

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FERNANDO DE NIEMEYER

CULTURA E AGRICULTURA
Resiliência e transformação do sistema agrícola krahô

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Dissertação de Mestrado
Orientador: Mauro W. B. de Almeida



Campinas, 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

N555c

Niemeyer, Fernando, 1983-
Cultura e agricultura: resiliência e transformação do
sistema agrícola krakô / Fernando de Niemeyer .
-- Campinas, SP : [s. n.], 2011.

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Krahô. 2. Economia agrícola. 3. Cultura.
4. Mudança social. I. Almeida, Mauro William Barbosa de,
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Culture and agriculture: resilience and transformation
of the krakô agricultural system

Palavras-chave em inglês:

Crao Indians

Agricultural economy

Culture

Social change

Área de concentração: Antropologia

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

Mauro William Barbosa de Almeida [Orientador]

Manuela Carneiro da Cunha

Laure Emperaire

Data da defesa: 14-12-2011

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

FERNANDO DE NIEMEYER

“CULTURA E AGRICULTURA – RESILIÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO DO SISTEMA AGRÍCOLA KRAHÔ”

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 14/12/2011.

Comissão Julgadora:

Titulares:


Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (DA-IFCH) (Presidente)


Profª. Dra. Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago)


Profª. Dra. Laure Emperaire (Institut de Recherche pour Le Développement (IRD))

Suplentes

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR)

Profª. Dra. Nádia Farage (DA-IFCH)

Suplentes

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR)

Profª. Dra. Nádia Farage (DA-IFCH)

Aos mehĩ

Resumo

Este trabalho trata dos processos de produção e apropriação da diversidade biológica a partir de um estudo de caso entre os Krahô, grupo jê-timbira dos cerrados do Tocantins. A pesquisa vai em busca das características de um possível *sistema agrícola* krahô e da estrutura subjacente aos processos de resiliência e transformação deste sistema. Partindo de um olhar estratégico sobre uma aldeia específica – a aldeia Morro-do-Boi – buscamos compreender os processos por meio dos quais plantas, sementes, pessoas e conhecimentos circulam através de complexas redes que envolvem índios, brancos e outros agentes não-humanos. Veremos também como categorias tais como “agrobiodiversidade” e “conhecimento tradicional” passaram a fazer parte do universo krahô, e como elas vêm sendo percebidas e elaboradas por eles no contexto interétnico atual.

Abstract

This work addresses the processes of production and appropriation of biological diversity drawing on a case study conducted among the Crao, a ge-timbira group from the Tocantins cerrado. The research seeks to understand the characteristics of the craho agricultural system and the structure that underlies the processes of resilience and transformation of this system. With a strategic look on a specific village - the Morro do Boi village - we seek to understand the processes whereby plants, seeds, knowledge and people move through complex networks involving indians, non-indians and other non-human agents. We will also see how categories such as "agrobiodiversity" and "traditional knowledge" became part of the crao universe, and how they are being perceived and elaborated by them in the current interethnic context.

Sumário

Agradecimentos	1
Lista de ilustrações, fotografias e tabelas.....	3
Acrônimos	5
APRESENTAÇÃO	6
Resumo.....	7
Os Krahô e sua terra	7
O foco na aldeia Morro-do-Boi	10
A experiência de campo e a inserção em projetos de pesquisa:	12
A estrutura da dissertação:.....	14
A etnografia realizada.....	16
A língua	17
CAPÍTULO I.....	21
A Modalidade Doméstica de Produção	30
A subprodutividade	32
A produção consumidora e a fabricação de parentes	41
A relação dos krahô com as plantas cultivadas – aspectos da mitologia e ritual.	45
CAPÍTULO 2.....	55
Pitoró – A aldeia dos Mãkraré	57
E o povo de Bernardino “foram lá pros mehĩ ser os donos”.	63
O aldeamento.....	79
CAPÍTULO 3.....	87
O Morro-do-Boi e a “lei do mehĩ”	91
As casas de witi	100
A escola	102
A diversidade agrícola	104
A aldeia e o rancho	108
Caracterização espacial e temporal dos espaços cultivados – o quintal, a roça e a capoeira.	109

O Marimbondo	116
Inovações / novas técnicas	118
As redes de circulação.....	126
CAPÍTULO 4	135
Os rituais como estratégia de circulação de conhecimentos	146
Produção e circulação dos conhecimentos da roça	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
BIBLIOGRAFIA.....	169
ANEXO I - MAPA: TI Krahô, contexto regional.....	177
ANEXO II - MAPA: Deslocamentos de Bernardino e seus descendentes.....	178
ANEXO III - CARTOGRAMA: Roças da aldeia Morro-do-Boi (2009)	179
ANEXO IV - Legenda dos mapas e cartogramas	180

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos professores e funcionários do Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP com quem convivi durante o curso de mestrado, em especial a secretária Maria José. Agradeço profundamente ao orientador desta pesquisa, Mauro Almeida.

A Capes, a FAPESP, a Fundação Ford e a Embrapa, pelo apoio em diferentes partes da pesquisa que deu origem a esta dissertação.

Agradeço imensamente todos os krahô, que me receberam em sua Terra e, mais que amigos, me fizeram um ‘parente’. Um agradecimento especial ao Osmar Cukon, Pascoal Hapoor, Getúlio Kroakrwyj, Francisco Hujnõ, Dodanin Piken, Juscelino Huhtê e Juvenal Kupakã. Um agradecimento mais que especial ao Raimundinho Tepjet, Raimundo Hapuhhi, Hilário Nhupytin e Antônia Crocarê e, de forma geral, a todo o povo do Morro-do-Boi.

Aos amigos que fiz em Itacajá e que me ajudaram das mais diferentes maneiras: Vitor ‘Jajé’, Bruno e Herly, Ulysses ‘Tiwaret’, Gedem ‘Kupakã’ e Rosilene Amcrokwyj.

A todos os motoristas que me deram um sem número de caronas pelas tortuosas rodagens da Terra Indígena Krahô. Um abraço especial ao amigo Quininim.

A Terezinha Dias e Fernando Schiavinni, pelo apoio desde minha primeira visita aos Krahô.

Agradeço ao Julio César Melatti os comentários sobre a versão preliminar deste trabalho e a rara generosidade de me disponibilizar seus dados de campo. A Nádia Farage e Felipe Vander Velden agradeço os comentários e sugestões ao texto da qualificação.

A todos os antropólogos do grupo de pesquisa sobre propriedade intelectual e conhecimentos tradicionais, em especial à Manuela Carneiro da Cunha, pelo convite para fazer parte deste grupo e por indicar certos rumos a seguir nesta pesquisa.

A Laure Emperaire, pela orientação no componente etnobotânico deste trabalho.

Ao Julio César Borges, ‘Tohtot’, pela amizade e parceria intelectual. A *pinxoi* Ana Gabriela Morim de Lima, ‘Krampey’, pelas longas conversas sobre os Krahô, pelas sugestões a este trabalho e, principalmente, por ter me aberto as portas para o universo *mehĩ*. A Laura Santonieri, pela sempre instigante troca de idéias.

A toda a rapaziada da república do Apolo e todos os camaradas que a amizade consaguinizou. Sou grato especialmente ao Conrado e ao meu compadre Chico, por embarcarem comigo num Hércules rumo a uma ainda desconhecida Amazônia e suas populações. Uma viagem sem volta.

Ao meu primo Luis Bulcão, Lula, pelo empenho e dedicação na elaboração dos mapas que apresento neste trabalho.

Agradeço aos meus tios queridos Quito e Ana e ao meu primo Pedro Cesarino, que me receberam em São Paulo e me deram um apoio inestimável. Aos dois últimos agradeço também as sugestões e comentários a este texto e o incentivo para me aventurar em um curso de mestrado.

Aos meus pais, Luiz Flávio e Beth, pela oportunidade que me deram de fazer da minha vida aquilo que eu gosto e que acredito, e pela força para seguir adiante. A minha irmã, Mariana, por me apoiar sempre.

A Amanda, minha companheira, por fazer as cores mais vivas e a existência mais exuberante. Agradeço a vida por unir nossos caminhos.

Aos meus santos, pela proteção.

Lista de ilustrações, fotografias e tabelas

Figura 1 - Localização da TI Krahô (in: Guerra, 2008)	8
Figura 2 - Ascendência de Bernardino e Marcelina (in: Melatti, 1970)	59
Figura 3 - Distribuição dos subgrupos krahô na década de 1940 (in: Nimuendaju, 1946).....	60
Figura 4 - Descendência de Bernardino e Marcelina – netos que ficaram e que saíram da TI.....	71
Figura 5 - Aldeia Morro do Boi em 1963. Foto: Julio César Melatti: arquivo pessoal.....	74
Figura 6 - Aldeia Morro-do-Boi em 1963. Foto: Julio César Melatti: arquivo pessoal.	75
Figura 7 - Aldeia Morro-do-Boi em 1963. Foto: Julio César Melatti: arquivo pessoal.	76
Figura 8 - Aldeia Morro-do-Boi em 1963. Foto: Julio César Melatti: arquivo pessoal.	77
Figura 9 - Genealogia / Casas – Aldeia Morro-do-Boi (2009)	88
Figura 10 - Antônia Crocarê e seu filho Papje. Aldeia Morro-do-Boi, 2009. Foto do autor.....	90
Figura 11 - Rito do Põhiyõkrow - movimento da Sucuruju. Aldeia- Morro- do-Boi, 2009.	94
Figura 12 - Rito do Cohýpu. Aldeia Morro-do-Boi, 2009. Fotos do autor.	96
Figura 13 - Kwrđi do Wakmé. Aldeia Morro-do-Boi, 2009. Fotos do autor.....	98
Figura 14 - Rito do Meh?her'pire. Aldeia Morro-do-Boi, 2009. Fotos do autor.....	99
Figura 15 - TABELA: Área/distância das roças em 2009.....	115
Figura 16 - Conservação de semetes em cabaças e em garrafas pet. Fotos do autor.	126
Figura 17 - “Expedições de coleta de germoplasma de milho no Brasil – 1978, 1979”	139
Figura 18 - Oscar Krahô e a busca pelo “milho tradicional”. Foto: Jorge Duarte	142

Acrônimos

AER – Administração Executiva Regional

BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CDB – Convenção Sobre a Diversidade Biológica

CEBRAP – Centro Brasileiro de Análise e Planejamento

CENARGEN – Centro Nacional de Recursos Genéticos (Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia)

CGEN – Conselho de Gestão do Patrimônio Genético

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GPS – Global Positioning System

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (Unicamp)

IRD – Institut de Recherche pour le Développement

MDP – Modalidade Doméstica de Produção

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MP – Medida Provisória

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

ONG – Organização Não Governamental

PACTA (I) – Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais na Amazônia

PACTA (II) – Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados

PDPI – Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas

PIN – Posto Indígena

RURALTINS – Instituto de Desenvolvimento Rural do Estado Tocantins

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

TI – Terra Indígena

UnB – Universidade de Brasília

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo

USP – Universidade de São Paulo

APRESENTAÇÃO

Resumo

Este trabalho trata dos processos de produção e apropriação da diversidade biológica a partir de um estudo de caso entre os Krahô, grupo jê-timbira dos cerrados do Tocantins. A pesquisa vai em busca das características de um possível *sistema agrícola*¹ krahô e da estrutura subjacente aos processos de resiliência e transformação deste sistema. Partindo de um olhar estratégico sobre uma aldeia específica – a aldeia Morro-do-Boi – buscamos compreender os processos por meio dos quais plantas, sementes, pessoas e conhecimentos circulam através de complexas redes que envolvem índios, brancos e outros agentes não-humanos. Veremos também como categorias tais como “agrobiodiversidade” e “conhecimento tradicional” passaram a fazer parte do universo krahô, e como elas vêm sendo percebidas e elaboradas por eles no contexto interétnico atual.

Os Krahô e sua terra

Os Krahô são um povo falante de língua jê, classificado pela etnologia como Timbira Oriental, por estar situado à margem direita do rio Tocantins². Vivem hoje numa Terra Indígena com cerca de 300 mil hectares no nordeste do Estado do Tocantins, e sua reserva é considerada uma das maiores áreas contínuas de cerrado preservado do país. Hoje as principais preocupações dos Krahô em relação à sua Terra estão relacionadas aos impactos que podem surgir de grandes empreendimentos em curso na

¹ Entendemos pro sistema agrícola “o conjunto formado pelas práticas e saberes de manejo dos espaços e dos recursos biológicos vinculados a uma certa base territorial e a certos grupos culturais, incluindo-se os conceitos e normas, bem como a cultura material e sistema alimentar” (PACTA II, 2009).

² Entre os Timbira orientais estão também os Canela-Ramkokamekrá, os Canela-Apaniekrá, os Krikati, os Pikobyê e os Gaviões.

região, como a usina hidroelétrica de Estreito e o asfaltamento da BR-010 (ver o mapa do ANEXO I).

Os primeiros contatos dos Krahô com o homem branco foram resultado da expansão da atividade pastoril sobre o território que ocupavam, então ao sul do Estado do Maranhão, entre os rios Parnaíba e Tocantins. Viviam ali junto com outros grupos timbira e detinham um modo de vida altamente especializado à região. A terra naquela porção de cerrado pouco se presta ao plantio e os Timbira mantinham uma dieta baseada na carne de caça e na coleta de frutos, estes em quantidade generosa por ali. Sua agricultura era praticada nos poucos feixes de terra fértil das matas ciliares e podemos dizer, de um ponto de vista estrito da economia alimentar, que desempenhava ali uma atividade supletiva.

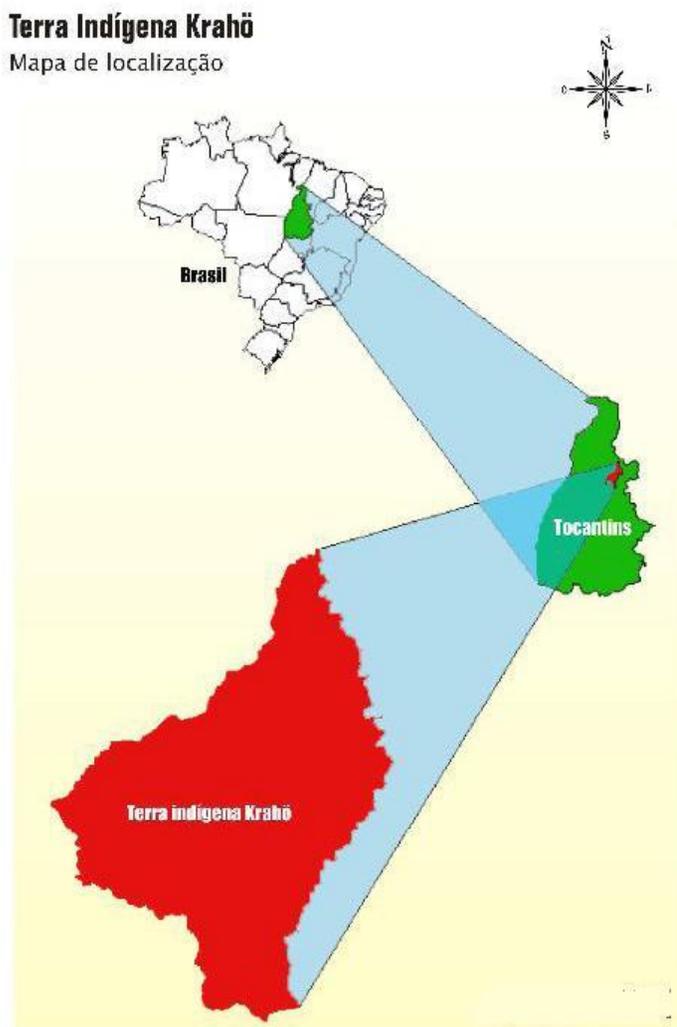


Figura 1- Localização da TI Krahô (in: Guerra, 2008)

Viviam em constantes migrações, motivadas tanto pelas condições ecológicas quanto pela própria dinâmica de expansão dos grupos timbira (ver Azanha, 1984). Este modo de vida não era em nada compatível com o da atividade pastoril. Como escreveu Ribeiro, “[n]estes sertões, o fulcro das discórdias estava na posse da terra que o criador queria limpar dos ocupantes humanos para encher de gado e no problema criado para o índio com a liquidação da caça, que o privava de uma insubstituível fonte de subsistência” (2004: 65).

Conhecidos na literatura timbira por se alinharem aos fazendeiros contra outros grupos indígenas (ver, por exemplo, Nimuendajú, 1946 e Melatti, 1967), os Krahô, no entanto, também não tiveram muita paz por parte dos criadores de gado, com os quais continuaram a ter conflitos motivados, principalmente, pela inclusão da carne de boi em sua dieta. E foi assim, entre conflitos e alianças instáveis, que os Krahô chegaram ao século XX. Em 1940, já na região onde hoje se encontram, sofreram a última emboscada, articulada por fazendeiros descontentes com os roubos de gado. A julgar pelo cálculo de Melatti³, é possível dizer que o saldo do massacre chegou a pelo menos 29 mortes. O Governo Federal tomou conhecimento do fato e, como resposta, instalou ali um posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, em 1944, concedeu oficialmente àqueles indígenas uma terra com cerca de 320 mil hectares⁴. Chamados coletivamente de “Krahô” desde o século XIX entre estes índios encontravam-se os remanescentes de diversos grupos timbira, obrigados a se juntar nas terras que lhes restaram.

Diante da sedentariedade imposta pela limitação do território e da decorrente redução da oferta de caça, a agricultura foi adquirindo maior importância na alimentação krahô, ainda que a carne nunca tenha deixado de ser “o alimento por excelência” (Melatti, 1967: 114). Desde a implantação do Posto do SPI, o Estado vem tentando auxiliar este processo através da introdução de novas técnicas e sementes. No entanto, estes projetos foram se mostrando incompatíveis com a cosmologia e com os modos krahô de viver e produzir alimentos. Uma vez abandonados, deixaram como resultado a erosão genética, a aceleração dos processos de degradação ambiental e a dependência de mercadorias da cidade. O quadro de fome sazonal e apatia apresentou seu auge durante a década de 1980.

A partir da década de 1990 houve uma guinada na forma como os Krahô e sua agricultura supostamente rudimentar eram vistos pelos olhos do ocidente. A Convenção Sobre a Diversidade Biológica (CDB), de 1992, foi um marco que levou a um reposicionamento global frente à preservação dos recursos ambientais. A partir de então, passou-se a considerar a agrobiodiversidade conservada e manejada pelas populações tradicionais - considerada por si mesma como “expressão e materialização de saberes tradicionais” (Santilli & Emperaire, 2006: 172), como um patrimônio biológico estratégico para a humanidade, e foram criados instrumentos para manter estes sistemas. Este novo

³ Resumido no Quadro 5 de “Os craôs mortos no ataque de 1940”, in: <http://www.juliomelatti.pro.br/massacre1940.pdf>

⁴ Posteriormente a Terra Indígena Krahô sofreu um processo de redução, e passou a ter cerca 302 mil hectares.

posicionamento deu origem a importantes mudanças de rumo nas políticas públicas relativas à agricultura indígena. Em lugar de políticas que visavam por um lado introduzir novos cultivares entre os indígenas no intuito de aumentar a produtividade agrícola, e por outro armazenar os cultivares indígenas em instituições agronômicas, *off farm*, surgiram políticas públicas orientadas para valorizar e promover a conservação da agrobiodiversidade a partir dos próprios sistemas de cultivo “tradicionais” - a chamada conservação *on farm*.

Hoje podemos dizer que os Krahô souberam se adaptar com sabedoria a esta nova forma com que os povos indígenas passaram a ser vistos pelos olhos dos brancos, se utilizando dos novos mecanismos para por em prática suas próprias aspirações. Em 1994 os Krahô estabelecem uma parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) para recuperar das câmeras frias desta instituição uma variedade de milho que já havia se extinguido de suas roças. Do lado de cá, a mudança de paradigma era também muito recente e o episódio do “retorno do milho” e a cooperação criada entre a Embrapa e os Krahô tornaram-se símbolos desta nova política em relação à agrobiodiversidade indígena e das novas estratégias do Estado frente à conservação dos recursos genéticos. Foi assim que, de uma década a outra, os Krahô passaram de pobres agricultores que deveriam ser auxiliados pela ciência agrícola moderna a superar o quadro de desnutrição e dependência, a conservadores da agrobiodiversidade, manejando de forma tradicional uma riqueza estratégica para o país e o mundo.

O foco na aldeia Morro-do-Boi

A Terra Indígena Krahô é habitada atualmente por 2.637 indivíduos⁵, distribuídos em 29 aldeias. Considerando a viabilidade de pesquisa em um projeto de mestrado, resolvemos escolher uma aldeia como objeto privilegiado de análise e, a partir dela, abordar as questões que nos interessam nesta pesquisa. A aldeia escolhida foi a aldeia Morro-do-Boi, essencialmente pela combinação de duas características. Em primeiro lugar está o fato dela apresentar a maior diversidade agrícola dentre todas as aldeias krahô, e um envolvimento significativamente maior de seus membros com a agricultura – o que a coloca em um lugar estratégico para a compreensão dos processos que afetam o sistema agrícola

⁵ FONTE: SIASI, acessado em 09/05/2011.

krahô e seu papel político no cenário atual da valorização da agrobiodiversidade. Entretanto deve-se relevar uma outra característica da aldeia que parece indissociável da primeira: o Morro-do-Boi é a aldeia que apresenta a maior *mistura* com sertanejos, sendo comumente considerada uma aldeia *misturada*⁶. Surge uma das hipóteses que orientou este trabalho: é justamente a maior amplitude das redes sociais articuladas o que faz a aldeia concentrar a maior diversidade agrícola. E desta hipótese surge um problema: como trabalhar com o conceito de “agricultura tradicional krahô” quando o maior representante desta tradicionalidade é a aldeia que dizem *misturada*?

O foco na aldeia Morro-do-Boi traz inevitavelmente um outro desafio: a compreensão do processo social *sui generis* que deu origem a ela. A aldeia é fruto da reversão do projeto de uma antiga liderança krahô que, no final da década de 1920, resolveu "viver como branco", negando efetivamente o modo de viver indígena. Esta liderança, por nome Bernardino Kapey, orientou seus filhos a se casarem com sertanejos e viver como eles, o que de fato se deu. Durante décadas seus descendentes viveram fora das aldeias krahô e procuraram o modo de vida dos brancos. No entanto, alguns dos netos de Bernardino embarcaram na viagem de volta: afirmaram sua indianidade⁷ e fundaram a aldeia Morro-do-Boi.

Por mais que tenhamos algumas informações sobre este processo, pulverizadas em Nimuendajú (1946), Melatti (1970, 1967) e Azanha (1984), não há, até os dias de hoje, nenhuma etnografia que a tenha privilegiado. Embora relativamente desprezado pelos estudos clássicos e os mais recentes, o caso

⁶ A *mistura* é internamente reconhecida tanto pelos moradores da aldeia (que se veem assim), quanto pelos moradores de outras aldeias (que os veem assim); assim como pelos não índios, regionais, agentes do Estado e antropólogos - como consta em relatos contidos no segundo capítulo. E por *misturado* entende-se o fruto desta *mistura*, donde *aldeia misturada* aparece tanto para os índios como para os não-índios como designação de uma aldeia onde praticamente todos os seus membros são fruto da união entre índios e sertanejos. As exceções são em casos de casamentos onde, seguindo a regra da uxorilocalidade, homens de outras aldeias (não considerados *misturados*) vão habitar o Morro-do-Boi. Ainda assim podemos dizer (o que se verifica no genograma do terceiro capítulo) que em todas as casas ao menos um de seus membros poderia ser considerado *misturado*. Ou seja, a utilização aqui, por falta de alternativas, do termo “*mistura*” deve ser compreendida menos como uma questão genética (até porque grande parte dos krahô são geneticamente “misturados”, se não com brancos, com xerente, canela, apinajê, etc) e mais uma questão de (auto) referencia. O termo mais usado localmente é *mistura*, o que nos aproxima da compreensão de que estamos no domínio das relações de substância. Daremos preferência, pois, para este termo, com o itálico indicando que trata-se de uma terminologia nativa (convenção que se estende para todo o texto). A *mistura* de sangue e de alimento – de substâncias – entre krahô e sertanejo produz gente *misturada*, como veremos.

⁷ *Indianidade*, seguindo Viveiros de Castro (2008: 137), “designa para nós um certo *modo de devir*, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimalmente incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade.”

específico do Morro-do-Boi apresenta interesse antropológico particular para nós, por relacionar um processo social com o tema das mudanças nos sistemas agrícolas.

A experiência de campo e a inserção em projetos de pesquisa:

Cheguei aos Krahô pela primeira vez em 2004, e passei um mês entre eles por ocasião da VI Feira Krahô de Sementes Tradicionais. A partir de 2007 passei a assessorar, em diversas ocasiões, o projeto “*Conservação on-farm da agrobiodiversidade, estudos etnobiológicos e segurança alimentar do povo indígena Krahô*”, que a Embrapa realiza entre estes índios⁸. Foi através deste projeto que obtive autorização de acesso aos conhecimentos associados à agrobiodiversidade krahô junto ao Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN).

Todas as pesquisas de campo realizadas até 2009 foram viabilizadas pela Embrapa e, de forma geral, meu trabalho esteve orientado para o acompanhamento dos projetos que a instituição vinha realizando a nível local, com o foco de análise na percepção e na resposta indígena a estes projetos e à própria parceria com a Embrapa, de forma mais ampla. Resumidamente, acompanhei a introdução e re-introdução de materiais genéticos (batata-doce, fava, entre outros), as oficinas de agrofloresta, as coletas de material genético e as Feiras de Sementes (suas três últimas edições, realizadas em 2004, 2007 e 2010). Colaborei, junto com pesquisadores indígenas, na elaboração de um calendário agrícola krahô e fiz uma etnografia de alguns rituais relacionados ao ciclo agrícola (Pôhiyôkrow e Yàtyôpin).

Em 2008, já então aluno do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Unicamp, passei a fazer parte do Projeto “Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais na Amazônia” (PACTA), sob coordenação do professor Mauro W. B. Almeida (UNICAMP) e da Dra. Laure Emperaire (IRD). Foi com grande interesse que percebi que os objetivos e métodos deste projeto relacionavam-se estreitamente com a experiência e as questões eu vinha levantando entre os Krahô. A segunda fase do PACTA (PACTA II), iniciada em meados de 2009, ampliou sua área geográfica de atuação - antes limitada à Amazônia - passando a incluir o estudo de sistemas agrícolas em outras

⁸ O projeto é fruto da referida parceria estabelecida em 1994 entre Embrapa e Krahô.

regiões, incluindo-se o Brasil Central. Nesta segunda fase, o projeto recebe o título *Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados*⁹. Ampliou-se também o enfoque e agora um de seus objetivos trata “de confrontar dois modelos de manejo: aqueles cujos agentes são populações tradicionais (...) e aqueles que são desenvolvidos por instituições nacionais (Embrapa-Cenargen)” (PACTA II, 2009). Minha pesquisa entre os Krahô envolvia em um mesmo estudo de caso estes dois modelos: as formas nativas de manejo e conservação da diversidade agrícola e um projeto pioneiro de conservação *on-farm* da Embrapa-Cenargen.

Ressalta-se também a boa relação estabelecida entre o orientador desta pesquisa e a equipe de conservação *on-farm* da Embrapa-Cenargem. Sendo a conservação *on-farm* uma linha recente de atuação da Embrapa, esta instituição carece ainda de uma compreensão mais profunda das dimensões sociais e humanas da questão. Ora, é esse um dos focos centrais do projeto PACTA. A atual diretoria da Embrapa tem, portanto, recebido positivamente a atuação dos pesquisadores antropólogos, tanto em seus laboratórios como em suas atividades de extensão.¹⁰

Ainda em 2008, fui convidado pela professora Manuela Carneiro da Cunha a me integrar ao projeto “*Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil*”, coordenado por ela.¹¹ Foi com auxílio financeiro deste projeto que realizei cerca de três meses de campo no final de 2009 e um mês de campo em 2010, quando levantei grande parte das informações que estão neste trabalho. As experiências recentes do povo krahô com projetos envolvendo o acesso a seus recursos genéticos apresentam significativa relevância para as discussões que se tem estabelecido sobre a “propriedade intelectual” dos conhecimentos tradicionais da biodiversidade. Ávila (2004) tratou de dois casos paradigmáticos de acesso aos recursos genéticos krahô com conhecimento tradicional associado, sendo um deles a própria parceria Krahô/Embrapa. Estes casos vieram à tona numa época em que, nacionalmente, apenas começavam a ser discutidos os mecanismos de proteção da “propriedade intelectual” de populações tradicionais, e representaram uma importante contribuição para este debate. Por outro lado, conceitos como “conhecimento tradicional” e

⁹ PACTA II; Edital MCT/CNPq n. 61/2008, Processo 490826/2008-3.

¹⁰ O projeto PACTA conta ainda com uma pesquisa que inclui a etnografia interna desta instituição, que está em curso de execução pela doutoranda Laura Santonieri, também orientanda do prof. Mauro W. B. de Almeida. Seu projeto intitula-se “Agrobiodiversidade: uma etnografia de coleções e instituições”, e conta com apoio da FAPESP. Há assim duas etnografias de atividades da EMBRAPA: uma, a presente, com foco em atividades externas, e outra com foco na própria instituição - isso em um dos centros da EMBRAPA de maior importância estratégica.

¹¹ O projeto sediado no Cebrap e financiado pela Fundação Ford.

“propriedade intelectual” estão sendo elaborados e reinterpretados pelos krahô, passando a fazer parte do discurso político deste povo. O assunto, no presente trabalho, está focado menos nestes efeitos políticos (o que foi feito pelo autor citado) do que no próprio regime de conhecimento krahô e no contraste dele com nossa concepção jurídica de propriedade do conhecimento, formadora dos nossos instrumentos de proteção do conhecimento tradicional. Veremos como faltam ao caso indígena as condições para aplicar nosso conceito de propriedade, a começar pelo componente ideológico (“uso e gozo” exclusivo, absoluto, irrevogável).

A estrutura da dissertação:

A dissertação é composta por quatro capítulos, além desta apresentação e das considerações finais. Esta apresentação procura explicitar os antecedentes deste trabalho, as condições em que foi realizada a pesquisa e fazer uma breve introdução sobre certos assuntos que serão abordados nos capítulos subsequentes.

O primeiro capítulo trata de certos aspectos estruturais que envolvem o sistema agrícola krahô, a saber: a organização da atividade produtiva a partir dos grupos domésticos (a modalidade doméstica da produção); a importância do alimento produzido nas roças para a fabricação de corpos e de pessoas e o complexo mítico-ritual que envolve as plantas cultivadas e o trabalho agrícola. A hipótese é que estes aspectos são fundamentais para a compreensão dos processos de resiliência que afetam o sistema agrícola krahô.

O segundo capítulo inicia a etnografia da aldeia Morro-do-Boi e tenta reconstruir os eventos que deram origem a ela. Aqui a pesquisa de campo tem um peso significativo, uma vez que há pouca informação bibliográfica a respeito desta aldeia, pulverizada nas já citadas obras de Nimuendajú¹²,

¹² Em *The Eastern Timbira* (1946), Nimuendajú detalha o estado da arte das informações históricas até então escritas a respeito dos Timbira. Recupera os escritos dos primeiros cronistas e os coloca para dialogar com sua própria experiência etnográfica. É a fonte bibliográfica mais antiga que utilizo neste trabalho, não tendo retornado às referências que Nimuendaju fornece.

Melatti e Azanha¹³. Quanto aos trabalhos de Melatti cabe aqui um elogio ao autor pela admirável iniciativa de disponibilizar grande parte de sua obra na internet. Em sua página < <http://www.juliomelatti.pro.br> > podemos encontrar trechos de sua tese de doutorado, diversos artigos e livros e, o que mais me impressiona, estão abertas à consulta também suas notas de campo com informações que jamais haviam sido publicadas e se mostraram uma valiosa fonte para esta pesquisa. Estas notas encontram-se no link “Respigando nas notas de campo” e quando eu utilizá-las neste trabalho estarão citadas como “Melatti, RNC”.

As entrevistas e os relatos, por sua vez, são utilizados com certa fartura, já que pretendo tecer menos uma reconstituição exata dos acontecimentos do que um registro dos fatos da forma como estão presentes na memória dos atuais moradores da aldeia. Além de preencher certas lacunas (e havia várias), as entrevistas e relatos virão, fundamentalmente, para dar voz à memória social tal como está articulada hoje pelos índios.¹⁴ A memória é entendida aqui como uma ferramenta para a construção e a reconstrução de uma noção autônoma de temporalidade - a dos Krahô. Menos que tentar apreender, a partir da história oral, uma suposta história “real”, objetiva ou linear, tal como concebida por nós e supostamente contraposta à mítica ou fictícia, a intenção está mais na tentativa de vislumbrar as categorias de temporalidade e processos associados dos Krahô, necessariamente verdadeiras a partir do sentido alternativo que “história” e “mito” ali vêm a tomar. Sem levantar barreiras entre estrutura e história, este trabalho pretende ser mais um exemplo de como “a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução” (Sahlins, 2003 [1987]: 174). De toda forma, o que apresento é **uma** história: aquela que apreendi depois de conviver com eles e ler alguma coisa sobre seus antepassados [sobre *os mais velhos*]. Ao iniciar o capítulo com um mito pretendo situar a abordagem na corrente teórica que inter-relaciona os modos mitológico e histórico de consciência e de ambos com a ação social (Sahlins, 1987 [2003]; Turner, 1993).

O terceiro capítulo ocupa-se da dinâmica atual da aldeia Morro-do-Boi. O foco principal está

¹³ O trabalho de Azanha (1984), além de atualizar e dar um outro contorno às informações de Nimuendajú e Melatti, trouxe importantes contribuições no que tange à dinâmica própria dos povos timbira e sua relação com os *cupê* (não índios – ver etimologia abaixo). Destaca-se a atenção que o autor dedica ao léxico relacional de certos nomes e etnônios Timbira.

¹⁴ Como afirmou Halbwachs, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva; ponto de vista que se altera conforme o lugar ocupado pelo indivíduo. “A memória é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada” (Halbwachs, 1990: 71).

nas questões que envolvem o sistema agrícola, nas relações de produção/consumo e na circulação de alimento, plantas, sementes e conhecimentos. Sua base está nos dados levantados na pesquisa de campo de 2009, onde utilizei métodos próprios à antropologia e à etnobiologia, enfatizando a abordagem local como nível privilegiado de análise.¹⁵ A "história de vida das plantas" e suas formas locais de circulação, será posta em correlação com a "história de vidas das pessoas" e com as próprias características estruturais do sistema agrícola krahô, apresentadas nos capítulos anteriores. A análise, assim, se expandirá da circulação de pessoas para a circulação de objetos, hábitos e saberes.

O quarto capítulo se detém no regime nativo de produção e apropriação do conhecimento. Se os capítulos anteriores dão conta de aspecto da cosmologia e organização social e dos regimes de circulação de plantas, agora a análise estará focada na apropriação dos saberes e em suas formas próprias de transmissão e validação. Qual é a dinâmica krahô de apropriação das coisas externas? Qual é o sistema de direitos relativo ao conhecimento? Se a Amazônia está povoada de *donos* (Fausto, 2008), como pensam os Krahô os direitos relacionados ao conhecimento mítico/ritual, ao conhecimento agrícola? Quais são os efeitos do contato desta lógica interna com os instrumentos de proteção da “propriedade intelectual”? Nesta parte a pesquisa retoma brevemente a relação entre os Krahô e a Embrapa, como dito, um caso histórico de acordo envolvendo a circulação de conhecimentos da biodiversidade para além dos limites das aldeias.

Nas considerações finais tentaremos fazer dialogar os quatro capítulos centrais da dissertação, com uma breve síntese e algumas reflexões sobre os temas trabalhados.

A etnografia realizada

Ainda que eu realize pesquisa de campo entre os Krahô desde 2004, foi a partir do campo de 2009 que passei a focar objetivamente nas questões que pretendem tecer esta dissertação. Ao chegar à aldeia Morro-do-Boi, a primeira etapa foi a realização de uma reunião geral no pátio (*kà*), como manda

¹⁵ O uso dessa metodologia recebeu a orientação da botânica Laure Emperaire, que juntamente com o orientador desta pesquisa coordena o projeto “Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimento Tradicionais Associados” (PACTA).

o protocolo Krahô. Expliquei a finalidade e a metodologia da pesquisa e discutimos alguns aspectos relacionados ao acesso às informações (aos conhecimentos) sobre plantas e sementes. Os índios fizeram observações e estabeleceram algumas condições a respeito do levantamento de dados¹⁶ e quanto à restituição dos resultados. Minha inserção anterior na área foi um facilitador para a aceitação do trabalho que eu iria realizar e houve praticamente um consenso entre os índios de que a pesquisa tinha interesse para eles. Identifiquei três indígenas mais interessados para serem co-participantes da pesquisa: Raimundinho Tepjet, Hilário Nhupytin e Antônia Crocarê.

A pesquisa foi feita com o foco em duas frentes: uma referente à história, onde ouvi relatos, mitos e levantei genealogias e outra referente às plantas cultivadas. Quanto a esta última, cabe ressaltar que a experiência anterior do projeto PACTA construiu um modelo positivo de pesquisa em cooperação com populações locais, com respeito a seus direitos intelectuais e atendimento às normas legais. Na prática, o estudo do sistema agrícola requer a espacialização com uso de GPS, o registro fotográfico e o levantamento de dados em caderno de campo. Junto com membros da comunidade local foram levantadas as informações sobre as plantas cultivadas, suas variedades, formas de circulação e espaços associados¹⁷. Grande parte desta pesquisa não coube na presente dissertação, e ficará para um trabalho posterior.

A língua

Para esse estudo, no nível de mestrado, e levando em conta as particularidades da aldeia Morro-do-Boi, com grande proporção de falantes do português, esta será a língua utilizada na pesquisa. Quando necessário ou conveniente, serão registrados palavras ou trechos na língua krahô, com registro e tradução apoiada em colaboradores krahô.

¹⁶ Os Krahô solicitaram a exclusão de informações sobre uma única espécie de planta, e segui a recomendação deles. Informações sobre qualidades medicinais de plantas também não fizeram parte da pesquisa, uma vez que minha autorização de pesquisa junto ao CGEN não inclui o acesso a tais conhecimentos.

¹⁷ Onde e como se cultivam, seus nomes e classificações, usos, histórias associadas, redes de circulação (de onde vem, para onde será repassada), os objetos envolvidos nos preparos, forma de preparação e consumo, formas de transmissão do conhecimento associado e comparação com o sistema de outrora.

Cabe destacar, entretanto, que alguns termos serão utilizados preferencialmente na língua krahô, pela vantagem conceitual que apresentam. Ademais, são termos comumente usados pelos krahô na língua indígena quando estão falando conosco em português. Os principais são: *mehĩ*, *cupẽ* e *amehkin*.

Os Krahô chamam a si mesmo de *mehĩ* (*me* = prefixo pluralizante (noção de coletividade); *hĩ* = carne). No outro pólo, os não-índios são chamados de *cupẽ*. O emprego do termo *cupẽ* neste trabalho procura evitar certos termos já consagrados, mas um pouco problemáticos, como 'civilizados'; 'cristãos'; ou 'brancos'. A etimologia de *mehĩ* e *cupẽ* já foi analisada por distintos autores, e reproduzo aqui a síntese de Coelho:

“Segundo Nimuendajú, se perguntados, e superada a perplexidade inicial, [os Timbira Orientais] se identificam como **mehĩ**, que ele traduz por 'índio' (timbira), 'gente', ou 'corpo': “[...] trata-se de um termo inteiramente genérico que não se refere ao povo Timbira exclusivamente, e muito menos a uma determinada tribo só [...] Tanto como hoje a compreendo, a significação parece ser de ‘pessoa’ ou ‘indivíduo’.” (Nimuendajú, 1944, p. 13, e 1946, p. 12). **Hĩ** traduz-se por “carne”, mas seria utilizado também, segundo Crocker, para dizer-se que duas coisas são similares “*in nature*”, no sentido de terem o mesmo “jeito” [...]. *Mehĩ* seriam, pois, “*the-ones with with-characteristic-aspects*”, *Indians like themselves*” (Crocker, 1990, pp. 57 e 323). Azanha (1984, p. 9) prefere a glosa “carne deles”, aproximando ainda o termo de *mepani*, “os da minha carne”, “de mesma substância”. *Se os mehĩ distinguem-se por um lado dos mekarõ*, “mortos”, e por outro dos **kupẽ**, “estranhos”, e **prũ-re**, “animais” (duas categorias que não admitem ordinariamente a pluralização por *me*), fazem-no então, podemos especular, devido à “carne” e ao “jeito” — aos corpos e aos modos de vida — que os caracterizam. [...] Se Azanha está certo, há assim para os Timbira uma grande diferença entre um inimigo humano (*mehĩ*) e o **kupẽ**, uma palavra que veio designar fundamentalmente, neste século, o branco, “civilizado”, mas que teria sido aplicada originalmente a todo grupo não-timbira (Nimuendajú, 1946, p. 12, e 1944, p. 13). O termo é dito designar o “incomum”, o “estranho”, “aquele que da ‘Forma Timbira’ não apresenta nada de reconhecível”: *ampo cupẽ*, [*kupẽ*,]?, é como se pergunta em timbira pelas formas que não se reconhece, seja um animal, um objeto, ou um grupo

indígena (Azanha, 1984, pp. 19-20). Esta estranheza é uma *questão de grau*” (2001: 71-72).

Quanto ao termo *amehkin*, ele designa aquilo que a antropologia convencionou chamar de ritual. Os índios o traduzem por *feira*, o que apresenta uma proximidade maior com a tradução literal do termo: alegrar-se. Não é preciso muito tempo entre um povo timbira para notar que a realização de *amehkin* é a atividade pela qual demonstram mais disposição e engajamento. Já notara Nimuendajú: “[a]mong the canella ceremonialism is of the utmost importance, absorbing a large part of the people's time and energy. At the same time it is so predominantly secular that to consider it as a part of religion would be doing violence to the facts” (1946: 163).

Em Ritos de uma Tribo Timbira Melatti descreve cerca de quarenta *amehkin*, incluindo alguns que, àquela época, não mais se realizavam. Alguns *amehkin* podem ser considerados obrigatórios, pois deles dependem, por exemplo, o fim do período de luto (Përcahàc), a troca das metades sazonais na administração da aldeia (Põhiyõkrow), a iniciação dos jovens (Pëmpcahàc) ou a simples harmonia na aldeia. O *amehkin* é, segundo Borges, o “tempo social dominante” dos Krahô, pois é ele quem estrutura os distintos tempos sociais, determinando o “ritmo preponderante em cuja base se encontra uma prática social assumida coletivamente como sendo de maior relevância (2004: 28-67, cf. Roger Sue)”. A impressionante centralidade do *amehkin* na vida krahô é um dos aspectos mais importantes de ser ter em conta nas páginas que se seguem.

CAPÍTULO I

Este capítulo pretende dar conta de certos aspectos estruturais que atuam sobre a produção agrícola e as plantas cultivadas, considerando que eles respondem, em grande parte, pelos processos de resiliência que afetam o sistema agrícola Krahô. A análise apresenta três dimensões da questão. A primeira se refere à economia produtiva e trata das particularidades da modalidade doméstica de produção - em quais princípios ela está orientada. A referência teórica para esta análise está, fundamentalmente, no livro *Stone Age Economics* de Marshall Sahlins (1983 [1974]).

A segunda dimensão por onde abordo a questão pretende complementar a anterior ao mostrar que a finalidade da atividade produtiva vai além da subsistência e está relacionada diretamente à própria existência da sociedade enquanto tal, já que a tríade produção/circulação/consumo atua diretamente sobre a produção de corpos e de parentes e a construção da sociedade à imagem do 'belo' (cf. Overing, 1991).

Por fim, faremos uma breve incursão sobre o complexo mítico e ritual associado às plantas cultivadas e seus ciclos, considerando que encontramos aí algumas chaves de compreensão sobre as concepções krahô deste vasto mundo povoado de seres animados (agentes, por assim dizer), e as formas próprias de apreendê-lo e agir sobre ele. Veremos, no decorrer de todo o trabalho, como as mensagens contidas nas narrativas krahô atuam sobre suas ações (por exemplo, àquelas relacionadas às plantas cultivadas, ao trabalho agrícola e às suas relações com os *cupê*) e como elas se atualizam frente à eterna novidade do mundo.

