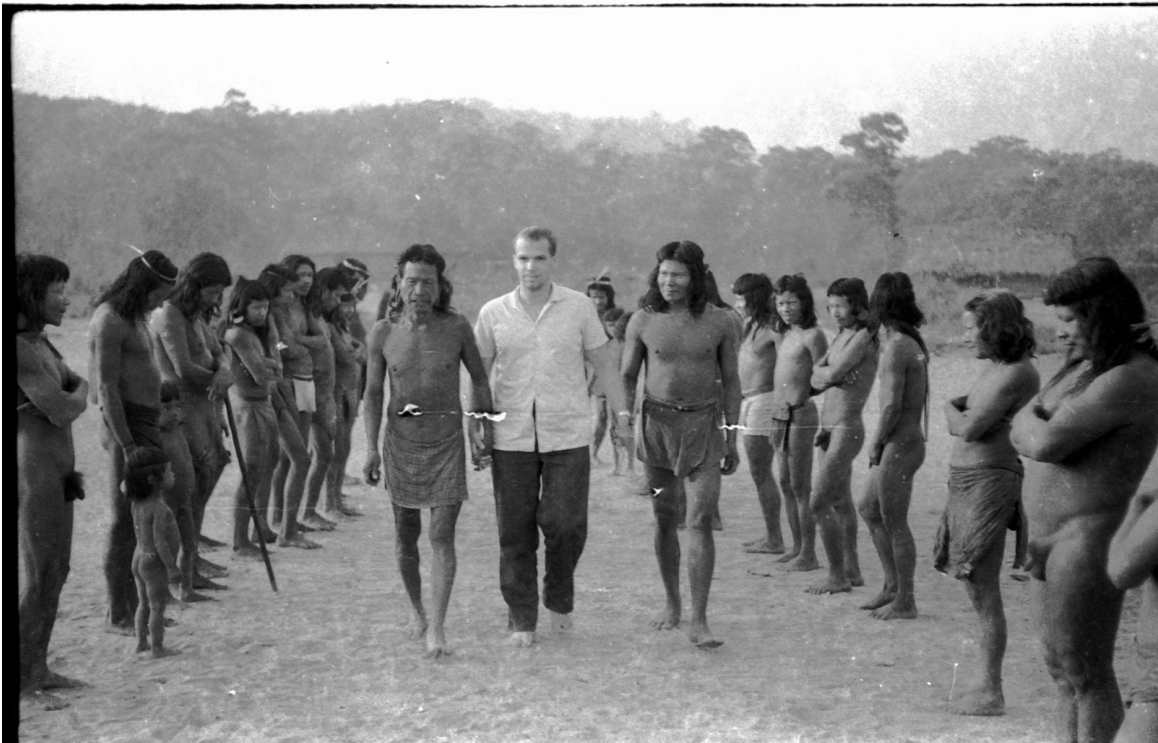


Figura 64 Júlio Cezar Melatti sendo batizado na aldeia Pedra Branca- arquivo pessoal do antropólogo



Figura 65 Fernando Schiavini



Figura 66 Laura Moura Schiavini tendo os cabelos cortados no colo de sua mãe Simone Moura



Figura 67 Pedro Penõ Schiavini no final do ritual de wyhty



Figura 68 Sérgio Domingues, Ana Domingues, Inaê Domingues e amigos recebendo os Krahô em São Paulo por ocasião do "resgate" da machadinha kâjre no Museu Paulista (1986). Foto: acervo pessoal de Sérgio Domingues



Figura 69 Primeira visita de Sérgio Domingues aos Krahô. Foto: Acervo pessoal de Sérgio Domingues



Figura 70 Maria Elisa Ladeira. Foto: acervo pessoal de Maria Elisa



Figura 71 Ana Gabriela Morim de Lima tornando-se sadôn da aldeia Pé de Coco. Foto: acervo pessoal Ana Gabriela



Figura 72 Ritual de batizado Ian Packer. Foto: Acervo pessoal Ian Packer



Figura 73 Ritual de batizado Ian Packer. Foto: Acervo pessoal Ian Packer



Figura 74 Ritual de finalização do resguardo do primeiro filho. Foto: acervo pessoal Ian Packer e Ana Gabriela



Figura 75 Início do wyhty de Benjamin Morim de Lima Packer. Acervo pessoal Ana Gabriela e Ian



Figura 76 Ritual de batizado Simone Giovine. Foto: acervo pessoal do Simone Giovine



Figura 77 Ritual de batizado Simone Giovine. Foto: acervo pessoal do Simone Giovine



Figura 78 Ritual de batizado Vitor Aratanha. Foto: acervo pessoal do Vitor Aratanha



Figura 79 Ritual de batizado Vitor Aratanha. Foto: acervo pessoal do Vitor Aratanha



Figura 80 Vitor Jaje e seu filho Caci Krahô. Foto: acervo pessoal do Vitor Aratanha



Figura 81 Ritual de batizado da Isabela Nader. Foto: Acervo pessoal da Isabela



Figura 82 Felipe Kometani tendo as orelhas perfuradas por Amazonas Jaje. Foto: Acervo pessoal do Felipe Kometani