* * *

Talvez a primeira imagem equivocada da economia dos jês tenha sido sua classificação como caçadores coletores que, na melhor das hipóteses, adotavam um pequeno cultivo sob influência Tupi (cf. Nimuendajú, 1946: 57). A etnologia logo tratou de encaixá-los nos patamares mais baixos da evolução humana (Von Martius; W. Schmidt, 1913; Ploetz & Métraux, 1930; Lowie 1948; Kroeber,

1939, 1942; Cooper; cf. Coelho de Souza, 2002: 20-71). No primeiro volume do *Handbook of South American Indians*, aparecem os Jê como representantes das assim chamadas “tribos marginais”.¹⁸ A categoria 'marginal' foi desenhada tendo como referência outros povos presumivelmente centrais - dentre os quais estavam não só os 'povos andinos', com estratificação social e Estado, mas também os da 'Floresta Tropical' e os cacicados 'Circum-Caribenhos' - e definia-se essencialmente pela ausência: não possuíam cerâmica, nem rede, nem canoa, nem agricultura.

Como mostrou Coelho de Souza (2002: 43, cf. Bennett 1970, Harris 1968), a divisão quadripartite do *Handbook* – tribos marginais, civilizações andinas, tribos de floresta tropical, e tribos circum-caribenhas – difere pouco das tipologias propostas por Steward ([1913]1942: 14) - grupos na "fase de collecta"; grupos na "fase da lavoura de cavouco" e "povos de cultura superior" – e por Cooper - “Marginal”, "Silval", e "Sierral" (da qual deriva diretamente). Tais classificações das sociedades indígenas eram formuladas a partir da geografia e do ambiente em que viviam (o que seria determinante para a cultura, donde a idéia de “áreas culturais” presente no *Handbook*), na presença ou ausência de determinadas ferramentas e utensílios e no grau de evolução econômica, onde o domínio da agricultura figurava como aspecto central. Ora, não seria de se espantar que vivendo no cerrado, ambiente desde sempre considerado inóspito e hostil à ocupação humana, com uma cultura material considerada limitada e alimentação baseada na caça e na coleta, o adjetivo *marginal* se ajustasse aos Jê como uma luva. Quando se procurou introduzir elementos como organização familiar e parentesco, arte e “religião” na mesma chave evolucionista acabou-se por tachar estas sociedade como frouxas ou anômalas.

Se distintos aspectos serviam para classificar cada sociedade nesta ou naquela tipologia, o tipo de economia era seguramente um argumento decisivo. A tradição que informa estas classificações nos remete à H. Morgan. Morgan contrapôs em sua primeira obra (1871) os sistemas sociais baseados nas relações de parentesco classificatório a sistemas organizados com base na propriedade privada, que usam terminologias que chamou de “descritivas”. Além disso, e sobretudo em sua segunda obra (1877), ordenou os sistemas sociais com base em suas “invenções” ou técnicas materiais. Teria, à sua maneira,

¹⁸ Podemos recuar ainda mais na classificação destes índios como seres inferiores através de sua designação como Tapuyas, em oposição aos Tupi do litoral. Dos Tapuya até as etnografias de Nimundajú, cujos dados sobre a complexidade social fizeram inevitável um outro olhar sobre a questão, a imagem de povos marginais assumiu diversos contornos e estimulou calorosas discussões, num percurso pormenorizado exposto por Coelho (2002: 20-71).

“descoberto” o materialismo histórico formulado por Marx e Engels quarenta anos antes (Engels, 1884: 7) e, baseado nele, chegando às mesmas conclusões, isto é, a transitoriedade do sistema de propriedade privada e família monogâmica. Nesta primeira aproximação entre antropologia e economia, os povos caçadores-coletores (entre os quais foram incluídos, até Nimuendajú, os povos timbira) ocupariam a fase superior do estado de selvageria (uma vez que a fase inferior da barbárie se inicia com a introdução da cerâmica)¹⁹.

Devemos as mesmas obras de Morgan o estabelecimento definitivo do interesse pelo tema da organização familiar e parentesco, estimulado então pela mesma problemática da história da evolução humana. O desenvolvimento da família, tal como foi formulado por Morgan, não se ajusta nos detalhes a períodos delimitados, conforme o desenvolvimento econômico. Há, porém, uma correspondência geral que se mantém válida, a saber: que sistemas de tipo “classificatório”, no sentido de Morgan, são encontrados em associação com modos de produção onde não há propriedade privada da terra nem herança de terra (ver Trautmann, 2010; Almeida, 2003, 2011). Ora, por linhas tortas meu trabalho aceita, justamente, que há uma relação inseparável entre organização familiar e parentesco e o modo de produção em determinadas sociedades indígenas, no caso, os Krahô.

Se podemos situar nas etnografias de Nimuendajú a revisão da categoria “caçador-coletor” associada aos Jê, é digno de nota o fato de que os Timbira sempre apresentaram, nos relatos de qualquer viajante atencioso, uma pequena agricultura, o que levou primeiramente à análise de que estariam em uma etapa evolutiva transitória (daí talvez o fato de se acreditar também que sua agricultura seria de influência Tupi). Já os primeiros cronistas afirmavam (Ribeiro, Pohl; cf Nimuendajú, 1946: 57) que aos primeiros contatos com a civilização os Timbira já praticavam um **sistema bem definido de preparo do solo**. Nimuendajú tratou de desconsiderar a questão em termos difusionistas: os Timbira não secavam sua mandioca em tipiti, nem faziam farinha tal como os Tupi, mas comiam a mandioca (que por sua vez não era a principal planta cultivada) ralada e assada em seus tradicionais moquém de pedra. O termo que designa a mandioca (*kwr*, para mandioca e *kwrpéj* para macaxeira) também não apresenta qualquer ligação linguística com o termo empregado pelos Tupi. Foi também a partir de Nimuendajú que começamos a conhecer o complexo mítico e ritual associado às

¹⁹ Segundo Morgan (1877), a história da humanidade teria três épocas principais - selvageria, barbárie e civilização - sendo as duas primeiras subdivididas em três estágios: inferior, médio e superior, de acordo com seus progressos nos meios de subsistência. A passagem de um a outro estágio evolutivo estaria diretamente relacionada ao domínio do homem sobre a natureza, ou: ao seu domínio sobre a produção de alimentos.

plantas cultivadas e seus ciclos e a importância crucial que desempenham em diversos aspectos da vida social krahô.

Entretanto, parece que certa imagem de uma agricultura rudimentar que viria ainda a se desenvolver plenamente permanece até os dias de hoje. Sabemos que de fato a caça e a coleta eram as principais fontes de alimentação timbira antes do contato, e que as constantes migrações são parte indissociável deste tipo de economia. O contato com as frentes de expansão e a posterior sedentarização diminuíram drasticamente a disponibilidade de caça e as possibilidades de mobilidade, e os Timbira tiveram necessariamente que encontrar alternativas às suas formas tradicionais de aquisição de alimento. O abate do gado dos fazendeiros foi provavelmente a primeira delas, mas os decorrentes conflitos e retaliações fizeram a tática ser pouco a pouco abandonada.

Mais significativo foi o aumento da produtividade agrícola, que desde a visita de Nimuendajú já havia se tornado a nova base da subsistência dos Timbira orientais (1946: 64). Este processo deu-se a partir de sua própria base de conhecimento e das relações que passaram a estabelecer com outros segmentos da sociedade nacional. É provável que o tempo de trabalho geral dedicado à obtenção do alimento não tenha sofrido grandes alterações, mas que tenha havido sim um desvio do tempo despendido em atividades de caça para as atividades de roça. A maior dedicação aos trabalhos agrícolas marcou também o fim do costume de sair em andanças pelo cerrado logo após o plantio da roça, retornando a ela poucas vezes até a colheita. Cabe destacar também a introdução de novos cultivares, com maior destaque para o arroz, que passou a ser um dos itens mais consumidos e frequentes no prato krahô; e a introdução de novas técnicas como a já citada utilização do tapiti, e o ralo de ferro (“antigamente os Krahô ralavam a mandioca na pedra”, conta o mito de *Caxekwyj*). Consideremos, desde já, uma técnica nos termos de uma relação entre o homem e a matéria e que portanto a adoção de novas técnicas pressupõem também um processo de objetivação. Nos termos de Descola: “[o]bjeter uma técnica supõe que a relação original que ela institui entre o homem e a matéria possa ser representada a partir do estoque preexistente de relações consideradas como logicamente possíveis” (2002: 97).

Quanto à estes dois últimos pontos (novas técnicas e cultivares) é inegável a influência dos sertanejos que passaram a ser seus vizinhos e com os quais passaram logo a estreitar relações. No modo de vida destes neobrasileiros, a produção (tanto a agrícola quanto a pequena criação animal) era a

principal atividade, à qual se dedicavam com grande afinco, diariamente e durante grande parte do dia, em vista de conseguir também algum excedente para ser comercializado. Este modo de vida acabou se tornando um contra-ponto ao modo de vida indígena, estimulando os preconceitos de praxe a respeito da preguiça indígena e de sua baixa produtividade. Mesmo alguns índios passaram a se ver a partir deste ponto de vista e se deixaram seduzir pela ambição sertaneja de se tornar fazendeiro. Neste sentido, um caso exemplar é o que deu origem à aldeia Morro-do-Boi, o que veremos nos capítulos seguintes.

* * *

Antes de adentrarmos nas características específicas da produção agrícola entre os Krahô, cabe voltarmos brevemente a atenção para alguns aspectos que tem sido descritos como típicos das economias baseadas na caça e na coleta (ver, além de Sahlins 1983[1974], a coletânea *Man the Hunter*, Lee & DeVore, 1968). A digressão se justifica por considermos que estes eram, até o contato com as frentes de expansão, as principais formas timbira de obtenção de alimento e que algumas atitudes ou condutas típicas deste tipo de economia permanecem atuantes nos dias de hoje.²⁰

O argumento central da teoria dos povos caçadores-coletores reside no fato de que nesta modalidade de produção empregam-se os menores níveis de energia na obtenção de alimento do que em qualquer outra. Decorre daí que há entre estes povos uma parcela comparativamente maior de tempo que não é dedicada diretamente à esse objetivo. A partir deste fato – baixa jornada de trabalho combinada com um tempo máximo de 'tempo livre' – Sahlins, numa inversão radical de ponto de vista em relação ao senso comum econômico – descreve estas sociedades como “as verdadeiras sociedades da abundância”, o que quer dizer que elas satisfazem com facilidade todas as necessidades materiais de seus integrantes (Sahlins 1983[1974]:13). Abundância se define por uma relação adequada entre meios e fins, e pode ser alcançada ou bem se produzindo muito ou bem se desejando pouco.

²⁰ Tal digressão não pretende, que fique claro, ressucitar a tipologia determinista/evolucionista que ainda pouco me ocupei em criticar. Se tivéssemos que encaixar os Krahô, de ontem e de hoje, dentro de alguma tipologia, acabaria por sugerir que fossem eles caçadores-coletores-agricultores. Mas não vejo nisto grande avanço teórico, até porque a grande maioria dos povos amazônicos poderia ser assim considerada, sendo que uns e outros se dedicariam mais a esta ou aquela atividade. Como já afastamos qualquer resquício evolucionista que pretendesse considerar este um esquema em transição – de caçadores-coletores para agricultores – pretendo também fugir destas tipologias.

A partir do final da década de 1960, esta “adequação” passa a servir de modelo explicativo para as sociedades Jê do Brasil Central, quando a etnologia sul-americana começa a “sublinhar o fino ajuste entre as formações sóciocosmológicas destes povos e um modo de vida adaptado ao cerrado” (Coelho de Souza, 2002: 67). Uma dupla adequação portanto: econômica, entre meios e fins, e ecológica.²¹ Como notou Coelho de Souza (: id), a etnografia Xavante de Maybury Lewis traça “uma ilustração perfeita da primeira sociedade da abundância”. “Nômades inveterados, e agricultores relutantes”, como os krahô, os Xavante, antes de se fixarem próximo aos brancos, são descritos vivendo numa idade de ouro em seu 'belo país':

“não dedicavam mais que um mês por ano aos rigores enfadonhos do trabalho agrícola. Desfrutavam contudo de uma "dieta abundante", baseada na carne de caça — o alimento por excelência, obtido através de uma atividade apaixonante e prestigiosa — e na coleta de raízes, nozes e frutos silvestres — menos glamourosa, mas economicamente ainda mais importante, e não sem atrativos para as mulheres que usufruiriam assim de um dos poucos contextos de interação supradoméstica para elas disponíveis. Sob a condição de se manterem "em movimento" (: 53), os Xavante não tinham porque temer por seus estômagos — e portanto razão para plantar mais. Em todo caso, "their nomadic way of life would have made more intensive agriculture difficult" (:48). As colheitas deviam ser suficientes para suportar a reunião de toda comunidade durante os períodos cerimoniais: especialmente a do milho, alimento que, junto com a carne, formava a base de todas as prestações rituais (: 42, 48).” (*apud* Coelho de Souza, 2002: 67)

O mesmo poderia ser dito da vida timbira anterior ao choque com os criadores de gado. Sua tecnologia era altamente especializada para se alçar os fins a que eles se propunham. Se não possuíam a cerâmica, se não trançavam redes e nem acumulavam bens materiais era porque a necessidade constante de mobilidade (e nisso é preciso ver também um prazer, como até hoje se verifica no gosto pelas viagens) faziam de qualquer carga um pesado estorvo. Assim, grade parte de seus utensílios podiam ser fabricados sem muito esforço com materiais facilmente encontrados naquele cerrado. Suas

²¹ Nesta linha, Darcy Ribeiro irá comparar a adaptação ecológica dos Timbira ao cerrado, de onde “tiravam a subsistência ostentando um vigor físico admirável”, à dos esquimós e fueguinos às geleiras glaciais (2004 [1970]: 408).

esteiras de palha de buriti (*cahty*), onde dormem; seus cofos ou cestos (*cohó*) onde juntam as frutas que colhem pelo caminho; seus arcos, de pati; suas flechas de canajuba, etc. A acumulação de objetos não se associava com o status e vivia-se em uma relativa abundância material.²²

Estavam, assim, relativamente livres de urgências materiais e do interesse em melhorar seus dotes tecnológicos. Ou seja, possuíam os meios adequados para os fins que desejavam, o que resultava em liberdade para realizar outras atividades socialmente desejáveis – cerimoniais, rituais. Em suma, como diz Melatti, “a organização dos Krahô tem relação com sua tecnologia e com suas relações com o meio, mas não é determinada por elas. Os ritos também não são determinadas por elas, ainda que as reflitam” (1978: 348).

Mas o ponto onde quero chegar é que tais atividades cerimoniais/rituais são de tal forma centrais em suas cosmologias, dotadas de uma importância magnificada, que isso não reflete apenas na relação entre o tempo dedicado à elas e aquele dedicado à obtenção de alimento, mas condiciona a própria obtenção de alimentos às atividades cerimoniais/rituais.

A compreensão desta diferença ajuda a entender algumas condutas econômicas curiosas, estas que, creio, permanecem até os dias de hoje. Uma delas é a prodigalidade, isto é, a inclinação a consumir rapidamente todas as reservas que dispõe como se nunca duvidassem de sua capacidade de conseguir mais. No nosso caso uma expressão que sintetiza esta inclinação é a que diz que “o Krahô é para ontem”, no sentido que ele se mostra incapaz de dar uma resposta planejada ao destino que o espera. Uma aldeia pode passar um ou dois meses reclamado que a situação está ruim porque não há carne. Diante de nosso tradicional cumprimento: “e aí, tudo bem?” uma das respostas mais comuns é: “não tá bom *naré* (não), não tem *wanĩ* (carne)...”. Mas eis que se a aldeia consegue de alguma forma, um boi ou uma vaca (hoje principal fonte de carne, no lugar da caça), é bastante provável que na mesma hora ela arrume um *amehkin* para aquele mesmo dia, onde se ocupará de rapidamente comer toda aquela carne – e a fartura nestas ocasiões é importante.²³ Nunca haverá, assim, uma preocupação do tipo “esta

²² Um costume que talvez possamos associar à esta característica é o de que não havia herança material quando da morte de um índio. Como mostrou Carneiro da Cunha, “[q]uanto aos objetos pessoais – arco, enfeites, instrumentos musicais, batoques auriculares – eles são ou enterrados com o morto (é o caso da esteira, por exemplo) ou destruídos pelos parentes ou, ainda, se mais valiosos, tomados por estranhos”. E continua a autora: “[a] introdução das espingardas, panelas, enxadas além dos animais domésticos veio alterar sensivelmente o sistema de herança” (Carneiro da Cunha, 1978: 131-133). Antes destes novos objetos fazerem parte de suas vidas, podiam se desfazer sem problemas e a qualquer momento de tudo o que possuíam com a certeza de que amanhã teriam consigo os mesmos utensílios essenciais.

²³ A descrição dos *amehkin* que assisti no Morro-do-Boi, que constam no terceiro capítulo, são um exemplo desta característica. Como veremos adiante, a importância do alimento está também na fabricação ritual de pessoas.

carne eu vou salgar e guardar para comer um pedaço cada dia, e assim não faltar”. Na verdade é como se a situação em que o gado será rapidamente consumido estivesse apenas esperando o hipotético momento do gado chegar, mesmo que não haja nenhuma perspectiva disto acontecer.

Está aí, portanto, outra inclinação complementar à prodigalidade (seu lado negativo): o costume de não acumular os excedentes de comida. Com o desejo latente por rituais e as obrigações inerentes à vida social e a cadeia de reciprocidades krahô (sobre as quais trataremos adiante), aquele que tem algum excedente de alimento acaba, inevitavelmente, o dividindo com seus parentes, na forma de dádivas ou de alimento ritual (paparuto²⁴). O armazenamento de víveres em uma casa redundaria somente em uma redução da produtividade em outras, que se contentariam em se alimentar do que juntou seu parente. Por isso que o armazenamento de comestíveis pode resultar factível do ponto de vista técnico, mas é “economicamente indesejável e socialmente impossível” (Sahlins 1983[1974]: 46).²⁵

Vemos que, de maneira geral, são características que se opõem ao modo de produção dos sertanejos vizinhos, que estabelecem uma pauta de trabalho bem definida e prolongada, o que é um verdadeiro desgostoso para um Krahô. Talvez a melhor comprovação de que tais condutas se estendem às atividades agrícolas está na forma com que os krahô trabalhavam sua agricultura: sem acompanhamento contínuo ou pauta de trabalho. Antigamente, contam os Krahô, após plantar sua roça os índios as abandonavam temporariamente para um período de andanças e caçadas, retornando a ela próximo ao período da colheita. Este hábito está claramente expresso no mito de origem da festa da batata (*yàtyôpîn* ou *përti*). Assim consta na versão que Melatti ouviu de Pedro Penõn em 1963: “os índios de então não se inquietavam: quando acabavam de botar roça, saíam para caçar”; e também na versão de Diniz, então chefe da aldeia Cachoeira: “os índios plantaram roça e saíram para o mato. Ninguém ficou em casa. Passaram três meses fora da aldeia comendo buriti, macaúba, bacaba e caçando” (Melatti, 1978: 193). Podemos apreender que a agricultura não era de fato a atividade que mais lhes exigia esforço e que, de certa forma, ela se encaixava dentro das atividades principais de caça e coleta.

²⁴ O paparuto (*kwrgupú*) é uma espécie de bolo de carne (de qualquer espécie, mas hoje usa-se principalmente a carne de gado) com massa de mandioca ou milho (hoje usa-se principalmente a mandioca). O paparuto é envolto em folhas de bananeira braba e assado nos tradicionais moquém de pedra timbira.

²⁵ Este aspecto se relaciona com a 'insuficiência da unidade doméstica', que veremos adiante, e é provável que se relacione também com a notável dificuldade krahô quanto à criação animal - que não deixa de ser uma reserva (viva) de alimento.

De maneira geral, o processo de transição de uma economia predominantemente baseada na caça e na coleta para uma economia baseada na agricultura não foi uma coisa fácil. A partir dos anos 1940, a segurança alimentar dos Krahô passou a ser uma preocupação assumida também pelo Estado, o que teve início com a instalação de um posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entre eles, no princípio da referida década. O diagnóstico inicial, de fácil conclusão, era este que citei acima: os Krahô perderam muito com a drástica diminuição de seu território de caça e coleta e com a sedentarização que os impediu de buscar livremente seu alimento, distribuído pela dinâmica ecológica. Qual a solução que a sabedoria do branco projeta para o problema do índio? Ora, se agora há pouca caça e estes índios já praticam uma agricultura incipiente e rudimentar, vamos apoiá-los no sentido da criação animal e do desenvolvimento de sua agricultura! Este foi o raciocínio quando se tentou promover a criação de gado pelo SPI (década de 1940 e 1950); as “roças coletivas” (SPI, década de 1960; ONG's na década de 1970), a criação de gado pelos próprios índios (sociedade civil, década de 1960); a agricultura mecanizada e a mocultura de arroz (Funai, década de 1970), e as técnicas de agrofloresta (décadas de 1990 e 2000).

Assim, desde aquele projeto pioneiro do SPI, uma gama de projetos buscaram introduzir novas técnicas (de cultivo e de criação animal) entre os krahô, variando de acordo com os paradigmas e os modismos de cada época. O mais impressionante, no entanto, é que hoje o sistema produtivo krahô encontra-se pouco alterado em relação àquele da primeira metade do século passado. O que pretendo mostrar neste capítulo é que a rejeição de certas técnicas não se deve apenas à rejeição de uma alteração na relação homem/matéria (como propôs Descola) mas também da alteração que ela opera na relação entre os membros da comunidade (ou: na relação homem/homem), assim como na relação dos homens com o tempo dedicado às atividades produtivas.

Se hoje respiramos aliviados com a superação do quadro crítico de fome sazonal e desnutrição, isto deve-se muito menos à uma alteração significativa em seu sistema produtivo do que à fatores de ordem externa - e aqui, para ficar apenas com um exemplo, poderia citar a inclusão do índio nos programas sociais do governo. Se a situação de fome sazonal e insegurança alimentar que justificavam aqueles projetos era vista mais como um indicador da compulsão colonial do que de uma certa condição primitiva, parece que alguma coisa permaneceu ainda mal compreendida. Para resumi-la em

uma frase: que a economia primitiva é uma categoria da cultura.

Começamos nossa análise, pois, com a exposição de certos aspectos a partir dos quais estrutura-se a economia krahô, a saber: que ela se organiza sobre a unidade dos grupos domésticos, que a subprodutividade é uma de suas características fundamentais e que ela é, por princípio, anti-excedente.

A Modalidade Doméstica de Produção

Chamo de modalidade doméstica de produção (MDP), seguindo a conceituação de Sahlins, aquela que se organiza sobre unidades de produção familiar (grupos domésticos), com uma divisão de trabalho predominantemente por sexo e por idade, com uma produção orientada para as necessidades familiares e com acesso direto por parte dos grupos domésticos aos recursos estratégicos (Sahlins, 1983 [1974]: 205). Esta modalidade possui características bem definidas que foram reconhecidas em diversas realidades etnográficas ao redor do globo²⁶. Os Timbira me parecem um exemplo fiel, e sugiro que pensemos sobre a agricultura krahô tendo em vista estas características.

No nosso caso, o grupo doméstico - esta unidade fundamental de produção e consumo de alimento - pode corresponder a uma única família elementar (um casal com seus filhos), ou a mais de uma, quando habitam comumente uma mesma casa. Como os Krahô seguem a regra da uxorilocalidade, as mulheres de uma casa e seus irmãos solteiros estão ligados entre si por relações de parentesco consaguíneo real-próximo. Os homens que vêm a se juntar à casa quando contraem matrimônio em geral são também parentes mais ou menos distantes, onde a maior proximidade se dá nos casamentos entre primos cruzados. Lembremos que há uma intrincada relação entre a “troca de nomes e troca de cônjuges”, à qual não cabe aqui senão aludir (ver Ladeira, 1982; Lea, 1995), chamando desde já atenção para a correlação que ela produz entre os grupos domésticos que, se espacialmente podem estar distantes, se aproximam socialmente pelo parentesco e pela onomástica. Os membros de uma casa participam conjuntamente das refeições e dos trabalhos e frutos da lida agrícolas, e detêm igualmente o usufruto da produção. A autoridade do sogro (marido mais antigo) é bem

²⁶ Sobre a modalidade doméstica de produção ver também Meillassoux, 1977.

definida, sobretudo no que se refere às atividades econômicas (Melatti, 1970: 109-121).²⁷

A atualidade do grupo doméstico como unidade de produção e consumo pode ser comprovada a partir de duas simples observação etnográficas: a primeira é a de que cada casa, via de regra, tem sua roça (como veremos no nosso estudo de caso - terceiro capítulo - inclusive com uma exceção que, como de praxe, confirma a regra). A segunda (relativa apenas ao consumo) se observa quando chega à aldeia o caminhão da Funai com as cestas básicas destinadas aos índios, ou quando chega algum gado destinado à aldeia. Nestas situações a carne ou os mantimentos é dividida pelos chefes (*homrén*) da aldeia, em geral no pátio (*ká*), em um número *x* de porções que corresponde exatamente ao número de unidades domésticas da aldeia.²⁸ A quantidade de alimento nas porções varia de acordo com o tamanho do grupo doméstico – naqueles que habitam mais pessoas, seus montantes são maiores. Frequentemente é necessário abrir um saco de arroz ou açúcar para a que a distribuição seja mais exata. Cabe ressaltar que é muito raro, nestas situações, algum tipo de conflito ou desentendimento – estando o alimento dividido nas devidas porções, um representante de cada grupo doméstico pega o que lhe corresponde e sai calmamente para sua casa.

Nas versões sobre a morfologia das aldeias dos mortos reunidas por Carneiro da Cunha em seus estudos sobre a escatologia Krahô, é interessante citar uma delas, recolhida por Chiara de um curador por nome Juarez. Segundo este índio, os *mekarõ*²⁹ teriam duas aldeias, uma para passar o dia e outra para passar a noite. Nenhuma das duas teria pátio (*kà*), e na primeira delas, diz Juarez, “tem caminho para roça grande, uma só”. Segundo Carneiro da Cunha, a existência de uma única roça, coletiva, indica que toda a aldeia seria uma única unidade de produção “como entre os vivos é o grupo

²⁷ Quando um casal se destaca do grupo, em geral quando começa a ter filhos, ele pode construir uma casa para si na proximidade da anterior, formando um novo grupo doméstico. Uma casa junto com as contíguas que deram origem a ela constitui um segmento residencial, o que em relação às atividades produtivas não se apresenta como uma unidade significativamente diferente das demais.

²⁸ Em situações rituais esta divisão assume outras feições. Um gado pode, por exemplo, ser dividido entre duas metades cerimoniais.

²⁹ *Me* = morfema coletivizante (noção de humanidade); *karõ* = alma ou duplo, donde *mekarõ* seria, grosso modo, o que entendemos por “espíritos”. *Mekarõ* remete à (mas não se confunde com) *mehĩ*, uma noção da diferença inserida pelo simulacro. Conforme assinala Carneiro da Cunha entre os mortos não há afinidade, é o reino da consangüinidade, restrição que nega o aspecto dinâmico contido na aliança (1978: 123). Um outro traço disso é que os mortos “não têm juízo”, “vivem desembastados”, são “*pahàmnaré*”, isto é, não tem vergonha ou respeito. Eles não conhecem os princípios básicos da etiqueta apropriada para com os afins e amigos formais. Não são impelidos pela moral que caracteriza os *mehĩ*, “verdadeiros seres humanos”. As terminologias de parentesco correspondem, sobretudo, a uma etiqueta apropriada, “uma consideração com a pessoa”. Sobre os *mekarõ* e a morte entre os Krahô ver Carneiro da Cunha, 1978; 2009 [1981]: 59-76.

doméstico. Talvez seja este mais um traço [assim como a inexistência de *kà*] da consanguinidade – a aldeia sendo associada a um único grupo doméstico – imputada à aldeia dos *mekarõ*.” (2009 [1981]: 70).

A subprodutividade

*“Sugiro a possibilidade que a subprodução
forme parte da natureza das economias em questão,
quer dizer, das economias organizadas
por grupos domésticos e relações de parentesco”
(Sahlins, 1983 [1974])*

Uma das principais características da MDP é a subprodução: produz-se pouco em relação às possibilidades existentes. A subprodução pode ser decomposta em três dimensões: o subaproveitamento dos recursos; o subaproveitamento da capacidade de trabalho e a insuficiência da unidade doméstica (Sahlins, 1983 [1974]: 55). Este subaproveitamento foi rapidamente percebido pela etnologia Timbira, ainda que não se tenha dado a devida atenção ao seu caráter estrutural. Suas três dimensões podem ser reconhecidas em um pequeno trecho onde Melatti analisa a agricultura Krahô (o grifo é meu):

“Embora seja a principal fonte de subsistência Krahô, **sua agricultura é feita em áreas muito exíguas**. [...] Segundo informantes sertanejos, o tamanho mínimo de uma roça para alimentar uma família elementar durante um ano deve ser de três tarefas, isto é, 75/100 de hectare.³⁰ **Ora, as roças Krahô nem sempre alcançam esta superfície**. Visitei em

³⁰ Três tarefas, mais precisamente, equivalem a cerca de 90/100 de hectare. A tarefa que se utiliza entre os sertanejos e os Krahô naquela região é a chamada tarefa nordestina, 25 x 25 braças, e a braça no Brasil equivale a 2,20 metros, donde uma tarefa naquela região mede 3.025 mts² [(25x2,20)²] e três tarefas equivalem a 9075 mts².

As informações que recebi em 2009 concordam com a de Melatti: três tarefas seria uma área de roça suficiente para produzir alimento para uma família durante um ano. A estimativa é semelhante à que nos dá Nimuendajú (“provavelmente um hectare”) e semelhante também ao tamanho de uma roça Porekamekra segundo os dados de Johann Emanuel Pohl (1837) [“algo menor do que isso” (um hectare)], conforme consta no trecho abaixo: “*One hectare (not quite two and a half acres) is probably the minimum for a single family, many owning double that area, but estimates are difficult because the form is never regular. Pohl sets the diameter of a Porekamekra extended family's farm at one hundred fathoms - a somewhat smaller estimate*” (Nimuendajú, 1946:60).

Em todos estes casos, “o necessário para subsistência de uma família” é estipulado tendo por base informações nativas

dezembro de 1973, um grupo de roças que estava sendo cultivado. A maior delas tinha cerca de dois hectares; tinha este tamanho porque estava sendo preparada com o auxílio de toda a aldeia visto ser a roça do chefe. As superfícies das demais, em hectares, eram de 88/100, 50/100, 45/100, 39/100, 39/100 e 18/100. Vi em outra ocasião, uma roça de cerca de 40/100 de hectare. Em outra, uma roça de cerca de 13/100 de hectare que deveria fornecer alimento para duas famílias elementares. Mesmo que, além da roça nova, a família cuide também do cultivo de uma capoeira, em muitos casos a área cultivada continua pequena. Deve-se acrescentar, também, que **nem sempre toda a superfície debastada é semeada.**” (Melatti, 1978: 50).

Em relação à capacidade de trabalho, Nimuendajú já notara algo semelhante:

“In this respect the Eastern Timbira are often incredibly negligent. To be sure, many families violently exert themselves in felling timber and planting their crops, so that they could well harvest far more than the needs of subsistence. But after this initial effort they pay little attention, so that the farm goes to rack and ruin” (1946: 60).

Tais observações, que a primeira vista parecem à mente ocidental um certo contra-senso prático por parte dos Timbira, não podem ser compreendidas sem que se tenha claro que a finalidade da atividades produtiva é a satisfação das necessidades do grupo doméstico e que este é um objetivo finito³¹. Ainda assim um aspecto permanece confuso: se a maioria das unidades domésticas é por princípio subprodutiva (produz menos que o necessário), de que forma se garante uma adequação ao nível da aldeia? De que maneira a sociedade se estrutura de forma a não haver acumulação em determinados grupos domésticos nem tampouco falta de comida em outros? De que forma a diferença

ou etnográficas e, dada a grande diferença no tamanho e composição das famílias, trata-se de uma média (não há um apuramento, tal como fez Chayanov em seus estudos sobre as comunidades rurais russas, a partir do padrão de consumo de adultos ajustado para diferentes idades na família). Podemos dizer que o cálculo, assim, se baseia na produção agrícola satisfatória para alimentar uma família *média* (um casal com seus filhos) por um ano, considerando o padrão de consumo nativo e considerando que existem outras fontes de alimento não agrícola (carne e frutos do cerrado). Isto posto, posso dizer que os dados de Pohl, Nimuendajú, Melatti (feita a ressalva) e os meus coincidem no valor algo próximo de um hectare como sendo suficiente para uma família. Toda esta digressão será útil na análise dos dados referentes ao tamanho das roças da aldeia aldeia Morro-do-Boi, levantados por mim em 2009 e presente no terceiro capítulo.

³¹ Quanto à “satisfação das necessidades do grupo doméstico” devemos incluir sua própria (re)produção enquanto parentes que trocam/compartilham substâncias, como veremos adiante.

quantitativa da produção nas distintas unidades domésticas não gera diferenciação social? Para responder estas questões vamos debruçar-nos um pouco sobre aquela terceira dimensão fundamental da sub-produção: a insuficiência da unidade doméstica, isto é: “uma porcentagem considerável dos grupos domésticos não consegue produzir o necessário para sua própria subsistência, ainda que estejam organizados para tanto” (Sahlins, 1983 [1974]: 85). O trecho de Melatti supracitado é um bom exemplo, sete das nove roças em que o autor fez o levantamento da área se mostraram significativamente menores do que seria necessário para a subsistência de uma família elementar. Mais adiante o autor tenta solucionar a questão a partir das diferenças individuais quanto à capacidade de trabalho, e deixa indícios de como tais diferenças se adequam:

“Os índios reconhecem diferenças individuais quanto à capacidade de trabalho na roça: há os conhecidos como bons trabalhadores e outros cuja pequena dedicação aos trabalhos agrícolas é sempre esperada. O pequeno rendimento destes afeta duramente o trabalho de seus parentes consanguíneos ou afins, que lhe sofrem os pedidos de alimentos e veêm-se levados a doar parte do terreno desbastado para eles cultivarem, diminuindo assim a área disponível para plantar” (Melatti, 1978: 51).

Os distintos grupos domésticos mostram uma considerável variedade quanto ao seu tamanho e composição e também quanto a relação entre trabalhadores efetivos e dependentes não produtivos. A produção assim organizada se estabelece portanto sobre uma base frágil e vulnerável (Sahlins, 1983 [1974]: 88, 89). A força de trabalho da família geralmente é pequena e muitas vezes está seriamente comprometida por fatores tais como doenças, viagens e resguardos. Basta citar que os parentes próximos de um falecido devem evitar o trabalho durante um ano, enquanto guardam luto por ele. Aqueles que acabaram de ganhar um filho também devem evitar o trabalho e mesmo pegar em ferramentas. Estou dizendo que a produção esta subordinada a outros elementos, e que o sucesso quantitativo não é o que mais se valoriza. A estrutura social sobre a qual se apoia a produção permite a subprodução em alguns grupos domésticos (e até na maioria deles).

Dizer que a produção é canalizada, de um ponto de vista econômico, segundo às exigências habituais da família não quer dizer que a economia doméstica possa ser vista isoladamente, descomprometida das instituições mais complexas a que está subordinada (Sahlins, 1983 [1974]: 91,

92).³² A própria constatação de que a maioria das unidades domésticas é subprodutiva indica que deve haver algum mecanismo social de adequação, à nível coletivo (de aldeia), entre produção e consumo. Afinal, ninguém passa fome em uma casa se há comida em outra; e se falta comida na aldeia, esta falta é generalizada. Esta adequação se garante 1) pelo intercâmbio e pela cadeia de reciprocidades; e 2) pela produção de excedentes em determinados grupos domésticos.

Os grupos domésticos não são autosuficientes, no sentido de que eles não produzem tudo o que consomem e não consomem tudo o que produzem (Sahlins, 1983 [1974]: 99). Indubitavelmente há intercâmbio. Em um extremo do espectro, está a ajuda dada livremente, a pequena dádiva do parentesco cotidiano, das amizades, das relações com os vizinhos, o “dom puro”, como o chamou Malinowski, em relação ao qual seria inconcebível e inasociável um acordo aberto de retribuição³³. Como intercâmbio também incluem-se os presentes oferecidos e recebidos a custa de obrigações sociais (tal como nas casas de *witi*, como veremos adiante); as trocas rituais (onde o alimento ocupa um lugar predominante)³⁴ e a comensalidade generalizada dos *amehkin*, em um outro extremo do espectro, como a forma mais elaborada de redistribuição/circulação de recursos.

Não se trata, portanto, simplesmente de produção para o consumo, mas sim de produção pelo *valor de consumo*, onde inclui-se a troca e opõem-se a busca do valor de troca.³⁵ Diferente do capitalismo, onde tudo é possível quando o lucro como fim não encontra limites, a MDP é um sistema econômico de objetivos determinados e finitos. Propõe-se um número moderado de coisas desejáveis que podem ser alcançadas pela produção e pelo intercâmbio (orientados para a o consumo e não para o

³² Como também não quer dizer que a família seja um grupo exclusivo de trabalho, nem que a atividade seja somente familiar. Na verdade quase sempre há cooperação para além do grupo doméstico: as técnicas locais exigem cooperação. Podem colaborar amigos e parentes de outras casas e até de outras aldeias, sob diferentes regimes de interação, mas por trás desta cooperação está sua simplicidade social básica. A cooperação segue sendo em sua maior parte, uma fato de natureza técnica, sem realização social independente à nível do controle econômico (Sahlins, 1983[1974]: 93).

³³ Se de forma geral a reciprocidade é mais intensa dentro do grupo doméstico (e corresponde à 'reciprocidade generalizada' na tipologia das reciprocidades - puramente formal - de Sahlins, ou ao “dom puro” de Malinowski, onde estão os deveres de parentesco, o extremo solidário), entre os Krahô me parece que o intrincado sistema de troca de nomes e troca de cônjuges conjugado à uxorilocalidade amplia o tecido de trocas da chamada troca generalizada para além do próprio grupo, alcançando os parentes próximos (reais ou classificatórios) de outras casas, formando assim um sistema *sui generis* e altamente elaborado de circulação de recursos.

³⁴ Um exemplo é a troca de paparus entre as famílias de jovens recém-casados e ainda sem filhos, que acontece no rito de *Yàtyōpin*. Corresponderia à reciprocidade equilibrada (intercâmbio de bens idênticos), segundo a tipologia das reciprocidades supracitada.

³⁵ Veremos adiante que uma variação jê da produção pelo *valor de consumo* está no *valor de consumir com*. Esta noção de consumo inclui a fabricação da *nossa carne* (isto é, *mehĩ*), o que também pode ser visto como uma chave alternativa com relação ao lucro (uma variação ontológica).

lucro). A configuração espacial das aldeias timbira (um círculo de grupos domésticos convergindo ao pátio central (*kà*), local público por excelência) inscreve no território a conclusão de Sahlins, de que “[a] comunidade fecha o círculo doméstico, a circunferência se converte em uma linha de demarcação social e econômica. Os sociólogos o chamam 'grupo primário', as pessoas o chamam lar” (Sahlins, 1983 [1974]: 111).

Quanto à produção de excedentes em determinados grupos domésticos, ela pode acontecer pelo desempenho individual diferenciado de certos agricultores (tal como percebeu Melatti, em trecho supracitado) ou pelo número de membros que se dispõe às tarefas de subsistência em uma casa (ou: pela relação entre trabalhadores efetivos e dependentes não produtivos). Mas existem, também, instituições sociais que impelem diretamente certos grupos domésticos à produzir para além de suas próprias necessidades de consumo, e o melhor exemplo são as casas de *witi*. “*Witi*” é a moça ou moço associado por excelência (Melatti, 1978: 306)³⁶, e a *casa de witi*, que os índios traduzem por “pensão”, tem de satisfazer permanentemente as necessidades daqueles que a ela estão associados. Em geral existem três casas de *witi* em uma aldeia, uma associada aos meninos, uma aos homens adultos (e nestes dois casos a *witi* é uma jovem impúbere), e uma associada às meninas (onde o *witi* é um jovem impúbere). A flexibilidade das regras sociais krahô permite, entretanto, que existam mais ou menos do que três casas de *witi* em uma aldeia, e que estejam associados à elas outros grupos, como das mulheres adultas, mas muito raramente se noticia o caso de uma aldeia sem uma *casa de witi*.

Melatti sugeriu que a figura do *witi* simbolizaria a falta de laços de afinidade, como se ele (ela) fosse um parente consanguíneo de toda a aldeia. Uma das razões que o levou a esta idéia é o fato da família do *witi* “fazer dádivas a todos eles [àqueles a que está associada] sem pedir nada em troca, tal como ocorre entre os parentes consanguíneos.” Ou talvez pudessemos dizer: tal como ocorre entre os membros de um mesmo grupo doméstico. Vejamos as características que o autor descreve sobre os *witi* (o grifo é meu):

“O menino ou menina *witi* é escolhido dentre os filhos daqueles homens conhecidos como amantes da paz, que não gostam de brigar e que **são generosos**. Outrora, segundo um

³⁶ Uma vez que existem outros associados que se estabelecem exclusivamente em determinados rituais, especificamente naqueles ligados à iniciação, quando estão associados às vezes a determinada metade, às vezes aos reclusos. Também nestas ocasiões estas moças ou moços associados devem oferecer alimento aqueles que se reúnem em sua casa.

informante, havia alimentos todos os dias nas casas de *witi* para os membros do grupo a que estava associado. Atualmente, o oferecimento de alimento por parte dos membros do grupo doméstico do *witi* só se dá durante as cerimônias³⁷. **O pai de *witi* não deve se queixar com relação àquilo que gasta em dádivas e nem quando algum habitante da aldeia tira algo da sua roça.** Quando acha que está cansado de tanto fazer dádivas ou quando seu filho ou filha alcança a puberdade, **ele, os habitantes de sua casa e outros parentes reúnem forças para produzir bastante alimento**, a fim de que se possa realizar o rito em que seu filho ou filha deixará de ser *witi*”

É motivo de grande orgulho para um casal fazer de seu filho um *witi* e de sua casa uma casa de *witi*. Para a aldeia é como prestar uma homenagem àquela família. Melatti cita o caso de um índio, João Noleto, que deixava que todos tirassem coisas de sua roça. A mulher de João Noleto disse então aos habitantes da aldeia que “se fizessem de seu filho [um menino de sete anos] um *witi*, ela seria ainda mais dadivosa para eles.” Durante minha estadia na aldeia Morro-do-Boi, em 2009, presenciei a angústia e a preocupação de uma senhora em realizar a abdicação do *witi* de sua filha, o que já deveria ter ocorrido há muitos anos, visto que a jovem já se tornara uma mulher, casara e tinha filhos. Dizia que agora que estava viúva e com certa idade não tinha mais condições de fazer uma grande roça que desse conta de alimentar satisfatoriamente aqueles que se reuniam à sua casa.

Além das casas de *witi*, outras forças sociais impõem à produção de excedente em determinadas situações. A 'roça do chefe', citada acima em trecho de Melatti, é um exemplo, mas me parece atualmente uma prática em desuso. A produção de excedentes especificamente de batata-doce pode se verificar nas roças dos *hoxwá*, visto que este personagem social é o mestre de cerimônias, digamos assim, do *Yàtyōpin* (Festa da Batata, ou, literalmente, tora da batata. Falaremos deste rito adiante). São nas roças dos *Hoxua* que devem ser colhidas as batatas que fazem parte deste *amehkin*.

De qualquer forma, o destino econômico da sociedade depende de suas relações de produção. Se podemos constatar a satisfação da economia familiar com o próprio objetivo econômico que ela

³⁷ Durante minha estadia na aldeia Morro-do-Boi verifiquei que a reunião e comensalidade nas casas de *witi* se dão também em ocasiões como a de trabalhos coletivos capitaneados pelos prefeitos (como a limpeza e capina da aldeia) e em determinadas reuniões, como a que assisti para a formação de uma associação na aldeia.

mesma se colocou, devemos ter em conta também que as pressões sociais sobre os grupos domésticos apresentam-se como uma estratégia factível de desenvolvimento económico. Assim uma casa não pode, sem maiores explicações, passar um ano sem fazer sua roça sem que recaia sobre ela (mais fortemente sobre os homens adultos) uma pressão social.³⁸ Em abril de 2009 assisti ao ritual de fim de luto de uma importante liderança krahô. Na parte final do rito, após o copioso choro dos parentes sobre as toras, os *akrãtun* (algo como 'velhos conselheiros') fizeram discursos dirigido aos parentes que ali estavam. Ao traduzir estes discursos percebi que muitos deles se dirigiam aos genros do falecido índio, e aludiam à responsabilidade que teriam com as mulheres e crianças da casa, agora que o *quêxwy* (tio falecido) não estava mais entre eles: “Todos da família tem que cuidar uns dos outros. (...) Assim vocês vão ficar, e acabou. Ninguém mais vai se preocupar com o *quêxwy*, acabou. Os genros do *quêxwy* tem que cuidar bem das mulheres, da esposa, dos filhos...”. Onde em “cuidar bem” certamente se inclui a produção para o consumo doméstico.

* * *

Por fim, cabe chamar atenção para alguns outros aspectos da MDP que serão interessantes para o presente trabalho, a saber, a relação dos grupos domésticos com os meios de produção: as ferramentas e os recursos naturais. Em princípio cada casa conserva ao mesmo tempo que seus próprios interesses, todos os recursos e poderes necessários para satisfazê-lo. Se os processos produtivos são unitários em sua maior parte – e não decompostos numa complicada divisão de trabalho – deduz-se que todos os grupos domésticos possuem os meios suficientes para encarregar-se de todo o processo produtivo, desde o desbaste da mata para o plantio até a colheita da produção.

Em relação aos recursos, onde além das terras cultiváveis incluímos os territórios de caça e pesca, a unidade doméstica não possui sua propriedade exclusiva, mas mantém com eles uma relação primária: onde são inseparáveis, o grupo doméstico tem livre acesso a eles e a família tem o *usufruto* pleno – ou: direito de uso – sobre eles. Não existe direito algum, nem de um cacique (*pahi*), nem de um grupo, que possa chegar legitimamente a privar a unidade doméstica de seus meios de produção. Isto é inegável e irredutível: o direito da família, como membro da aldeia, de explorar de maneira direta e

³⁸ Internamente, a autoridade do sogro exerce esta pressão em prol da garantia interna da produção de uma casa.

independente, para sua subsistência, uma porção adequada dos recursos ambientais. Por norma econômica, não existe uma classe de pobres sem terra (Sahlins, 1983 [1974]).

Uma vez iniciado o processo de derrubada para o plantio de uma roça, o grupo doméstico passa a ser o *dono* daquele pedaço de terra, mas somente até o momento em que o abandone para o período de descanso. Passados alguns anos, aquela terra poderá ser utilizada novamente por qualquer outra casa.

A unidade doméstica é, portanto, um grupo de produção **independente e autônomo**, e não há nada na infraestrutura que as obrigue a integrar-se, cedendo cada uma parte de sua autonomia. A resiliência deste princípio pode ser constatada na notável dificuldade de pôr em prática de forma satisfatória as 'roças coletivas', que em diversas ocasiões foram apresentadas aos krahô como alternativas à sua situação. Como tentou me explicar certo dia um índio da Pedra Branca, enquanto falávamos do assunto à caminho de sua roça: “*a vida cada um tem o seu; eu vou cui dar do meu*”.³⁹ Esta independência e autonomia, que se expressa por exemplo numa flexibilidade dos horários de trabalho e na determinação individual das tarefas diárias – das quais os krahô insistem em mostrar que não abrem mão –, contrasta com a intensa circulação dos frutos da atividade produtiva, imersos numa consolidada e complexa cadeia de reciprocidades. Em diversas situações sociais o indivíduo deve oferecer dádivas à aldeia, “depois de uma doença, de um resguardo, de uma reclusão, ou então simplesmente por ser colocado em evidência” (Melatti, 1978: 349). Tal como Overing mostrou ser o caso entre os Cubeo e também entre os Piaroa, entre os Krahô a insistência na autonomia pessoal e, ao mesmo tempo, a atribuição de um grande valor às relações sociais de comunidade são partes constitutivas de uma 'estética da produção' (Overing, 1991).

Reduzido, assim, ao mínimo o conflito originado pelos recursos, a dispersão é o melhor protetor das pessoas em caso de desentendimentos. E esta dispersão tem duas modalidades: a família pode ir

³⁹ Os Krahô concebem a possibilidade de fazer roças coletivas, ainda que seja raro encontrar uma aldeia que o faça. Atualmente (2010/2011) a aldeia Mangabeira está trabalhando uma roça coletiva, por iniciativa própria. Nestes casos, à diferença das roças coletivas que são propostas de fora pra dentro com poucos resultados, o que é coletivo é o esforço inicial de broca, derrubada, queima e coivara. A partir daí cada grupo doméstico planta em separado uma porção da terra trabalhada coletivamente, e passa então a ser o único responsável sobre sua porção, com total autonomia sobre ela. Isso garante algo absolutamente fundamental para um krahô: que o grupo doméstico possa contar com a produção daquilo que plantou. Por isso, nas roças coletivas levadas a cabo por iniciativa dos próprios krahô, o que é coletivo é o trabalho inicial, não a produção.

morar no rancho que sempre existe dentro das roças, “único meio de fugir à vida social da aldeia sem ter de se expatriar” (Carneiro da Cunha, 2009 [1981]: 70); ou, geralmente quando envolve mais de um grupo doméstico, a dispersão pode originar um processo de fissão, dando início a formação de uma nova aldeia. Em algumas ocasiões, ir morar no rancho da roça acaba por dar origem também a uma nova aldeia, como foi o caso da formação da aldeia Macaúba, que a princípio era a roça de um índio morador da aldeia Galheiro, Aleixo Pohi. Algum tempo depois deste índio transferir sua morada do Galheiro para a roça, alguns de seus filhos foram se juntar a ele, e começaram assim a dispor as casas em círculo. Outro exemplo é a aldeia Baixa Funda, até pouco tempo apenas a roça de uma família da Pedra Branca.

Para as discussões que pretendo fazer neste trabalho, é preciso sublinhar que uma das características mais importantes da MDP é o fato dela ter possibilidades únicas de fixar um limite (Sahlins 1983 [1974]: 100). A produção não se encontra orientada a atingir o limite das capacidades físicas ou à ultrapassá-lo, mas tende a fazer uma pausa quando se tenha assegurado as necessidades no presente.⁴⁰ Esta característica apresenta consequências consideráveis quando entra em cena uma forma externa (não produtiva) de consecução do alimento: a prática assistencialista-paternalista de distribuição de cestas básicas pelo órgão indigenista. Ora, se o alimento chega à aldeia com regularidade e em quantidade considerável, porque trabalhar para além do necessário - que sempre foi o objetivo? A atitude imediata do índio é desafogar seu esforço na produção de alimento, afinal, a produção se orienta por aquilo que necessitam.

Os Krahô tem muitas outras coisas para fazer com este tempo: a economia tradicional de objetivos finitos insiste em reafirmar-se, enquanto que o ocidente continua a classificá-la por sua incapacidade técnica e pela preguiça. O lucro potencial que poderiam ter dispendendo seu tempo na produção de excedentes é na verdade realocado para outras atividades socialmente desejáveis. Esta resposta deixa à mostra a persistência do valor para o consumo impregnada na atividade produtiva. Por princípio anti-excedente, a atividade produtiva tem a tendência a deter-se uma vez satisfeito seu objetivo.

Mas o raciocínio esconde uma armadilha. Levado ao extremo, podemos imaginar a situação em

⁴⁰ Philippe Descola, em seu estudo sobre os Achuar (1986), chega a conclusões semelhantes: os Achuar poderiam produzir muito mais do que produzem, tanto em termos de terra disponível, como de tempo de trabalho disponível, e mesmo levando em conta possíveis limitações do solo interfluvial.

que de fato tudo o que necessitam pudesse ser conseguido de forma não produtiva⁴¹, por exemplo via o insistente assistencialismo paternalista da Funai, recursos de compensação ambiental ou via os famosos “projetos” (cabe notar que essa situação não parece hoje algo tão distante). Neste caso, e seguindo o raciocínio exposto, os índios se veriam na situação de poder deixar completamente de trabalhar na roça que assim mesmo teriam assegurado seu alimento. No entanto isto é algo absolutamente impensável, pelo fato - que logo me ocuparei em demonstrar - de que os alimentos produzidos nas roças tem uma dimensão intrínseca para além de seu espectro da subsistência. Se vimos que o sistema doméstico tem objetivos econômicos que não se definem quantitativamente como uma fortuna abstrata, é hora de mergulharmos em uma finalidade subjetiva fundamental da atividade produtiva – sua variação ontológica. E justamente neste aspecto que as plantas cultivadas pela família em suas roças nunca deixarão de ter seu valor, mesmo que não sejam necessárias em quantidade para sua subsistência.

A produção consumidora e a fabricação de parentes

A questão do dualismo Jê pode ter saído de moda por esgotamento numa certa 'onda teórica'⁴² mas é certo que ele ainda apresenta sua pregnância para a análise de diversos aspectos da vida social destes povos. Quero retomar brevemente aqui a “raiz do dualismo jê-timbira” trazendo à tona a contribuição definitiva que os estudos do projeto *Harvard Brasil Central* trouxeram para as formulações da antropologia brasileira a respeito das *relações de substância* na Amazônia⁴³. Tomemos, pois, as formulações de DaMatta: a raiz do dualismo Timbira estaria fundada

“numa separação radical [uma *oposição axiomática*] entre dois tipos de relações sociais: relações concebidas como genéticas ou fisiológicas, implicadas na reprodução física, **na produção de alimentos** e na vida cotidiana; e relações cerimoniais, implicadas na

⁴¹ Uma situação neste sentido foi experimentada pelos Xicrin do Cateté, que se viram inundados por recursos de compensação pelas atividades mineradoras da Companhia Vale do Rio Doce nas imediações de suas aldeias, no sul do Pará. O caso foi trabalhado por Gordon (2006) que chamou atenção para a agencialidade indígena frente ao mundo do dinheiro e das mercadorias.

⁴² Ver por exemplo a longa discussão entre Maybury Lewis e Levi-Strauss sobre se o dualismo jê tenderia a simetria (posição defendida pelo primeiro) ou à assimetria (defendida pelo segundo). Para um análise deste embate ver, por exemplo, Coelho de Souza, 2002; Sztutman, 2002.

⁴³ Assunto que já vinha sendo trabalhado há alguns anos na Melanésia.

transmissão de status de uma para outra geração, na nomeação e na 'amizade formalizada'. [...] A dialética de tais conjuntos de relações, vistos de um modo abstrato, daria conta da dinâmica da vida social Apinajé e, por extensão, da dos outros Jê do Norte (1976: 243 - 245).

As relações de substância, 'formadoras do corpo' (que serão aqui privilegiadas), encontrariam seu paradigma na família nuclear, onde se opera a mistura substancial, a identificação física e a supressão de categorias.⁴⁴ Numa apreensão concêntrica destas relações encontraríamos num círculo imediatamente seguinte ao da família nuclear, o grupo doméstico, como vimos, unidade fundamental de produção e consumo de alimentos. A comensalidade, o partilhar das mesmas substâncias, do mesmo fogo que prepara o alimento, do mesmo código culinário não apenas marcam as relações entre parentes, como as produzem. Em outros termos: fabrica pessoas da mesma espécie (Fausto, 2002). Lembremos que os Krahô chamam a si mesmos *mehĩ*: “corpo”, “(mesma) carne”, mesma substância. E se são os nomes, o pátio, os rituais, que fabricam as pessoas, é a consubstancialidade que se opera nas roças, nas casas, que fabrica os corpos: movimentos complementares do mesmo processo de produção de parentes (cf. Coelho de Souza, 2002). A noção krahô de consumo inclui, portanto, a fabricação da *nossa carne* (isto é, *mehĩ*).

Desta forma seria leviano dizer que a finalidade da atividade produtiva assim organizada a partir dos grupos domésticos é sua própria subsistência. Trata-se, antes, de sua própria *existência* (ou: sua própria *substância*), enquanto parte indissociável da produção de gente da mesma espécie. E se aceitamos ainda pouco que o objetivo da atividade produtiva é o valor de consumo, devemos incluir aí sua variação ontológica – o *valor de consumir com*.

Lembrando mais uma vez de Joanna Overing (1991), tomemos emprestada sua idéia de que a produção em si é uma atividade criativa e estética. A dimensão do “trabalho” nas roças está articulada a uma teoria própria da produtividade, a uma estética da vida comunitária e à criatividade. Se por um

⁴⁴ Na verdade a antropologia tem mostrado que esta oposição (corpo/ genitores/ família nuclear *versus* nome/ nominadores/ social-ritual) não é tão radical assim. Não pretendo me alongar nesta discussão, mas cabe marcar que as relações de substância se estendem às relações cerimoniais e vice versa. O nome, por exemplo, também é central para a fabricação do corpo, pois “veste” a pessoa em sua construção através do personagem ritual. Da mesma forma, o conhecimento ritual especializado que está associado ao nome é externalizado através do corpo, em seus cantos e suas *performances*: o corpo é o lócus desse conhecimento. Enfim, o nome não se opõe, mas atua na fabricação dos corpos, ele também possui aspectos da alma, dos ossos (não da carne), daquilo que permanece mesmo em face da desconstrução do corpo e dissolução da pessoa (marcada no *percahàc*, rito de fim do luto).

lado, na forma de organização da produção a colheita pertence ao grupo doméstico, por outro, a generosidade e o compartilhar são enfatizados, inclusive, como características que conferem *status* ao indivíduo. A fertilidade não significa apenas acumulação produtiva, mas ânimo. As dádivas, os *amekhin* (“alegrar-se”), enquanto importantes forças motoras da atividade produtiva, fazem “produção” e “prazer” se confundirem. As roças produzem aquilo que mais fácil ou mais necessariamente se compartilha, o alimento.⁴⁵ A generosidade para com os parentes de fora de seu grupo doméstico, as provisões de mandioca ou batata para um *amehkin*, o oferecimento de um papuruto à aldeia, também devem ser compreendidos como finalidades primordiais da atividade produtiva. Produção/circulação/consumo aparecem como partes complementares da reprodução social.

Talvez possamos pensar nas concepções krahô do “belo” associadas às suas roças. Para um krahô uma roça bonita é uma roça ao mesmo tempo diversa (com uma grande variedade de plantas)⁴⁶, “bem cuidada” (isto é: “limpa”, capinada) e também aquela onde se encontram as sementes e plantas “de antigamente”, “de muitos tempos” ou “dos antigos” (*mêpaketjê*). A absoluta rejeição, por exemplo, à monocultura de arroz apresenta seu componente estético: uma roça com apenas uma variedade de apenas uma cultura, é uma roça feia. No mesmo sentido é significativo notar que uma das poucas técnicas que encontrou aceitação entre os krahô (que eles se interessaram em replicar) está relacionada ao consorciamento de espécies, um dos braços das técnicas de agrofloresta. É bem verdade que os krahô sempre realizaram uma forma própria de consorcio de espécies (até porque suas roças não são muito extensas e a diversidade é um objetivo), mas as novas técnicas neste sentido vieram complementar seus conhecimentos e se foi retida é por ser compatível com toda uma série de elementos no interior da coletividade (cf. Descola, 2002).

Gordon sugeriu que as mercadorias que os Xicrin compram na cidade a fim de presentear/agradar seus parentes também “são incorporados na dinâmica social como parte de um

⁴⁵ Este princípio traz consigo um princípio negativo complementar – o alimento não oferecido na ocasião propícia ou não aceito indica más relações. (Cf. Sahlins, 1983 [1974]: 235, 236).

⁴⁶ Certa vez uma pesquisadora da Embrapa se impressionou com a grande variedades de sementes de fava que uma agricultora conservava em sua casa, aguardando a época do plantio. Perguntou então: 'mas porque você tem tantas variedades assim?', ao que a índia teria respondido: “olhe só: [mostrando aquela miríade de cores e formatos de uma mesma espécie de planta] não é bonito?”. Atitudes semelhantes pude verificar em minha pesquisa de campo na aldeia Morro-do-Boi (como consta no terceiro capítulo) da mesma forma que pude comprovar uma quase-obsessão em “não perder” as sementes “de antigamente”. São elas, em especial, que se usam nos resguardos tanto para o bom rendimento da colheita como para o crescimento sadio de um filho.

processo geral de fabricação de pessoas, ou, ainda, de 'corpos afetos' individuais e coletivos” (2006: 305). Sim, mas me parece que a díade (ou: a dialética) produção/consumo, compreendida no domínio das relações de substância, apresenta o espectro mais profundo da fabricação de parentes e 'corpos afetos'. O que se produz nas roças com o (a substância) *suor* do trabalho tem um aspecto subjetivo fundamentalmente relevante, que emerge da constatação (exposta a mais de um século pela teoria econômica) de que produção é também imediatamente consumo e consumo é, imediatamente, produção. O lado subjetivo do que a economia conhece por *consumo produtivo* está em que

“o indivíduo, que ao produzir desenvolve suas faculdades, também as gasta, as consome no ato da produção, exatamente como a reprodução natural é um consumo de forças vitais. [...] O próprio ato de produção é, pois, em todos os seus momentos, também ato de consumo”. (Marx, 1978 [1857]: 108)

Por sua vez, o consumo [propriamente dito, isto é, quando se c(ons)ome a batata] é também imediatamente produção. E se economicamente isto é válido para qualquer tipo de consumo, para nós é significativamente relevante na alimentação – e é aqui que as sociedades amazônicas apresentam sua variação: ao se juntar para consumir o que foi produzido, não é apenas o corpo de quem come que está sendo (re)produzido, mas estão se (re)produzindo *pessoas da mesma espécie*. Esta seria a *produção consumidora*. Transposta para o nosso caso temos que:

“se é claro que a produção oferece o objeto de consumo em sua forma exterior [uma batata, por exemplo], não é menos claro que o consumo *põe idealmente* o objeto da produção [não só a batata, mas, subjetivamente, a fabricação de parentes, de gente da mesma espécie, enfim, de *mehĩ*] como imagem interior, como necessidade, como impulso e como fim. O consumo cria os objetos da produção de uma forma ainda mais subjetiva. Sem necessidade não há produção. Mas o consumo reproduz a necessidade.” (Marx, 1978 [1857]: 110)

Para além de uma conclusão hegeliana que tornaria idênticos produção e consumo, o avanço de Marx é considerar a produção como o momento predominante e como princípio (o “ponto de partido efetivo”): “[o] indivíduo produz um objeto e, ao consumi-lo, retorna a si mesmo, mas como indivíduo produtor e que se reproduz a si mesmo. Deste modo o consumo aparece como um momento da

produção” (Marx, 1978 [1857]: 111). Nada mais aplicável à teoria da consubstancialidade jê: um grupo doméstico produz nas roças seu alimento e ao consumi-lo, em ritual diário de comensais, termina por produzir e reproduzir a si próprio – enquanto corpos, parentes, enquanto *mehĩ* – e retorna assim a si mesmo como unidade produtora. E se dissemos a pouco que o objetivo da produção é a satisfação do grupo doméstico, devemos incluir neste objetivo (e nesta satisfação) a sua própria produção e reprodução.⁴⁷

Conhecidos pelo que foi chamado de conservantismo ou resistência, os Jê do Norte impressionaram seus etnógrafos por se mostrarem capazes “de manter um fantástico complexo de rituais, mesmo depois do contato esmagador com fretes pioneiras da sociedade nacional. É que sem este complexo sua vida social perderia certamente muito de sua dinâmica” (DaMatta, 1976: 245). O mesmo se pode dizer do complexo relacionado à produção/circulação/consumo de alimentos, parte indissociável da estética *mehĩ* de existir. A notável resiliência do sistema agrícola krahô mesmo após as inúmeras tentativas de fazer com que eles adotassem novas técnicas e novos modos de produção, apresenta mais um de seus aspectos: se se alteram as relações sociais “colocadas em foco por meio de um código fisiológico” - com as quais se reproduzem a si mesmos - a vida social também perderia certamente muito de sua dinâmica.

A relação dos krahô com as plantas cultivadas – aspectos da mitologia e ritual.

Estabelecemos, portanto, que a atividade agrícola krahô se estrutura economicamente nos moldes da Modalidade Doméstica de Produção (cf. Sahlins, 1983 [1974]), e também que ela deve ser compreendida como uma atividade produtiva e estética no domínio das relações de substância. (cf. Overing, 1991; DaMatta, 1976; Melatti, 1976 [1968]). Pretendemos, agora, fazer uma guinada rumo à certos aspectos presentes na cosmologia krahô sobre as plantas cultivadas. Afinal, assim como Sir George Grey percebeu que não poderia lidar sobre guerra e paz com os Maori sem ter um profundo conhecimento de sua poesia e mitologia (cf. Sahlins, 1990 [1985]: 78), acredito também que não

⁴⁷ Ressalte-se que isso difere radicalmente de um sistema produtivo onde predomina o trabalho assalariado e o resultado da produção é puramente exterior.

poderíamos falar sobre a agricultura krahô sem ter em conta o complexo mítico-ritual que a envolve. A exposição deste complexo, feita primeiramente por Nimuendajú, foi determinante para o abandono da categoria caçador-coletor imputada aos Timbira. Pretendemos fazer, portanto, uma breve síntese do que consta sobre a agricultura e as plantas cultivadas nas narrativas e ritos krahô. Não será possível, evidentemente, uma análise detalhada de cada um deles, e nem é o caso, já que a etnologia Timbira, de Nimuendajú para cá, já o fez em grande parte. Será nela que irei me escorar, me contentando em citar as referências. A abordagem do tema neste capítulo se justifica pelo fato dele estar relacionado aos processos de resiliência do sistema agrícola indígena, já que as narrativas informam como os Krahô pensam e concebem a roça e as plantas cultivadas: os seus pressupostos mais fundamentais.

Seguem, assim, as narrativas que contam sobre as ferramentas que trabalhavam sozinhas (do ciclo de aventuras de Sol e Lua); a origem da agricultura (mito de *Caxekwyj*); a origem da festa da batata e a origem do homem branco (mito de *Aukê*) - sendo que este último será tratado no próximo capítulo, por motivos que se tornarão claros. No quarto capítulo apresentarei ainda uma versão da narrativa de *Hartät*, que versa sobre a origem dos cantos e outros conhecimentos. Em conjunto, essas narrativas passam a impressão de dialogar entre si, não em uma sequência cronológica, mas sim em um mesmo tempo de origens sincrônicas de plantas cultivadas, de ferramentas de metal, de espingardas e homens brancos, de cantos e rituais.

Sol e Lua eram amigos formais e, respectivamente, criador e instigador da criação. O papel que Lua, o *trickster* mitológico, desempenha no mito é o de tornar o mundo mais difícil para os humanos. O episódio que nos interessa fundamentalmente é das ferramentas que trabalhavam sozinhas na roça, até a intervenção de Lua. A versão que segue foi narrada por José Aurélio a Melatti⁴⁸:

Agora o Sol ficou assim pensando: “Como é que eu vou fazer, eu não vou trabalhar mais assim de braço, não, eu vou fazer outra coisa.” Aí o Sol ajuntou um bocado de ferro, machado, facão, levou e marcou um pedaço de chão, assim no mato mesmo, para fazer roça. Marcou um bocado de chão, assim vinte tarefas ou mais e aí botou o machado, o facão e aí foi embora. Com um pouco o machado estava trabalhando e o facão também

⁴⁸ Esta versão foi gravada em 1963 e consta na página do Melatti na internet, no link: <http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m04solua.htm>

estava trabalhando; o machado derrubando os paus, assim como a gente derruba, e o facão também ia roçando. Aí diz-se que Lua ficou assim assuntando: “Quem é que está trabalhando acolá, batendo machado, não sei o que, eu vou já olhar. Foi e aí, quando foi chegando, as ferramentas, ficou tudo virado, caído, parou. Aí pronto: “Não!” Lua disse: “Não, não é assim não. A gente faz assim!” Diz-se que apanhou machado e foi descer no pau. Oh, mas atrapalhou tudo. Diz-se que, se não fosse assim, as ferramentas mesmo trabalhariam. Aí a gente não trabalharia com a força não, com o braço não. Diz-se que as ferramentas mesmo trabalhariam. Aí foram embora. Com um pouco o Sol ficou zangado com Lua: “Mas compadre, mas para que você foi fazer uma coisa dessa, agora é preciso de que nós mesmo trabalhemos, nós mesmos vamos trabalhar porque você foi parar o movimento acolá; pois nós precisamos de trabalhar de braço mesmo, com o braço mesmo; é preciso que saia o nosso suor do nosso corpo”.

Além do trabalho na roça que hoje, infelizmente, deve ser mesmo feito pelos humanos, cabe ressaltar também que foi Lua quem instigou o primeiro fogo que se espalhou pelo mundo - o fogo espontâneo, como o que acontece todos os anos naqueles cerrados. O 'fogo que assa a carne', por sua vez, foi roubado heroicamente da onça (*ropti*), na versão krahô do amplamente difundido mito do desaninhador de pássaros: “por isso que mehĩ come carne moqueada”, me contou Raimundo Hapuhhi. É de Hapuhhi a versão que segue do mito de origem da agricultura - *Caxekwyj*, a estrela mulher, Deméter Krahô. Pela profusão de elementos que interessam à esta pesquisa, cabe citá-lo na íntegra⁴⁹:

Um dos nosso antepassados era solteiro e dormia sozinho no pátio. Os outros já tinham se casado todos e quando dava a noite alta o povo se espalhava para suas casas e ele ficava sozinho no pátio. Pegava sua esteirinha e ficava sozinho no pátio. Caxekwyj gostou dele e primeiro cuspiu nele. O rapaz tava de barriga pra cima e ela cuspiu bem na barriga. Ele limpou e falou: - 'ué? o que é isso? Quem tá jogando cuspe em mim?' Ele falava pra si

⁴⁹ A versão me foi narrada na língua indígena, em novembro de 2009, e posteriormente traduzida com o auxílio de Juscelino Huhte. O mito possui diversas versões já publicadas pela etnologia (Nimuendajú, 1946; Schultz, 1950, entre outros). Utilizo a versão de Hapuhhi, *mecoré* da aldeia Morro-do-Boi, pelo fato de ser sobre esta aldeia o estudo de caso que veremos neste trabalho (capítulos 2 e 3) e que a apresentação de uma versão inédita me parece mais interessante.

mesmo. Estava nesta mesma posição e Caxekwyj se transformou em um sapo e pulou em cima da barriga do rapaz. Aí ele falou: - 'é um sapinho!' e tirou pra longe da barriga. E o sapinho foi de novo e ele tornou a tirar. Quando o sapo caiu, se transformou na mulher mesmo: - 'porque você está me tirando de cima de você?' - 'Não, eu não sabia que era você. Se você tivesse se mostrado logo como uma mulher nova eu não tinha feito isso contigo.' - 'Tudo bem, agora eu quero deitar aí com você'. E os dois deitaram juntos. Quando começou a amanhecer Caxekwyj perguntou para o mehĩ se ele tinha um cuhkonré [cabacinha de toque] 'para me esconder dentro dela' - 'Sim, tenho. Tenho meu instrumentinho, está bem aqui.' O rapaz entregou o cuhkonré para Caxekwyj e ela entrou e ficou sentada lá dentro. Quando amanheceu levou junto com a esteira para casa e colocou em um canto lá. Botou lá no alto e falou para a mãe dele: - 'Mãe, não deixe ninguém mexer no meu pàtwý [instrumento com taboca e cabaça]'. - 'Deixe aí. Ninguém vai mexer não.' Desde então ele não tocou mais o instrumentinho e todo dia de manhã ele carregava do pátio para dentro de casa. E sempre que ele olhava para dentro do instrumento ele sorria, e uma de suas irmãs mais novas sempre o observava. A irmã mais nova falou para a mãe: - 'Mãe, o que é que este teu filho tem dentro deste pàtwý que sempre antes dele guardar ele olha e sorri?' - 'Eu não sei o que tem dentro não, mas não mexe. Deixe aí, pois ele falou que ninguém podia mexer'. - 'Tá bom.' Ela escutou e ficou lá. Depois que o mehĩ saiu para a caça a irmã, sem que a mãe pudesse ver, foi lá e tirou o pàtwý, olhou e viu que tinha uma mulherzinha lá dentro, que sorriu. Quando Caxekwyj percebeu que não era o rapaz parou de sorrir e abaixou a cabeça. Depois que o pessoal chegou da caça, na corrida de tora, o rapaz foi lá no pàtwý e abriu, mas Caxekwyj não olhou para o rapaz, estava com a cabeça para baixo. - 'Mãe, quem mexeu aqui no meu pàtwý?' - 'Eu avisei que não era para ninguém mexer..' - 'Não sei não, mas talvez tenha sido sua irmãzinha mais nova, pois ela falou que tinha uma coisa muito lindinha lá dentro, branquinha, aí eu falei que não era para ela ter mexido'. E Caxekwyj falou para o rapaz: - 'E aí? O que você vai fazer comigo? O pessoal já me viu já... você não pode mais me esconder, eu vou ter que sair para fora mesmo.' Depois que ela saiu para fora passou a noite com ele e no outro dia de manhã eles foram tomar banho. Então o pessoal viu que ela era muito bonita, branquinha mesmo. Uma mulher muito bonita. - 'De onde ela é mesmo?' - 'Nós ainda vamos saber.' **Antes os mehĩ só comiam pau puba; carne crua... eles não tinham a mandioca, mas já tinham o**

fogo, que aprenderam com a onça. Quando eles [mehĩ e Caxekwyj] estavam tomando banho na fonte, Caxekwyj viu que tinha muito milho, e os periquitinhos comendo, estragando o milho. E Caxekwyj falou para o marido: - 'E aí? Vocês não comem o milho? Só tomam banho no meio do milho? Isso [milho] é muito bom! Vocês estão comendo pau puba, não presta!' Então levaram um pouco prepararam e fizeram um paparuto de milho e assaram no moquém. Depois que ficou pronto tirou do moquém e falou para o marido: - 'Experimenta, é muito bom! Não faz mal não.' Ninguém queria experimentar. Os outros: - 'se eu comer eu vou morrer.' - 'Não! Pode comer! Não mata vocês não, é muito bom!' Depois tiraram um pedaço para uma criancinha que comeu, gostou e ficou comendo: - 'Ihh! Esse trem é muito gostoso! É bom demais!' - [os outros] 'Então deixa eu provar também! Tira um pedacinho para eu provar! Da onde veio este trem?' E o menino: - 'Não sei não. É coisa do meu tio [ketí], ele que preparou'. E a criancinha saiu com o paparuto na mão pelo krikapé [caminho circular] e todo mundo pedia um pedaço, e ele tirava um pedacinho e tava todo mundo gostando. E os outros falavam: - 'Se você comer vai morrer.' E a criancinha: - 'Não, não morre não.' Depois a criancinha deu a volta completa e todo mundo viu. Então Caxekwyj falou para o marido: - **'Vai no pátio e avisa para todo mundo que isso [milho] é bom. Vocês estão só comendo pau puba e isso não presta. O milho é nossa alimentação'**. Depois que as mulheres experimentaram foram todos lá na fonte tirar os milhos e encher o cofos e as cuias grandes. Depois todo mundo preparou e todo mundo comeu. Gostaram. O pessoal da aldeia escolheram dois corredores para buscar machado em outra aldeia: - 'vocês vão lá buscar o machado e trazer para a gente tirar o pé de milho (que era enorme) e depois nós vamos distribuir entre a gente mesmo.' E os dois rapazes saíram para buscar o machado. Eles foram. No meio da estrada tinha um velhinho, idoso já. Tinha matado uma mucura [croré] e estava lá, na beira da estrada. E os dois rapazes chegaram no velho: - 'e aí velho, como é que está?' - 'Uhum. Eu estou sentado aqui, moqueei o mepeg'ré [outro nome da mucura]⁵⁰ e estou aqui.' - 'Ahh, tira logo do moquém pra gente comer também, porque nós vamos buscar machado.' - 'Eu estou falando que isso é mepeg'ré! Se vocês comerem vocês vão ficar velhinhos logo.' Os rapazes insistiram. O velho tirou do moquém e botou para esfriar. Depois que esfriou ficaram todos comendo. De

⁵⁰ A mucura (*Didelphus marsupialia*) está, conforme Lévi-Strauss (2004 [1964]: 157), associada à vida breve, enquanto animal relacionado ao “podre”.

*repente o kùj [disco auricular] de um deles saiu rolando... já estava começando a ficar velho. Lá mesmo ficaram velhos. O kùj do companheiro saiu também. Aí o pessoal da aldeia esperando os dois rapazes, esperando, esperando... e começou a ficar tarde. Mandaram mais dois rapazes atrás deles e eles alcançaram os velhos com cajado na estrada: - 'vocês viram um senhor de idade?' - 'Sim, ele está lá. Nós passamos por ele.' - 'Pois é, ele estava assando um mepeg'ré e a gente estava com fome e ele não queria dar. A gente insistiu e por isso estamos velhinhos já. Você está vendo nosso corpo?' - 'Tudo bem, nós já escutamos. Nós mesmos vamos pegar o machado.' Chegaram na aldeia e falaram para o pessoal: - 'Nós viemos buscar machado.' - 'Podem levar o machado na frente. Nós vamos depois.' Quando voltaram já estavam cortando o milho, e haviam juntado muitos krinxàré [índios de outras etnias]. Estavam cortando até que caiu (era um pé só). **Os krinxàré carregaram as maiores espigas e ficaram só as espigas menorzinhas para os mehĩ.** E foi assim: **através de Caxekwyj que nós conhecemos o milho. E todo dia de manhã cedo ela subia pro céu e vinha trazendo cana; batata-doce; inhame... toda coisa ela trazia.** E antes, antigamente, os mehĩ ralavam mandioca na pedra mesmo. Eles não sabiam do ralo. Eles arrancavam mandioca, deixavam de molho e depois tiravam, preparavam e só moqueavam. Antes não tinha panela não. Foi o cupê que inventou e que a gente compra agora. Antes não tinha panela mesmo não. Pronto. E ela sempre trazia estas coisas. Trouxe todas as coisas mesmo. Batata-doce, inhame, cana, mandioca, abacaxi... Ela trouxe todas as coisas e é através de Caxekwyj que elas hoje em dia existem. Através dela que nós comemos estas coisas, e os mais velhos falam, renovam as histórias de Caxekwyj. Pronto. Depois que o marido dela foi caçar ela foi sozinha pro córrego e outros rapazes da aldeia pegaram [queriam transar] ela, uns 3 ou 4. Mas ela não queria porque nunca tinha transado com o marido e disse que antes tinha que transar com ele: -'se vocês fizerem isso eu não vou gostar e vou voltar para o céu de novo.' Mas os rapazes insistiram e estupraram Caxekwyj. Com toda a vergonha do marido ela voltou para o céu de novo, e por isso que a história dela continua para sempre. A história de Caxekwyj é assim. É muito comprida, longa... não é curta não."*

O mito apresenta uma série de elementos que poderiam ser explorados a exaustão. Mas me contetarei em destacar alguns aspectos que nos serão úteis em certas discussões da presente pesquisa.

Começamos, portanto, sublinhando que o mito deixa explícito que a caça precede a agricultura e que o processo de aprendizado sobre ela veio 'de fora', mais especificamente do mundo celeste. A aquisição externa de bens e capacidades é uma constante nas sociedades jê, o que veremos mais a fundo no quarto capítulo.

A forma sapo (um animal associado à água, ao mole) e, logo em seguida, mulher, de *Caxekwyj* no princípio do mito nos coloca de início dentro da oposição homem-terra-seco / mulher-céu-húmido, explorada em “*O cru e o cozido*” por Lévi Strauss. Oposição que ganha com este mito mais dois elementos: caçada / agricultura.

A função mediadora da mucura ao envelhecer rapidamente a primeira dupla, está ligada à demora para voltarem ao pé de milho, como se “todas as coisas futuras já tivessem sua contrapartida” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 217), e seu aspecto negativo está no fato de que “[o]s *krinxàré* carregaram as maiores espigas e ficaram só as espigas menorzinhas para os *mehĩ*.”

Ao contrário de um pé de milho comum, que tem a haste fina e quebra com facilidade, o primeiro pé de milho era de “madeira dura”, “era um pé só”, que tinha de ser derrubado no machado. A “madeira dura”, ainda conforme Lévi-Strauss (id: 202), é simétrica à carne e opõe-se à madeira morta (seca) utilizada no fogo de cozinha. Voltaremos a este mito no terceiro capítulo, ao analisar as experiências com a introdução de novas técnicas agrícolas, especificamente as “roças cruas” (sem queimar).

Passemos agora ao mito de origem da festa da batata⁵¹. Aproveito aqui as reflexões de Morim de Lima (2010), que defendeu recentemente dissertação sobre os *Hoxwa*, personagem central desta festa. O mito se inicia quando os *mehĩ* mandam um mensageiro (*txicate*) à roça para olhar as coisas que haviam plantado antes de *saiem para o mato*. Um dos pontos mais significativo deste mito é a indicação de que os *mehĩ* e as plantas cultivadas estão ligados entre si por relações de parentesco. Assim consta na versão que Diniz contou a Melatti:

“Agora você vai ver se nossos legumes já estão maduros. Era um homem maduro (da idade do informante, uns 45 anos). Ele foi. Já era tarde; negócio de três horas da tarde. Já estava

⁵¹ A batata (*yàt*) que os Krahô cultivam é a que chamamos batata-doce (*Ipomoea batatas*). Não se cultivava a chamada batata inglesa (*Solanum tuberosum*), que é comumente chamada ‘batata’ entre nós. Como localmente a batata-doce é chamada de batata, sempre que me referir à batata neste trabalho estarei me referindo à batata-doce.

perto da aldeia. Batata, melância, abóbora, inhame, estavam gritando. Viraram gente. Ele foi indo, indo e chegou às casas. “Quem é que está fazedo zoada aí na aldeia?”, pensou ele. As batatas estavam como puro índio, enfeitadas com pau de leite, urucu. As batatas roxas eram homens roxos⁵². As cunhãs eram mulheres bonitas. Então ele ficou na casa, vendo. O jogador de batata, e Hotxuá estava atrás. E batia em outro. O cantador estava com Maracá. “Que gente é essa”, disse o portador. **As batatas: “Quem é esse homem?” Outra disse: “É vovô (kederé) que está aí”.** Todas as batatas o cumprimentaram. E convidaram: “Porque você demorou? Se você chegasse antes, teria visto a festa desde o começo. Mas, quando terminarmos, vamos explicar tudo direitinho. Agora, vovô, você quer ver o povo? Ninguém faz nada, pode acompanhar, para assistir e contar para os outros” (Melatti, 1978: 193).

E o *mehĩ* assiste ao final do rito e as batatas contam todos os detalhes da festa para o ele. E é por isso, dizem os *mehĩ*, “que nós corremos com a tora, e fazemos a festa da batata”. Como resumiu Zacarias⁵³, assim teria dito ao *mehĩ* a batata:

“Então é assim, *ikrātun*, você não viu a gente correndo com a tora. As toras estão aí, se vocês querem fazer, vocês cortam a tora. E os recém-casados vão trocar os paparutos - os recém-casados que você viu na fogueira. E são as mães dos recém casados que vão fazer os paparutos para trocar. Os paparutos são enormes. De manhãzinha tem a corrida do Perti: eles carregavam o Perti até o meio do pátio e jogavam lá. Depois os recém-casados trocam os paparutos. Então é assim que vocês vão fazer, *ikrātun*, é assim. E a tarde é a festa que você acabou de ver. Os hotxuá, *parxô* [croá], *gaviãozinho*, *cipó do mato*... Você viu tudo. Então você só viu o final da festa que nós mostramos. Então é assim que vocês vão fazer, *ikrātun*. A partir de agora a festa já é de vocês. Quando estiver começando o verão, vocês vão fazer essa festa da batata que é nossa.” Então ele explicou tudo isso pra ele, ele só não viu a corrida de perti. Só viu a cantoria. E é por isso que nós corremos com a tora, e se faz a festa da batata, e aí a noite os hotxuá brincam, e no final da festa tem a

⁵² Em comunicação pessoal, Morim de Lima me contou que o *hoxwa* Afonso Cupon, da aldeia nova, disse ser a batata roxa, “o *pahi* [cacique] das batatas”.

⁵³ *Mecoré* da aldeia Manoel Alves, atualmente um dos melhores e mais respeitados contadores de história krahô.

brincadeira do jabutizinho. Então pronto, acabou, terminou a história” (Morim de Lima, 2010: 108).

Portanto na roça, e não em outro lugar, aconteceu desta forma o encontro entre o *mehĩ* e as gente-batata, gente-amendoim, gente-croá, que insistiam para que seu parente se aproxima-se e assistisse aquele movimento, se deixando aparentar pelas plantas cultivadas (Morim de Lima, 2010: 109-111). Hoje, “*os legumes nossos da roça já só conversa com pessoal que é pajé, já não conversa mais com a gente, que é qualquer um*” (Sabatela e Cardia, cf. Morim de Lima, 2010: 111). O pajé, ou *wajacá*, é quem consegue se comunicar com outras gentes não-humanas, com *mékarõ*. Os *Hoxua*, por sua vez, imitam o movimento e o jeito das plantas durante a festa da batata, numa dramatização que faz lembrar, todos os anos, aquela relação original entre os *mehĩ* e as plantas cultivadas. No mito, planta vira gente; no cotidiano, gente deve produzir planta (pra fazer gente); no ritual é gente que vira planta.

Por ora, é importante demarcar que o *yàtyõpin* deve ser feito quando estiver começando o verão⁵⁴, o que, grosso modo, corresponde à época da colheita da batata. A transição de uma a outra estação recebe grande importância, até pelo fato da administração da aldeia se alternar conforme ela. Assim é que o partido dos *katamyê* governa durante a estação das chuvas, a que estão associados, enquanto que o partido *wakmeyê* governa durante a estação seca. Não é exatamente no *yàtyõpin* que se faz a passagem de uma a outra estação, mas ele é, em geral, feito num *continuum* com outros ritos que se misturam, e ao final do qual fica estabelecida a alternância das estações e do governo da aldeia. A alternância do verão para o inverno, por sua vez, está diretamente relacionada ao *põhiyõkrow*⁵⁵, rito em que a alternância de governo é parte constitutiva. Enquanto o *yatyõpin* deve ser feito na época da colheita da batata, o *põhiyõkrow* deve ser feito pouco após o plantio do milho, e o tamanho da tora se associa com o tamanho que já alcançaram as espigas na roça. Assim o *põhiyõkrow* não pode demorar muito para ser realizado, entre outros motivos, porque a tora teria de ser muito grande e pesada.⁵⁶

⁵⁴ Verão amazônico, que corresponde ao período de seca – mais ou menos entre maio e outubro – período que se opõe ao inverno chuvoso. Esta é uma oposição central no dualismo timbira, ao qual se associam diversos elementos.

⁵⁵ *Põhi* = milho; *yõ* = partícula de ligação e *krow* = Buriti, ou, por associação metonímica, a tora tradicional feita do tronco desta palmeira. Portanto: tora do milho. Conforme Aryon Rodrigues (1992), a partícula *yõ* é a variante krahô de um marcador de *posse alienável* que existe de forma semelhante entre todos os Jê. Assim diz-se, por exemplo, *yàt yõ pin* (tora **da** batata).

⁵⁶ A associação do tamanho da tora neste rito com o tamanho da espiga de milho na roça, ainda que seja bem conhecida de todos, apresenta certas divergências. Ouvi, de alguns, que a tora deve ter exatamente o tamanho da espiga e, de outros, que a tora deve ter duas vezes o tamanho da espiga. Diante de minha pergunta: “mas o milho da roça de quem serve para

Estes *amehkin* são classificados por Melatti em *Ritos de Uma Tribo Timbira* (1978) como pertencentes aos “ritos do ciclo anual”, já que são levados a efeito em períodos do ano bem determinados, uma vez que acompanham os ciclos das estações e das plantas cultivadas. Além deste dois ritos, outros dois relacionam-se diretamente à colheita do milho. São feitos, portanto, na estação chuvosa. Tratam-se do *Põhipré* (Melatti 1978: 176-178) realizado quando o milho está bom para ser consumido (verde), e o *Põhipri* (Melatti, 1978: 178-180), realizado quando o milho já secou nos pés. No primeiro, aqueles da metade *Katamye* vão roubar vívers nas roças dos *Wakameye*: “não estragam muito”, disse um informante à Melatti, “tiram apenas das bordas”. No mesmo dia ocorre o roubo inverso, e nas duas situações o que foi roubado é dividido no pátio com aqueles que foram roubados. No final mulheres atiram espigas nos homens, e esses milhos são distribuídos pelos visitantes de outras aldeias.