Figura 83 Finalização do resguardo pela perfuração das orelhas. Foto: acervo pessoal Felipe Kometani



Figura 84 Felipe Kometani e os homens da sua metade ritual aguardando a saída da tora. Foto: acervo pessoal Felipe Kometani



Figura 85 Oficina de audio visual na aldeia. Foto: Renee Nader



Figura 86 Ritual de finalização do resguardo do primeiro filho de Renée Nader, João Salaviza com Patpro Krahô. Foto: Acervo pessoal Renée e João



Figura 87 Mira Nader Salaviza sendo aclamada wyhty da aldeia Pau Brasil. Foto: Acervo pessoal Renée e João



Figura 88 Verônica Aldé com sua tyj. Foto: Jarbas Cavendish, 2006

Anexo II- Pequeno glossário dos termos de parentesco krahô

Esse glossário é baseado nos dados de Júlio César Melatti (1973,1979) e complementados com base nas minhas observações de campo.

Inxũ –pai: P, IP, FiP, ImP, Em, Eim

Quando ego se refere ao irmão do pai, acrescenta o termo prêc quando se trata do irmão mais velho do pai (inxũ prêc) e acrescenta o termo prà quando se trata do irmão mais novo do pai (inxũ prà)

Inxê-: “mãe”: m, im, eP, eIP

Quando ego se refere a irmã da mãe, acrescenta o termo prêc quando se trata da irmã mais velho da mãe (inxê prêc) e acrescenta o termo prà quando se trata da irmã mais nova da mãe (inxê prà)

Quêtti: “tio materno/nominador preferencial”: Im, Imm, Pm, IPm, PP, IPP

Quando a relação de nomeação não é efetivada, ego pode se referir ao irmão mais nova da mãe como quêttre

tyj: “tia/nominadora preferencial”: iP, fiP, ffiP, mP, imP, mm, imm

Quando a relação de nomeação não é efetivada, ego pode se referir ao irmão mais nova da mãe como tyre

itô: “irmão”: I, Fm, FP, Fim, FIP

Quando o irmão nomeia o filho da irmã eles passam a se chamar de ipantuw hũm e ipantuw mênxĩ

itôj: “irmã”: i, fm; fP; fim; fiP

Quando o irmão nomeia o filho da irmã eles passam a se chamar de ipantuw hũm e ipantuw mênxĩ

ihkra: “filho” ou “filha”: F, f, FI (Ego masc.), fI (Ego masc.), FIm (Ego masc.), fIm (Ego masc.), Fi (Ego fem.), fi (Ego fem.)

itamtxwà: “neto(a)/sobrinho(a)/nominado”: FF, fF, Ff, ff, Fi (Ego masc.), fi (Ego masc.), FI (Ego fem.), fI (Ego fem.), FIm (Ego fem.); fIm (Ego fem.)

Em geral, itamtwà é mais utilizado quando ego se refere aos netos e **japar** e **japarxwỳj**, quando se refere aos sobrinhos e sobrinhas. Ambos os termos são equivalentes.

ipjen: “esposo”: E, IE, FiE, Ei (Ego fem.)

O termo se estende a todos os potenciais parceiros sexuais de ego feminino

iprō: “esposa”: e, ie, eI, eIm, eFi

O termo se estende a todas as potenciais parceiras sexuais de ego masculino.

kramtumjê “sogro(a)”: PE, IPE, FiPE, Pe, Ipe, FiPe

O termo é usado tanto para ego feminino quanto masculino e é equivalente ao termo **ipréket**

probekej ou **iprekej**: “sogra/mãe do esposo”: mE, imE (Ego fem.)

O termo é utilizado apenas por ego feminino para se referir a mãe do marido.

hoxwàjê: “sogra/mãe da esposa”: me, ime, eF (Ego masc.)

O termo é utilizado apenas por ego masculino para se referir a mãe da esposa.

itxwàjê: “cunhada, nora”: eI, (Ego fem.), eF (Ego fem.)

O termo se refere a esposa do filho ou a esposa do irmão.

ipiajōjê: “cunhado, genro” Ei (Ego masc.), Ef

O termo se refere ao marido da filha ou ao marido da irmã.

ityctyjê – “cunhada”

O termo é usado para se referir a todas as mulheres que o marido trate como itõj

ipãjê – “cunhado”

O termo é usado para todos os homens que sua esposa se refere como itõn.