Ainda segundo Melatti, um outro rito (*Txëikhré*), parece estar associado à brotação da batata (1978: 183-185). O ciclo da batata e do milho, seus ritos correspondentes e o ciclo das estações se imbricam. Nestes ritos e em todos os outros, sem exceção, é importante sublinhar a centralidade do alimento - que ora é oferecido, ora roubado, ora trocado, ora atirado - numa miríade de formas distintas de fazê-lo circular entre parentes, entre os membros da aldeia e visitantes.

Passado este preâmbulo, acho que está mais do que na hora de passarmos ao nosso estudo de caso específico, o da aldeia Morro-do-Boi. Antes de chegarmos, entretanto, às especificidades de suas roças, quando iremos retomar muitos dos aspectos aqui introduzidos, torna-se crucial uma abordagem histórica do processo que deu origem à esta aldeia.

calcular o tamanho da tora?, recebi também diferentes respostas. Quando, por fim, perguntei ao próprio *mecoré* que cortava a tora, qual espiga ele havia usado como parâmetro, ele me disse que podiam ser as espigas de qualquer roça, mas ele não havia tomado nenhuma como modelo.

CAPÍTULO 2

“Aukeré foi assim: ele não tava chorando não, tava só cantando. Eles pensavam que ele tava chorando, mas tava só cantando... Aí o povo abusaram. Aí os tios, o povo dele, combinou que era pra jogar no talhado, pra cair, pra morrer. Aí jogaram ele. Diz que virou uma folha seca, aí o vento foi levando até embaixo... aí foram embora. [Aukê] chegou [na aldeia] primeiro que o povo que foi para matar ele. Tava no braço da mãe dele. Aí chegaram atrás, estavam contando já, que viram ele no braço da mãe. “Ta danado... como é que a gente faz com ele?” Aí levaram de novo, aí fizeram coivara. Queimou e eles foram embora. Chegando lá na aldeia, contando pro velho, o pai da mãe dele, contaram pra eles. Aí quando foi no outro dia: “vamos lá, vamos lá onde está ele...”. Foram. “Vamos lá aonde nós queimamos nosso sobrinho, nosso netinho.” Aí diz que foram lá já havia fazenda, muito grande... galo cantando..., uns guri gritando, o gado tá berrando... e o povo trabalhando: tinha um bocado trabalhando, roçando mato. Aí chegou lá conversou com o sobrinho dele, que salvou ele [salvou-se]. Entraram, sentaram: “entra, entra, senta aqui, senta aqui! Ehhh! Fizeram assim comigo, mas eu não to com raiva não. Não tenho raiva de ninguém. Mas eu quero que quando vocês chegarem lá [na aldeia] digam pra eles que venham oito rapazes novos, que eu vou mandar [trazer] cupê também. Chama cupê também”. Aí chegaram e contaram esse caso todinho. Aí no outro dia foram de novo. Chegaram lá diz que tinha uma fila de espingarda assim, do outro lado do ribeirão. E uma fila de arcos também. Aí o mehĩ teve medo, e ao invés de cair logo na água para pegar a espingarda, não: caiu na água derradeiro e ele, cupê, tem coragem, desceu logo na água e pegou espingarda de primeiro. Aí mehĩ chegou atrás, pegou arco. Por isso que mehĩ usa só arco. Aí acabou! Hamré!

Esta é a história de Aukê (ou Aukeré, no diminutivo), tal como me foi narrada por Raimundo Hapuhhi na aldeia Morro-do-Boi em novembro de 2009. O mito é a explicação timbira da origem do homem branco e da desigualdade existente entre índios e brancos. Ficou famoso na antropologia por

mostrar como o pensamento mítico opera e se atualiza⁵⁷.

Sem querer ser exaustivo, cabe destacar alguns de seus elementos estruturais:

- Uma criança, *mehĩ*, nasce com poderes especiais: no nosso caso, cantava ao invés de chorar;
- Por estes poderes inspira medo em seus parentes, que resolvem matá-lo;
- A tarefa cabe ao seu *keti*;
- Com seus poderes, Aukê escapa da morte;
- Resolvem, então, queimá-lo;
- Das cinzas de Aukê nasce o primeiro *cupẽ* (não qualquer *cupẽ*, adiantemos, mas um rico fazendeiro);
- Aukê, assim transformado, oferece aos *mehĩ* a possibilidade da metamorfose (com o arco e a espingarda representando o devir *mehĩ* e o devir *cupẽ*);
- O *mehĩ* fica com o arco e, assim, permanece *mehĩ*.

Como mostrou Lévi-Strauss, o mito apresenta um mundo bipartido onde ou se é *cupẽ* ou se é *mehĩ*: não há gradação e entre as partes não haveria jamais uma verdadeira igualdade. Portanto já vigorava entre os Jê, mesmo à época dos primeiros contatos, um mito que dava conta da existência dos brancos e de sua superioridade técnica (1993: 60). A história de Aukê oferece o modelo da relação entre índios e brancos através da noção fundamental de um dualismo em perpétuo desequilíbrio:

“Ora, nenhum desequilíbrio podia parecer mais profundo para os índios do que aquele entre eles e os brancos. Mas eles dispunham de um modelo dicotômico que permitia transpor em bloco essa oposição e suas sequelas para um esquema de pensamento no qual seu lugar estava, de certo modo, reservado” (*idem*: 66).

Acontece que ao mesmo tempo em que o mito reserva o lugar timbira, no momento chave em que ele fica com o arco em detrimento da espingarda, o mito, por outro lado, também instaura a possibilidade da metamorfose. Bastaria o *mehĩ* pegar a espingarda que naquele mesmo momento ele se tornaria um *cupẽ*, um civilizado com todos os seus bens⁵⁸.

⁵⁷ Sobre o mito de Aukê ver Nimuendajú, 1946; Schultz, 1950; Da Matta, 1967; Crocker, 1967; Melatti, 1972; Carneiro da Cunha, 1973; Chiara, 1979; Lévi-Strauss, 1993; Kowalski, 2008, entre outros.

⁵⁸ De fato, em algumas versões do mito alguns jovens *mehin* fazem esta escolha, e a metamorfose se realiza.

Foi esta possibilidade de metamorfose, como mostrou primeiramente Willian Crocker (1967) para o caso Canela, que serviu de modelo para o movimento messiânico que surgiu entre os Krahô na década de 1950. Desdobrado por Carneiro da Cunha (1987), vimos que este movimento, “um rito em seu sentido lato”, foi uma encenação às avessas do mito de Aukê para triunfo final dos índios. O movimento conseguiu mobilizar uma considerável quantidade de índios, mas foi abandonado tão logo as profecias anunciadas não se consumaram.

Mas esta não foi a única tentativa krahô de “tornar-se branco”. Em “*Índios e Criadores*”, Melatti se debruça sobre as possibilidades dessa metamorfose. Distingue a tentativa de transformação por processos mágicos (ou *mágico-religiosa*), cujo exemplo é o movimento messiânico, da “negação efetiva do modo de viver indígena”. Esta “negação efetiva” consiste no abandono radical do modo de vida krahô e adoção do padrão de vida *cupê*. O caso exemplar e até certo ponto único é a iniciativa do índio Bernardino Kapey Krahô, que, em finais da década de 1920, resolveu que a partir de então viveria como seus vizinhos sertanejos. Três gerações depois, contudo, seus descendentes tomaram o caminho de volta, afirmando sua indianidade e dando origem a aldeia Morro-do-Boi. É o caso que veremos neste capítulo.

Pitoró – A aldeia dos Mãkraré

*“Encontrei-me com o Cap. Bernardino
ao qual disse que me interessava ver sua aldeia.*

Respondeu-me que lá nada tinha para ver”

(Nimuendajú, 2000 [1930]: 161)

A história da aldeia Morro-do-Boi começa com Bernardino Kapey, por volta dos anos de 1927, 1928, cerca de 15 anos antes da concessão de um território aos Krahô. Bernardino era uma importante liderança da aldeia Pitoró, localizada à margem direita do Rio Manoel Alves Pequeno (ver mapa do ANEXO II). Esta aldeia reunia o subgrupo timbira denominado Mãkraré (ou Mankramekrá), que hoje se espalha pelas aldeias da porção meridional da Terra Indígena Krahô.⁵⁹

⁵⁹ A correlação atual Kenpokateye – norte / Mãkraré – sul é aproximada. E há uma exceção: a Aldeia Nova, Mãkraré e

Lembremos que o que conhecemos hoje sob o etnônimo “Krahô” é o resultado de um processo histórico de união, em grande parte forçada pelas circunstâncias do contato, entre diferentes subgrupos (e indivíduos de subgrupos) timbira. Neste processo destaca-se a união entre os Mākrraré e os Kenpokateye – estes, por sua vez, um grupo local remanescente dos Pārakamekra (Azanha 1984: 47, cf. Nimuendajú)⁶⁰.

A identificação da aldeia de Bernardino como Mākrraré é significativa por alguns motivos. Foram eles, segundo Azanha, os primeiros Timbira a estabelecer uma aliança com o *cupê rico*, o fazendeiro e comerciante Francisco José Pinto de Magalhães, no ano de 1810. Quatro anos mais tarde os Porekamekra, que até então tinham por estratégia o não enfrentamento e a fuga, vão unir-se a eles provavelmente como última esperança de sobrevivência.

Foram também os Mākrraré os protagonistas da “forte mistura com negros” que Nimuendajú (1946: 25) credits como o principal resultado dos 27 anos (1848-1875) em que os Krahô (Mākrraré / Kenpokateje) estiveram sob a influência missionária do frei capuchino Rafael de Taggia, na então fundada missão de Pedro Afonso⁶¹ (Pedro Afonso hoje é um município, consta no mapa do ANEXO I) Os Porekamekra, por sua vez, preservavam, segundo o autor, uma organização “à moda antiga Timbira” (“*in ancient Timbira fashion*”: 26).

Azanha também chamou atenção para as inúmeras dificuldades que os Mākrraré apresentam para reproduzir o que denominou de “Forma Timbira”, e chegou a dizer que, de um certo ponto de vista, os Mākrraré estariam a meio caminho entre os *cupê* e os Kenpokateye:

“Uma certa ambigüidade na posição dos Mākrraré, no contexto Krahô mais geral [...]

fruto de uma cisão da aldeia do Galheiro, encontra-se na metade norte da Terra, especificamente próximo ao limite nordeste desta.

⁶⁰ Na verdade são muitos os subgrupos timbira que deram origem ao que chamamos hoje Krahô. São exemplos: Pāhāmekra; Krāhamekra; Kénkateyê; Krikatire/Krikateyê; Kenpokateyê/Pōkateyê. Toda esta multiplicidade de etnônimos, como mostrou Azanha (1984), deriva do caráter relacional dos nomes entre os Timbira assim como do processo constante de diferenciação entre os subgrupos. Não entrarei em detalhes sobre este processo. A distinção entre Makrraré e Pōrekamekra/Kenpokateye, no entanto, apresenta sua relevância por pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar pela diferente atitude que historicamente estes subgrupos vêm apresentando em suas relações com o não-índio – o que veremos neste capítulo. Em segundo lugar pelo fato da divisão permanecer ativa ainda nos dias de hoje, vindo à tona, por exemplo, travestida em faccionalismo político, com consequências consideráveis (neste sentido ver Ávila, 2004).

⁶¹ “The influence of the mission on tribal custom seems to have been extraordinarily slight. On the other hand, according to their own tradition, the Kraho owe their strong mixture with Negroes to the twenty-seven year long mission period, which lasted until 1875. Their subsequent chief, Major Tito, who became famous for his wealth and was later murdered by Neobrazilians, was a Negro breed, as are nearly all of the present Kraho' chiefs.”(Nimuendajú, 1946: 25)

parece advir do fato dos Mākrrare se colocarem entre os Kempocatêjê e o cupen – e isto desde há um século e meio atrás, quando os Mākrrare se aliaram ao cupen, e com esta aliança alteraram definitivamente a história dos Pãrecamekra-Kenpocatêjê. [...] Assim fazendo, os Makrrare deixaram o campo aberto para que o “rumo do cupen” emergisse como alternativa – o que de fato se deu.” (1984: 53)

Não podemos dizer, portanto, que a *mistura* entre índios e sertanejos fossem, à época de Bernardino, uma coisa nova entre os Mākrraré. Pela genealogia levantada por Melatti e Azanha, sabemos que os Mākrraré já vinham se misturando com os neo-brasileiros há pelo menos três gerações acima de Bernardino. O diagrama abaixo⁶² mostra a genealogia de Bernardino e Marcelina, sua esposa, e nos coloca alguns pontos interessantes:

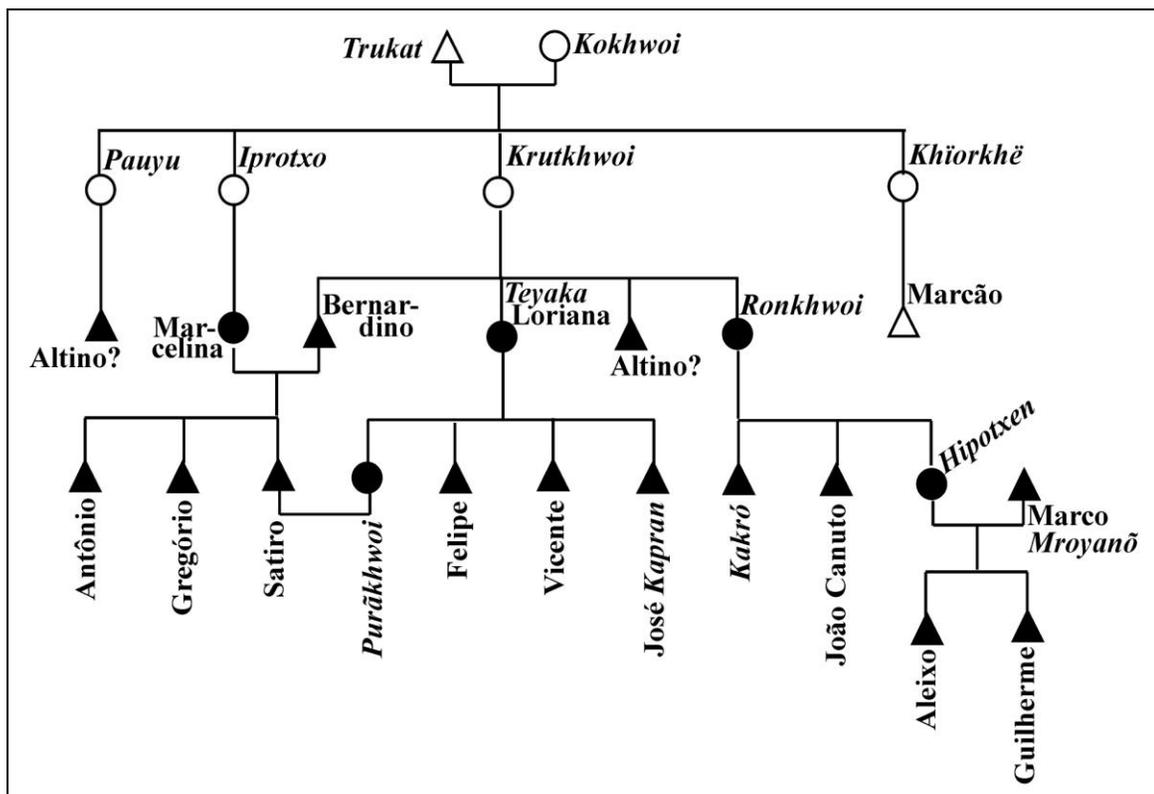


Figura 2 - Ascendência de Bernardino e Marcelina (in: Melatti, 1970)

⁶² O diagrama consta no capítulo VIII da tese de Melatti (1970).

Os Kenpokateye, situados ao Norte, estavam divididos entre as aldeias Pedra Branca e Pedra Furada. Já os Mākamekra, o grupo do sul, haviam recém cindido sua aldeia. Aqui vale reproduzir o que escreveu Nimuendajú sobre eles:

“The southern group, which bears the name of Mākamekra (ostrich tribe), had its village first on the Gamelleira, then on the Donzella, these being brooks tributary to the upper Manoel Alves Pequeno. A short time before my visit, however, the pressure of the near-by fazendeiros had caused a split, each half now living separately under the chiefs Secundo and Bernardino, respectively, around the headwaters of that river. A friend of the Indians long resident in their vicinity, Santo Moreira, tried hard to prop up the tottering community and to defend the last bit of Indian land against the intruding stockbreeders. But the wiles and calumny of his opponents, with whom the despicable chief Secundo was in league, thwarted all his efforts.”

É a única menção a Bernardino em *The Eastern Timbira* e não há nada que diga respeito ao seu projeto de “deixar de ser índio”. Em carta a Luiz Estevão, no entanto, diz Nimuendajú: “Encontrei-me com o Cap. Bernardino ao qual disse que me interessava ver sua aldeia. Respondeu-me que lá nada tinha para ver” (Nimuendajú, 2000 [1930]: 161). Podemos concluir que o projeto de “viver como branco” coincide com a cisão da aldeia Pitoró talvez, inclusive, tendo sido um dos motivos para tal, o que não podemos, no entanto, afirmar.⁶⁴ Grande parte do grupo desloca-se para as margens do ribeirão Donzela e Bernardino permanece no Pitoró junto com sua esposa Marcelina, seus filhos e alguns poucos parentes ligados por linha matrilinear.⁶⁵ No mapa em anexo (ANEXO II) as aldeias Pitoró e Donzela constam como “Aldeias Antigas” com os números 1 e 2, respectivamente.

A partir do trecho supracitado de Nimuendajú, podemos apreender que a cisão da aldeia dos Mākarré teve a influência de certas alianças entre índios e não índios, das quais, provavelmente, Bernardino e Secundo discordavam. As informações que levantei com os descendentes de Bernardino

⁶⁴ Sobre a cisão da aldeia Pitoró ver Melatti, 1970, capítulo VIII, caso C.

⁶⁵ As informações de Melatti, colhidas com o índio Kakró, dão conta de que a aldeia de Pitoró ficou reduzida a cinco grupos domésticos e reunia as seguintes pessoas: Bernardino, esposa e filhos; Loriania e seus filhos Felipe, Zé Kapran e Vicente; Ronkhwoi e seus filhos Kakró, João Canuto, Sinharó e sua filha Hipotxen, que era casada com Marco, sendo seus filhos Aleixo e Guilherme; Altino.

parecem confirmar que ele mantinha ligações com um determinado grupo de fazendeiros. A memória dos moradores atuais da aldeia Morro-do-Boi tem uma espécie de marco zero, um ponto temporal a partir do qual a história passa a ter elementos. Este marco é o massacre que acometeu os Krahô em 1940. Sobre fatos e acontecimentos anteriores ao massacre foi muito difícil conseguir informações. Ouvei, no entanto, diversas histórias do período do massacre, de fugas, assassinatos, lutas e mortes. A partir destas histórias é possível reconstruir o papel da aldeia Pitoró e de seu chefe Bernardino frente aos acontecimentos que sucederam ao massacre e culminaram na demarcação de um território para os Krahô. O relato abaixo é de Bastião Whywy:

“Então, aí essa história vem vindo... Aí esses atacantes - que eram os cupẽ - falaram assim: 'nós temos que ir' - com a ordem de alguns fazendeiros que estavam comandando fazer isso, esse ataque - 'temos que ir no Pitoró, na aldeia desse Bernardino, que são tudo Krahô, são tudo de uma família só, nós queremos fazer a mesma coisa lá. O mesmo ataque que aconteceu aqui, acontecer lá na aldeia do velho Bernardino, aonde que ele tá - lá nesse Pitoró'. Aí diz que teve mesmo fazendeiro que já conhecia ele, algumas pessoas que andavam juntos com eles nesse ataque, ganhando uma grana pra fazer aquilo lá, pelo fazendeiro. E falou: 'Não, por essa parte eu não vou mexer'. Diz que teve fazendeiro que pediu e falou assim: 'Não, vamos deixar. Que o velho Bernardino ele é muito diferente, ele é um índio muito inteligente. Ele tá lá, quietinho, com o povo dele... meio distante..' - que é meio distante esse tal de Pitoró - enfim, 'vamos deixar ele de mão. Não pode mexer. Deixa o velho Bernardino'. Não quis... deixou quieto lá. Que ele já tinha visto ele, já tinha tido muito diálogo com ele... Viu que ele era um índio que destacava as coisas mais ou menos né... aí deixaram...”

Os relatos contam que alguns índios que fugiram do massacre andaram até o Pitoró para se refugiar: era um lugar considerado seguro⁶⁶. Com o tempo, os índios foram retornando para suas aldeias, e mesmo alguns parentes ligados a Bernardino que haviam permanecido com ele no Pitoró

⁶⁶ Coincide com alguns relatos colhidos por Melatti, com este, de Antonio Silva: “No tempo [do] ataque esta aldeia estava em Cabeceira Grossa, na margem do Riozinho, que corre para o rio Vermelho. A de Pedra Branca ficava em Bacaba, na beira do Riozinho que vai para o Vau [Vau é hoje a cidade de Itacajá]. O pessoal do Galheiro morava então em Donzela. Quando soube do ataque foi para as matas do Pitoró. Os jagunços chegaram e não viram mais ninguém. [Anotado em 13/10/1963 na aldeia de Boa União — D2: 147-8]

foram juntar-se ao grupo de Secundo. Restaram no Pitoró dois grupos domésticos: Bernardino com a mulher e filhos, e sua irmã Teyaká, com os filhos. Uma das filhas de Teyaká havia casado com Satiro Pohi, filho mais velho de Bernardino, configurando o grupo doméstico que mais tempo permaneceu com este último. Segundo Satiro, em entrevista a Melatti (RNC), os índios abandonaram Bernardino após o massacre de 1940 porque ele queria que todos os índios que matassem gado fossem presos em Pedro Afonso; eles não quiseram e se separaram. Esta informação parece confirmar algum tipo de aliança ou concessão aos fazendeiros, com Bernardino representando um mediador do conflito entre estes e os krahô. As escassas informações que existem sobre Bernardino levam a conclusão de que ele era uma espécie de diplomata que tentava estabelecer uma convivência pacífica entre índio e brancos. Talvez por isso sua posição possa parecer contraditória.

E o povo de Bernardino “foram lá pros mehĩ ser os donos”.

Em 1944 foi demarcado o território dos Krahô, a princípio com 320 mil hectares. Ao sul, o território passou a ter como limite os rio Manoel Alves Pequeno, até a boca do Rio Gameleira, deste até o Ribeirão Cachoeira e então ao Suçapara, já no limite leste da TI. As aldeias Pitoró e Donzela ficaram, portanto, fora dos limites da Terra.

O fato da aldeia do Pitoró ter negado o modo de viver indígena não impediu que seus moradores se transferissem para dentro da reserva. Ainda que já existisse uma crítica interna a esta negação, foi decisivo o fato dos Krahô reconhecerem Bernardino e sua família como parentes, como *mehĩ*. Os índios falam muito de Pedro Penõ, então a liderança Krahô mais ativa, como tendo sido decisivo neste reconhecimento.

O núcleo de Bernardino cruzou então o Rio Gameleira, um dos limites da parte sul da TI, indo se estabelecer primeiramente na localidade conhecida como Moquém (devido à Serra do Moquém) às margens do córrego Taquari⁶⁷. Foi provavelmente a última localidade em que parentes além da família

⁶⁷ Este local é próximo de onde se encontra atualmente a Aldeia Mangabeira, desmembramento recente da aldeia Santa Cruz. Neste mesmo local (atual Mangabeira) João Canuto, índio Xerente que substituíra Secundo, também montou uma

nuclear de Bernardino ainda o seguiam. Estes, algum tempo depois, foram juntar-se ao grupo de Secundo na então aldeia do Galheiro.

O núcleo de Bernardino manteve, dentro da reserva, a opção de seguir o modo de vida sertanejo e não formou aldeia. Ficaram pouco tempo no Moquéim e rumaram para a região do Xupé, onde se estabeleceram a cabeceira do Córrego do Gato (ver mapa do ANEXO II).

No Xupé havia uma grande fazenda que passou a ser de propriedade do SPI. Ali, o órgão indigenista iniciou a criação de gado visando suprir a carência de carne entre os índios, que assim deixariam de abater o gado dos *cupẽ*, principal motivo de conflito havia mais de um século. Na mesma região foi criado o Posto Indígena Xupé. Três filhos de Bernardino - Satiro, Gregório e Antônio Caboclo - foram contratados por Dodanim, chefe do Posto e pastor batista, para trabalhar como vaqueiros na fazenda. Conta Aldenora:

“Foi lá quando meu pai [Satiro Pohi] foi tomar conta da fazenda pra olhar o gado que foi pegado dos cupẽ... Foram lá pros mehĩ ser os donos. Aí meu pai foi lá, para ser o vaqueiro... Aí minha mãe foi ganhou eu. Esse Dodanim que assistiu pra minha mãe...”

Estavam na Terra Indígena, portanto, não para ser (ainda que *por ser*) mehĩ, mas para “*ser os donos*” do que antes era dos brancos.

Ao ser demarcado, o território krahô estava ocupado por cerca de duzentas famílias de não-índios. Eram criadores de gado e, em sua maioria, agricultores de subsistência (Melatti, 1967: 61). A estes ocupantes restava deixar a área ou pagar o arrendamento da terra ao SPI, dinheiro que se constituía com uma das fontes da extinta “renda indígena”. No entanto, como resume Melatti, a atuação do SPI entre os Krahô foi praticamente inoperante:

“uma sucessão de encarregados de posto sem apoio moral e material, ausência de medicamentos, escola sem professor a maior parte do tempo. Duas fazendas do SPI dentro da reserva não se prestavam ao suprimento regular de carne aos índios, dado o número irrisório de cabeças de gado que mantinham. Nem mesmo arrendamento o posto cobrava

aldeia. Ver o mapa do ANEXO II).

aos fazendeiros que punham gado a pastar nas terras indígenas com permissão ou não: entregava esse encargo aos chefes de aldeia, que recebiam uma rês, uma pequena parte da roça plantada com mandioca ou uma ferramenta como tal.”⁶⁸

A demarcação do território, portanto, inverteu em um curto espaço de tempo a relação entre índios e brancos. Agora legítimos donos do território, com a proteção do SPI e a liberdade de ação frente aos *cupê* que a inoperância do órgão lhes conferia, os índios exigiam dos *cupê* que deixassem suas terras ou lhes cobravam diretamente algum pagamento pela sua ocupação. Para o grupo de Bernardino que se deslocou para o Xupé, tudo se passava como se estivessem indo tomar conta do que agora era seu por direito, tomar conta do gado que “*foi pegado dos cupê*” e “*ser os donos*” das terras, fazendas, das roças e dos animais que antes pertenciam aos brancos.

Aqui é interessante voltarmos à comparação do “projeto” de Bernardino com o movimento messiânico, considerando que a princípio eles teriam, além da mesma referência mítica, o mesmo objetivo de “tornar-se branco”. Digo “tornar-se branco” no sentido de passar a usufruir todos os seus bens, pois, seguindo o que disse Azanha, na concepção Timbira é somente assim que um indivíduo se transforma em outro ser (1984: 42).⁶⁹ No messianismo, gado, carro, motor e todos os bens dos brancos chegariam da noite para o dia e com data marcada, e assim estaria operada a metamorfose. Mas no dia *D* nada aconteceu e o movimento fracassou. No nosso caso, o plano de Bernardino parecia estar tendo melhor sorte: os brancos saíam de suas terras deixando para os índios suas benfeitorias, que agora viveriam nelas, vejam bem, como se fossem os brancos.

* * *

No princípio da década de 1950, Bernardino adoeceu de uma ferida na boca e foi levado pelos outros índios para a aldeia Pedra Branca, que ficava perto do PIN, a fim de curá-lo. Veio a falecer numa

⁶⁸ Melatti in: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/442>

⁶⁹ Cabe citar que a capacidade de *devir outrem* é uma constante nas sociedades ameríndias (Cf. Viveiros de Castro 2002 [1996]).

casa encostada ao posto.⁷⁰ Deixou seis filhos que seguiram seu desígnio de viver como *cupẽ*.

A partir da década de 1950, talvez como resposta ao movimento messiânico de 1951, o SPI passou a dar prioridade à retirada dos moradores *cupẽ* em detrimento da cobrança do arrendamento da terra. Passava a prevalecer a “diretriz geralmente adotada pelo S.P.I. de manter os índios afastados dos civilizados, evitando assim que estes prejudiquem àqueles, explorando-lhes o trabalho ou assenhoreando-se de suas terras” (Melatti, 1967: 77). Em 1952, Dodanim rescindiu 100 destes contratos de arrendamento. Conta Emivaldo: “*ai o Dodanim um dia ele falou para os caras que era pra sair todo mundo. Tem uns que já estavam com dívida atrasada, sabe, que não conseguiam pagar o aluguel. Ai ele dispensou as contas que já tinham e mandou tirar tudo pra fora...*”. No mesmo ano, e seguindo a mesma diretriz, Dodanim tirou o emprego dos irmãos Gregório, Satiro e Antônio Caboclo na fazenda do PIN Xupé (Melatti, RNC; cf. informação de Sergina, mulher de Gregório).

Por volta de 1953, o núcleo de Bernardino deixou o Xupé e rumou para a direção do limite sudeste da Terra. Passaram pelas localidades conhecidas como Jacaré, Brilhante e Cabeceira do Paturi (que constam no mapa do ANEXO II como as moradas de número 3, 4 e 5 respectivamente), sempre se aproveitando das antigas moradas dos *cupẽ*, que lentamente deixavam suas terras. “*Eles moravam assim, o cupẽ largava a morada e eles iam ficar lá né. E assim vieram subindo de lá pra cá...*”. Aproveitavam a estrutura de criação abandonada - curral, galinheiro, chiqueiro - e a própria roça desses *cupẽ*. Por não se organizar em aldeia e por buscar mesmo o estilo de vida dos sertanejos, estreitavam suas relações com eles. Conta Antônia Crocarê:

“Demarcaram a área. Ai os cupẽ saíram e ficou roça de mandioca, aí eles [os mehĩ, seus pais/tios] saiam só comendo... nessa comida saíram fabricando os filhos né, que saía as famílias misturado.. você ta entendendo como é... [mostra o cabelo]”.

E Hilário Nhyputin, seu marido, emenda com certa ironia:

“E os cupẽ também saíam aproveitando o que tinha aqui dentro [as índias]: saindo e

⁷⁰ Conforme as informações que Sergina, mulher de Gregório, deu a Melatti

aproveitando, saindo e aproveitando...".

As falas de Antônia e Hilário indicam uma relação metafórica entre comida e fabricação de filhos (ato de comer e ato sexual). Foi comendo a comida dos *cupê* e tendo relações sexuais com eles que começou a sair “*as famílias misturado*”: uma mistura de sangue, de corpos, de substâncias, de alimentos. Substâncias misturadas produzem gente misturada, da mesma forma como a comida de verdade produz gente de verdade (*mehĩ*), como expusemos no primeiro capítulo.

E assim todos os filhos e filhas de Bernardino e Marcelina amasiaram com sertanejos e tiveram filhos com eles. Vejamos o destino que tiveram seus filhos, que listo abaixo conforme a data de nascimento⁷¹:

Satiro Pohí – 1913

Catarina Crowrekwyj – 1918

Gregório Cretoc – 1923

Maria Rönkwyj – 1928

Antônio Caboclo – 1933

Antônia – 1933 (Gêmea de Antônio)

Celina Kacorkwyj – 1938

Satiro Pahi, o primogênito, tinha cerca de 15 anos quando da divisão da aldeia Pitoró, ou seja, passou sua infância segundo a *lei do mehĩ*, o padrão krahô. Casou-se com sua prima, Purãkwyj, passando a fazer parte do grupo doméstico que mais tempo permaneceu com Bernardino. Adotou definitivamente o estilo de vida sertanejo. Aprendeu o ofício de vaqueiro e seus filhos cresceram fora das aldeias e longe dos costumes krahô.

Esteve com Melatti no princípio da década de 1960 e deu a ele as razões pelas quais se mantinha fora das aldeias: “já estava velho, não corria com toras e não queria mais “vadiar”; seus filhos foram acostumados fora da aldeia e não queriam ir para lá; **onde morava podia criar galinhas; na aldeia os meninos não trabalhavam** (RNC; D2: 83).”

⁷¹ Independente da fonte é possível supor que estas datas são aproximadas.

Entretanto, nenhum dos filhos de Satiro casou-se com sertanejos ou saiu da Terra Indígena. Ao contrário, todos seguiram o caminho inverso e hoje vivem em aldeias. Alguns de seus filhos, inclusive, participaram ativamente do processo de aldeamento do núcleo do Morro-do-Boi, como veremos detalhadamente mais adiante. Depois da morte de Purãkwyj, Satiro ainda casou-se com uma sertaneja e teve um filho com ela. Morreu logo depois, e a criança foi ser criada pela mãe na cidade de Guaraí. Mesmo este filho, que viveu até os 14 anos na cidade, voltou para a TI, casou-se com uma índia e hoje vive no Morro-do-Boi.

Catarina Crowrekwyj casou-se com o sertanejo Luis Romão, que morava dentro da área indígena. Tiveram oito filhos. Quando se mudaram para a região do Morro-do-Boi fizeram sua morada a cerca de meia légua do núcleo onde se concentravam seus irmãos. Todos seus oito filhos saíram da Terra Indígena, casaram-se com sertanejos e vivem hoje à maneira dos *cupẽ*.

Gregório casou-se com a sertaneja Sergina Lopes, no Xupé, por volta de 1946. Aprendeu, como seu irmão, o ofício de vaqueiro. Gregório também foi entrevistado por Melatti em 1962, disse que *“tinha de dizer que era índio para não o expulsarem do “circo”* ⁷². *Só ensinava português aos filhos; no futuro lhes ensinaria kraô, para aprenderem como o Dodanim ou o Joaquim Leão, escrevendo no papel*”. Dodanim e Joaquim Leão são pastores batistas que mantinham uma relação de amizade com os índios ⁷³. Aprenderam a falar a língua indígena e transcreviam muitas histórias dos índios para o papel, na língua krahô e em português. O que Gregório queria, portanto, é que seus filhos fossem como os brancos, mas como aqueles brancos distintos com estudo que gostam do índio e falam sua língua.

À exceção de um, Lampião Yahé, todos os filhos de Gregório saíram da Terra Indígena para viver como sertanejos. Hoje, além de Lampião restam vivas apenas duas irmãs suas, uma, Lourdes, mora em Recursolândia e outra, Vanide, deixou os 300 mil hectares da Terra Indígena Krahô para juntar-se ao Movimento Sem Terra (MST), e hoje mora num assentamento às margens do Tocantins.

Maria Rönkwyj nasceu perto de Itacajá, na beira do Manoel Alves Pequeno. Teve sete filhos com dois maridos diferentes, ambos vaqueiros da fazenda do Xupé. Nunca se interessou pela cultura do

⁷² Apelido que alguns índios usavam para se referir à Terra Indígena. Não se usa mais.

⁷³ Dodanim foi chefe de posto do SPI, criou o filho de um índio e todos os seus filhos tem nome indígena. Ainda é vivo e hoje beira os 100 anos. Joaquim Leão dava aulas no Posto Velho.

índio: “o moral dela diz que não era interessado em mehĩ não, o moral dela era interessada em cupẽ”, me contou sua neta. Enquanto seus irmãos gostavam de ir a outras aldeias e participar dos *amehkin*, Maria gostava das festas que os *cupẽ* organizavam, dos forrós. Seu primeiro casamento foi com Adonelo um negro original do Maranhão que andava a cavalo com outros *cupẽ* pela reserva: “Gostou de minha avó, minha vó era índia, era bonita, diz que sabia cantar, sabia conversar né...”. Quatro dos seus filhos casaram com branco e foram morar fora da área. Um casou-se em outra aldeia e outros dois moram hoje no Morro-do-Boi.

Antônio Caboclo, como era conhecido, casou-se com uma sertaneja por nome Rosalina e teve ao menos quatro filhos. Morou na área indígena sempre fora das aldeias, próximo aos seus irmãos. Optou por sair da área quando a pressão pelo aldeamento aumentou. Escolheu a rua. Morreu em Itacajá e seus filhos nunca voltaram para a reserva.

Antônia é gêmea de Antônio e, ao nascer, Bernardino a deu para seu irmão Aprac criar. Cresceu na aldeia do Galheiro, casou-se com índio e viveu a vida inteira numa aldeia krahô. É a única viva, e mora hoje na aldeia Santa Cruz.

Celina é a filha mais nova de Bernardino. Teve três filhos com um negro chamado Matheus, e depois se casou com Teodorinho, filho do vaqueiro Teodoro, do Xupé, com quem teve mais quatro filhos e com quem viveu por muitos anos. Depois ainda teve outro filho, o caçula, com outro *cupẽ*. Seus oito filhos, todos homens, nunca quiseram morar fora da área indígena e hoje habitam a Aldeia Morro-do-Boi, à exceção de Kelé, que casou na aldeia Santa Cruz onde foi morar.

Na genealogia abaixo estão todos os filhos de Bernardino e Marcelina e os 41 netos que consegui levantar⁷⁴. Em amarelo estão identificados os não-índios, e em azul os que deixaram a TI.

⁷⁴ As informações vieram da tese de Melatti (1970) e de minha pesquisa de campo. É possível que Catarina, Antônio Caboclo tenham tido outros filhos, o que não pude confirmar por não haver filhos deles na aldeia Morro-do-Boi. A descendência de Satiro, Gregório, Maria e Celina está completa. As informações sobre a descendência de Antônia não constam na pesquisa pelo fato dela ter não sido criada por Bernardino. Os netos são: 1 – Panta; 2 – Chiquinho; 3 – Aldenora (Mocinha); 4 – Zé Pihoc; 5 – Emivaldo Koxo; 6 – Rufino; 7 – Numeriano; 8 – Kelé; 9 – Raimundinho Tepjet; 10 – Juvenal Kupakã; 11 – Bastião Whywy; 12 – Deusimar; 13 – Valdir; 14 – Dilma (Miúda); 15 – Absalão; 16 – Luis; 17 – Josefa; 18 – Dionísia; 19 – Elvira; 20 – Helena; 21 – Lourdes; 22 – Vanide; 23 – Lampião; 24 – Lindalva; 25 – Gerônimo; 26 – José Aldenor; 27 – Adão; 28 – ? (Lampião não lembra o nome); 29 – ? (idem); 30 – José; 31 – Jesus; 32 – Santinha; 33 – Diamantina; 34 – Mariinha; 35 – Cecília; 36 – Teresa; 37 – Maria (Roxa); 38 – Francisco; 39 – Maçalo;

Vemos que deste total, 25 saíram da TI para viver como sertanejos, 16 permaneceram na área e passaram a viver nas aldeias, predominantemente na Morro-do-Boi (13 casos).

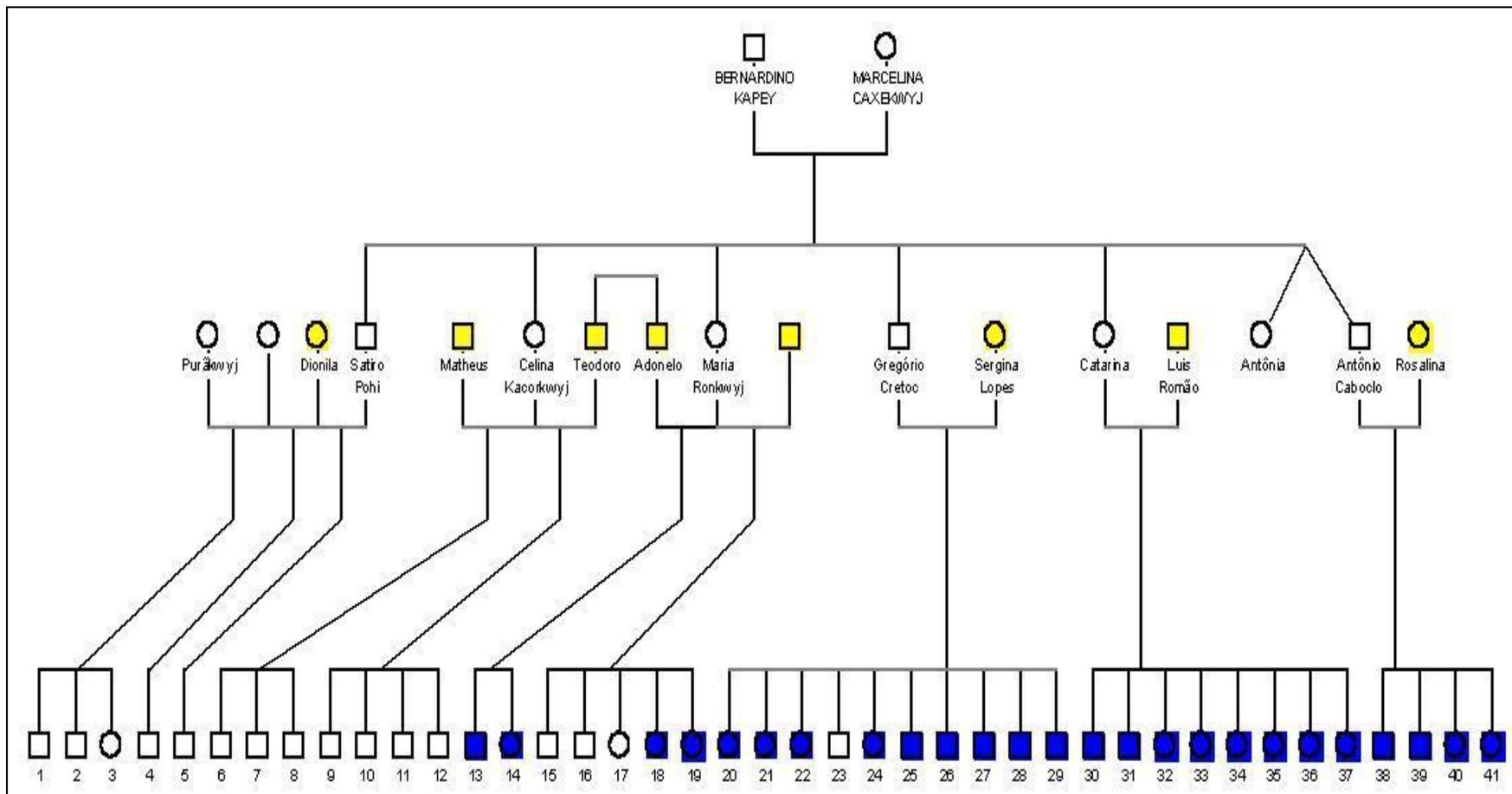


Figura 4 - Descendência de Bernardino e Marcelina – netos que ficaram e que saíram da TI

Depois de sair do Xupé e perambular por quase dez anos se aproveitando das moradas abandonadas dos *cupẽ*, em 1962 o núcleo de Bernardino cruzou para a margem esquerda do Riozinho e chegou à região conhecida como Morro-do-Boi,⁷⁵ onde se estabeleceram às margens do Ribeirão Pedra Preta (morada de número 6 no mapa do ANEXO II). Era um lugar considerado bom por ser uma “*pernada de cabeceira, com muita caça*”, mas fundamentalmente porque “*era um lugar isolado, longe das outras aldeias*”, ou seja, longe da pressão que os índios aldeados começavam a exercer sobre eles.

Ao mesmo tempo, a região do Morro-do-Boi ainda estava habitada esta época por algumas famílias de sertanejos. Passava por ali, precisamente à cabeceira do Pedra Preta, uma estrada tropeira (ou estrada de tropeiro) que ligava o *sertão*⁷⁶ à Itacajá. A estrada cruzava a Terra Indígena no sentido leste-oeste (ver trajeto aproximado no mapa do ANEXO II) e era muito utilizada para os pequenos agricultores e criadores transportarem nos lombos dos burros sua produção para ser vendida em Itacajá⁷⁷. Como esta época ainda não existia a estrada que hoje liga a aldeia Galheiro ao Morro-do-Boi, o núcleo que se estabeleceu no Pedra Preta tinha mais relação com os *cupẽ* do *sertão* do que com as outras aldeias krahô. Ou seja, ao se estabelecerem no Morro-do-Boi, os descendentes de Bernardino estavam ao mesmo tempo se afastando dos *mehĩ* e mantendo o contato com o mundo dos *cupẽ*.

No Pedra Preta fizeram suas moradas relativamente próximas, porém ao estilo sertanejo, sem formar aldeia. Assim os encontrou Melatti em 1962⁷⁸:

“Encontrei ali quatro casa colocadas em linha reta, cada uma cerca de trezentos metros da

⁷⁵ Contam que tal nome deve-se a história de um boi erado que desgarrou-se da boiada de um fazendeiro, então morador da área, e foi parar no topo de um morro que há naquela região. Ninguém sabe como o boi chegou lá, já que o acesso ao topo do morro é por uma ingrime escarpa. E o boi nunca mais conseguiu descer. Quando o fazendeiro mudou-se da área, depois da demarcação, o tal boi ficou por lá. Todos conhecem as aventuras dos *mais velhos* para descer com o boi lá de cima, de olho em sua gorda carne. Curioso que o morro que atualmente é conhecido como Morro-do-Boi não é o mesmo onde o boi teria vivido durante anos, mas um outro, próximo a ele. De qualquer forma, aquela região ficou conhecida pelo nome de Morro-do-Boi.

⁷⁶ O povo do Morro-do-Boi conhece por “sertão” a região que se estende, grosso modo, entre o limite leste da Terra Indígena e a cidade de Recursolândia .

⁷⁷ A estrada tropeira funcionou até 1984, quando foi fechada por pressão dos índios e da Funai. Foi a época em que abriu a rodagem pelo sul, que passou a ligar o Morro-do-Boi à aldeia Galheiro. Por esta rodagem a distância entre o Morro-do-Boi e a cidade de Itacajá é de 82 Km, o que configura, curiosamente, esta aldeia como a mais distante de qualquer centro urbano dentre todas as aldeias Krahô.

⁷⁸ Cabe notar que no censo feito por Melatti em 1962, que contabilizou os krahô em 519 índios, “não foram computados os indivíduos descendentes de Krahô que constituem o núcleo denominado Morro-do-Boi” (1967: 58-59). Ou seja, para Melatti eles não eram índios.

seguinte, sendo que três delas são ocupadas por alguns filhos do falecido chefe Bernardino e pela viúva deste. Neste núcleo estão presentes duas famílias de civilizados. A população total se constitui de 23 descendentes de índios e 14 civilizados. Existem ainda, dentro do território indígena, duas casas habitadas por duas filhas de Bernardino, com seus maridos civilizados e filhos, num total de treze descendentes de Krahô e dois civilizados” (1967: 58,59).

E mais adiante:

“Os filhos de Bernardino [...] [v]ivem como os mais pobres sertanejos da região: casas de teto de palha e paredes de folhas de palmeira; nenhuma mobília; algumas panelas de ferro; algumas redes; uns poucos pratos esmaltados [a descrição da casa poderia estar se referindo a uma casa krahô]. Tendo passado sua vida quase toda fora da aldeia e sendo já frutos de miscigenação, [...] não pretendem viver à maneira tradicional” (*idem*).

Melatti me cedeu gentilmente algumas fotografias do Morro-do-Boi à época de sua visita:



Figura 5 - Aldeia Morro do Boi em 1963. Foto: Julio César Melatti: arquivo pessoal. Segundo as informações que constam em seu caderno de campo “os dois homens da direita seriam Satiro e Gregório. A mulher mais velha seria a Marcelina, mãe de ambos”.



Figura 6 - Aldeia Morro-do-Boi em 1963. Foto: Julio César Melatti: arquivo pessoal.



Figura 7 - Aldeia Morro-do-Boi em 1963. Foto: Julio César Melatti: arquivo pessoal.



Figura 8 - Aldeia Morro-do-Boi em 1963. Foto: Julio César Melatti: arquivo pessoal. A senhora à esquerda seria Marcelina

Assim foram seguindo os filhos de Bernardino: afirmavam suas origens indígenas – que os demais índios jamais questionaram - como forma de permanecer na terra; e ao mesmo tempo negavam o modo de viver indígena. Ao serem perguntados, a resposta seguia esta linha: '*eu sou Krahô, mas não quero viver como Krahô*'. Forma complexa de construção da identidade, que desembocava numa dupla discriminação: dos próprios índios, expressa em sentimentos de repulsa, desdém e desprezo; e dos brancos (regionais), que se já apresentam todos os preconceitos em relação ao índio, consideram ainda piores aqueles *misturados*. O trecho de Melatti, abaixo, é particularmente ilustrativo:

“A mulher de Gregório, por exemplo, uma sertaneja, ao amasiar-se com ele teve seu comportamento reprovado pelos seus parentes, que não queriam vê-la se “emporcalhar na família de índio”. E outras instâncias demonstram como os regionais não os aceitam. Assim, uma pessoa que ocupa importante cargo político em Itacajá declarou que os piores índios eram os que moravam com Satiro, por serem misturados, e “logo com negros!” Outro indivíduo, que costuma oferecer trabalho aos índios em Itacajá, afiançou-nos que Satiro, Gregório e os que vivem com eles são pessoas em que não se pode confiar por se aproveitarem da fama de ladrões que os índios possuem para roubar os civilizados de tal forma que a culpa recaia sobre os aldeados.” (1967: 88-89)

Entre os Krahô, o apelido pejorativo pelo qual ficaram conhecidos é bastante sugestivo: *cupẽ cahàc're*. *Cahàc* pode ser traduzido como falso ou pseudo, mas parece significar também uma coisa que *parece ser* mas não é, um simulacro.⁷⁹ O sufixo de diminutivo *re* ao final de *cahàc*, segundo o informante Jucelino Huhte, indica também uma coisa (ou, mais comumente, uma pessoa) que “não presta”, termo que pode ser utilizado também no aumentativo: *cahàc'ti*. No nosso caso, portanto, *cupẽ cahàc're* designa aqueles que *parecem ser cupẽ*, ou que se fazem passar por *cupẽ*, mas não o são, com a partícula *re* tornando o apelido ainda mais pejorativo. São, portanto, aqueles que tentaram e não conseguiram, aqueles que são *mehĩ*, sim, mas se fazem passar por *cupẽ* – o que para um Timbira é certamente pior que ser *cupẽ*.

⁷⁹ Assim, o nome da abóbora é *cuhkon cahàc* (onde *cuhkon* = cabaça, ou seja algo que se assemelha à cabaça mas não é cabaça); o rito de fim de luto leva o nome de *Përcahàc* (onde *Për* = troco, o que pode ter um duplo sentido, uma vez que a tora – ou tronco – com a qual se corre neste rito é cavada dos dois lados quase até a metade, tornando-a quase oca e, por outro lado, a tora está ali em alusão ao morto ou *como se fosse o morto*); e, um último exemplo, o cachorro-domato é chamado de *rópcahàc* (onde *róp* = cachorro).

O aldeamento

“tava chegando na vez da gente fazer aldeia né... era pra morar todo mundo junto pra FUNAI olhar melhor... Moço! Lá era bom demais de primeiro. Todo mês tinha verba! Todo mês chefe de posto vinha trazer recurso pra gente... Aí fizemos aldeia do lado de cá.”

(Josefa Pyrän)

Em 1967 o SPI deu lugar à FUNAI, que passou a atuar de forma mais efetiva, embora ainda com muitas deficiências. Aumentou a pressão sobre os sertanejos que ainda habitavam a reserva, propósito que os próprios Krahô também se engajavam. A pressão acabou aumentando também para o povo do Morro-do-Boi: se quisessem ser como *cupẽ*, que saíssem da área; se quisessem ficar, que formassem aldeia e vivessem como Krahô.

A idéia do aldeamento, então, começou a ganhar força entre os descendentes de Bernardino. Podemos elencar três principais fatores que contribuíram para este processo:

- 1) O direito de permanecer na Terra;
- 2) O acesso aos recursos destinado aos índios. A partir da segunda metade da década de 1960 o volume de projetos voltados aos povos indígenas começa a tomar corpo e eles deixam de ser uma exclusividade do órgão estatal. Em 1967, um projeto da antropóloga Vilma Chiara introduziu 250 cabeças de gado entre os Krahô. Em 1974 a FUNAI começa um projeto de 'desenvolvimento comunitário' com foco nas roças coletivas. Foi também nos meados da década de 1970 que o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) passou a desenvolver projetos com os Krahô. Os *projetos* se apresentavam aos Krahô como uma forma de superar suas dificuldades; como uma possibilidade de obter recursos, bens, e ajuda para realização de seus *amehkin*. Acontece que esses recursos não chegavam ao Morro-do-Boi, já que lá não era considerado uma aldeia indígena. O aldeamento apresentava, portanto, esta outra vantagem. Ainda assim, alguns dos descendentes de Bernardino decidiram que seguiriam a viver como sertanejos e acabaram por abandonar a TI. Há que se relevar, portanto, uma terceira motivação, esta de ordem mais subjetiva:

3) O próprio desejo de alguns netos de Bernardino de se afirmar krahô, ou, em outros termos, de retomar o processo incessante de devir mehĩ.

O aldeamento teve dois capítulos. A primeira tentativa foi articulada pela FUNAI e contou com a participação ativa de Raimundo Hapuhhi. Hapuhhi é um índio da Pedra Branca que se casara com Aldenora, filha de Satiro⁸⁰. Era, portanto, considerado uma peça chave no processo, por estar ligado por afinidade ao povo do Morro-do-Boi e por ser um índio que crescera e vivera numa aldeia segundo as regras Krahô. Entrevistei Hapuhhi sobre este processo:

“Quando eu vim para cá, eh! Não tinha aldeia não!... esse povo daqui... era cupẽ! Morava um aqui, morava outro lááá... Aí a FUNAI me botou pra cá: 'se o povo não atender pra fazer uma aldeia, pode largar de mão, que a polícia vem e vai tocar eles pra fora'. Aqui o povo, de primeiro, que morava aqui, era casado com cupẽ. Tudo é cupẽ misturado, não tinha krin [aldeia], nem corrida de tora... não tinha nada. Só queriam saber de forró mesmo. Os povo do Galheiro não aceitava, e nem o povo da Pedra Branca não aceitou de ficarem morando aqui. O pai deles, o pai desses meninos todos, era mehĩ [Bernardino], mas a mãe [Marcelina] diz que já era mestiça⁸¹. Aí ficou assim... Aí finado Penõ ajuntou lá no Posto - que era só um, lá embaixo - ajuntaram lá. Aí chefe do posto já me procurou três vezes: ver se eu aceitava para ser cacique daqui. Já tinha casado com a mulher [Aldenora]. Aí procurou; eu disse: “hummm...” quase vim. Aí teve, teve... torne a procurar de novo.. e torne a procurar de novo, ver se eu aceitava. Aceitei. “Ta bom”. Aí eu entrei pra cá, nesse tempo do finado Penõ mais o velho Marcão, que ajudaram a conversar com o pessoal. Quando eu cheguei mesmo não tinha kà [pátio central], não tinha krikapé [caminho circular], não tinha nada aí. Aí ajuntei o povo e conversei demais com esse pessoal. Aí uma parte do povo saiu. Foram-se embora tudo. Casado com cupẽ, ora! Foram embora!

Aí que comecei a atuar aqui. E depois o povo passou a vir sempre aqui, os mehĩ de lá de

⁸⁰ Consta nas notas campo de Melatti {RNC, D6: 334-5}: “Disse Pedro Pênõ que foi a própria filha de Satiro que lhe pediu para lhe arranjar um marido índio, pois os habitantes do Morro do Boi estavam se casando só com civilizados. Pênõ é que pôs Apyhi no Morro do Boi para fazer os funcionários da FUNAI deixarem de chamar os habitantes de lá de mestiços, eles que eram descendentes do finado Bernardino.”

⁸¹ Embora ambos sejam mestiços, Marcelina nasceu e cresceu em Tocantínia, e foi Bernardino que trouxe ela para a aldeia (Pitoró), quando casaram. Talvez derive daí a distinção mehin/mestiça na fala de Hapuhhi.

baixo vinham aqui. Quando disseram que tinha aldeia sempre vinham aqui pra animar o povo [fazer amehkin].”

Por mais que já houvesse o interesse de alguns descendentes de Bernardino em formar aldeia, este primeiro processo de aldeamento foi articulado pela FUNAI e viabilizado por um afim. Não havia naquele momento, dentre os descendentes diretos, alguém que reunisse as qualidades necessárias para ser cacique.

Juntaram o povo, fizeram a aldeia circular à margem esquerda do Pedra Preta e Hapuhhi assumiu o posto de *pahi*. Logo começaram a aparecer recursos, oriundos dos projetos destinados aos índios. Muitos relatos que ouvi citam o projeto da Vilma Chiara, de criação de gado e de valorização dos produtos locais, como o mel.

Esta época, conta-se, o dinheiro chegava à aldeia em espécie e era guardado em uma maleta. Não é difícil imaginar que, pouco tempo depois, aquele grupo que nunca havia se organizado em aldeia e tampouco administrado recursos coletivos terminasse por se desentender. Surgiram os conflitos. Hapuhhi acabou por abandonar o posto de cacique e foi embora com Aldenora morar em outra aldeia.

Foi então que - algo absolutamente inédito entre os Krahô - a aldeia do Morro-do-Boi passou a ser administrada por caciques “de fora”, moradores de outras aldeias.⁸² A medida não agradava nem à FUNAI e nem aos moradores do Morro-do-Boi. O grupo acabou se desestruturando e dispersou novamente. Alguns desistiram de vez de tentar viver em aldeia e saíram da Terra Indígena. Um exemplo é o de Lourdes, filha de Gregório e casada com *cupê*: participou desta primeira tentativa de aldeamento, mas desistiu e foi morar no sertão. Hoje mora em Recursolândia.

Assim, em crise, o Morro-do-Boi entrou na década de 1980. No trabalho de Azanha, de 1984, há uma frase que resume a impressão do autor sobre a aldeia: “O Morro do Boi não significa mais nada: é apenas uma ruína, que não inspira senão pena (: 54)”.

Mas havia aqueles mais interessados, que não desistiram. E aqui é preciso levar em conta aquela terceira motivação supracitada: a vontade (e a força de vontade) que alguns apresentavam em assumir efetivamente o modo de vida indígena.

⁸² O primeiro foi Pedrinho, então do Galheiro, hoje morador da Aldeia Nova. Depois Ernesto, hoje morador da Aldeia da Barra e por último Francisco, que morava na Pedra Branca, onde havia casado.

“O que acontece: foi indo, foi indo, o povo da aldeia pensou assim: 'esse papo de ficar botando cacique assim de fora não da certo. Vamos assumir” (Emivaldo). O primeiro aldeamento servira como experiência para que alguns netos de Bernardino tomassem a iniciativa de orientar uma nova tentativa. Neste segundo capítulo, digamos assim, podemos destacar a liderança de três netos de Bernardino: Panta, sua esposa Josefa Pyrã e Rufino. “Aí vieram aí, uniram força, começou a fazer os barraquinhos e pronto... Aí eu já fui crescendo vendo a aldeia aí mesmo. Os mais velhos eram poucos, pouca coisa”, conta Bastião Whywy.

A aldeia foi então levantada no local onde a encontramos hoje, às margens do Bom Gosto, a 3,5 quilômetros da antiga (ver o mapas do ANEXO II e cartograma do ANEXO III). Manteve o nome de Morro-do-Boi e Rufino foi o primeiro *pahi*.

O segundo aldeamento foi, portanto, articulado pelos netos de Bernardino mais interessados em reassumir o modo de viver indígena. Não por acaso esses netos eram aqueles que haviam se casado com índios (ver genealogia da página 88)⁸³. As dificuldades não eram poucas: permanecia a dupla discriminação, que em sua versão indígena, resultava em empecilhos para que os recursos destinados ao Morro-do-Boi chegassem efetivamente até a aldeia e que o cacique do Morro-do-Boi tivesse sua opinião igualmente respeitada nas *reuniões de pahis*⁸⁴. Como conta Emivaldo: “Rufino tomou conta. Só que... teve um problema... Não era igual hoje. Hoje nós damos opinião e ela é respeitada. Antigamente nem toda opinião que o cacique do Morro-do-Boi dava era respeitada não. Era uma coisa que eles não respeitavam mesmo”.

Para o indigenista Fernando Schiavini, foi a partir de um evento específico que se começou a mudar a percepção que índios e brancos tinham a respeito do Morro-do-Boi. Este evento foi uma reunião de lideranças indígenas que aconteceu na cidade de Araguaína (TO) por volta do ano de 1984, e que Rufino estava presente representando sua aldeia. Conta Schiavini:

“Tanto eu me convenci, como todos os Krahô se convenceram, na verdade, foi em um

⁸³ Panta, irmão de Aldenora, casou-se com sua prima cruzada patrilateral, Josefa; e Rufino, filho de Celina, estava casado com Vilma, índia da Pedra Branca e irmã de criação de Hapuhhi. Dos netos mais velhos (havia outros jovens que viriam a casar-se com índios) eram os que estavam mais ligados à *lei do mehin*.

⁸⁴ Colegiado que na política interna Krahô tem a legitimidade de tomar decisões que envolvem o “povo krahô” como um todo.

episódio que aconteceu em Araguaína, numa reunião que teve lá, promovida pela FUNAI - na época eu era Delegado da FUNAI. Foi numa chácara, e estavam os Xerente, os Apinajé, estavam todos os grupos que abrangiam a AER⁸⁵. Eu me lembro que o Rufino fez um discurso que eu não me esqueço nunca, que começou a mudar a vida do pessoal do Morro-do-Boi. Ele estava muito revoltado com a discriminação, a pressão tava muito grande, e ele fez um discurso lá que eu me lembro bem o que ele falou: que ele não tinha culpa, o povo dele não tinha culpa, se os avós deles foderam, ele usou este termo, com os brancos e geraram eles... criaram a geração deles... eles não tinham essa culpa. Mas que eles tinham o sangue e tal. E ele foi muito emocionado nesse negócio. Acho que eu, propriamente, a partir daí comecei a me aproximar mais da aldeia Morro-do-Boi, e não ter tanta dúvida sobre se apóia ou não apóia, com relação aquela pressão das outras aldeias. E para os Krahô acho que também foi significativo. Até pela postura da gente, como agente do Governo. Eu comecei a repetir isso aí, quando os caciques reclamavam do Morro-do-Boi eu dizia: 'olha, eu estou com o Rufino; ele não tem culpa se houve esta miscigenação...' ⁸⁶.

O processo de krahônização (ou rekrahônização) do Morro-do-Boi dependia fundamentalmente desta resposta, deste reconhecimento das outras aldeias. Não se afirma uma identidade sem o reconhecimento dos seus. A própria autoconsciência vem também de fora. Enquanto a aldeia se esforçava para conduzir internamente este processo, isso gerava um efeito nas outras aldeias – que observavam aquele movimento do Morro-do-Boi e discutiam sobre a posição que tomariam perante ele. O processo era ao mesmo tempo de dentro para fora e de fora para dentro.

E não era apenas do reconhecimento que o Morro-do-Boi dependia. Dependia também da participação das outras aldeias. “*O povo mestiço perdeu muito do costume e da tradição mehĩ. Perdeu a língua, a cantoria e os rituais...*”, contou Rufino⁸⁷. Praticamente não se falava a língua indígena no Morro-do-Boi. Ninguém sabia cantar e ninguém dominava os complexos conhecimentos para a realização dos *amehkin*. E – cabe adiantar – são nos ritos e nos cantos que encontramos os códigos da estética *mehĩ* de existir, como veremos no quarto capítulo. Se tomar parte nas atividades rituais é parte constitutiva do devir *mehĩ*⁸⁸, conclui-se que aldeia era ritualmente dependente das outras aldeias para

⁸⁵ Administração Executiva Regional, unidade administrativa extinta na reestruturação da FUNAI.

⁸⁶ A entrevista com Schiavini foi realizada em setembro de 2010, no Kapey.

⁸⁷ Em entrevista gravada e gentilmente cedida pela antropóloga Ana Gabriela Morim de Lima, em 2004.

⁸⁸ Tentando estabelecer o que seria *ser Krahô* para um Krahô Melatti chega a seguinte conclusão: “[d]e um modo geral,

ser considerada aldeia e, conseqüentemente, para que seus moradores fossem considerados índios.

Estas passaram a ser as preocupações da aldeia: recuperar a língua indígena, convidar os índios de outras aldeias para realizar os *amehkin* no Morro-do-Boi, e realizar um forte trabalho interno de mudança geral de atitude e de hábitos. O modo de vida krahô pressupõe uma vida social intensa, com reuniões diárias e atividades que envolvem toda a aldeia. A vida, o cotidiano de cada casa, tem de estar em sintonia com o pátio, com o movimento da aldeia. Esta mudança de comportamento e de rotina precisava ser incorporada. Se os desafios desta adaptação dependiam de um esforço diário, o objetivo que se pretendia alcançar, sabia-se, era um trabalho a longo prazo. Hoje, trinta anos depois do aldeamento do Morro-do-Boi, podemos dizer que o processo ainda segue seu curso, como veremos no capítulo seguinte.

* * *

Se resumirmos o objetivo de Bernardino com o axioma de Melatti “superar a condição em que foram colocados [...] tentando deixar de ser índios” (1987: 85), teremos duas variantes como resultado: aqueles que de fato, nas sucessivas gerações, afirmaram-se (e afirmam-se) como brancos dificilmente conseguiram “superar a condição em que foram colocados”. O motivo é que também os sertanejos pobres com os quais passam a se misturar não conseguiram sair da condição em que foram colocados. Lembrando do destino inexorável sintetizado por Darcy Ribeiro, o índio que acaba por se misturar à sociedade nacional é incorporado nas camadas mais pobres da população como seu contingente mais desfavorecido.

Por outro lado, aqueles que, de alguma forma, melhor conseguiram “superar a condição em que foram colocados” são justamente os que se afirmaram como índios. A história ou a trajetória da aldeia Morro-do-Boi é um exemplo vivo da valorização do índio assistida a partir da segunda metade do século XX, a nível nacional e global. Pode ter sido uma questão de estratégia de vida, em que ao mudarem as regras do jogo (no caso a relação entre índios e brancos) muda-se a estratégia para a

aqueles que, seja qual for seu aspecto físico, habitem nas aldeias circulares, **tomando parte nas atividades rituais**, são considerados índios” (1967: 126. Grifo meu).

partida. Pode também ter sido fruto da resposta a certos anseios internos daqueles que (essencialmente a partir da terceira geração descendente a partir de Bernardino) nasceram sob o jugo de um projeto sem ter optado por ele. Tiveram a chance de revertê-lo. Os Timbira são particularmente conhecidos por esta força – que já foi chamada de “conservantismo” e de “resistência” - de buscar no passado a orientação para seu devir.

A saga de Bernardino e seus descendentes seguiu, assim, a trajetória resumida no título de um célebre artigo: *From Indio to Mestizo... to Indio* (Strobele-Gregor, 1994). Lembremos que diversas mitologias ameríndias indicam trajetórias nas quais antepassados conhecem outros coletivos, têm relações com eles e vão adquirindo e incorporando seus conhecimentos e suas tecnologias. Ou seja, a cultura é sempre aculturação, é sempre saque ou transformação. O que pretendo explorar no próximo capítulo é justamente a qualidade de exímios agricultores que se tornou parte diacrítica da identidade do povo do Morro-do-Boi. Como tive a oportunidade de expor em outro trabalho, fazer uma roça grande, criar animais e labutar como os sertanejos, constituíam-se como parte (um meio e um fim) do processo de negação do modo de viver indígena. A despeito do fato das transformações agrícolas na aldeia Morro-do-Boi terem seguido uma dinâmica própria que os distanciou substancialmente do modelo de produção agrícola dos sertanejos (baseada inclusive em uma lógica de pensamento que se pretendia negar ao nível da ação), é certo que nesta aldeia a circulação de plantas e saberes envolveu uma rede social mais ampla, articulada mais estreitamente aos sertanejos do entorno (Niemeyer, 2009: 11).

Retornando ao mito que inicia este capítulo, é interessante notar uma diferença sutil entre a versão de Hapuhhi e diversas outras versões do mito de Aukê levantadas pela etnologia. Nelas, o fato do *mehĩ* ter ficado com o arco e a cuia em detrimento da espingarda e do prato trata-se de uma opção, uma escolha: o índio **quis** continuar a ser índio. Quando teve a opção da escolha, optou pela indianidade. É justamente a conclusão que chega a análise de DaMatta sobre o mito de Aukê (1977: 149): “(a) recusa do índio significa uma escolha, dado que supomos ser uma constante em mitos deste tipo. Escolha entre modos diversos de existência e que são colocados no mito como opostos.”

A versão de Hapuhhi é sem dúvida menos romântica – a indianidade não é uma opção, mas um fracasso: um fracasso resignado, pois fruto das próprias diferenças existenciais entre *cupẽ* e *mehĩ*. No momento em que os parentes de Aukê chegam à recém-surgida fazenda, a possibilidade de ter todos os

bens dos civilizados é oferecida igualmente a índios e brancos. Nessa brincadeira de Aukê os brancos se deram melhor. O *mehĩ* gostaria de ter a espingarda e os bens dos civilizados, mas quando teve a chance, demorou, teve medo da água, o branco foi mais ligeiro.

No momento mesmo em que ouvi a versão de Hapuhhi, este detalhe me chamou atenção, e ao final da história resolvi perguntá-lo: “*e se o mehĩ tivesse chegado primeiro? Tinha pegado a espingarda?*” Ao que Hapuhhi respondeu: “*Tinha mesmo! Mas chegou atrás... pegou só o arco mesmo... Aí cupẽ ficou com a espingarda... mergulhou primeiro né...*”.

Se duas versões do mesmo mito diferem, alguma razão há de haver.⁸⁹ Seguindo DaMatta, (1977: 153-167) esta razão pode ser encontrada na realidade etnográfica:

“as variantes de um mito apresentam e representam modos de pensar uma mesma temática por ele colocada. [...] Podemos constatar que as relações fixadas no mito não devem diferir muito daquelas da realidade etnográfica e que os personagens, que desempenham certos papéis no mito, devem corresponder aos mesmos personagens na vida cotidiana e cerimonial”.

Se aceitarmos a idéia de que a “negação efetiva do modo de viver indígena”, assim como o movimento messiânico, deita raízes ideológicas no mito de Aukê, a versão de Hapuhhi daria conta do fracasso do projeto de Bernardino. O lugar do índio está desde o início colocado por suas próprias características, e por mais que tente tornar-se branco (ou, usufruir todos os seus bens) amargar o arco e flecha é seu desígnio. O apelido pejorativo que ficou associado ao povo do Morro-do-Boi sugere a mesma coisa: *cupẽ cahàc'ré* – falso branco, aquele que tentou ser, mas não conseguiu: aquele que, na verdade, nunca deixou de ser *mehĩ*.

⁸⁹ Apesar desta diferença, cabe citar, há uma homologia estrutural: em ambos os casos, uma assimetria constitutiva.

CAPÍTULO 3

Este capítulo começaria com o subtítulo: “a configuração atual da aldeia”. As informações aqui contidas estão ancoradas na pesquisa de campo que realizei na aldeia Morro-do-Boi na segunda metade de 2009. No entanto, quando voltei à área Krahô em setembro de 2010, a configuração da aldeia estava de tal modo alterada, que o “atual” do subtítulo não mais se aplicava. Portanto, o que apresento aqui é uma descrição da realidade etnográfica de uma aldeia, tal como apreendida por mim em um período delimitado – entre setembro e dezembro de 2009.

A aldeia contava então 112 pessoas distribuídas em 16 casas. Todas elas formadas por ao menos um descendente direto de Bernardino e Marcelina e em sete delas o grupo doméstico era formado pela união de dois de seus descendentes. Vejamos brevemente a configuração e a distribuição destas casas. Entre parênteses está a relação de parentesco a partir de Bernardino (ego).

casa 1: Raimundinho Tepjet (Ff) casado com Creusa (ffF)

casa 2: Edite Acàkwjy (ffF) casada com Celso Teinon, índio da Aldeia Nova.

casa 3: Numeriano (Ff)

casa 4: Bastião (Ff) casado com Marineide (ffF)

casa 5: Emivaldo Kotxô (FF) casado com Veronice Ronkwjy (ffF)

casa 6: Lampião Yahé (FF)

casa 7: Juliana Crãcre (fff; ffF) casada com Weliton Krôkrôc, índio de outra aldeia.

casa 8: Juvenal Cupakã (Ff) casado com Valquíria Pjoj (ffF)

casa 9: Antônia Crocarê (fff; FF) casada com Hilário Nhyputin, de outra aldeia

casa 10: Absalão Pohypey (Ff) casado com Ernestina (não-índia)

casa 11: Domingos Pohí (Fff; FFF) casado com Irani (ffF)

casa 12: Rufino (Ff) casado com Vilma Awrokwjy (índia da Pedra Branca, irmã de criação de Hapuhi)

casa 13: Aldenora (fF) casada com Raimundo Hapuhi (índio da aldeia Pedra Branca).

casa 14: Isaac Xilin (Fff; FFF) casado com Doraci, índia de outra aldeia (caso raro)

casa 15: Dona Josefa (ff) viúva do Panta Hapuhi (FF)

casa 16: Mariquinha (fff; FF) casada com Leomar (não índio - ex morador do *sertão*)

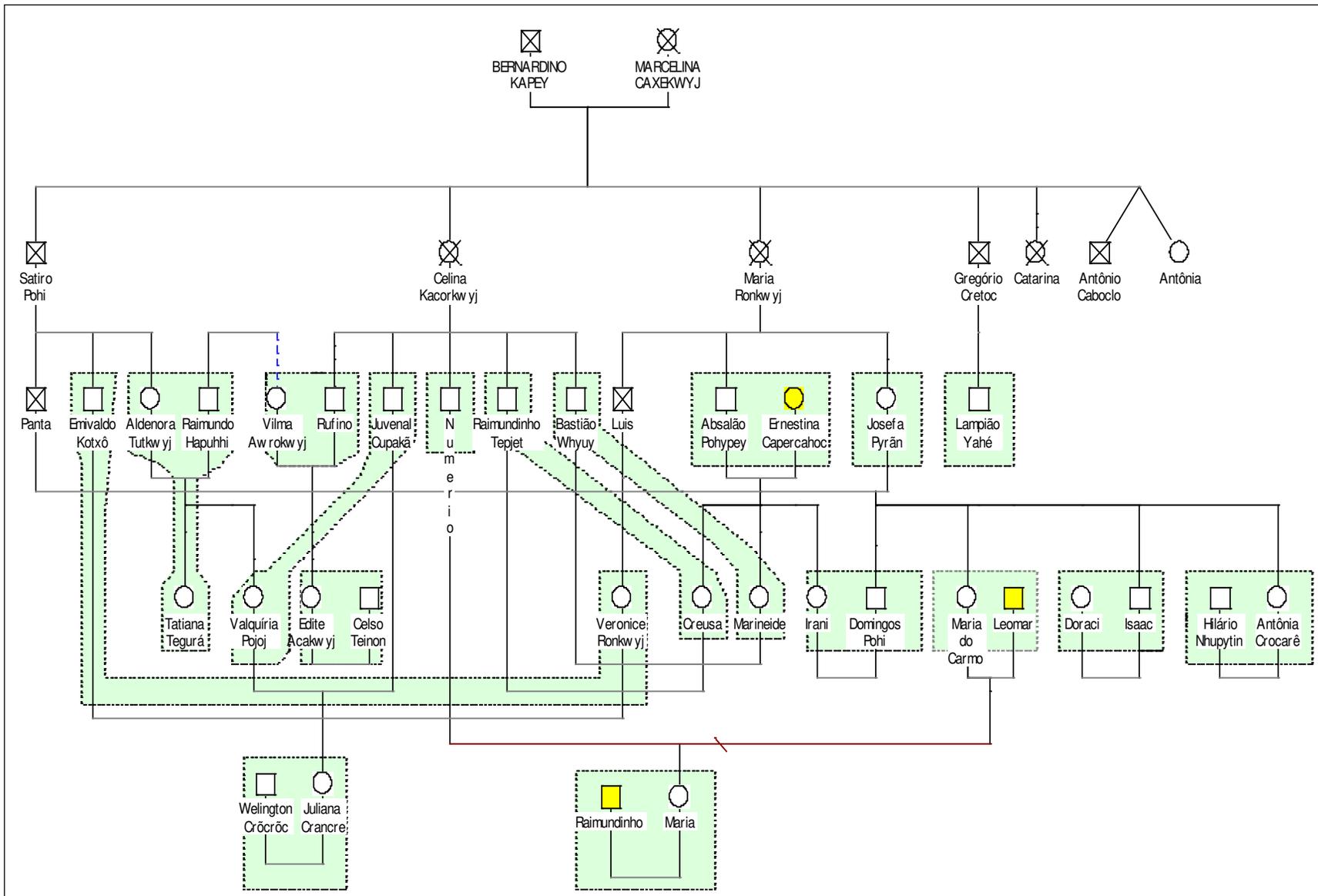


Figura 9 - Genealogia / Casas – Aldeia Morro-do-Boi (2009)

O diagrama acima mostra apenas os descendentes que permaneceram na aldeia e formavam, em 2009, grupos domésticos (não inclui os filhos solteiros). As 16 casas estão identificadas com o tracejado de fundo verde. Em amarelo estão identificados os três *cupê* que então moravam na aldeia. Vemos pela genealogia que a aldeia é formada primordialmente pelos descendentes de três filhos de Bernardino e Marcelina.⁹⁰ São onze os netos de Bernardino que decidiram permanecer na TI, aceitando o desafio de voltar a viver como Krahô. Destes, apenas um é casado com uma sertaneja; sete casaram-se internamente, um não teve filhos e dois casaram-se com índios de outra aldeia.

Os casamentos entre os netos de Bernardino, ao contrário do que se poderia supor, respeitam as regras Krahô: não há casamentos entre primos paralelos, nem tampouco entre membros do mesmo segmento residencial. Há quatro casamentos entre parentes de gerações diferentes, em dois deles a impossibilidade de casamento dentro do mesmo segmento residencial (entre os filhos de duas irmãs, Celina e Maria) é 'solucionada' com o casamento entre membros de gerações diferentes: entre dois filhos de Celina e as filhas do filho de Maria – ou seja, saindo do mesmo segmento residencial.

Entre os dez bisnetos de Bernardino que hoje formam grupos domésticos, cinco casaram-se internamente, um com sertanejo e quatro com índios de outras aldeias. Há diversos casos também de descendentes de Bernardino do sexo masculino – a partir da terceira geração - que se casaram com índias de outras aldeia e para lá se mudaram, numa proporção seguramente maior do que a inversa. A tendência tem sido, portanto, do crescimento de casamentos inter aldeares, o que indica uma diminuição da discriminação das outras aldeias para com o povo do Morro-do-Boi.

Parece ser um consenso na aldeia hoje a importância deste tipo casamento em que um krahô de outra aldeia é incorporado ao Morro-do-Boi. “*O povo do Morro-do-Boi se não tivesse saído um bocado, se tivesse casado com índio, igual a menina aqui [Antônia Crocarê, cujo marido veio da aldeia Galheiro], o Morro-do-Boi era grade, aldeia grande, grande mesmo! Tem muito parente nosso aí pra fora*”, contou Emivaldo.

⁹⁰

Na verdade quatro, mas dos filhos Gregório apenas um permanece na aldeia e não constituiu família.

Além dos esforços em recuperar os costumes e a língua indígena, confere-se muita importância à recuperação do aspecto físico de índio. Por mais que a incorporação seja predominantemente masculina⁹¹, devido à regra de uxorilocalidade, a longo prazo, com o decorrer das gerações, os traços indígenas vão se fazendo presentes. Como disse Rufino: “*pode ver que os novinhos são tudo índio, cabelo lisinho, olho pretinho...*”.



Figura 10 - Antônia Crocarê e seu filho Papje. Aldeia Morro-do-Boi, 2009. Foto do autor.

As entrevistas com os habitantes atuais da aldeia mostraram que, para os descendentes de Bernardino, a opção de *deixar de ser índio* nunca deixou de ser uma possibilidade. Se podemos

⁹¹ Há dois casos apenas em que uma mulher de outra aldeia veio habitar o Morro-do-Boi. Em um deles o casal acabara de chegar de outra aldeia quando eu estive entre eles em 2009. São casos raros que tem explicação na trajetória individual do casal, e que não cabe tomar aqui.

generalizar para todas as aldeias (e isso não é absolutamente uma exclusividade Krahô) o famoso conflito entre os *mécoré* (velhos) e os *metuajé* (jovens) onde os últimos são constantemente criticados pelos primeiros por que “só querem ser *cupê*, não querem saber da lei do *mehĩ*” não é difícil imaginar que no Morro-do-Boi isto seja particularmente intenso.

Existe um vínculo estreito com os parentes que saíram da TI e juntar-se a algum deles é sempre uma possibilidade. O levantamento da genealogia e das histórias de vida mostra um grande fluxo de descendentes de Bernardino para fora da Terra Indígena, em sua maioria para o *sertão*. Por outro lado, permanecer na aldeia é um compromisso com a afirmação do modo de viver indígena, e o sujeito será sempre chamado a participar das reuniões diárias no pátio, dos rituais, da cadeia de reciprocidades, enfim, do *modus vivendi* tradicional de uma aldeia krahô.

O Morro-do-Boi e a “lei do mehĩ”

Hoje, quem *segura mesmo a lei do mehĩ* dentro da aldeia são os casais Raimundo Hapuhhi / Aldenora Tutkwyj e Antônia Crocaré / Hilário Nhupytin. Aldenora é filha de Satiro com uma índia da aldeia Cachoeira. É, portanto, a única neta de Bernardino viva que não é fruto de uma união com sertanejo.⁹² Hapuhhi foi sobrevivente do massacre que atacou a aldeia Bacaba em 1940, tendo ido, após o incidente, habitar a aldeia Pedra Branca. Quando o casal juntou-se ainda não havia aldeia no Morro-do-Boi, e ficaram morando na aldeia Pedra Branca a pedido do pai de Hapuhhi, já velho. Foram os responsáveis pela primeira tentativa de aldeamento, como já descrito.

Antônia Crocaré é fruto da união entre Panta Hapuhhi e Josefa Pyrã, primos cruzados. Panta é o filho primogênito de Satiro, e primeiro neto de Bernardino. Nasceu na aldeia Pitoró.⁹³ Falava muito bem a língua indígena e sempre gostou de participar dos *amehkin* em outras aldeias. É um daqueles

⁹² O outro caso é o do finado Panta – primeiro filho de Satiro, com sua prima cruzada Purakwyj – não por acaso foi também um dos principais artífices do realdemaneto.

⁹³ Há uma divergência entre os dados que levantei nos registros da FUNASA e os que constam da genealogia de Melatti. O primeiro marca o nascimento de Panta em novembro de 1932, enquanto o segundo em 1942. Seria, neste último caso, o segundo neto de Bernardino.

casos, sem dúvidas, em que a vontade de formar aldeia junto com seu povo respondia em grande parte aos seus anseios internos. Foi um dos principais articuladores da rê-krahônização do Morro-do-Boi. Quando seus filhos eram criança quis que fossem morar e estudar na aldeia do Galheiro, para aprender a *lei do mehĩ*. Foi lá que Antônia aprendeu a língua indígena e as cantigas do *honkrepoj*⁹⁴. Casou-se com Hilário Nhupytin, filho de uma das mais atuantes lideranças Krahô do século XX, Aleixo Pahi.

Pela manhã, por volta do nascer do sol, quem *chama* o povo para reunir no pátio é ou Hapuhhi ou Hilário. Ninguém mais na aldeia sabe *chamar*. Hapuhhi é também o *Padré* da aldeia, o diretor de ritos, que orienta a realização dos *amehkin*. É o único *mecoré* da aldeia, e se perguntarmos a alguém sobre um mito ou alguma história 'dos antigos' é certo que sermos conduzidos a ele: “*ah, o Hapuhhi sabe esta história... pergunte a ele!*”. Hilário, por sua vez, é o cantor da aldeia. Tecnicamente ainda se considera um aprendiz, e se o *amehkin* é importante dá-se um jeito de trazer um cantor de outra aldeia.

Em três meses de pesquisa assisti a seis *amehkin* na aldeia. O primeiro foi meu próprio 'batismo'. Chamar este rito de 'batismo' parece estar associado ao fato do *cupẽ* “ganhar um nome” (“*a gente vai te batizar, vai te dar um nome aqui do Morro-do-Boi mesmo*”, diziam). Trata-se de um rito de iniciação, que é muito semelhante ao rito de investidura da chefia honorária. Meu batismo apresentou, com pouquíssimas variações, os mesmos elementos do “rito de aclamação da chefia honorária” tal como descrito por Melatti (1978: 335). E, de fato, depois deste rito passei a ser frequentemente chamado de *pahi da mulezada* (*pijeyõpahi*), o que indicava que dali em diante eu deveria sempre dar presentes (pano, miçanga, fumo) às mulheres da aldeia, mas que também seria sempre bem recebido e ganharia presentes (artesanato, alimento). A chefia honorária é, de certa forma, um papel político e a investidura, portanto, é levada a efeito quando considerada politicamente oportuna. Ainda que eu já tivesse um nome indígena (*Athorkrã*), dado por um índio da aldeia Cachoeira, este nome não me fazia relacionar por termos de parentesco com ninguém do Morro-do-Boi, o que causava certo desconforto em seus moradores. Com este novo *batismo* (agora com o nome de *Hyjacá*), ganhei instantaneamente, irmãos [*itõn*], amigos formais [*hompin; pinxoi*], filhos [*ikrá*], etc., e praticamente toda a aldeia passou a se relacionar comigo através da terminologia de parentesco. A consequência direta disso é que se passa a fazer parte da cadeia de reciprocidades acionada por esta terminologia.

⁹⁴ *Hõcrepoj* é o nome do grupo de mulheres que, dispostas em fila, cantam durante os rituais, executando leves movimentos com os joelhos e os antebraços.

Como eu havia levado um gado para presentear a aldeia (contrapartida de praxe tanto para o batismo quanto para realização de pesquisa entre os Krahô), os índios se reuniram no pátio após o encerramento do meu *batismo* para programar outro *amehkin*, aproveitando que ainda havia carne. Realizaram então o *amehkin* que disseram chamar *Porgapec*. Foi fundamental a presença de um carro da FUNAI que se dispôs a buscar em outra aldeia um considerado cantador (Pikên, da aldeia Água Fria). A cantoria durou a noite inteira, e o pátio, até certa hora, estava consideravelmente cheio e o *honkrepoj* formado com cerca de dez mulheres. Por volta das três horas da manhã, tendo já a maioria dos índios voltado para suas casas, o cantador e aqueles que ainda se reuniam no pátio, deram uma volta pelo *krikapé*, passando de casa em casa. O objetivo era chamar novamente todos ao pátio, e aqueles que preferiam continuar dormindo deveriam doar algum mantimento (café, açúcar, arroz, etc.) para ser preparado e consumido coletivamente no pátio. Uns foram; outros *pagaram*. Desta forma a cantoria seguiu até o raiar do sol.

Dois dias depois chegou à aldeia uma pesquisadora do CTI, que realizava um trabalho de etnomapeamento da área indígena. Levou, como de praxe, um gado (o que eu levava já havia sido consumido). A chegada do gado conjugada com a presença do cantador, que ainda permanecia na aldeia, fez com que os índios programassem rapidamente um novo *amehkin* para o dia seguinte. Foi então realizado o *Pôhiyôkrow*, como já descrito, rito associado ao crescimento do milho e à troca das metades na administração da aldeia. O *amehkin*, que começou dia 31 de outubro, estava apenas aguardando uma conjuntura favorável para ser realizado (leia-se: gado e cantador). Eu já havia assistido este rito em outras ocasiões nas aldeias Pedra Branca, Manoel Alves e Santa Cruz. Minha impressão foi que a versão que assisti no Morro-do-Boi estava reduzida a seus elementos essenciais, o que me despertou um grande interesse.⁹⁵ Na imagem abaixo vemos o 'movimento da sucuruju', um momento chave do rito. Sabemos que a sucuruju (*roti*) é um animal que vive na água quase o tempo todo – por isso associada à estação chuvosa e também ao partido *katamyê* (Melatti 1978: 164). O movimento pode ser compreendido, pois, não só como uma alusão à chegada da estação chuvosa, mas à chegada dos *katamyê* na administração da aldeia. O momento em que a sucuruju entra no pátio parece

⁹⁵ As toras, por exemplo, já estavam cortadas, eram aquelas mesmas usadas no *amehkin* anterior. Houve a corrida de toras pela manhã e a tradicional reunião em volta delas no pátio. Comensalidade o dia inteiro nas casas de *witi* e confecção das petequinhas de milho, com as quais fizeram a brincadeira da parte da tarde. Depois da corrida com o *rodre*, os *katamyje* se retiram, se reúnem e voltam ao *kà* em fila (movimento do sucuruju) com o rosto coberto por uma folha. Os *katamyje* se reúnem novamente, desta vez no pátio, e escutam a palestra de Raimundo Hapuhhi. Havia um magote de jovens. Após o discurso foram escolhidos os dois chefes (dois jovens de quinze e dezesseis anos) que administrariam a aldeia no período das chuvas. Para uma descrição mais detalhada deste *amehkin* ver Melatti (1978: 169-174)

consagrar esta alternância.