ipantuw-

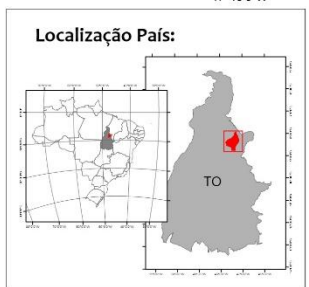
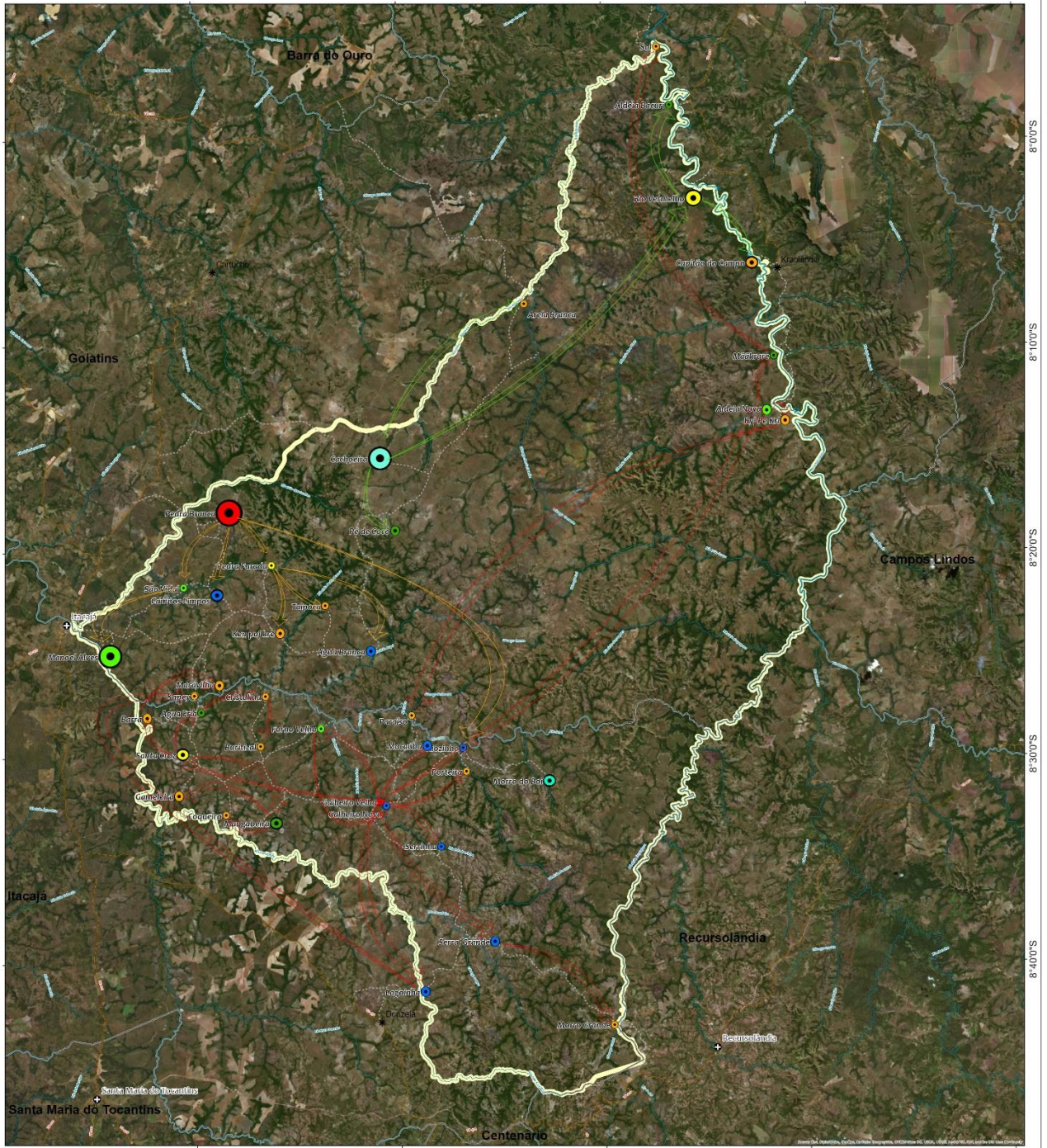
Termo utilizado pelo nomeador para se referir a seu nominado, ou a qualquer pessoa com o mesmo nome que o seu que seja de uma geração abaixo.

Anexo III- Mapas



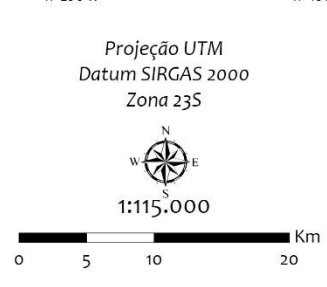
ALDEIAS DOS POVOS KRAHO

FLUXO DE MIGRAÇÕES, DÉCADAS DE FUNDAÇÃO E DENSIDADE POPUCIONAL



Legenda:

- Aldeia Antiga
 - Aldeia Atual
 - ⊙ Sede Municipal
 - * Povoador
 - Acessos
 - Rodovias
 - Drenagem
 - Limite Municipal
 - Limite TI
- Fluxo das Migrações:**
- Määkrare
 - Kenpokrare
 - Kôji
- | Década de Fundação | População |
|--------------------|-------------|
| ● 2010 | ● 0 - 50 |
| ● 2000 | ● 50 - 100 |
| ● 1990 | ● 100 - 200 |
| ● 1980 | ● 200 - 300 |
| ● 1970 | ● 300 - 500 |
| ● 1960 | ● >500 |
| ● 1950 | |
| ● 1940 | |



Realização:

Fonte:
IBGE
SEFAZ - Secretaria da Fazenda e Planejamento do Estado de Tocantins
SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena
Data: 2019