Figura 11 - Rito do Põhiyõkrow - movimento da Sucuruju. Aldeia- Morro- do-Boi, 2009. À frente o cantador Pikën. Foto do autor

No dia seguinte, um domingo, aproveitando ainda que havia carne de gado na aldeia, arrumaram mais um *amehkin*, que me disseram chamar *cohýpu* (*cohý* = cofo ou cesto; *pu* = cheio) ⁹⁶. Nele, as mulheres tiram o dia para colher frutos do cerrado – principalmente bacaba e buriti – enquanto os homens ficam fazendo comida. A regra tem certa fluidez e homens também podem ir coletar frutos - como Bastião, que acompanhou sua esposa, e os dois *prefeitos*, convocados pelas mulheres para ajudá-las. Do mesmo modo, mulheres podem ficar em casa e fazer comida. Pela manhã as mulheres passam

⁹⁶ Este rito aparece em Melatti (1978: 145-148) com os nomes *Kohëpiré* (isto é, 'apanhar o cesto') ou *Me?yen* (que significa 'procurar frutos'). Segundo o autor, o elemento oferecido pode ser, além de frutas, carne (*waninne?yen*) ou mel (*penme?yen*). “Como o alimento que se oferece nas trocas rituais deve sempre ser mais cuidado que o alimento cotidiano, a presença de carne nos mesmos é levada em conta” (:146)

de casa em casa pelo *krikapé* recolhendo os cofos, que irão encher de frutos. Quem der um cofo a uma mulher deverá retribuí-la mais tarde com um prato de comida. Segundo as informações de Melatti sobre este rito (1978: 145), as trocas são efetuadas entre homens e mulheres de metades opostas (o que, se neste caso aconteceu, me passou despercebido). Antes de saírem para a mata há um quebra jejum coletivo no pátio, onde os homens serviam café às mulheres a quem deram o cofo e, se tivessem, bolacha. No fim da tarde chegam as mulheres com os *cofos cheios*, e os levam para o pátio. Os homens também levam as panelas com a comida que prepararam para o pátio. Começa a troca. A mulher vai até a panela daquele homem de quem pegou um cofo, devolve-o cheio e cobra seu prato de comida. As pessoas se organizam no pátio em círculo e distribuem-se em núcleos que correspondem aos grupos domésticos que, por sua vez, se posicionam maios ou menos na direção de suas casas. Assim, o cozinheiro se posta ao lado de sua panela com uma colher, e passa a servir as mulheres que, circulando, lhe devolvem seus cofos agora cheios. Enquanto isso, a mulher deste cozinheiro, que também saiu para a mata colher frutos, circula trocando-os por comida. Em geral utilizam uma bacia onde os diferentes *de comer* vão se misturando. Enquanto a panela do cozinheiro vai esvaziando enquanto recebe os frutos, a bacia de sua mulher vai enchendo de comida enquanto ela distribui os frutos. Resultado: fartura. Come-se muito.



Figura 12 - Rito do Cohýpu. Aldeia Morro-do-Boi, 2009. Fotos do autor.

Neste dia, portanto, o grupo doméstico, representado pelo homem e não pela mulher, cozinha uma comida que não irá comer, será distribuída, e come uma comida que não cozinhou, foi preparada em outras casas. E por toda a aldeia há muito buriti e bacaba para se desfrutar. Impera a abundância. Melatti (1978) conjecturou que neste rito o nível de parentesco é ultrapassado. Não se exige que os homens e mulheres que trocam entre si tenham qualquer tipo de relação específica. A troca assumiria uma característica de transação entre afins, ou seja, do tipo *toma lá, dá cá* (ou: *reciprocidade equilibrada*, conforme a tipologia de Sahlins, 1983)

O dia seguinte, é digno de nota, era dia de finados (dois de novembro) e alguns índios foram acender velas para seus mortos. Costume bem arraigado entre os sertanejos, não tenho conhecimento de outra aldeia que o pratique.

Uma semana depois o casal Raimundo Hapuhhi e Aldenora Tutkwyj me procurou para ajudar na

aquisição de um gado, pois queriam – precisavam – fazer um *amehkin* de empenação e *cortação* de cabelo de um de seus netos, por nome Rômulo Wakmé. Aldenora me explicou que quando Wakmé era pequeno teve uma crise de gripe, então sua mãe fez um *compromisso*. Trata-se de uma espécie de promessa: se ele melhorasse ofereceria um *kwrđi* (literalmente: *kwr* = mandioca; *di* ou *ti* = sufixo de aumentativo, donde *kwrđi* é um sinônimo para *paparuto*) para toda a aldeia.⁹⁷ Wakmé melhorou, e desde então não o pintaram nem cortaram mais seu cabelo, o que deveria ser feito apenas quando deste *Kwrđi*. Conseguimos o gado, e o *amehkin* começou a ser preparado dia 10 de novembro. Nestas ocasiões a carne e a mandioca são de responsabilidade da família que esta oferecendo o *Kwrđi*, mas os trabalhos de juntar lenha, pedras e folha de bananeira braba, colher e ralar a mandioca, preparar o moquém, etc., eram feitos com a colaboração de grande parte da aldeia. No mesmo dia chegaram os convidados vindos da aldeia Riozinho (entre eles um cantador, Ricardo). Toda esta *arrumação* se deu na casa de Aldenora e Hapuhhi, onde sempre se via reunido um magote de gente, conversando, contando histórias e comendo em comunhão. À tarde correram várias vezes em volta da aldeia, com tora e com a flechinha, e me disseram que as corridas eram “só brincadeira”. À noite, cantoria no pátio. Antes do raiar do sol, Hapuhhi me chamou em minha rede para que eu tirasse fotos da empenação e pintura de seu neto.

⁹⁷ “Tava ficando ruim... aí Tatiana [a mãe] pensou e fez. Aí pediu pra *Papam* [traduz-se por Deus], que se não desse mais gripe ela ia fazer o *kwrđi* pra ele. Aí deu bom, *Papam* ajudou e não deu mais gripe nele não. Aí a Tatiana disse assim: 'antes de inteirar 5 anos não vou torar [o cabelo]', só depois é que torava. Aí inteirou 5, 6, 7 ... 11 agora! Era pra cumprir com 5 anos, mas foi enrolando, enrolando... ele era pequeno ainda!”.



Figura 13 - *Kwrđi* do Wakmé. Aldeia Morro-do-Boi, 2009. Fotos do autor.

O paparuto, que ficara a noite inteira assando no moquém, já estava sendo aberto, e a aldeia se reuniu para comê-lo. Aldenora trouxe pela mão seu neto – com o cabelo cortado, pintado, e todo paramentado com penas de periquito – até o *Kwrđi*. Pouco depois o *amehkin* estava encerrado e o compromisso cumprido. O rito aqui descrito funde o rito krahô de um oferecimento à aldeia no final da convalescença ou resguardo por uma doença grave (Melatti, 1978: 101) com a prática do catolicismo popular da promessa. Ou seja, ao retornar às tradições krahô, o povo do Morro do Boi não repudiou a prática cristã a que havia aderido.

Como ainda havia carne, neste mesmo dia as mulheres decidiram fazer um outro *amehkin*, que, à semelhança do *Cohópú*, consistia numa troca equilibrada entre homens e mulheres.⁹⁸ Agora as

⁹⁸ Assim como ocorreu nesta situação, Melatti diz que todas as vezes que viu este rito “ele foi realizado em dia que os

mulheres lavariam a roupa dos homens em troca de alimento preparado (uma peça de roupa lavada = um prato de comida). Passaram assim de casa em casa recolhendo as roupas e, depois de lavá-las, se reuniram na casa de *witi*, pendurando as roupas sobre uma vara que cruzava casa. Piken, o cantador, apoiado a um bastão, cantava algumas cantigas. Aos poucos os homens iam chegando com a comida e a iam-se efetuando as trocas ali mesmo na casa do *witi* (e não no pátio como no *cohópú*). Segundo Melatti este *amehkin* leva o nome de *Meh?her'pire*⁹⁹ e o serviço prestado também pode ser outro além de lavar roupa (cita p.e. arear a faca ou limpar a lamparina).



Figura 14 – Rito do Meh?her'pire. Aldeia Morro-do-Boi, 2009. Fotos do autor.

De maneira geral percebi o gosto pelas atividades rituais/cerimoniais e a centralidade que

⁹⁹ índios permaneceram dentro da aldeia devido ao andamento de outro rito maior”, no nosso caso o *Kwrđi* do Wakmé.
Dona Josefa me deu o mesmo nome para este *amehkin*, e o traduziu como “as mulheres apanhando as roupas dos homens”.

apresentam na dinâmica social. Mas em muitos aspectos o Morro-do-Boi ainda depende de indivíduos de outras aldeias para realizar seus *amehkin*. Se podemos dizer que alguns *amehkin* são mais complexos do que outros (no sentido de que se faz necessária a *performance* de diversos papéis sociais e se exige conhecimentos especializados para sua realização), o povo do Morro-do-Boi tem ainda muitas dificuldades para levar a cabo alguns destes ritos mais complexos. O *Yatyôpin*, por exemplo, rito associado à colheita da batata, jamais foi realizado na aldeia Morro-do-Boi. O *Cohópu* e o *Meh?her'pîre*, por sua vez, são exemplos de ritos tecnicamente mais simples.

As casas de witi

A aldeia Morro-do-Boi tem duas casas de witi, uma diametralmente oposta à outra. Uma é associada às meninas e outra aos meninos. Nesta última podemos perceber os efeitos da negação do modo de viver indígena sobre as instituições tradicionais. A menina *witi*, que tradicionalmente deveria fazer a abdicação ainda jovem, acabou optando por sair da aldeia, e foi morar na cidade onde se casou e teve filhos com um *cupê*.

- A arrumação do witi é assim: quando eles começam a fazer o *amehkin* do witi eles precisam do *cupêxê* [tecido]... são muitos cortes de tecido porque é muita gente não é só aquele *krin* [aldeia] que vai terminar a pensão.. são todos os *krin*. Cada comunidade, quando chega, o prefeito toma de conta das despesas... tem que dividir por todos os *pahi* que trouxeram os grupos deles... *cupêxê*, *kienré* [miçanga], ... e o cacique divide pros grupos que vieram. Todo mundo está pensando que vai ganhar presente do *witi*. É deste jeito que *mehĩ* termina *amehkin*... Não é como a festa do *cupê*, só por uma noite, faz as despesas e amanhã está todo mundo despachado... não. Você está vendo, olhe: hoje eles terminaram este *Kwrđi* do menino [Wakmé] e o que é que eles estão fazendo? Já estão fazendo outro! O que elas apanham as roupas dos homens... Só não pode passar fome no *amehkin*. Se ao menos ele passar fome, naquele *amehkin* que ele veio, chega lá no outro *krin*, que já faz melhor, ele chega e fala assim: ' eh, aquele *amehkin* do Morro-do-Boi, daquela pensão daquela mulher... eu passei fome demais.. sei que eu senti até dor de estomago... mas não to achando bom não, que eu nem ganhei nada de lá...' Aí o dono

daquele *amehkin* escuta e vai ficar com vergonha.... Então nós estamos precisando assim: seis *preackok* [gado]. São quatro dias de festa. Se a gente precisar do Serra Grande, e de outras aldeias maiores, o Mangabeira, Santa Cruz, Água Fria - por causa do cantor. E nos estamos precisando do frete do *preackok*. O que nós não podemos é passar fome nesse *amehkin*. Já esta para ser feito há muito tempo! A menina que estava com o *witi*, que estava com a pensão, ela já tem ó! Já tem filho!

E a mãe da menina entra na conversa:

-“Ela vai vir. É minha caçula que era dona do *witi* aqui. Ela vai vir! Foi feito [feita *witi*] do tamanho desse menino aqui [um menino na faixa dos sete anos], e agora já ta até com filho. Essas aldeias fizeram parte deste *witi*: Galheiro, Serra Grande, Lagoinha, Riozinho... Cantaram a noite todinha...”

E pela aldeia via-se que a situação criara um imbróglio difícil de solucionar:

– “O negócio do *witi* dela já sujou! Esse já foi despachado! Não adianta fazer mais nada não! Passou. Acabou. Depois que o dono do *witi* já teve filho, não faz mais não [o *amehkin*]. Porque se casar aí pronto... A gente faz ao menos antes de casar. Quando era pequenininho que faz o *witi*. Quando cresceu mais um pouco é pra terminar. Na casa que fizeram o *witi*, aí todo mundo explica para eles 'olhe, você vai ficar direito, sua filha não vai ficar... ela pode brincar, mas depois que acaba de crescer não pode ficar solteira logo. Só quando terminar, aí vai namorar, aí vai casar... vai fazer do jeito que quer.' Aí não cumpriram... Aí a mãe um dia discutiu. Falou assim, que não queria ninguém lá na casa dela. Que ela não era mais *witi* da aldeia Morro-do-Boi. Aí o povo vai lá por que... é o genro que leva assim... mas a responsabilidade do *witi* já se foi. Não considera mais.”

– “Mas o marido dela [que é *cupê*] falou no dia que ele veio, pro cacique: que se eles quisessem fazer a brincadeira ele ia comprar o gado para fazer. Aí a mulherzinha dele, que é essa menina mesmo, falou: “ah, eu não quero que o marido gaste com vocês aqui não...” Falou assim. Aí a gente ficou pensando: “rapaz, essa mulher às vezes não quer nada com a

gente não..., com o povo da aldeia.”

Perguntei se poderiam fazer outra pensão sem ter feito o encerramento da anterior. Ninguém sabia responder ao certo, “quem sabe isso é o Hapuhhi”. Perguntei a ele, que passou um tempo assuntando com sua esposa na língua, e respondeu:

- “Por aí [nesse caso] assim pode ser né... Porque o outro lá terminou né... Terminou assim... sem terminar no *amehkin*, foi terminado como... como é dizer? Acabou o valor. Agora ela botou a filha do filho dela. Pode fazer com a filha do filho. Ela renovou de novo. Só muda um pouco, o parente é irmão dela né... Pode renovar e depois um dia pode terminar. Pra acabar com o *witi* sem cumprir, aí apanha borralho (da cinza, do fogo) e passa no *crairé* [criança] todinho, acabou. Não é mais *witi*. Aí a gente ia fazer, a Vilma tomou a frente: segurou – não pode! Nós vamos terminar e pronto! Tem as leis assim...”¹⁰⁰

Fazer a terminação de um *witi* passando borralho na criança já é motivo de grande vergonha para os pais. Não terminar, de todo, parece ser ainda pior. Transferir o *witi* para a filha do filho (que mora na casa contígua) foi a solução paliativa que encontraram, mas as divergências sobre o assunto na aldeia mostravam a complexidade da situação.

A escola

No Morro-do-Boi, assim como em todas as aldeias menos recentemente formadas, existe uma escola de ensino fundamental. Lá há três vagas para professor indígena, mas estas vagas não são ocupadas por falta de professor. Ao invés disso, quatro professores não-indígenas se ocupam da educação formal (ocidental) das crianças e jovens da aldeia. Com pouco conhecimento da língua indígena e um material didático muito distante da realidade krahô, o problema da educação estava entre

¹⁰⁰ Segundo Hapuhhi, a terminação correta tem que ser assim: “Os donos do *witi* mesmo que tem que fazer a despesa, compara arroz, gado... O dono do *witi* mesmo que arruma tudo. Aí depois passa a ordem pra comunidade: 'olhe já tá quase arrumado, pra terminar minha brincadeira de *witi*.' Aí comunidade escuta e pronto... [Crítica] 'Ahh, vamos arrumar recurso pra ele terminar ...' Não! Não é assim. É diferente. Antigamente tinha que caçar, plantar muito arroz, muita mandioca, plantar batata, plantar banana, plantar Inhame... Muitas coisas assim, aí vai tirando quando amadurece, moqueando e botando no cofô por aí... No dia só brincando e correndo”

os mais discutidos pela comunidade. Viam a necessidade urgente de encontrar um professor indígena para a escola. Acontece que esta é uma figura difícil de encontrar no Morro-do-Boi, alguém com conhecimento profundo da língua e da *lei do mehĩ* e que também saiba escrever e ensinar. Hilário, que ocupara o cargo de professor por algum tempo, era pouco afeito ao esquema quadro negro, chamada, dever de casa: achava que as crianças tinham que aprender ouvindo a língua indígena, as músicas krahô, indo para a mata com os mais velhos, para o pátio, participando do movimento da aldeia, enfim, como é o processo indígena de construção do conhecimento. Acabou tendo que sair por divergências dentro da própria comunidade. É preciso ter em conta um complicador a mais: a Bolsa Família, que a grande maioria das famílias recebe, está vinculada à frequência do aluno na escola. O processo de educação formal e seus métodos próprios de validação do conhecimento têm assim um poderoso motivador, e insiste no princípio etnocêntrico e anacrônico de que nós, brancos, sabemos melhor como educar as crianças indígenas do que eles próprios. Para os índios, é preciso jogar conforma as regras. Aprender a escrever e a contar são considerados conhecimentos importantes, mas mais importante parece ser o aprendizado da língua krahô. Se os processos de aprendizagem sobre os ritos e os cantos são muito complexos, há um consenso em considerar que tudo começa com o domínio da língua. E como são poucos aqueles que na aldeia possuem este domínio, a língua indígena tornou-se algo que se aprende na Escola, mas do que em casa. Para o povo do Morro-do-Boi o maior valor que a Escola pode ter hoje em dia é este: ensinar a língua indígena para as crianças. Compreende-se, portanto, porque a falta de um professor indígena na aldeia fosse um dos problemas mais discutidos entre eles. O trecho abaixo, de Rufino, é um exemplo interessante (a entrevista foi gravada em 2004¹⁰¹, quando a aldeia tinha professor indígena):

“O povo mestiço perdeu muito do costume e da tradição *mehĩ*. Perdeu a língua, a cantoria e os rituais. Mas hoje em dia eles estão recuperando. A mestiçagem está diminuindo devido ao casamento com índio. [...] Pode ver que os novinhos são tudo índio, cabelo lisinho, olho pretinho. A comida, a língua, a cantoria estão voltando. **Eu mesmo não sei cantar nenhuma música, mas minha neta sabe por que aprendeu na escola.**”

A saída para a falta de professor indígena foi encontrada nos próprios jovens. Em 2010 assumiu

¹⁰¹ O trecho é parte da mesma entrevista citada anteriormente, gravada e gentilmente cedida pela antropóloga Ana Gabriela Morim de Lima.

o posto de professor um jovem de 19 anos, recém-formado, Agnaldo Hocá. No Morro-do-Boi, por forças das circunstâncias, os jovens (e não só os velhos) são chamados a ocupar um lugar central na transmissão do conhecimento tradicional.

Além dos três cargos de professor indígena, na aldeia existem outros funcionários públicos contratados. São eles: um Agente Indígena de Saúde (AIS), que auxilia os técnicos de enfermagem responsáveis pelo Posto de Saúde da aldeia; um Agente Indígena de Saneamento (AISAN), cuja função principal é ligar e desligar a bomba d'água que enche a caixa que serve à comunidade; uma merendeira e uma zeladora da Escola. A aldeia conta ainda com cinco aposentados (em três grupos domésticos diferentes), além das casas que recebem a Bolsa Família.

A diversidade agrícola

O fato da aldeia Morro-do-Boi reunir a maior diversidade de plantas cultivadas de toda a terra indígena e um envolvimento significativamente maior de seus membros com as atividades de roça está intrinsecamente relacionado ao processo que viveu de negação do modo de viver indígena. Melatti já notara que os índios têm noção que seu sistema produtivo difere daquele de seus vizinhos sertanejos¹⁰², e este sempre foi um argumento central na resolução de abandonar o modo de viver indígena. Trabalhar como os sertanejos, fazer roças grandes, vender excedentes, são formas particularmente elaboradas de negar o devir indígena e ao mesmo tempo afirmar aonde querem chegar com isso.

Ainda que o destaque agrícola do Morro-do-Boi se verifique com clareza nos dias atuais, seus

¹⁰² “Os índios craôs têm consciência de que sua maneira de ocupar o solo, sob o ponto-de-vista da disposição das habitações, difere do modo civilizado e que essa diferença reflete, até certo ponto, a atitude diversa com que as duas sociedades encaram a produção e o consumo. De fato, os craôs habitam em aldeias cujas casas, próximas uma das outras, estão dispostas num grande círculo; as galinhas e porcos, de propriedade individual, andam por toda a aldeia à procura de alimento; as roças ficam espalhadas pelas florestas ciliares próximas. Já as casas dos sertanejos são isoladas; geralmente, cada família elementar possui uma habitação que fica bem longe das demais (distância que pode ser de quinhentos metros ou até de uma légua); a casa fica próxima da roça e os porcos e galinhas não se misturam com os animais das outras casas.” (: 85)

moradores reconhecem que “*antigamente, no tempo dos mais velhos, as roças eram grandes, grandes mesmo*” (Emivaldo). *O tempo dos mais velhos* era o tempo em que a aldeia ainda não havia se formado e que a maioria das uniões se dava entre índios e sertanejos. Depois do aldeamento do Morro-do-Boi e da considerável diminuição da presença de sertanejos, a estrutura do sistema agrícola krahô, que me ocupei em descrever algumas de suas características no primeiro capítulo, passou a mostrar sua força de resiliência. Como consequência, o tamanho das roças diminuiu e suas características voltaram a se assemelhar às das outras aldeias. Cabe, portanto, em primeiro lugar, destrinchar alguns aspectos que diferenciam esta estrutura produtiva da dos sertanejos. Chamo atenção para três aspectos: 1) “na aldeia menino não trabalha”; 2) “na aldeia não dá para ter criação” e 3) grande parte do tempo e da energia das pessoas acaba absorvida pela mais alta importância que se confere a vida cerimonial.

Vimos que é característica fundamental da MDP a divisão do trabalho por sexo e por idade. A divisão por idade se resume em uma frase: “na aldeia menino não trabalha”. A frase é dita algumas vezes pelos próprios índios como um aspecto negativo de seu jeito de ser, e nestas situações costuma ser uma justificativa para sair da aldeia. Criadas com admirável liberdade, as crianças crescem andando juntas aos magotes pela aldeia e praticamente não são chamadas a realizar nenhuma sorte de serviços. O que não quer dizer que elas não frequentem a roça, na verdade elas se fazem presentes com considerável frequência. Podem ir à roça quando vão seus pais e lá não fazer nada além de brincar, como também podem não ir. Às vezes, e apenas se quiserem, podem ajudar a plantar alguma semente ou a espantar com suas baladeiras os bregas (*crêré*) que comem o arroz. Em minhas andanças pelas roças do Morro-do-Boi em companhia dos agricultores, era muito comum que uma ou mais crianças nos acompanhasse por livre e espontânea vontade. Certa vez uma delas (um menino de oito anos) me disse: “este pé de milho aqui é meu. Quando madurar eu vou dar ele pra você”. Não entendi bem aquilo, e fui consultar sua mãe, que disse: “é dele mesmo, ele que plantou e está cuidando. Ele tá te dando, agora é seu”. Essas coisas fazem parte dos divertimentos das crianças e configuram-se, ademais, como uma eficiente forma de aprendizagem. O fato de um menino ter direitos sobre um pé de milho não significa necessariamente que ele tenha colaborado com os serviços de roça. Divertimento e aprendizagem não são excludentes com participação na atividade agrícola – em escala limitada, e de modo voluntário. O ponto a destacar é esse: o caráter não-obrigatório da atividade e o fato de que ela é tratada como atividade que gera (ou pode gerar) direitos sobre o produto, tal como no caso de um adulto.

Quanto aos rapazes solteiros (*metuajê*) a realidade é semelhante à percebida por Melatti na década de 1960: “*trabalha pouco. Pratica sobretudo a caça e, quando tem roça, não é muito grande. Geralmente não tem roça e trabalha na lavoura junto com o pai*” (Melatti, 1970: 195). À exceção da informação sobre a caça – que hoje é uma atividade pouco praticada – a situação é a mesma que encontrei no Morro-do-Boi. Como os direitos sobre a roça são do grupo doméstico é inevitavelmente na roça de seus pais que um jovem solteiro trabalha. Tomemos o exemplo da roça de Absalão Põhypey. Absalão tem quatro filhos jovens, que o ajudam nos serviços de roça. O usufruto do que é produzido é comum à família, mas o controle é do Absalão. Conforme este índio, se algum de seus filhos quiser uma parte da produção para si próprio, “*para fazer alguma troca*”, ele também tem direito, “*porque trabalhou ali*”. Um de seus filhos, então com 20 anos, havia pedido um pedaço de uma capoeira velha para plantar sozinho, para si, e Absalão concedeu e me explicou: “*quando é assim é porque está atrás de mulher, aí quer ter as coisinhas dele para poder dizer que é dele.*” É somente assim – manejando uma porção de terra dentro da área de seu próprio grupo doméstico – que podemos pensar numa roça de um jovem solteiro. Esta constatação comprova que o livre acesso às terras cultiváveis que rodeiam a aldeia é um direito dos grupos domésticos e que uma área efetivamente sob cultivo pressupõe direitos exclusivos de um grupo doméstico específico em relação a outros grupos domésticos da mesma aldeia. Jamais se verá uma roça isolada de um jovem solteiro. O livre acesso por parte dos grupos domésticos aos recursos naturais (a terra, enquanto meio de produção) necessários à sua reprodução impõe uma forma singular de repartição destes recursos, e determina a produção.

“Na aldeia não dá pra ter criação” é outro aspecto frequentemente citado em oposição ao modo de produção dos sertanejos. Não que não se crie, ou se tente criar, mas as aventuras de uma galinha ou um porco pelo quintal alheio é um dos maiores motivos de desavenças na aldeia, o que acaba por fazer as pessoas desistirem desta empreitada.

“Outro dia essa mulher [da casa ao lado] ela me chamou pra brigar bem aqui, por que eu não empato a galinha, a galinha passa por aqui e vai lá... só tange. Se a galinha já chegou aqui eu mando meus netos apanhar... mas às vezes passa.”

No trabalho de Azanha (1984: 52) temos outros exemplos:

“morar na aldeia é ruim, não dá para ter criação, só tem fuxico”; “mehĩ pensa assim: por que eu vou deixar essas galinhas pros meus netos quando morrer, vou é comer logo - por isso mehĩ não cria nada e por isso saí da aldeia”

Cabe lembrar também que a comida e em especial a carne, é o que mais frequentemente se troca, se presenteia e se exige como parte da cadeia de reciprocidades – o que torna comum que o esforço da criação acabe tendo como destino algum parente de fora de seu grupo doméstico. É inevitável citar novamente Melatti:

“Davi, por exemplo, desejava cuidar de seu próprio gado, criar porcos, galinhas, cabras, mas para isso considerava indispensável morar fora da aldeia. Explicou que na aldeia não se pode criar porcos porque os meninos lhes jogam flechas, os cachorros os mordem e lhes fazem bicheiras. Quando as galinhas põem ovos, os cachorros e os porcos os comem. Um índio da aldeia de Boa União, Xavier, tinha a mesma opinião: ameaçava que, se o chefe Ambrosinho transferisse a aldeia para um local próximo da aldeia de Pedra Branca, como pretendia fazer, tornando assim a caça mais difícil, ele iria separar-se, indo viver sozinho com a família, criando porcos, galinhas, etc. E acrescenta que na aldeia não se pode ter nada: basta que alguém viaje para que os outros lhe matem os porcos e as galinhas. Outro, Diniz, também de Boa União, desejava ganhar ao menos uma rês para morar sozinho fora da aldeia e iniciar uma criação; **mas continuaria a frequentar a aldeia, assim como o civilizado que tem fazenda e mora na cidade.** Verificamos, portanto, que os craôs só consideram possível um aumento na produção se conseguirem fugir à obrigação de distribuí-la segundo as regras traçadas pelo seu sistema social, abandonando a aldeia e passando a viver como os sertanejos da região.

Porém, sabem os indígenas que, vivendo fora da aldeia, embora podendo produzir mais, perdem toda uma série de oportunidades, como a de tomar parte nos cerimoniais, nas reuniões da praça, nos divertimentos. Portanto, tais devaneios são seguidos geralmente de racionalizações que explicam porque continuam na aldeia. O já citado Kakró, de Serrinha, comentou que tinha muita vontade de sair da aldeia, mas não o fazia porque, como tinha

brincado muito na sua juventude, queria também que seus filhos “gozassem a aldeia”, por serem ainda pequenos e gostarem de brincar. Afirmam os craôs que os civilizados fazem os filhos trabalhar desde pequenos e que o mesmo não acontece com os índios.”

Vemos, portanto, que a mais alta importância que se confere à vida ritual e cerimonial e mesmo um gosto profundo pelo *movimento* da aldeia acaba, por fim, a relegar a atividade produtiva a um segundo plano. Os *amehkin* que a pouco descrevi são eles mesmos bons exemplos. Participar dos *movimentos* da aldeia, aceitar uma troca ritual (quando se dá um cesto vazio ou uma peça de roupa a uma mulher), colaborar com uma *arrumação*, correr com tora, se pintar, estar junto nas reuniões no pátio... são essas coisas que, acima de tudo, se valoriza. Se nestas ocasiões há algum serviço a ser feito na roça, ele será adiado. Ao comparar o Krahô com os sertanejos, Melatti (1967: 86) verificou que “a vida coletiva recebe muito mais ênfase entre os craôs. É o que nos mostram as palavras de Davi, da aldeia de Pedra Branca, o qual comparou os índios aos porcos queixadas, porque “gostam” muito uns dos outros.¹⁰³ Um outro informante nos explica da necessidade que os índios sentem de viver na aldeia: 'Já vem da natureza, de não estar fora (da aldeia), só!'”

A aldeia e o rancho

Existe, todavia, uma espécie de meio termo entre a vida na aldeia e a vida do sertanejo para além dos limites da Terra Indígena. Este meio termo é o rancho. “Rancho” é o nome pelo qual os Krahô chamam o pequeno casebre montado na proximidade da roça. Ele pode estar posicionado na borda da roça ou mesmo no meio dela. É, de forma geral, um espaço de apoio ao trabalho agrícola, onde os índios descansam, almoçam, se protegem do sol forte ou da chuva. Nas ocasiões em que o trabalho na roça requer continuidade diária, e especialmente nas roças mais distantes da aldeia, os índios costumam fazer do rancho sua morada temporária, permanecendo nele por períodos que podem durar alguns

¹⁰³ A pregnancy do porco queixada como um modelo da própria condição humana genérica é amplamente difundida na Amazônia, sendo reconhecida em muitos mitos e xamanismos. Segundo Fausto: “eles não são pura capacidade predatória, mas antes mortais a serem predados, que se defendem bravamente, vivem em grupo, comem mandioca e têm um chefe. Eles se aproximam dos humanos pelo gregarismo (conotando sua capacidade em produzir o parentesco), pela organização social da vara (conotando o reconhecimento de outras relações assimétricas que não a devoração) e pela sua condição ambivalente, a meio caminho entre a presa e o predador” (Fausto, 2002: 19).

meses. Um aspecto interessante do rancho é o fato dele representar um contraponto à vida na aldeia, que poderíamos, *grosso modo*, situar na oposição entre o público e o privado. Na aldeia há uma vida social intensa, com reuniões diárias, cantorias e rituais frequentes em que todos são chamados a participar. No rancho, por outro lado, há mais liberdade individual, pode-se viver sem participar das obrigações sociais inerentes à vida na aldeia, e pode-se criar algum animal sem maiores problemas. Este aspecto acaba por fazer do rancho uma possibilidade de escape. É comum, por exemplo, uma família ir passar alguns meses no rancho quando de algum conflito ou desentendimento na aldeia. E há, também, aqueles que acabam por fazer do rancho sua moradia permanente, e a casa que possuem na aldeia torna-se um pouso temporário que frequentam quando há alguma reunião importante ou algum *amehkin*. Esta inversão transforma o aspecto do rancho, que passa a se assemelhar ao das casas da aldeia enquanto esta assume um certo ar de abandono. Mas sua existência ali, naquele lugar, indica o tempo todo que aquele grupo doméstico faz parte da aldeia e sua posição esta bem definida. No Morro-do-Boi havia dois grupos domésticos nesta situação, eram os casos da família do Numério que vivia na localidade conhecida como “Marimbondo” - que dista 7,5 Km da aldeia - e a do Absalão, que vive com a família em seu rancho a 3,7 Km da aldeia. É digno de nota que nestas duas casas há união entre índios e sertanejos: a filha de Numério amasiou com um sertanejo (único na aldeia que possuía uma motosserra), e Absalão ele mesmo é casado com uma sertaneja. O tamanho de suas roças, em comparação com a média da aldeia, é maior, indicando que realmente morar no rancho é uma possibilidade de produzir mais. Neste sentido a roça do Numério pode ser considerada um caso a parte, que veremos mais a fundo adiante. Outras três famílias manifestavam o interesse de ir morar no rancho.

Caracterização espacial e temporal dos espaços cultivados – o quintal, a roça e a capoeira

Quando falamos em agricultura e plantas cultivadas entre os krahô é preciso ter em conta três unidades espaciais elementares: o quintal (*ikre catut*¹⁰⁴); a roça (*pur*) e a capoeira (*hiper*). O quintal é formado pelas plantas que se cultivam ao redor de uma casa, e nele encontramos fruteiras, plantas

¹⁰⁴ Literalmente: 'atrás da casa'.

ornamentais, medicinais, temperos, plantas de uso ritual. O quintal é um espaço que admite um cuidado maior com as plantas, já que se pode cuidar dele a qualquer momento. Esta qualidade torna comum que encontremos ali também uma sementeira ou o plantio de alguma semente mais rara que se tenha pouca quantidade e se pretenda multiplicar para, aí então, ser plantada na roça¹⁰⁵. Em suma, o quintal é um espaço com uma importância significativa para a conservação de plantas e sementes. Os direitos do grupo doméstico sobre o quintal que circunda sua casa são bem definidos e se às vezes o quintal de uma casa parece se misturar com o de outra isto é apenas uma impressão, pois os índios sabem exatamente de quem é esta ou aquela planta. Cada quintal reflete os conhecimentos e a especialização de seu dono. Um exemplo: no quintal do Hilário, cantador da aldeia, encontramos as plantas com as quais se faz o maracá, o *pandihy*, que produz as sementes que são postas a chocalhar, e o *cutói* (conhecido regionalmente como coité). Este *cutói* só existia no quintal do Hilário, ele havia pegado no quintal de uma índia da aldeia Santa Cruz “porque aqui ninguém tem”, disse ele, “pedi e ela deu”.

No Morro-do-Boi, além dos 16 quintais referentes as 16 casas, havia ainda quintais ao redor do Posto de Saúde, da bomba d'água e da Escola. Eram cuidados, respectivamente, pelo AIS, pelo AISAN e pela zeladora da escola (todos indígenas). O quintal pode ocupar os dois lados e os fundos de uma casa e costuma fazer a transição do espaço doméstico para a mata que se abre por trás do círculo da aldeia. Em alguns casos o quintal se expande para o outro lado do *krikapé*, ocupando o pedaço de terra entre dois caminhos radiais que ligam as casas ao pátio. Nestes casos ele ocupa uma pequena faixa de terra é nunca chega próximo ao pátio, lugar público.

Roça e capoeira são na verdade duas etapas de um mesmo processo, que começa com a derrubada da mata de galeria para o plantio e termina quando aquela terra deixa de ser manejada, após alguns anos de cultivo. Estão aqui consideradas como duas unidades espaciais distintas porque o manejo e as plantas que encontramos em cada uma apresentam diferenças significativas e porque são assim consideradas pelos krahô. Como o mato que cresce espontaneamente depois que uma roça deixa de ser manejada também é chamado de capoeira (mais especificamente *capoeira velha*) o que chamo aqui de capoeira enquanto unidade espacial é a capoeira produtiva. Em suma, “capoeira” significa área em cultivo que não é roça nova. E o que chamo de roça, portanto, é a *roça nova*, ou seja, aquela que,

¹⁰⁵ Foi o caso, por exemplo, de Juvenal Kupakã, que ao receber da Embrapa algumas cabeças de batata de novas variedades plantou-as em seu quintal para acompanhar melhor seu desempenho, cuidar com mais zelo para que, multiplicadas, fossem para a roça no ano seguinte.

naquele ano, sofreu o processo de transformação (humanização) caracterizado pelo processo de broca, derrubada, queima e coivara.¹⁰⁶ Uma capoeira não sofre este processo. Diz-se que uma *roça velha* é uma capoeira já no ano seguinte em que ela passou pelo referido processo.

Cada grupo doméstico abre todos os anos uma roça nova e, ao mesmo tempo, continua a manejar a capoeira de anos anteriores. Em geral, uma capoeira ainda pode ser manejada (ou: continua produtiva) por três ou quatro anos (ou ciclos) após o processo de derrubada, broca, queima e coivara da roça. Mas este tempo varia de acordo com as plantas que se pretende manejar, assim, por exemplo, o manejo da banana numa capoeira pode ser feito durante muitos anos, um tempo praticamente indefinido, e aquela capoeira se transforma num bananal. Seguindo o que disse Posey (1997: 200), uma capoeira pode ser tudo, menos campos abandonados. Ali encontramos diversas plantas úteis que se concentram em decorrência do manejo humano. Não só algumas plantas de roça que, não colhidas, continuam a se reproduzir (como a batata e o inhame), mas também uma série de plantas que surgem da sequência natural de reflorestamento. Existe também o hábito de plantar nas roças novas as árvores que tem seus frutos valorizados (buriti, bacaba, piqui, etc.) e de deixá-las em pé quando presentes no terreno da futura roça. Tal hábito ilustra um planejamento a longo prazo. Vimos no primeiro capítulo que os krahô tinham o hábito de plantar suas roças e abandoná-las temporariamente para um período de perambulações e caçadas, e que tal hábito está presente em suas narrativas (como a de origem da festa da batata). No mito de *Hartät*, que conta as aventuras de um grupo de *mehĩ* em sua longa viagem ao pé-do-céu (*khoikwaxhrat*), há um momento de dificuldade quando a comitiva se vê com fome e sem a perspectiva de encontrar caça:

“O de comer acabou, todo mundo ficou com fome. Chegaram num ponto, não sei se era capoeira, mata virgem, morro. ‘Me escutem bem. Não vão mexer nesse inhame aqui. Vou caçar o inhame mesmo, o que a gente come. Nesse aí não pode mexer; não é esse aí não’. E sumiu. Dois rapazes estavam com muita fome; um falou pra o outro: ‘ah, vamo arrancar logo esse daí. A gente tá com fome danada. Vamos?’, e o outro respondeu: ‘vamos!’. Arrancaram. O outro magote de povo ficou ali, esperando Hartät. Aí, Hartät chegou e

¹⁰⁶ Tal processo, tão comum e disseminado tanto na Amazônia como em diferentes partes do globo, é comumente chamado de “roça de coivara”, e localmente recebe também o nome de “roça de toco”. Creio que foi Conklin (1961) quem primeiro descreveu essa técnica sem etnocentrismo.

estavam lá os dois, com a boca amarga. 'Eu não falei que não era pra arrancar esse daí?! Os dois que arrancaram esse daí podem ficar comendo, mas só esses dois. Os outros vão comigo, lá onde tem inhame mesmo'. Foram lá arrancaram, moquearam, comeram e viajaram."¹⁰⁷

O lugar que '*tem inhame mesmo*' é a capoeira, que um dia foi uma roça. Lá é sempre provável encontrar algum *de comer*. Raimundinho Tepjet, um dos agricultores mais considerados entre os Krahô, foi quem me deu as informações mais detalhadas sobre como os krahô (e aqui prefiro falar: os krahô do Morro-do-Boi) compreendem o ciclo roça/capoeira e fazem o manejo das plantas cultivadas. Os trabalhos em uma roça nova se iniciam no começo do verão, nos meses de maio e junho. Assim o índio dá uma volta pela mata, escolhendo um lugar adequado pra sua roça. A melhor terra é a que chamam *barraria*, terra mais argilosa que se opõe ao *areão* predominante naquele cerrado. A barraria, via de regra, se encontra às margens dos rios ou pequenos córregos, onde se erguem as matas mais altas de galeria. Na imagem de satélite da região da aldeia (ANEXO III), onde constam as roças do ano de 2009, podemos ver que de fato elas se encontram nas imediações dos cursos d'água, onde a vegetação é mais densa. A imagem mostra que as roças e capoeiras são áreas relativamente pequenas, dispersas a distâncias variáveis da aldeia. Mostra também que ocorre de fato um processo de regeneração de matas de galeria onde no passado houve cultivo – já que é possível observar a cobertura vegetal nestas áreas.

Escolhido o local, o processo se inicia pela broca, isto é, o desbaste do mato arbustivo e das árvores de menor porte. A derrubada, passo seguinte, pode ser feita logo após a broca ou esperar que o mato brocado murche/sequem um pouco. É a parte considerada mais pesada, quando as árvores maiores são derrubadas no machado, e geralmente se dá entre os meses de junho e julho. A mata assim brocada e derrubada deve secar bem para que queime satisfatoriamente. O costume é queimar a roça no mês de agosto e, segundo Raimundinho, procura-se o dia 27 de agosto "*dia escolhido dos mais velhos, quando a roça queima bem e custa a nascer mato*" (o que parece um costume sertanejo). Mas é recomendado que se espere cair uma chuva antes de queimar, o que contribui com o esforço de evitar que o fogo se espalhe pelo cerrado. Neste sentido o mais eficiente é o costume de fazer um aceiro entre o limite da

¹⁰⁷ Este mito foi narrado por Kraté, *mêhacpackré* e *hotxuá* da Aldeia Serra Grande. Registrado em trabalho de campo realizado no *Kapey* durante a VIII Feira Krahô de Sementes Tradicionais, realizada no mês de setembro de 2010. Devo a transcrição ao colega Júlio César Borges. A versão na íntegra deste mito consta no quarto capítulo.

roça e o mato. Nos dias que se seguem à queimada, já se pode começar a reunir os galhos de pau para fazer as coivaras, processo que entra pelo mês de outubro. A batata e o inhame têm uma qualidade que se torna importante no ambiente de cerrado: eles aturam o fogo (o que talvez seja uma explicação para a tradicional predominância Timbira dessas plantas em detrimento da mandioca). “*Os antigos diziam para plantar a batata e o inhame junto com a broca*”, ou seja, nos meses de maio/ junho, antes da queimada. Hoje o mais comum é plantar essas culturas antes da coivara. Com a roça já encoivara começa o plantio da abóbora, melancia, cabaça, croá, milho, arroz, mandioca, andu. Os índios reconhecem a influência da lua sobre o plantio de determinadas plantas, e assim, por exemplo, a melancia é preferível que se plante no *turvo da lua*, enquanto que a batata dá melhor quando plantada no *cheio da lua*. O surgimento de determinadas constelações no céu também é usado como indicativo do período apropriado de plantio de algumas culturas. O arroz pode ser plantado de setembro até fevereiro: “*pode plantar que nasce*”. Se plantar no meio do inverno (dezembro/janeiro) ele é colhido no verão, “*o que é bom, dá um arroz sadio*”. Mas o arroz não pode ficar no mato, e depois de plantado exige capina constante. Quando está amadurecendo o cuidado é com os pássaros (brega, periquito) que comem o arroz: “*mês de colheita de arroz é todo dia, é o mais aperreado de todos.*” O milho também pode ser plantado de setembro até fevereiro. Nos meses de novembro e dezembro é tempo de colher o arroz ligeiro (quando plantado em setembro). Dezembro, janeiro e fevereiro já estão colhendo a abóbora e a melancia. Janeiro é tempo de plantar a fava, pois plantada neste mês ela enrama pouco e já carrega, e fevereiro é tempo de roçar o mato para plantar o feijão trepa-pau, e neste mesmo mês é o tempo de colher o arroz tardão. A mandioca e a macaxeira plantadas em setembro já estão sendo colhidas em março e abril. Há que se limpar a roça com certa frequência, “porque o mato cresce mais ligeiro que as plantas”, e a média conhecida é de três vezes por ciclo, mas na capoeira tem que limpar mais do que isso, pois dá muito mato. Quando a roça foi feita na mata bruta, às vezes uma limpeza já basta. A limpeza – roçar, capinar – é também considerada um trabalho pesado, e se o índio tiver condição (alguma coisa para trocar) ele coloca alguém para ajudá-lo. Quando entra os meses de maio e junho o andu, a batata e o inhame já estão prontos para colheita. É o tempo que o índio já começa a dar uma volta para escolher onde fará sua roça nova.

O ciclo da roça então recomeça, e se inicia o ciclo da capoeira. Em uma capoeira de dois anos ainda se colhe o andu. A mandioca pode ser manejada por cerca três anos em uma capoeira, a banana atura mais de dez anos: “*tem capoeira aqui de muitos anos que ainda se colhe banana*”. O inhame, “*se o caititu não comer*” permanece na capoeira, já que ele atura tanto o fogo quanto o mato. A cana, se o

mato não tomar conta, também permanece por alguns anos. O abacaxi também resiste, pois “*dá bem em lugar ensombreado, com mato ralo*” e a pimenta também atura muito dentro de uma capoeira. O milho, o andu e o arroz, se sobrarem na capoeira os bichos comem (cancão, curica, brega, veado). A fava que sobra, se ainda estiver dando, é comida de curica e de veado mateiro. A mandioca é alimento para o caititu e para a cutia.

“Se ficar limpando aquela capoeira sobra banana, inhame, cana, pimenta. Mas com dois, três anos no máximo, o sujeito já quer mudar. Na verdade com um ano já quer mudar, fazer roça nova. Depois que plantou a primeira semente tem que ir todo dia na roça, e um ciclo emenda no outro. Só para por doença ou amehkin. Por isso que o mehĩ krahô perde muita roça. O movimento do povo não pode faltar, reunião... então atrapalha o plantio. Planta muito fora do tempo, faz a roça mas não planta, abandona...”

Depois que uma capoeira deixa de ser manejada ela passa pelo processo de regeneração espontânea e, após alguns anos, quando o mato já tomou conta dela completamente, aquele espaço pode voltar a ser manejado, dando origem a uma roça nova. Sobre este tempo de descanso recebi diferentes informações, mas concorda-se que uma capoeira velha que deixou de ser manejada há dez anos ou mais já é um tempo suficiente para se fazer uma nova roça naquele mesmo local. Uma das roças novas fora feita sobre uma capoeira de seis anos. Segundo Emivaldo, não existe mais mata virgem para fazer roça na região do Morro-do-Boi, as melhores áreas agricultáveis algum dia já foram uma roça. A ocupação da região é muito antiga, o Morro-do-Boi era uma fazenda de *cupẽ*, fazenda Bom Gosto, antes da demarcação do território, e brancos e índios que ali se estabeleceram fizeram uso contínuo daqueles feixes de terra fértil.¹⁰⁸ Mas como a área é relativamente grande comparada ao número de moradores da aldeia, há sempre uma capoeira muito antiga, de décadas passadas, em que a mata já tomou conta e se presta perfeitamente para os trabalhos de uma roça nova.

Abaixo segue uma tabela onde constam as áreas das roças e capoeiras e suas respectivas

¹⁰⁸ Se ampliarmos o espectro, veremos que esta conclusão de Emivaldo corrobora a análise de que “grande parte do que tem sido chamado florestas e savanas naturais na Amazônia é, possivelmente, o resultado de milênios de remanejamento e co-evolução humanos” (Posey, 1997: 212 cf. Frikel, 1978).

distâncias até a aldeia, e sua análise apresenta pontos interessantes¹⁰⁹:

GRUPO DOMÉSTICO		UNIDADE PRODUTIVA	DISTÂNCIA ATE A ALDEIA (Mts)	ÁREA		TOTAL ÁREA POR CASA (Ha)
				Ha	tarefas	
1	Raimundinho Tepjet / Creusa	Roça	388	0,38	1,3	1,39
		Capoeira	255	1,01	3,3	
2	Edite Acàkwjy / Celso Teynon	Roça + capoeira	1.392	1,13	3,8	1,13
3	Bastião Whywy / Marineide Terekwjy	Roça	6.903	0,76	2,5	1,26
		Capoeira	9.928	0,50	1,6	
4	Emivaldo Coxô / Veronice Ronkwjy	Roça	6.008	0,32	1,0	0,42
		Capoeira	5.883	0,11	0,4	
5	Hilário Nhupytin / Antônia Crocarê	Roça	2.279	0,81	2,7	0,95
		Capoeira	2.208	0,14	0,5	
6	Juvenal Kupakã / Valquíria Pojoj	Roça	3.352	0,85	2,8	1,50
		Capoeira	3.370	0,22	0,7	
		Capoeira 2	3.352	0,42	1,4	
7	Isaac Xilin / Doraci	Roça	1.373	0,47	1,6	0,47
8	Número + Raimundinho Kupaen / Maria	Roça	7.677	5,59	18,5	6,39
		Capoeira	7.997	0,37	1,2	
		Capoeira 2	7.444	0,44	1,5	
9	Raimundo Hapuhhi / Aldenora Tutkwjy	Roça + capoeira	687	0,93	3,1	0,93
10	Domingos Pahi / Irani	Roça + capoeira	1.873	0,91	3,0	0,91
11	Mariquinha / Leomar	Roça + capoeira	2.781	0,54	1,8	0,54
12	Josefa Pÿran	Roça	3.099	0,27	0,9	0,27
13	Absalão Pòhypey / Ernestina Capercahàc	Roça	2.854	0,83	2,7	1,55
		Capoeira	2.673	0,55	1,8	
		Capoeira 2	2.780	0,18	0,6	
TOTAL DE ÁREA CULTIVADA					58,5	17,71
MÉDIA - Distância até a aldeia			3.763,3			
MÉDIA - Área manejada por casa					4,5	1,36
MÉDIA (sem a roça do Número)					3,14	0,95

Na tabela constam as informações referentes às roças e capoeiras de 13 grupos domésticos.¹¹⁰. Na

¹⁰⁹ A numeração dos grupos domésticos na tabela está correlacionada à numeração das roças no cartograma do ANEXO III.

¹¹⁰ Se disse anteriormente que a aldeia conta 16 casas e que, via de regra, cada casa tem sua roça, devo aqui uma explicação. Três grupos domésticos não entraram na pesquisa, cada qual com um motivo diferente: 1) Lampião Yahé não se casou e nem teve filhos, e mora hoje sozinho em sua casa, configurando uma situação *sui-generis* de uma casa com apenas uma pessoa. Se o estímulo produtivo de cada casa é a satisfação de seus membros, Lampião não se vê estimulado a realizar todo esforço que uma roça exige apenas para satisfação de suas próprias necessidades. A saída que encontrou foi colaborar com os serviços na roça de um outro grupo doméstico (de Raimundo Hapuhhi/ Aldenora Tutkwjy) tendo assim algum direito sobre aquela produção. 2) Rufino e Vilma Awrokwjy configuram um grupo doméstico, mas além do casal já ter uma certa idade (ele é de 1936 e ela de 1945), Rufino sofreu de um derrame há alguns anos e não tem mais condição de trabalhar em roça. Dividem seu tempo entre a aldeia e o rancho, nas imediações do qual fizeram suas roças durante muitos anos e onde mostraram o interesse de viver permanentemente. Lá cuidam das plantas que existem em

maioria dos casos o grupo doméstico maneja uma roça nova e uma ou duas capoeiras de anos anteriores. É muito comum que a roça nova se abra a partir do limite da capoeira, e em alguns casos (grupos domésticos 2, 9, 10 e 11) estas duas unidades estavam de tal forma amalgamadas em um mesmo espaço que não foi possível levantar a área de cada uma delas em separado.

É interessante, aqui, uma análise da tabela à luz das questões tratadas no primeiro capítulo. Confirma-se uma considerável diversidade no que se refere ao tamanho da área manejada.¹¹¹ Enquanto o grupo doméstico de Josefa Pýran maneja uma área de 0,27 hectares, o do Numério maneja uma área de 6,39 hectares. Pela discrepância da área manejada por esta casa em comparação à média da aldeia (o que pode ser percebido também olhando o cartograma em anexo), é preciso demorar um pouco mais sobre este caso.

O Marimbondo

A localidade conhecida como Marimbondo dista cerca de 7 km da aldeia. Era a roça e a morada de Celina, filha caçula de Bernardino que, mesmo depois do aldeamento, nunca se acostumou a morar em aldeia.¹¹² A ela se juntou Numério, seu filho, e a filha deste, que amasiou com um sertanejo formado uma casa contígua a de Celina num modelo parecido com o do segmento residencial que vemos nas aldeias. Mais tarde outro filho de Celina, Bastião, e sua esposa Marineide, fizeram um rancho e uma roça próximos ao de Celina, onde passavam longos períodos. A morte de Celina, em junho de 2009, parece ter desestruturado esta possibilidade de moradia isolada, resquício de sua

volta do rancho, mas não fazem mais roça. É perto deste rancho que a filha (Edite Acàkwyj) e o genro (Celso Teynon) deles fizeram sua roça, cuja produção atende também aos pais/sogros. Cabe notar que o casal é aposentado e conta assim com algum dinheiro com o qual podem comprar gêneros na cidade, dos quais Edite e Celso também usufruem, configurando uma relação de ajuda mútua. 3) Juliana Cãkré e Weliton Krôkrôc tem sua roça, e marquei diversas vezes de ir até lá com eles o que era sempre adiado por diferentes motivos. Acabei indo embora sem conseguir fazer esta visita, e a ausência dela nesta pesquisa pode ser considerada como uma falha do pesquisador.

¹¹¹ Há também uma grande variedade no que diz respeito à distância das unidades produtivas até a aldeia. Assim, enquanto a roça de Raimundinho dista menos de 400 metros de sua casa na aldeia, a capoeira manejada por Bastião e Marineide (ou: a roça que abriram em 2008) está a quase 10 km da aldeia.

¹¹² Curioso que quando Celina se separou de seu marido, o sertanejo Teodoro, ele não quis deixar a TI. Sempre vivera ali (seu pai era vaqueiro do Xupé), seus filhos viviam ali e ele não queria começar uma vida fora da Terra. Quando a pressão aumentou para o seu lado, já que nem casado com índia era mais, Teodoro fez sua casa na aldeia Morro-do-Boi, onde, assim, viveu até sua morte junto aos seus filhos, sem ser incomodado. Celina, por sua vez, sendo índia, continuou a viver no rancho longe da aldeia, sem participar do movimento. Existia uma espécie de respeito ao modo de vida que ela e toda a sua geração escolheu. Mas agora, com a morte de Celina, este modo de vida longe das aldeias e do *movimento* do mehin – como no Marimbondo – passou a gerar reações contrárias da comunidade.

geração. Acabou existindo uma pressão, capitaneado pelo *Pahi*, para que aqueles índios voltassem para a aldeia.

Quando estive no Marimbondo, Numério vivia ali em seu rancho e em seu grupo doméstico viviam também sua filha com o esposo, o sertanejo por nome Raimundinho, conhecido como Raimundinho *Cupê* (pois há um *mehĩ* com o mesmo nome na aldeia, de quem falamos a pouco). Raimundinho era a única pessoa no Morro-do-Boi que tinha uma moto-serra, equipamento que reduz sensivelmente o esforço em uma etapa considerada das mais pesadas no manejo de uma roça: a derrubada. Foi somente com o uso deste equipamento que puderam fazer uma roça com mais de 18 tarefas, tamanho absolutamente fora do padrão krahô. Abrindo uma roça deste tamanho há consequente mais trabalho em todas as outras etapas (plantio, capina, colheita, etc.), o que só era conseguido através da *contratação* de trabalho. Em dois dias que estive na região do Marimbondo encontrei dois grupos de índios que para lá se dirigiam à procura de trabalho. Um deles vinha da Aldeia Nova (seis índios), e caminharam dois dias inteiros para chegar ao Marimbondo, e outro grupo vinha da aldeia Pé de Côco (cinco índios). Nos dois casos chegaram sem avisar, certos de que ali poderiam encontrar trabalho. Queriam produtos da própria roça como forma de pagamento e ficariam por lá entre quatro dias e uma semana. Assim ficou acertado. Numério me contou que é muito comum chegarem índios, de várias aldeias, para trabalhar alguns dias para eles. Encontrei ali, e somente ali, características que se distanciam da modalidade doméstica de produção tal como a definimos no primeiro capítulo, como a produção para além das próprias necessidades do grupo doméstico (intuito de produção de excedentes) e a contratação de trabalho sem vínculo de parentesco associado. A presença de um sertanejo, mesmo casado com índia, e uma roça totalmente fora dos padrões krahô, que visa o lucro para o próprio grupo doméstico, encontrava reações na aldeia. Da mesma forma o estabelecimento de uma morada tão longe da aldeia não é bem vista, por inviabilizar a participação no *movimento* da aldeia - tanto das pessoas quanto da produção. Ao voltar para a área krahô em 2010 recebi a informação que tinha havido um desentendimento entre Raimundinho *Cupê* e o pessoal da aldeia, capitaneado pelo cacique. O próprio cacique me disse que “*se cupê quiser morar no Morro-do-Boi tem que ficar na aldeia e participar do movimento*” e que não ia mais admitir “*gente morando que nem cupê e que não quer nem saber da aldeia*”. Raimundinho acabou saindo da aldeia, e esta grande roça ficou praticamente abandonada. O processo incessante de devir *mehĩ* apresentava mais um de seus capítulos, cujo argumento central estava justamente na modalidade de produção: “*se a gente é krahô, nossas roças têm que seguir a 'lei do mehĩ'*” - ou seja, seguir o *modus operandi* da modalidade de produção 'tradicional'.

Disse no primeiro capítulo que se concorda atualmente que uma roça com aproximadamente três tarefas é suficiente para alimentar uma família, e que esta estimativa é praticamente a mesma daquelas que constam nos trabalhos de Pohl (1837 cf. Nimuendajú, 1946), Nimuendajú (1946) e Melatti (1978). A média das áreas manejada por casa no Morro-do-Boi é de 4,5 tarefas, mas considerando a grande discrepância da roça do Numério é interessante observar não só a média, mas também a mediana, que é de 3,14 tarefas. Este número é bem próximo da média aritmética das roças se excluirmos a roça do Numério (3,12 tarefas). Podemos concluir que, a despeito da grande variedade no tamanho das roças dos distintos grupos domésticos, a média geral, a nível de aldeia, chega às três tarefas da estimativa. Voltando a se estruturar sob a *lei do mehĩ*, a atividade produtiva volta a se orientar pela necessidade de consumo, estabelecendo como limite a satisfação do grupo doméstico (com a citada exceção, que confirma a regra). Produção e consumo se ajustam, de acordo com os mecanismos já citados. Depois da roça do Numério, as maiores áreas cultivadas são as do Absalão, que vive no rancho (1,55 ha.); a do Juvenal, que é *pahi* (1,5 ha.); a do Raimundinho Tepjet (1,39 ha.), que tem a roça mais perto da casa e um gosto acima do normal pelos trabalhos de roça; e a do Bastião (1,26 ha.), cujo filho é *witi* na aldeia.

Inovações / novas técnicas

Há um interesse permanente pela experimentação de novas técnicas. Se um índio se depara com uma forma de plantio diferente da sua e acha aquilo interessante, ele experimenta “*para ver o que dá*”. “*A gente quer sempre conhecer as coisas novas, e ser for bom a gente traz [incorpora]*”. Emivaldo, por exemplo, estava plantando mandioca “*assim com as manivas em pezinhas*” (o costume *mehĩ* é plantar as manivas ficando-as diagonalmente na terra). Disse que uma época havia um foragido da polícia, *cupẽ*, que se escondeu durante meses dentro da Terra krahô. Um dia, andando pelo cerrado, Emivaldo encontrou seu acampamento onde havia uma rocinha e as manivas estavam plantas desta forma, “em pé”. Então resolveu experimentar, e estava achando bom.

Além destas experiências que os próprios índios se interessam em avaliar, outras têm sido oferecidas a eles como alternativa. O Morro-do-Boi pode ser considerado uma aldeia recente, tendo

consolidado sua formação na década de 1980. As principais experiências de introdução externa de novas técnicas entre eles se referem aos Sistemas Agroflorestais (SAF's). Curioso notar que tais técnicas foram desenvolvidas a partir de um detalhado estudo sobre a forma de cultivo na Amazônia indígena. Os primeiros teóricos das agroflorestais viam nos sistemas tradicionais de consórcio de plantas, na 'terra preta de índio', na concentração de biodiversidade em áreas de ocupação antrópica tradicional, um verdadeiro laboratório para o desenvolvimento de teorias de manejo que fossem ambientalmente equilibradas e preservassem a dinâmica natural da floresta. Os *apête*¹¹³ Kayapó são um exemplo neste sentido (basta ver a frequência com que os estudos de Posey aparecem nas bibliografias de trabalhos sobre agroflorestas). Mas, num processo de ressignificação pelo branco dos conceitos e práticas dos índios, tais técnicas terminaram por ganhar outros contornos, sendo adaptadas para se tornarem compatíveis com nossa própria visão de mundo e do que chamamos natureza. As técnicas de agrofloresta se desenvolveram assim como alternativas à crise da sustentabilidade dos nossos próprios sistemas de cultivo. Talvez a variação mais radical tenha sido o desenvolvimento de técnicas de “roça sem queimar”. Afinal, ver uma 'mata virgem' ardendo em brasa e liberando CO² na atmosfera pela mão intencional do homem não nos parece mesmo um sacrilégio contra nossa saudosa (noção de) natureza? Nas últimas décadas começamos, então, a devolver aos índios suas próprias técnicas, então ressignificadas por nossa própria auto-crítica, como se elas fossem a vanguarda da ecologia moderna e a solução para os problemas que criamos para eles. Talvez um dos conflitos de pressupostos mais profundos esteja justamente numa concepção radicalmente oposta em relação ao fogo. De um lado ele destrói; de outro ele constrói, transforma, humaniza. Basta lembrarmos, por exemplo, das narrativas de *Aukê* e de *Ropti*.

A questão do fogo tornou-se um aspecto central destas novas experiências. De fato, em toda a terra indígena, muitas roças se perdem (sempre se perderam) pelo avanço incontrolável do fogo, seja o fogo natural que lambe regularmente o cerrado (obra das desventuras de Lua, como diz o mito) seja o fogo que o próprio índio toca em sua roça e não consegue controlar – o que é bastante comum. Diante deste diagnóstico, as técnicas de agrofloresta em sua modalidade mais conhecida – as 'roças sem queimar', também chamadas de 'roças cruas' - viriam para terminar de vez com o fogo antrópico que frequentemente acaba por se espalhar sem controle. A ênfase na formação de bons aceiros pretendia, por sua vez, proteger as roças do fogo natural, sem deixar que ele entrasse nas roças. Dois projetos se

¹¹³ Ilhas de floresta que ocorrem nos campos/cerrados através do manejo contínuo dos índios, formando impressionantes bolsões de biodiversidade. (cf. Posey, 1997: 209-212)

ocuparam deste desafio nas últimas duas décadas: o projeto do PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas) que funcionou por 12 anos entre os Krahô e o projeto da Embrapa, em que as oficinas de agrofloresta eram um dos braços do projeto, e viriam para contribuir com a segurança alimentar do povo Krahô.

Os poucos resultados alcançados nas tentativas de implementação das roças cruas, a despeito do considerável volume de recursos investidos, nos indica que houve aí algum desencontro cognitivo. Mesmo diante da inegável rejeição krahô às roças cruas, ano após ano elas surgiam como as salvadoras de problemas clássicos como “fome sazonal” e “insegurança alimentar”.

Desconfio que a adesão dos krahô às experiências de roças sem queimar tenham sido desde sempre “para inglês [*cupẽ*] ver”. Certa vez rodei várias aldeias junto com Getúlio Kroakrawy, que tentava rearticular lideranças para reerguer uma associação indígena em crise (Associação Kapey). Diante de um grupo de agricultores em uma roça da aldeia Mangabeira, Getúlio fez um discurso para os índios, e uma das coisas que ele dizia era que “*mehĩ tem que aprender a plantar sem curry [fogo], porque os cupẽ só estão apoiando projeto de roça sem curry*”. Propunha, portanto, uma adaptação pragmática aos pressupostos ocidentais, com sua “sustentabilidade”, “redução da emissão de carbono”, etc. Se as técnicas da agrofloresta e os ideais que elas trazem consigo não conseguiam mobilizar os índios, os “projetos” poderiam conseguir. O 'mercado de projetos' é, atualmente, uma das formas mais concretas de se conseguir carne (gado) e financiamento para os *amehkin*. E se para os brancos estes são aspectos complementares, para os krahô eles são o que há de mais importante. Outro sintoma de que deveria haver algum mal entendido é o fato de que, na grande maioria das vezes, os índios só se envolviam em projetos de roça crua se houvesse o pagamento de diárias. Afinal eles estariam deixando de trabalhar em suas roças para trabalhar nas “roças experimentais”, cujo destino da produção não seria o seu grupo doméstico. Ou seja, aquelas experiências pareciam ser mais para o *cupẽ* do que para o *mehĩ*.

Tive a oportunidade de vivenciar algumas experiências destes dois projetos, mas vou me deter aqui na última tentativa da Embrapa de 'transferência de tecnologia' sobre agroflorestas: uma oficina no Morro-do-Boi, que teve início em dezembro de 2007 e na qual participei como observador. O Morro-do-Boi parece ter sido o último reduto onde ainda se acreditava em um envolvimento dos índios e um sucesso na experiência. É o que o relatório do técnico então contratado pela Embrapa parece sugerir (grifo meu):

“[R]elembramos com os moradores locais os compromissos assumidos com a comunidade no que diz respeito às ações do projeto que anteriormente foram negociadas com todas as lideranças indígenas em Brasília e durante a Feira de Sementes Tradicionais no que se refere a introdução de sistemas agroflorestais. **É importante relatar que a Aldeia Morro do Boi foi selecionada por todos os caciques a ser referência em agrofloresta, sendo os indígenas agricultores responsáveis por implantarem, manejarem e difundir posteriormente, as experiências agroflorestais para os indígenas de sua aldeia**” (Moura, 2007).

Ou seja, as lideranças das demais aldeias já havia delegado ao Morro-do-Boi a missão de não ‘largar este osso’. Talvez acreditassem mesmo que, por serem *cupẽ cahàc're* e por já apresentarem uma agricultura mais “desenvolvida” poderiam vir a representar, para todo o povo krahô, a imagem da “agricultura sustentável” que os brancos insistiam em ver (construir) nos índios. Essa imagem, e isto as lideranças sabem bem, está em alta no mercado de projetos. Se o projeto é de agricultura: “*então vá lá no Morro-do-Boi. Os Krahô de lá são bons nisso*”. Como mostrou Azanha (2005), o universo sociocultural Timbira está repleto de agentes mediadores de várias ordens. Atualizadas no contexto interétnico, estas mediações se posicionam como uma moderna “chefia honorária”, defendendo os interesses krahô no mundo complexo dos *cupẽ*, alterando tão somente a escala da mediação. Assim pode ser compreendido o Morro-do-Boi, como mediadores na relação com os *cupẽ* no que tange aos projetos com agricultura. Mas o sistema agrícola tradicional, que tanto se evoca e tanto se quer alterar, mostrou mais uma vez sua força de resiliência.

O objetivo da oficina era

“[c]apacitar indígenas Krahô da Aldeia Morro do Boi em **sistemas de produção mais sustentáveis à sua realidade**, visitar os sistemas de cultivo tradicionais, orientar o planejamento e a implantação de duas áreas de SAF, uma em roça sem fogo e uma em roça tradicional¹¹⁴ nos arredores da aldeia” (idem, grifo meu).

¹¹⁴ Curioso notar que o “tradicional” do trecho citado diz respeito exclusivamente à utilização do fogo. Outras técnicas dos

Diante de anos e anos de rejeição às roças cruas, a idéia então era manejar de forma comparativa duas roças: uma seguindo todos os pressupostos e os métodos das roças cruas, e nesta etapa o técnico coordenou todas as ações; e outra na qual os índios “com os conhecimentos adquiridos nas atividades agroflorestais anteriores, elaboraram o desenho do sistema agroflorestal e conduziram a atividade, com acompanhamento técnico participativo” (idem). A idéia era que, com o tempo, as vantagens da roça crua se tornassem evidentes, convencendo os índios, de uma vez por todas, das qualidades deste método.

A oficina teve duração de uma semana.¹¹⁵ Por volta do terceiro dia de oficina, quando o local que haviam escolhido para a roça crua já estava brocado e algumas sementes já estavam plantadas houve um episódio curioso que cabe relatar pela síntese que nos deixa sobre duas lógicas distintas sendo postas a interagir. Os defensores das agroflorestas muitas vezes carregam consigo convicções filosóficas e espirituais que fazem parte dos princípios que orientam o manejo da terra, o controle de pragas, etc. e que dizem respeito, mais ou menos, à unidade da vida e a uma concepção holística da natureza. O técnico começava o trabalho com um discurso que buscava partilhar a ideologia da agrofloresta e, neste dia, dizia algo no sentido de “amar as plantas”: que os índios teriam que plantar mesmo coisas que não se prestam ao consumo humano, mas que são alimentos de outros animais¹¹⁶, que teriam que respeitar o “trabalho” das formigas, pois elas também fazem parte do sistema, e coisas neste sentido. Quando um índio aproximou-se de mim e, à boca pequena, perguntou: “ei Fernando... como é que é esse negocio aí que ele tá falando de amar as plantas? Como é esse negocio que o *cupẽ* chama amar?” Percebi o tamanho da distância entre os mundos, que aquele diálogo se travava sobre

Saf's como o consórcio de sementes de espécies florestais e frutíferas e a formação do *mix* (mistura de várias sementes para o plantio, ao invés de plantar cada semente separadamente, como é o costume krahô) também seriam feitas na assim chamada “roça tradicional”. Estas técnicas, por sua vez, também encontravam reações, do tipo “*esse negócio de plantar um monte de coisa tudo junto não vai dar certo não... como é que a gente vai limpar depois?*” A experiência portanto não era roça tradicional x Saf e sim Saf sem queimar x Saf em roça queimada. Lembro que uma experiência do mesmo tipo foi feita no Kapey em 2001, como consta no trabalho de Rancan (2003, *apud* Ávila, 2004: 96). A experiência foi um fracasso, gerando reações dos índios, como se observa no relato de Milton: “*tem que ser conversado isso [plantio de roça experimental], a roça queimada eu garanto, mas a outra não. Eu tenho que trabalhar para dar kukren [comida] para os kraré [filhos] e não tenho tempo de plantar roça que não pega*”

¹¹⁵ Além das duas roças, implantaram-se também três hortas agroflorestais em formato de mandala nos quintais das aldeias para produção de hortaliças e fruteiras, com o uso de adubos orgânicos do próprio local. Estas hortas atualmente encontram-se abandonadas.

¹¹⁶ Tecnicamente chamam-se 'plantas de serviço' e seu manejo tem por objetivo o controle de pragas, o fornecimento de biomassa, sombra, cobertura morta e cobertura viva.

bases conceituais muito distintas (não compartilhavam, como no exemplo, o conceito de *amor*) e que isso de alguma forma poderia intervir no sucesso da experiência.

A oficina chegou ao fim, tendo sido feitas as duas roças experimentais e três quintais agroflorestais. Ficou acertado que o técnico voltaria periodicamente à aldeia para acompanhamento da experiência e orientação sobre as técnicas de manejo subsequentes (que também são, por sua vez, radicalmente distintas das indígenas). Eu, no entanto, só tive a oportunidade de voltar ao Morro-do-Boi um ano depois, em finais de 2008. Com muita curiosidade, fui consultar os índios sobre os resultados da experiência: afinal, qual das duas roças apresentava melhores resultados? Soube então que o fogo invadira as duas roças e que a maioria das coisas havia se perdido. Com uma diferença: como a “roça tradicional” havia sido queimada antes do plantio, o fogo lambeu a roça pelas beiradas, mas não atingiu seu centro, tendo as coisas ali plantadas resistido. Como se a queimada prévia tivesse funcionado como um aceiro para a própria roça. Perdeu-se menos. A roça crua, com grande quantidade de mato seco espalhada por toda a sua extensão, queimou completamente. Não sei até que ponto este fato pode ser considerado como resultado da experiência, mas considerando as características específicas de uma região (o cerrado) e de um povo (o krahô) parece se ter comprovado as vantagens do método indígena sobre o método alternativo. Ao menos no que se refere à utilização ou não do fogo na agricultura – o que era o próprio objetivo da experiência. Mas o técnico não considerou desta forma. Interpretou a situação a partir do descaso dos índios com a experiência: “*porque não fizeram um grande aceiro e tomaram todos os cuidados para que isto não acontecesse?*” A explicação do fracasso pelo “descaso” tinha seu por que. Soube pelo próprio técnico que durante suas visitas naquele ano de 2008 aconteceu algo muito comum em projetos deste tipo: nos primeiros dias o *mehĩ* acha interessante, é novidade na aldeia, ele participa¹¹⁷... mas com o tempo a presença começa a rarear, vai ficando pouca e as atividades e reuniões passam a juntar cada vez menos pessoas. O trabalho em agrofloresta exige muito manejo e nos primeiros anos pode ser considerado mais pesado do que nas tradicionais roças de toco. Além disso, pensava o índio, aquela roça não era propriamente sua [de seu grupo doméstico] e aquele método parecia mesmo muito estranho. O técnico tomou a decisão de que só voltaria à aldeia se os próprios

¹¹⁷ Lembro que no começo da experiência chegou a haver um princípio de desentendimento porque “não tinha carne” para todo mundo que estava se dedicando aos trabalhos. E a equipe do projeto foi bem enfática no sentido de que aquele era um projeto para os índios, e que ele deveria participar pelo seu próprio interesse em melhorar sua agricultura, e não por um bocado de carne. Por fim ficou acertado que o projeto garantiria a carne, mas os índios se comprometiam a colher bacaba, buriti e outros frutos.

índios o chamassem, estava cansado de trabalhar com um público alvo que não se mostrava interessado e nem se dedicava à experiência. Até onde sei (maio de 2011), esse chamado não aconteceu. Raimundinho Tepjet sempre foi um dos mais interessados no processo, e das figuras mais presentes, não só neste como em outros projetos de agroflorestas e técnicas alternativas. Perguntei a ele qual era sua impressão sobre a roça crua, ao que ele me respondeu: “*eu achei bom... acho que é bom. Mas pra gente aqui não dá certo não porque a gente não tem essas botas, e agrofloresta junta muita cobra.*”

O próprio termo “roça crua” já deveria nos situar desde o princípio e mesmo que sem querer, na oposição estruturalista entre o cru e o cozido, eternizada por Lévi-Strauss. E cabe lembrar que o material jê foi determinante para tais formulações. Ora, a roça crua cresce sobre a “matéria orgânica em decomposição” ou: sobre a “madeira podre”, e não sobre a madeira viva, derrubada e transformada pelo fogo através da mão do homem, numa certa forma de canibalismo que é condição preliminar de uma alimentação civilizada (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 182). E a madeira podre, lembremos do princípio do mito de *Caxekwyj* (primeiro capítulo), é um anti-alimento vegetal, pois o único que o homem consumia antes da introdução mítica das técnicas agrícolas. A madeira podre ou, de forma mais geral, a podridão, é o inverso das plantas cultivadas, como confirma a presença do mucura (fedor ≡ pútrido → “animal podre”) no mito de origem das plantas cultivadas (*idem*: 210). O cru [*tam*, palavra que designa também água da chuva, encharcado ou enchente] é uma situação anterior à conquista do fogo pelo homem¹¹⁸. E o fogo é o elemento transformador por excelência – basta lembrarmos que a transformação de Aukê só foi consumada quando ele se reduziu a cinzas. A alternância *curry* [fogo] / *tam* [cru; água da chuva] é uma demonstração da dinâmica do sistema simbólico Krahô. Ela existe enquanto existir vida. A escuridão total, na escatologia Krahô, representa o fim: “*fogo não pega, nem faísca nada*”, não haverá então fogo, nem alternância, nem movimento, nem tempo” (Chiara, 1979-37).

Mas se algumas técnicas são enfaticamente rejeitadas (a roça crua sendo o exemplo maior), outras acabam sendo retidas, indicando que o sistema está em processo constante de inovação. O

¹¹⁸ E ao próprio fogo: no início a terra era crua (*pye-tam*), e subitamente ela pegou fogo (*pye-pôc* [ardente]) (Cf. Chiara, 1979: 31-37).

mesmo Raimundinho é um exemplo: em seu quintal se misturam com impressionante harmonia uma enorme variedade de plantas de todos os tipos e poderia ser um modelo para qualquer manual de quintais agroflorestais. É dos poucos que incorporou (o outro é seu irmão Juvenal) as técnicas de produção de biofertilizantes a partir da matéria prima local. O consorcio de espécies que vemos em sua roça é resultado do próprio gosto, costume e conhecimento krahô somado às diversas experiências que o agricultor participou nos últimos anos. Tenho notado também a preocupação crescente com a formação de bons aceiros que preservem as roças das queimadas.

Um dos projetos da Embrapa de maior eficácia e maior aceitação entre os índios é o “enriquecimento de quintais”, baseado na introdução de certas técnicas e, principalmente, de milhares de mudas de árvores frutíferas.¹¹⁹ Pelo levantamento da origem das plantas cultivadas nos quintais pude ver a grande quantidade de fruteiras que vieram da Embrapa e calcular a dimensão do projeto. As técnicas sobre plantio de mudas¹²⁰ foram repassadas por técnicos da Embrapa e por um pesquisador indígena (Feliciano Tep'hot) colaborador da instituição. Cabe lembrar que o krahô já tem o hábito de trazer para o quintal que ronda sua casa aquelas plantas que gosta e lhes são uteis e de jogar ali para que brotem as sementes dos frutos do cerrado que consome. Como me disse Fabiano Panhac ao me mostrar seu quintal, “*toda a planta que a pessoa conhece ela traz para casa*”.

De forma geral, as inovações são incorporadas quando compatíveis com uma estrutura geral, esta que talvez possamos chamar de 'tradicional'. A tradicionalidade, como este trabalho tem procurado mostrar, não está em um conhecimento ou em uma técnica necessariamente antigos, mas justamente nesta estrutura. Neste sentido, um exemplo paradigmático são as técnicas de conservação de sementes. É comum que pesquisadores cheguem à área krahô em busca de uma tradicionalidade compreendida como um conhecimento antigo. No caso da conservação de sementes esta tradicionalidade construída pela visão do branco foi encontrada na conservação das sementes em cabaças tapadas geralmente com um talo de buriti. Eu mesmo me vi pedindo aos krahô para fotografar suas cabaças onde conservam suas sementes, e fui surpreendido por um comentário de uma agricultora: “*sempre vem uns cupê aqui*

¹¹⁹ Um total de cerca de 20.000 mudas, onde destacam-se o Cajú Anão-precoce - cerca de 5.700 mudas - e 1.100 mudas de banana resistente a Sigatoka negra. Note-se que, de acordo com o projeto, a introdução de fruteiras é compreendida pela Embrapa, enquanto instituição, como repartição de benefícios pelo acesso aos recursos genéticos com conhecimento tradicional associado, conforme previsto no contrato de cooperação, já que extensão rural não é papel da Embrapa.

¹²⁰ Os Krahô não praticavam o plantio de mudas. Conta-se que as primeiras mudas que chegaram foram plantadas sem tirar do saco preto que a envolve.

pra fotografar as cabaças... mas pra guardar semente melhor que garrafa pet eu nunca vi não...”. A conservação em garrafas *pet* é uma inovação que foi experimentada e aprovada, e por isso incorporada. E não me parece que esta técnica deva ser considerada menos tradicional do que a conservação de sementes em cabaças.



Figura 16 - Conservação de semetes em cabaças e em garrafas pet. Fotos do autor.

As redes de circulação

O levantamento da agrobiodiversidade da aldeia Morro-do-Boi foi realizado com base no instrumental teórico e metodológico do Projeto PACTA, tal como descrito na introdução deste trabalho. Pela profusão de dados levantados e pela complexidade da análise destes dados, grande parte desta pesquisa ficará para um trabalho posterior. Por ora faremos uma breve incursão reflexiva sobre a diversidade de

plantas e a identificação de redes e regimes de circulação, considerando o papel crucial que desempenham como fator gerador de diversificação e inovação. Seguem, também, as reflexões produzidas no processo de adaptação da metodologia pensada inicialmente frente às respostas que os Krahô deram a ela. A hipótese que motivou essa estratégia de pesquisa é a idéia de que para a continuidade e diversificação da diversidade de plantas usadas e conhecidas um fator importante são as redes sociais de circulação de plantas e de conhecimentos.

A pesquisa se deu da seguinte forma: as visitas às unidades produtivas eram sempre acompanhadas por um representante do grupo doméstico que maneja aquela área. Identificava *a priori*: a casa, o número de moradores, quem participava dos trabalhos e dos cuidados daquela unidade produtiva, o informante e a data da visita. No caso das roças e capoeiras, identificava também: o tamanho (área), a distância até a aldeia (estes dois pontos com o auxílio de um aparelho de GPS), se há contratação de trabalho (quantas pessoas; tipo de relação com o *dono*; periodicidade; o que faz), as características do entorno e o que era aquele espaço antes de se tornar uma unidade produtiva. Começava então a fazer o levantamento das plantas, preenchendo uma tabela como esta:

	Nome português	Nome mehin	onde conseguiu / com quem	Categoria	Sub-unidade	Utilidade	Foto	observações
1								
2								
3								
4								
5								
6								
7								
...								

A pergunta “onde conseguiu / com quem” é a pergunta chave para levantar a rede de circulação das plantas e sementes. Minha expectativa era traçar uma rede de parentesco ou compadrio através da qual as sementes circulariam segundo determinadas regras. Mas logo percebi que, na maioria das vezes, a resposta não seria tão elementar do tipo: “essa trouxe da casa de meu irmão, fulano”. Ao invés disto, surgia uma miríade de respostas genéricas: “*essa é daqui mesmo*”; “*essa nunca saiu da aldeia*”; “*essa a gente nunca perdeu*”; “*essa eu trouxe da roça*”; “*essa é da capoeira*”; e por aí vai.¹²¹ Percebi

¹²¹ No princípio do trabalho ainda tentei estimular um exercício de memória, em que pretendia fazer o índio se lembrar da pessoa que lhe deu aquela planta. Mas recebia como resposta: “essa aqui é desde os mais velhos” e retrucava: “mas com

que a busca pela pessoa específica com quem haviam conseguido determinada planta (a genealogia da planta) era uma questão que eu havia colocado, mas que o índio não pensava a circulação desta forma. Para eles aquilo não fazia muito sentido. Deixei então que surgissem as categorias nativas, e criei a coluna “categoria” seguida à coluna “onde conseguiu/com quem”, como se pode ver no modelo de planilha acima.

Um tipo de resposta comum era: “*essa faz tempo que a gente planta*”. A gente quem? Perguntava. A gente da sua casa? Da aldeia? Os Krahô todos? “*A gente aqui da aldeia, os velhos já plantavam isso faz tempo.*” A primeira conclusão, portanto, foi esta: há um sentimento de “posse comum”, a nível de aldeia, de várias plantas e sementes, e a circulação delas pode ser considerada 'livre'. Se olharmos novamente o diagrama de parentesco e a configuração das casas da aldeia (página 88) veremos que todas as casas são ligadas umas as outras por relações de consanguinidade e afinidade. Ou seja: se as sementes circulam entre parentes e ali dentro todos são parentes de alguma forma próximos, a circulação dentro da aldeia não possui nenhuma regra específica além do fato de que elas circulam entre parentes.

A primeira categoria criada, portanto, foi a de “aldeia”, na qual entravam as plantas que tinham a seguinte procedência: “*essa é daqui mesmo*”; “*essa nunca saiu da aldeia*”; “*essa a gente nunca perdeu*”; “*essa é dos antigos*”; “*do povo aqui da aldeia mesmo*”, e outras no mesmo gênero. Nos raros casos em que se indicava uma determinada pessoa - “*essa eu trouxe da roça do Hilário*” - a identificação era feita pelo fato de ser uma aquisição recente, daquele ano ou do anterior – a memória estava fresca e podiam dar uma resposta que, sabiam, me interessava. Ademais, fui percebendo que em vários casos aquela semente que porventura tinha uma indicação específica “*essa eu trouxe da casa de minha mãe*” não constava entre as sementes na casa desta mãe. Tive certeza que se voltasse lá no ano seguinte aquela mãe poderia me mostrar a mesma semente e me dar como resposta “*essa aqui veio da roça do meu filho*”.¹²² Novamente caímos naquela que pareceu ser a conclusão mais coerente para a

quem você conseguiu”, e recebia - “aqui mesmo, com o povo daqui”. E se eu por acaso insistisse poderia até chegar a algum nome: “peguei na casa de minha mãe”. Agora imaginem fazer isso com cada planta em um quintal como o do Raimundinho, com mais de cem variedades. Minha pesquisa se tornaria muito cansativa para o índio e percebi que em suas respostas poderia encontrar um forte viés de erro.

¹²² Um exemplo interessante: uma estagiária da Embrapa fazia um trabalho sobre os “guardiões de sementes krahô”. Pretendia identificar aqueles indígenas que supostamente se destacariam como guardiões de determinados materiais genéticos. Ela me pediu para que eu indicasse alguém que eu considerasse “guardião de semente” no Morro-do-Boi. Respondi que não sabia se podíamos mesmo pensar desta forma, mas indiquei uma senhora, Veronice Ronkwyj, com quem encontrei em 2009 o maior número de variedades de fava (vinte e duas) numa mesma casa. Qual não foi minha surpresa quando, ao voltar do campo, a estagiária me disse que Ronkwyj não tinha sequer uma semente de fava. Aquelas

circulação de sementes dentro da aldeia: a posse é comum e a circulação é livre e intensa. Podemos pensar esta modalidade de circulação como uma eficiente estratégia de não perder as variedades. Se algum índio adocece, viaja ou cumpre resguardo e não pode plantar todas as suas sementes, ele sabe que no ano seguinte poderá encontrá-la na casa de um parente. É mais ou menos o que me respondeu Raimundinho sobre certa variedade de arroz: “*É do mehĩ mesmo. Quando um plantava todo mundo plantava. Quando um faltava arranjava com outro*”. Isso não quer dizer que a indicação específica e espontânea de algum indivíduo ou casa não tenha valor. Na verdade ela indica que ali se encontra uma planta de que não se dispunha, talvez raro, e também que aquele sujeito maneja aquela determinada variedade e se dispõe a disponibilizar para um parente. Se muitos índios indicam que trouxeram um material da roça do Raimundinho, alguma coisa isto quer dizer. E esta indicação teve de entrar na pesquisa.

A categoria “aldeia”, portanto, pode ser considerada uma macro categoria, dentro da qual se incluem outras subcategorias: “Roça” quando a origem de uma semente que se encontra num quintal veio da roça do mesmo grupo doméstico; “Quintal”, para o caso inverso; “Mehĩ de dentro da aldeia”, quando se indica a origem de uma planta especificamente de um índio da própria aldeia (e nestas situações registrei o nome do índio e levantei a relação de parentesco entre eles); e “Posse Imemorial”, quando as respostas eram do tipo “*esta eu nunca deixei de plantar*”, “*planto todo ano há muito tempo*”.¹²³

Já as sementes que haviam sido conseguidas em outra aldeia, por sua vez, eram sempre associadas a alguma indivíduo ou casa: “*Essa eu peguei na Serrinha*” - “Com quem?” - “*Com meu hompin, fulano*” - a resposta era certa: a semente veio da roça ou do quintal de alguém específico e o parentesco (real ou classificatório) era quase sempre evocado. A categoria que criei foi ‘*mehĩ de fora da aldeia*’

variedades certamente poderiam ser encontradas em outras casas, por onde circularam. Ou seja, guardião de sementes é o Morro-do-Boi, a aldeia inteira e sua dinâmica de “não deixar perder”.

¹²³ Algumas vezes a resposta era enquadrada em mais de uma categoria. O croá que encontrei plantado no quintal de Valquíria, ela me deu a seguinte procedência: “Esse aqui eu trouxe lá do Marimbondo, da roça de minha sogra. Os antigos já plantam ele faz muito tempo”. Ao mesmo tempo em que a origem da planta é identificada como originária de uma localidade e de um parente específicos, ela reconhece que esta semente já circula na aldeia há muito tempo.

Em relação às sementes originais das Feiras de Sementes (uma quantidade considerável), em geral foi possível identificar a aldeia de origem, mas raramente o índio. A situação construída de trocas equilibradas (*toma lá, dá cá*) fora das instituições tradicionais desmonta o parentesco enquanto articulador fundamental das trocas de sementes. Assim Valquíria me disse que o arroz tiririca (*aryhy incorê*) que havia em seu quintal veio de um índio ‘lá do Pedra Branca’, mas não lembrava quem era: tinha trocado na Feira de Sementes do Kapey. A categoria criada para esta procedência foi “Kapey” (e incluí as respostas da origem como sendo da “Feira de Sementes”).

Em relação às sementes que chegam de fora da TI, podemos agrupá-las em quatro sub-grupos, ou macro-categorias: 1) **Projetos**, onde incluem-se as sementes que vieram da Embrapa e da qual fazem parte respostas como “Terezinha” (coordenadora do projeto Embrapa/Krahô) e “Maurício” (técnico em Sistemas Agroflorestais contratado pela Embrapa); da Ruraltins e do PDPI, do qual fazem parte respostas como “Carlos Salgado” (coordenador do programa do PDPI entre os Krahô) e “escola Caxekwyj” (nome da escola agroambiental criada por este projeto). 2) **Cidade**, para as sementes que foram conseguidas nas cidades próximas (Itacajá, Araguaína e Recursolândia); para os casos em que os índios trouxeram uma fruta do comércio ou de algum pé de planta da rua, e plantaram a semente; e também para o caso específico de uma variedade de batata que veio na merenda da escola e não havia na aldeia e muitos índios plantaram, dando para sua procedência a resposta “*veio na merenda da escola*”. 3) **Cupê**, quando a semente foi identificada tendo sido conseguida com algum não-índio específico. Nestes casos considere proveitoso distinguir em outra categoria aquelas respostas que diziam que tal material tinha vindo de um cupê do “sertão” - já que esta é uma região, como vimos, onde habitam muitos parentes do povo do Morro-do-Boi, e em muitos casos foi possível traçar este parentesco - daquelas que tinham como origem algum *cupê* que habita ou frequenta a TI (caso de respostas como “técnico de enfermagem” ou “Leomar” (*cupê* ex-morador do sertão casado com uma índia e residente na aldeia). Para este último caso criei a categoria “cupê de dentro”. 4) **Outras etnias**, e neste caso, pela quantidade consideravelmente maior que qualquer outra etnia, fiz uma sub-categoria para as sementes que tinham vindo dos Canela.

Por fim, as outras categorias são: “presença intencional”, cuja resposta era algo do tipo, “*nasceu da terra*”; “*já estava aí*” ou “*nasceu aí mesmo*” e indicava que, por algum motivo – que procurei sempre levantar – o índio havia deixado ali intencionalmente aquela planta crescer. E “Cerrado”, para

as plantas que foram trazidas das matas daquele cerrado para o quintal ou a roça.

A grande variedade de fontes onde os índios conseguem suas sementes comprova que há um verdadeiro gosto pela diversidade. Não perder as variedades que existem e introduzir novas variedades faz parte deste sentimento, e pude comprovar o orgulho de um índio ao me mostrar que possuía dezenas de variedades de fava, arroz ou mandioca, cada uma com sua origem.

Vimos anteriormente que o produto da lida agrícola é do grupo doméstico, e que ele pode circular (e em geral circula) entre os grupos domésticos na forma de dádivas. Quanto às sementes, é importante distinguir aquelas que circulam *para plantar* e as que circulam *para não perder*. Acredito que seja neste último caso que as sementes circulem mais livremente, sem fazer parte de alguma obrigação social explícita ou exigência manifesta de retribuição imediata. Doar a um parente uma semente que se dispõe em pouca quantidade com o objetivo de *não perder* é uma estratégia eficiente de conservá-la. Se por algum motivo o sujeito perder aquele plantio (por praga, fogo, ataque de algum animal, etc.) ele sabe que pode consegui-lo no ano seguinte com aquele parente.

No caso de variedades que existam em quantidade considerável na aldeia e que um parente solicita a outro *para plantar*, ela pode ou não ser *pago*. “Pagar” é o termo que se usa quando alguma coisa é dada em troca de outra e, ao contrário do que o termo supõe, este pagamento raramente é em dinheiro. Este pagamento, portanto, está ainda na lógica da dádiva, porque ele conecta sujeitos a sujeitos, ao invés de conectar sujeitos a coisas através do dinheiro, com a despersonalização característica da circulação de mercadorias. Assim um punhado de sementes de fava *para plantar* pode ser *pago* com um feixe de manivas de mandioca. A troca é feita, em geral, por algum produto da roça, algum serviço ou outras sementes. Mas de forma geral também não se costuma cobrar por uma semente *para plantar*. Assim, Raimundinho me disse que nunca exige nada em troca de alguma coisa que doa para o outro plantar. É como se a dádiva já contivesse em si a própria contra dádiva, já que aquele que recebe uma semente e a cultiva está - implicitamente - conservando aquela variedade dentro da aldeia. Se pessoas circulam entre casas na aldeia e sementes circulam com(o) pessoas, então a circulação de sementes equivale à circulação de pessoas que dá unidade ao grupo. O que não se perde com a circulação de sementes - assim como o efeito das dádivas - é a continuidade das *relações* entre pessoas. A dádiva cria relações de

dívida mútua, ao passo que o pagamento monetário encerra relações de dívida.¹²⁴

Existem muitas plantas em que a parte que se planta é comestível, como o andu, o arroz, o feijão, a batata (cabeça). Elas circulam de forma que podemos considerar *livre* apenas quando é *para plantar* ou *para não perder*, especialmente nesta última. Em uma situação, comum, do tipo: “*ei fulano, você me arruma umas cabeças desta sua batata para planta?*” em geral não se pede nada em troca. Mas pegar algumas cabeças de uma variedade de batata “para plantar” e ao invés disso cozinhá-las para o almoço é uma atitude reprovável.¹²⁵ A responsabilidade (e também os direitos) da produção para o consumo é do grupo doméstico, e isso é bem definido. A idéia que quero introduzir é que se existem direitos sobre as sementes que se destinam ao replantio *para não perder* (conservação), eles devem ser considerados de toda a aldeia. Tais sementes podem ser manejadas por uma casa em um ano, por outra noutro ano e no próximo serem vistas apenas em uma terceira casa. Por isso respostas do tipo “*essa planta é daqui da aldeia mesmo, a gente nunca perdeu*” podem se aplicar a algo que exista em apenas uma casa. Estou dizendo que as sementes *para não perder* são um “bem coletivo” – o que pode ser expresso dizendo que são um “bem de uso da aldeia” - não são propriedade (circulando como mercadoria), nem são bens de uso exclusivo (circulando livremente entre casas). Diferem assim do produto agrícola para o consumo, que deve, em princípio, ser fruto do trabalho de cada grupo doméstico.

Por fim, a análise mostrou que além das redes tradicionais por onde circulam plantas e saberes (articuladas pelo parentesco e pela onomástica) estão se formando nas últimas décadas redes mais amplas que incluem instituições estatais como Embrapa e Ruraltins com atuação continuada entre os Krahô assim como projetos de outras tantas instituições. Algumas sementes tiveram como origem o comércio das cidades próximas indicando também a ampliação do acesso às sementes e a diversidade de

¹²⁴ Esse argumento, baseado em Marcel Mauss, é bem elaborado por Chris Gregory, em *Gifts and Commodities* (1982).

¹²⁵ Saindo do nível da aldeia já não verificamos o mesmo cuidado. Em 2007 representantes de todas as aldeias foram a Brasília pra uma espécie de *workshop* sobre batata, a convite da Embrapa Cenargen. Voltaram com diversas variedades que não existiam na área indígena, que os próprios índios escolheram. Pelo combinado, cada representante deveria distribuir as cabeças ao chegar em sua aldeia, para que muitos índios a plantassem. Fui chamado para fazer o acompanhamento local desta *introdução de materiais genéticos* (um dos braços do projeto da Embrapa), e pude comprovar que a maioria das pessoas que tiveram acesso às batatas fizeram dela seu almoço. (Niemeyer, 2008)

estratégias dos agricultores. E, no caso específico da aldeia Morro-do-Boi, vemos como seu histórico particular, que tratamos no segundo capítulo, influi sobre a constituição de uma rede solida de troca de plantas e conhecimentos com as populações locais vizinhas à terra indígena, que, por sua vez, também é articulada fundamentalmente por relações de parentesco.

QUARTO CAPÍTULO ¹²⁶

“O primeiro encontro aconteceu em 1995. De um lado, os pesquisadores, com curiosidade sobre aqueles índios. De outro, gente como o pajé Haprõ, em busca de algo perdido no passado e valioso para o futuro do seu povo. O que os krahô queriam naquele momento poderia estar guardado dentro das câmaras frias da Embrapa em Brasília, mantida a menos de 20º negativos: grãos de pôhpey, um milho escuro, acinzentado, doce e muito macio.

Os pesquisadores ainda não sabiam que aquelas sementes, coletadas por seus colegas nos anos 70 junto aos índios Xavante do Mato Grosso, representavam muito para os Krahô. Até então eram um objeto científico, a ser analisado e preservado num acervo composto de mais de 86 mil acessos genéticos de espécies de plantas, conhecidas e desconhecidas – um tesouro estratégico para as agriculturas brasileiras e mundial.” (Embrapa, 2003).

Este é um resumo do que ficou conhecido como “o retorno do milho tradicional”, em uma de suas versões, contada pela Embrapa. Podemos dizer que estamos diante de um mito, uma história de certa forma mitificada, o que “não significa que ela contenha erros ou omissões, mas implica que ela transborde de sentidos” (Carneiro da Cunha, 2009: 16). Este capítulo pretende dar conta dos diferentes sentidos que o mito apresenta para os *cupẽ* e para os *mehĩ*.

O projeto da Embrapa entre os krahô compreende o acesso a materiais genéticos com conhecimentos tradicionais associados. Os materiais são plantas da assim chamada agrobiodiversidade; os conhecimentos são as formas tradicionais de manejo, conservação, seleção e melhoramento destas plantas. O foco deste capítulo está nestes conhecimentos e pretendemos, assim, complementar de certa forma os capítulos precedentes.

¹²⁶ Grande parte das reflexões contidas neste capítulo é fruto do processo de redação de um artigo em conjunto com o antropólogo e amigo Júlio César Borges (UNB/MDS), submetido para publicação na Revista de Antropologia da USP (no prelo). O artigo integra um conjunto de trabalhos do grupo de pesquisa sobre “propriedade intelectual e conhecimentos tradicionais”, que também contribuiu com idéias e sugestões.

Tal qual o desenho enredado de caminhos (*pr`y*) que interligam as aldeias, o pensamento *mehĩ* pode ser visto como uma rede que conecta pessoas, animais, plantas, nomes pessoais, prerrogativas rituais, espíritos (*mékaron*), mortos e tantos Outros. As concepções e práticas que dotam de especificidade alguns destes “caminhos” enquanto regimes de conhecimento são atualizadas no campo interétnico e nos aproximam da noção krahô do que temos chamado de “propriedade intelectual”. Na verdade, pretendemos mostrar que uma noção jurídica de propriedade do conhecimento, tal como nossa sociedade a compreende, não corresponde às formas nativas de apropriação, transmissão e validação do conhecimento, e que isso gera efeitos singulares quando – em um palco de negociações interétnicas – estes dois sistemas são postos a interagir.

Uma maneira de definir o que é, para nós, o “direito de propriedade” é usar a linguagem do direito romano, como fez Radcliffe-Brown (1973). “Direito” sobre algo (coisas, objetos, terra) é a possibilidade de impedir *outros* de acessarem algo – é, portanto uma *relação social entre pessoas*, e não uma relação entre pessoas e coisas. Esses são o que Radcliffe-Brown, apoiado no direito romano, chama de direitos *in rem*, que se distinguem dos direitos *in personam* – que são obrigações de *pessoas* com relação a mim (filhos, genros, escravos, esposa). No direito moderno, a propriedade sobre algo significa um direito do indivíduo-proprietário contra “todo o resto do mundo”. A tradição jurídica romana está presente no nosso Código Civil. O título III é intitulado: “Da Propriedade”, e o Capítulo I trata “Da Propriedade em Geral”. O Artigo 1.228 diz: “O proprietário tem a faculdade de usar, gozar e dispor da coisa, e o direito de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha”. O ponto essencial – destacada por Radcliffe-Brown, mas presente na tradição jurídica romana – é o “direito” de uma pessoa contra o resto do mundo (note que na prática isso significa o uso da força, apoiada pelo Estado). O texto não define “propriedade”, afirma simplesmente *como é exercida*: através do “uso, gozo e disposição” da coisa, e do “direito de reavê-la” de outrem.

Interessante observar os comentários ao Código Civil. Os que seguem são de Matiello, 2007: “Os tres principais atributos da propriedade são os jus utendi (direito de usar), o jus fruendi (direito de fruir) e o jus abutendi (direito de dispor)”. O comentário é longo, mas essencialmente o primeiro atributo é “a faculdade de utilização da coisa como melhor convier ao titular, retirando dela todas as vantagens que puder propiciar”. O segundo significa que o proprietário pode “fazer a coisa frutificar e produzir rendimentos e ganhos” em seu favor. O terceiro ponto “envolve a possibilidade de dar à coisa

e ao direito de propriedade o destino que o titular desejar' – ou seja, vendê-la ou dá-la. “Pode-se afirmar que o direito de propriedade é exclusivo, absoluto e irrevogável (...). Diz-se exclusivo porque ninguém mais que não o dono exerce as prerrogativas relacionadas à propriedade, sendo-lhe inclusive permitido repelir injustas agressões; (...) é absoluto porque a vontade do proprietário sobrepõe-se a qualquer outro fator. (...) Por fim, é irrevogável porque o dono não precisa exercer o direito que lhe compete para conservá-lo consigo (...)”. (Matiello 2007: 755-765). O comentador deriva daí o segundo ingrediente da definição: o direito “contra o resto do mundo”: “Afora carregar consigo os tres atributos básicos da propriedade, o dono, exatamente com fundamento neles, pode reaver a coisa de quem quer que injustamente a possua, ou detenha. Essa faculdade é exercida contra o possuidor ou o detetor através de ação reivindicatória, proteção específica criada pelo legislador em favor do dono” (: 765). Aqui está o cerne da questão: além dos “componentes” do direito de propriedade (“uso” ou “gozo” exclusivo), há a possibilidade de reaver a coisa contra outrem através de meios jurídicos, isto é, do recurso ao Estado, que detém o monopólio da violência legítima conforme a formulação conhecida de Max Weber (1982). Essa definição, que se apóia tanto no Direito Romano como na tradição do “individualismo possessivo” associado a Locke (1978), termina sendo restringida na prática pelos parágrafos de 1 a 5 que vêm após o artigo 1.228 do Código Civil. Esses artigos preveem os casos de limitação do direito de propriedade para fins de preservação do meio ambiente, do patrimônio artístico e cultural, e de prevenção da poluição, permitindo além disso desapropriações, e antecipando a possibilidade de usucapião. Todos esses pontos são interessantes, porque mostram um arranjo entre o princípio jurídico-filosófico do “direito de propriedade” (exclusivo, absoluto, irrevogável) e a prática socio-política que permite que o direito de propriedade seja compartilhado, seja relativizado, e seja revogado.

Este capítulo pretende mostrar, pois, como faltam ao caso indígena as condições para aplicar o conceito *nativo-brasileiro* de “propriedade”: a começar pelo componente ideológico (“uso e gozo” exclusivo, absoluto, irrevogável), e principalmente a possibilidade de acionar o Estado “contra todos os outros”. Vimos que o grupo doméstico krahô tem obrigações mais ou menos manifestas em face de outros grupos domésticos, ou seja, existem “direitos” de outrem sobre parte do produto ou do trabalho agrícola (por exemplo, de um sogro sobre a produção do genro). Sementes, por sua vez, são parte do projeto do grupo doméstico: mas depreende-se que parte das “sementes” - as que se destinam à

conservação ou ao recultivo - são retiradas da possibilidade do consumo direto ou da venda e destinadas à circulação. Se alguma parte do produto do grupo doméstico circula – como semente, como dádiva a vizinhos-parentes - então essa parte é uma “**não-propriedade circulante**”. É este conceito que pretendemos abordar aqui, a partir do enfoque nas formas de produção e circulação de conhecimentos agrícolas e também dos conhecimentos rituais. Por fim, veremos como se comporta a agencialidade indígena frente ao projeto específico com a Embrapa, que se pauta sobre o acesso aos conhecimentos agrícolas tidos como tradicionais e que foi legalmente construído tendo por base a (noção de) “propriedade intelectual” que supostamente existiria sobre tais conhecimentos.

* * *

A presença da Embrapa entre os Krahô está ancorada no Projeto “Conservação *on farm* da agrobiodiversidade, estudos etnobiológicos e segurança alimentar do povo indígena Krahô”¹²⁷, concebido como resposta à ação pioneira de lideranças krahô que “procuraram a EMBRAPA atrás do material genético que eles tinham perdido” (Dias, 2003: 140). A fim de contextualizá-la, sigamos o percurso que trouxe a Embrapa para o sistema-mundo dos índios Krahô.

Em finais da década de 1970 (1978, 1979) a Embrapa realizou uma série de expedições de coleta de germoplasma de milho em comunidades indígenas e tradicionais, totalizando 427 amostras coletas. A política em voga era então a de reunir uma grande variedade de materiais genéticos para conservação *off-farm*, formando um variado e biodiverso banco de sementes sob controle do Estado. Neste sentido, compreendia-se que a agricultura tradicional era importante para alimentar a variabilidade, mas a conservação, a salvaguarda segura do material só seria possível através da conservação *ex-situ*.¹²⁸ O Brasil Central entrou na rota dessas expedições, onde foram coletadas sementes de milho em seis aldeias, principalmente entre os Xavante.

¹²⁷ Projeto vinculado ao núcleo temático “Conservação in situ e on farm de recursos genéticos em comunidades tradicionais e indígenas”, por sua vez vinculado ao Centro Nacional de Recursos Genéticos (Cenargen) da unidade de Recursos Genéticos e Biotecnologia.

¹²⁸ Este tipo de raciocínio é, ainda hoje, predominante dentro da instituição, o que se reflete em suas críticas à linha de atuação recente com foco na conservação on-farm. Conforme, Santonieri (2011), a “Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária manifesta em seu interior uma explosão de interações complexas e heterogêneas”.

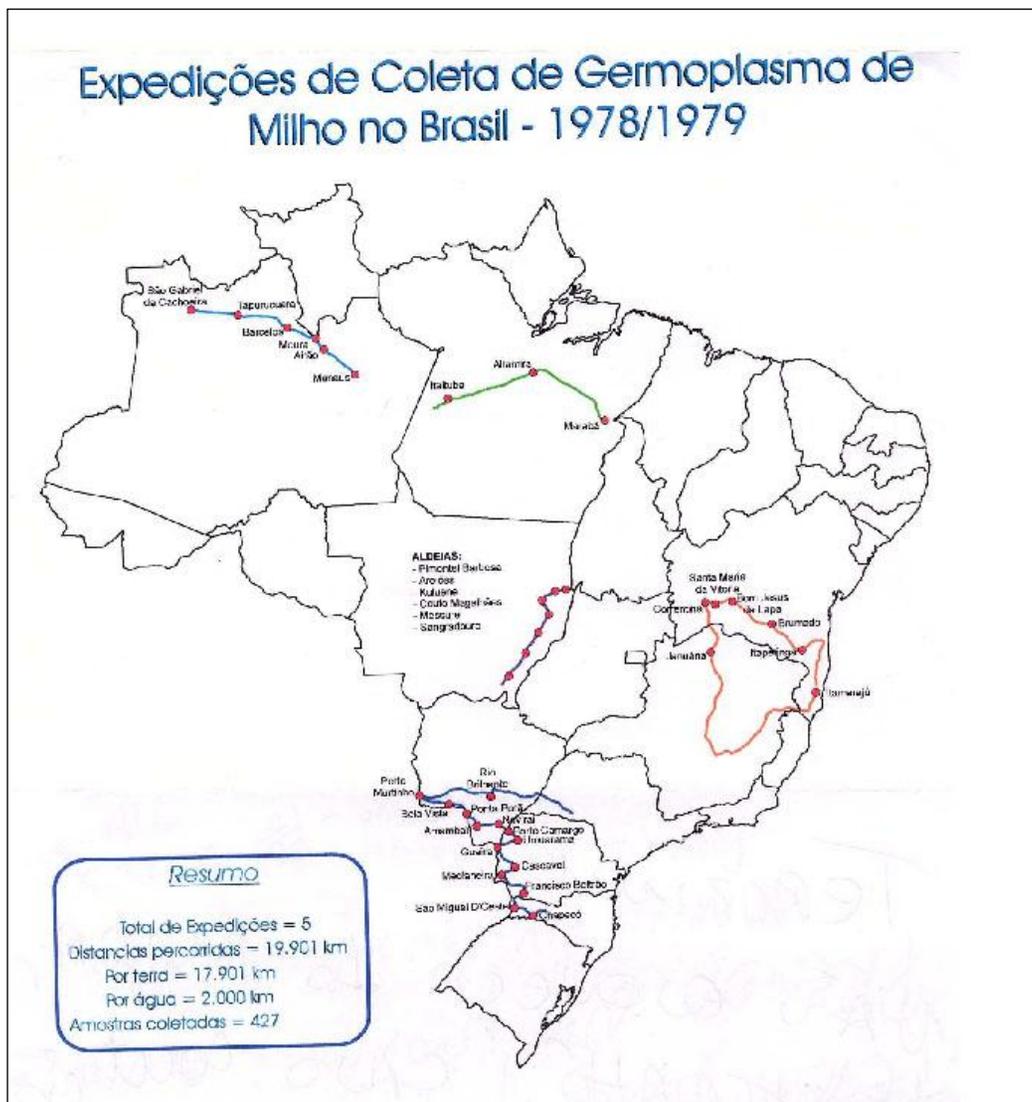


Figura 17 - (fonte: Embrapa-Cenergen)

Na mesma época, projetos da FUNAI entre os Krahô tentavam introduzir novas técnicas e sementes, especialmente a agricultura mecanizada e a monocultura de arroz, tendo em vista a inserção do índio na economia de mercado. Neste contexto, os Krahô passaram a cultivar o milho híbrido, disponível no comércio e fornecido pela FUNAI. Tais projetos foram relacionados posteriormente a uma suposta perda das sementes crioulas – entre elas as “variedades tradicionais” de milho – num processo que tem sido descrito como “erosão genética” (ver, por exemplo, Machado *et. al*, 2008)

De fato, a década de 1980 representa um dos momentos recentes mais difíceis para os Krahô, com altas taxas de desnutrição e mortalidade infantil e um quadro geral de apatia e desânimo. Se, de forma geral, podemos situar na Constituição Federal de 1988 uma mudança de 180 graus na forma com que os índios passam a ser tratados pelo Estado, para o caso Krahô devemos considerar também as mudanças significativas que surgiram da Convenção pela Diversidade Biológica, de 1992, especialmente no que diz respeito a um reposicionamento global frente à preservação dos recursos ambientais. A partir da CDB, passou-se a considerar a agrobiodiversidade conservada e manejada pelas populações locais, considerada por si mesma como “expressão e materialização de saberes tradicionais” (Santilli & Emperaire, 2006: 172), como um patrimônio biológico estratégico para a humanidade, e foram criados instrumentos para manter estes sistemas. Este novo posicionamento está claramente expresso no parágrafo j do artigo 8º, onde consta que cada Parte Contratante deve, na medida do possível:

“j) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionalmente relevantes à conservação e utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.”¹²⁹

No Brasil a convenção entrou em vigor em 1994, e deu origem a importantes mudanças de rumo nas políticas públicas relativas à agricultura indígena. De forma complementar às políticas que visavam por um lado introduzir novos cultivares entre os indígenas no intuito de aumentar a produtividade agrícola, e por outro armazenar os cultivares indígenas em instituições agronômicas, *off farm*, surgiram políticas públicas orientadas para valorizar e promover a conservação da agrobiodiversidade a partir dos próprios sistemas de cultivo “tradicionais” - a chamada conservação *on farm*. A preocupação com os direitos dos agricultores tradicionais fez com que “consentimento prévio informado” e a “repartição de benefícios” passassem a fazer parte de projetos envolvendo os

¹²⁹ Para uma análise sobre os efeitos deste e outros instrumentos sobre casos específicos envolvendo povos indígenas, ver Carneiro da Cunha, 2009: 311-387. Destaca-se ali uma análise do caso emblemático envolvendo os Krahô e a Universidade Federal do Estado de São Paulo (UNIFESP) em torno do acesso a recursos genéticos krahô com conhecimento tradicional associado para fins de bioprospecção.

conhecimentos de populações indígenas.

Em 1993, um ano, portanto, após a CDB, os Krahô fundaram a Associação União das Aldeias Krahô – Kapey, que pretendia reunir todas as aldeias dando legitimidade às decisões que envolviam o povo krahô, como um todo. Neste processo foi fundamental a figura de um indigenista da FUNAI que trabalhava já há mais de uma década entre os Krahô¹³⁰. Segundo suas informações, já na reunião de fundação do Kapey “os velhos manifestaram o interesse em recuperar suas sementes”. O Indigenista soube que a Embrapa guardava sementes indígenas em suas câmaras frias¹³¹ e articulou e a comitiva de líderes krahô à Brasília.

Em 1994, Oscar Ha’porô, primeiro coordenador do Kapey, chefiou a histórica comitiva que foi a Brasília procurar sementes de milho tidos por tradicional. Encontrou ali algumas sementes que pareciam com a do milho krahô conhecido localmente como *põhipey* [literalmente, *milho bom*], um milho tradicionalmente usado em resguardos e que estava extinto ou praticamente extinto de suas roças. A comitiva levou de volta para a TI poucas sementes de seis variedades de milho, que haviam sido coletadas entre os Xavante nas ditas expedições da década de 1970, mas que os krahô reconheceram como sendo do mesmo tipo que o seu.

Uma imagem deste momento entrou também para sempre na história, como parte do mito¹³²:

¹³⁰ Trata-se de Fernando Schiavini, sobre o qual falamos no capítulo II. Sua trajetória indigenista entre os Krahô, assim como entre outros povos indígenas, é relatada em seu livro “De longe toda terra é azul” (2006).

¹³¹ São os chamados ‘Bancos Ativos de Germoplasma’ (BAGs).

¹³² A fotografia consta em um documento da Embrapa (Dias *et. al*, 2007).



Figura 18 - Oscar Krahô e a busca pelo “milho tradicional”. Foto: Jorge Duarte

As sementes são distribuídas entre as aldeias e se multiplicam nas roças. Em 1995, líderes Krahô devolvem algumas delas à Embrapa para serem novamente conservadas nas câmaras frias. Tal procedimento corresponde a uma nova linha de atuação da instituição, a saber, a integração entre as formas *in-situ*, *ex-situ* e *on-farm* de conservação de recursos genéticos. De forma ideal, esta integração se daria da seguinte forma:

“o pesquisador vai lá nas comunidades, nos ‘rincões’ da agricultura informal ou até mesmo na agricultura familiar e coleta um material. Esse material fica guardado no banco usando o método mais adequado para a sua conservação. Então o melhorista vai lá, acessa o material, pesquisa, introduz as características que o mercado deseja e lança a cultivar nova no mercado. No mercado esse material começa a ser trabalhado, é incorporado pela agricultura mesmo e vai chegando nas comunidades menores e mais isoladas também.... E aí, depois os pesquisadores fazem novas expedições de coleta e podem coletar esse material que já foi melhorado e trabalhado por essas comunidades distantes, mais tradicionais ou dentro da agricultura familiar. E então recomeça o processo. O trabalho desenvolvido aqui é alimentado por material da agricultura informal, que por sua vez

também é alimentada pelo o que é produzido aqui: é uma retroalimentação.” (trecho citado em Santonieri, 2011).

No ano seguinte, 1996, ocorre a primeira expedição de pesquisadores da Embrapa ao território krahô e, em 1997, é firmado o primeiro Convênio de Cooperação Geral entre Embrapa, FUNAI e Kapey, contendo as “normas de conduta e procedimento para as unidades da Embrapa que fossem trabalhar com comunidades indígenas e uma das exigências foi a de fazer contratos específicos regulando o consentimento prévio e informado” (Dias *et. al*, 2007).

É neste mesmo ano de 1997 que ocorre a I Feira Krahô de Sementes Tradicionais, realizada na aldeia Água Branca e sem a presença de outras etnias¹³³. Havia muitos anos que as aldeias não se juntavam, era uma época de muita penúria e as estradas eram péssimas, dificultando o acesso entre aldeias. Estimulados pelas sementes que vieram (ainda que poucas) a Feira tornou-se um evento anual e passou a mobilizar cada vez mais os Krahô. Esta iniciativa passava também a ser bem recebida pelos *cupê* “de longe”, articulados aos movimentos indígena e ambientalista.

A cooperação entre Embrapa e os Krahô tornou-se um símbolo da nova política em relação à agrobiodiversidade indígena e das novas estratégias do Estado frente à conservação dos recursos genéticos. A recepção favorável por parte dos *cupê* acabou fazendo com que aquelas sementes de milho começassem a render também seus frutos políticos (para uma análise neste sentido, ver Ávila, 2004).

Em 1998 os Krahô ganham o 1º lugar dentre 600 concorrentes no Premio Fundação Getúlio Vargas - Ação Pública e Cidadania, com o projeto: “Os Krahô e a reintrodução de sementes nativas” com a história, que estamos chamando de mito, do *resgate das sementes tradicionais*. O prêmio¹³⁴ alavanca uma parceria milionária com o BNDES, focada na melhoria das estradas e aparelhamento e infra-estrutura da Associação Kapey.

Em 2001 passa a vigorar a Medida Provisória nº 2.186-16 que, de acordo com os compromissos assumidos pelo Brasil na CDB, instituiu um sistema para regulamentar o acesso ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais associados. No mesmo ano, cerca de três meses antes da MP entrar em vigor, é assinado um contrato específico entre Kapey e Embrapa, tendo a FUNAI como

¹³³ A partir de 2002 a Embrapa passa a participar ativamente das Feiras Krahô de Sementes Tradicionais. A última edição (VIII) aconteceu em 2010.

¹³⁴ O prêmio de R\$ 10 mil da FGV foi investido na construção de um escritório para o Kapey na cidade de Itacajá.

interveniente. Sua “ferramenta de operacionalização” foi o projeto “Etnobiologia, conservação de recursos genéticos, bem estar alimentar e comunidades tradicionais”, cuja história é assinada pela Embrapa:

“A negociação do Convênio com a FUNAI previa que o trabalho com os Krahô fosse um ‘projeto pioneiro’ a ser ampliado com a assinatura de contratos específicos com as organizações indígenas interessadas em propostas similares. O corpo técnico da Embrapa empenhou-se na elaboração de um projeto em 1999, atendendo ao que fora discutido com as lideranças em diversas reuniões na Kapèy. Assim, o contrato da Embrapa com a Kapèy resultou de longa negociação e de um processo de aprendizagem mútua. Vale ressaltar que a assinatura deste contrato antecedeu a edição da Medida Provisória que passou a regulamentar o acesso aos recursos genéticos e ao conhecimento tradicional associado, assuntos, naquela época sem regulamentação no país. Assim, o projeto da Embrapa com os Krahô foi estruturado em negociações entre pesquisadores e lideranças indígenas, mediadas pela FUNAI, prevendo diversas pesquisas e ações da Embrapa no território indígena para atender aos anseios dos líderes Krahô: o estudo do sistema agrícola tradicional para solucionar a baixa fertilidade do solo e fornecimento de mudas para os quintais” (Dias et al, 2007).

O contrato prevê obrigações para cada uma das partes. Para a Embrapa: realizar estudos de etnobiologia, coleta de germoplasma, reintroduzir e introduzir espécies e raças locais, avaliar a manutenção da integridade genética no sistema de produção agrícola krahô, entre outras; para os Krahô: promover atividades de cooperação das aldeias krahô com a Embrapa, assumir a responsabilidade pelo material genético reintroduzido e introduzido, fornecer amostras de material genético de comum acordo e quando solicitada; para a FUNAI: avaliar os impactos da introdução e reintrodução de germoplasmas e de tecnologias adotadas, acompanhar as atividades de campo do projeto. O projeto previa, também, a realização de levantamentos agrícolas para a diferenciação legal entre variedades conhecidas pela ciência ocidental daquelas unicamente conhecidas pelos Krahô:

Em 2003 os Krahô ganham o Prêmio Internacional do Instituto Slow Food¹³⁵ pela defesa da biodiversidade, superando cerca de trezentas outras iniciativas ao redor do mundo. Getúlio Krahô viaja para Itália e lá recebe o prêmio em nome do seu povo.

* * *

O convênio Embrapa-Krahô está baseado, pois, ao menos idealmente, na consideração que este povo realiza um trabalho secular de conservação e melhoramento de materiais genéticos e que isso é parte de seu modo de vida e resultado da aplicação contínua de seus conhecimentos tradicionais na avaliação e seleção de materiais genéticos potencialmente interessantes para sua reprodução no cerrado brasileiro. Mas que “conhecimento tradicional” é este? Qual é o regime deste conhecimento?

Entendemos por “regime de conhecimento”, seguindo o que diz Carneiro da Cunha (2009: 364), o que é/o que pode ser ‘conhecimento’, suas subdivisões, seus ramos, especialidades, suas formas particulares de produção, apropriação, circulação e validação e os direitos e deveres gerados por ele. Os regimes de conhecimento dos povos indígenas da Amazônia se aproximam em ao menos duas características gerais, a saber: 1) os conhecimentos têm uma origem externa, de onde então são apreendidos, roubados ou furtados (e os Jê são particularmente conhecidos por isso); e 2) o conhecimento se fundamenta na experiência direta, isto é, nas percepções captadas pelos sentidos, sejam eles olfativos, visuais, auditivos. Com os Krahô não é diferente. Neste capítulo iremos nos debruçar especificamente sobre dois 'ramos' de conhecimento Krahô – os conhecimentos rituais e os conhecimentos agrícolas. Se o último se justifica exatamente por ser o foco do projeto da Embrapa entre os krahô e do próprio tema central desta dissertação, o primeiro, por sua vez, se justifica por conter a mensagem-código que sintetiza as formas *mehĩ* de produzir (apreender) e fazer circular saberes. Começemos, portanto, por ele.

¹³⁵ Slow Food Award Napoles/2003 for the Defense of Biodiversity. Ver: www.slowfood.com.

Para tratar dos regimes de conhecimento ritual, devemos nos debruçar brevemente sobre a história de um machado de pedra semilunar – *Kajré* – que ensinou os cantos aos Krahô.

É o herói *Hartât* quem nos conduzirá na caminhada em busca das evidências da noção *mehĩ* de “propriedade intelectual” na seara do conhecimento ritual. A versão que segue foi narrada por Domingos Kraté, *mêhacpackre* e *hotxuá*¹³⁶ da Aldeia Serra Grande, em português, numa 'roda de prosa' durante a VIII Feira krahô de sementes tradicionais, em setembro de 2010. Num evento que pretende fazer circular sementes e saberes, a escolha de Kraté pelo mito de *Hartât* nos parece significativa. Devo a transcrição ao parceiro Júlio César Borges.

“*Hartât* vivia distante em sua aldeia. Naquele tempo, os *mehĩ* mais novos iam pra caçada, mas voltavam sem nada. Só matavam bicho pequeno: peba, tatu, quati. Não chegavam com carne. Onde *Hartât* vivia tinha carne. Tinha caititu, tinha porco, tinha toda caça e era fácil de a gente matar. Um dos rapazes que havia saído para uma caçada no mato se desgarrou dos *mentuajê* e lá pelas tantas, longe, ouviu uma cantiga de *Hartât* ao longe. Ele pensou: “será que é verdade?”. Mas não fez nada, ouviu tudo de longe; ele escutava, mas não respondia. Dizem que ele era *wajacá*¹³⁷. Um dia resolveu procurar aquele que cantava, depois de tanto sua aldeia acusá-lo de feitiçaria e de mentiroso. Foi até onde estava *Hartât* e falou com ele. *Hartât* escutou e depois reuniu todo seu povo. Ajuntaram logo os *mentuajê*. *Hartât* falou: “o *wajacá* quer saber dos lugares que eu canto, que eu conheço”. Logo, um grande grupo de *mentuajê* se prontificou a ir. Saíram a caminhar.

Andaram, andaram, andaram. Arrancharam num lugar. *Hartât* então disse: “Aqui tem uma coisa sobre a qual eu canto. É o mel nascido em cupim, é de tataíra. Tem que ter cuidado

¹³⁶ *Mê* – morfema coletivizante; *hacpac* – orelha; *kre* – buraco, furo; donde *mêhacpackre* significa literalmente algo como “aqueles da orelha furada”, uma metáfora para anciões ou velhos conselheiros. Segundo Dodanim Pikên o *kré* (furo) do termo pode significar tanto o furo mesmo da orelha, por onde entra o som (ou, os ensinamentos) ou o furo do batoque auricular (*kùj*). Nos dois casos o tamanho do furo (metaforicamente ou não) é uma marca dos anciões. A tradução de Crocker & Crocker (2009) é: “aqueles que abrem os ouvidos dos outros”. *Hotxuá* é um papel social ligado ao nome, comumente conhecido como “palhaço ritual” krahô. Para uma análise do termo ver Morim de Lima, 2010.

¹³⁷ Os Krahô traduzem por “pajé”. Os *wajacá* (somente eles) tem seu poder de cura vinculado às relações pessoais que estabelece com agentes não-humanos. Potencialmente, podem também *botar feitiço*.

não sabe de nada, ele senta no meio e o pau mata”. Seguiram viagem até o local do buriti seco que soltava fogo. Sapecava todo bicho que sentava nele: tucano, arara. Aí Hartât chegou e falou com esse *wajacá*: “Disso aqui é que canto. Cuidado, ou ele vai te sapecar”. Mas o *wajacá* virou passarinho e ficou voando em volta; fazia muito fogo, voltou e contou: “É só bicho que não sabe de nada que senta nele e aí morre sapecado”. Hartât disse que ainda haveria outros perigos no caminho. Viajaram e chegaram num córrego que tinha outra árvore que matava bicho. Ela tinha galhos que passavam por cima da água; tocavam e matavam os bichos. “É disso aqui que tenho contado em canto”. Mas o *wajacá* virou martim-pescador, voou por cima da água e foi e voltou. “Olha, é bicho que não sabe de nada que morre”. Hartât disse que ainda haveriam de topar com outros perigos. Viajaram e chegaram numa lama. “É disso que eu canto. Nessa lama, quem entra não saia mais. Cuidado, ou ela vai te segurar”. Mas o *wajacá* virou um *wruwrut’ré*, bichinho da perna fina, e cantou cantiga de *wruwrut’ré*: *wruwrut, wruwrut*. Ficou lá na beira, andou, andou, andou na beira e voltou: “Olha, é bicho que não sabe de nada, entra pelo meio e fica lá e a lama segura”. Hartât disse ainda tinham outros perigos no caminho. Andaram até uma enorme teia de aranha. Todos os bichos ficavam presos nela. “É aqui. Disso é que eu tenho contado”. O *wajacá* passou na beirada, mas não grudou: “Só bicho que não sabe de nada, entra no meio, gruda e ela mata”. Passaram por um jacarezão que ficava com a boca aberta; quando bicho passava assim triscando no dente dele, mordia. A boca era grande; qualquer bicho que passasse triscando no dente dele, ele matava. “Isso vai lhe matar”. “Tá bom”. E o pajé passou ligeiro, só abeirando. Triscou, mas não pegou. Tornou a passar de novo pra ver se pega. Voltou a passar mais uma vez; não pegou. “É aqui que eu conto”. “Tá bom”. Ele passou ligeiro – *pzzziu, pzzziu, pzzziu, pzzziu* – mas não matou. Terminou. “Agora nós vamos até o vento, de onde o vento vem. Dizem que lá não tem nem um cisco, onde o vento passa; não tem nenhum cisco. Lá é onde nasce o vento. É na boca de um buraco, fica um redemoinho girando que pega o vento pequenininho e... Cuidado, cuidado! É por aqui que o vento, já forte, passa. Ele mata todos os bichos que passam na frente, ele mata. Não pode triscar onde ele passa”. “Tá bom”. O cunhado do pajé falou assim: “Esse aqui já é o último?” “É, é o último. Acabou”. O cunhado tornou a falar: “Agora, eu quero experimentar”. Pajé: “Não, não, não vai não. Deixa eu só”. O cunhado: “Não. Quando eu voltar, quero contar pra aldeia que eu passei no vento junto com você”. “Não faz isso, não.

Você não sabe, mas eu sei como me livrar”. “Não, eu vou com você”. “Então tá”. Foram e viram um limpo bem grande, bem grande mesmo. Era onde ele passava mais forte; o pajé ficou bem aí na beira. E o cunhado dele passou por ele e foi mais à frente. *Kwa kwa kwa kwa kwa kwa ... bouw!* O pajé virou um mateiro e correu. O cunhado correu mas sem virar nada. O vento pegou. Pronto e acabou. O pajé correu e ficou lá longe. O vento zoou, zoou, zoou, zoou. E parou pra lá. Acabou. “Eita, matou o rapaz”. “É, matou o rapaz. E donde saiu o vento?”. Quando passou um pouco, olharam um rapaz sentado lá na frente. “Olha lá ele, sentado...”. “Não. Não é gente não. É *mekarõ*; é *karõ* deste que está sentado. Não é ele não. O vento é que carregou. Agora, o que tá lá é como ele mesmo, mas é apenas seu *mekarõ* que está sentado”. O povo arrudeou; assobiaram. *Fiu!* Aí, ele olhou para o povo. Povo chamou ele. Mas nada. Passava um redemoinho ao redor, mas ele só olhava. O povo assobiava: *fiu!* Ele olhava para o povo, mas nada. “ele não vem não, esse daí é *mekarõ*. O vento já carregou. Acabou, levou pra lá, onde só tem *mekarõ*. Acabou. Já não vem”. Aí, perguntaram: “Agora terminou?”.

Hartât então disse: “Está bem! Agora a gente vai ao Khoikwakhrat, o pé-do-mundo”. Andaram e arrancharam num lugar. De tarde, jatobá cantou. Era de tardezinha e o Jatobá cantou sua cantiga. Os *mentuajê* acharam que era gente e começaram a comentar um com o outro. Hartât lhes advertiu: “Calma aí. Silêncio! Agora nós entramos na terra em que todos os bichos e até os paus cantam. Não é *mehĩ*, não. É o jatobá que está lá cantando”. Alguns ainda comentavam baixinho e Hartât lhes advertiu novamente: “Silêncio! Quando bicho ou pau canta assim, vocês não respondam; fica só ouvindo direito pra saber cantar quando a gente voltar. Vocês têm que escutar o que o bicho tá cantando”. E ouviram a cantiga de novo. Escutaram, pegaram a cantiga do Jatobá e foram caminhando. Aí, o mambira cantou. Um dos rapazes falou assim: “Que bicho é esse aí?” Hartât: “Ora, você não está escutando? É mambira, tá dizendo que está andando, que já saiu do buraco e já está andando agora, procurando formiga, cupim ou abelha pra comer”. E veio então uma arara preta, pousou lá no pau e também cantou. Já estava escurecendo. Hartât ensinou/traduziu que a arara preta cantava sobre medo que sentiu durante o dia de algum bicho lhe pegar. “Agora anoiteceu, agora ela já está bem tranqüila. Não estão escutando direitinho, não?” Todos os bichos cantaram. “Agora, nós vamos lá no Kajré”.

Hartât: “Agora nós vamos lá pra ponta onde tem o Kajré - o machadinho”. Foram, caminharam. Arrancharam perto de onde ficava o Kajré. Anoi-teceu e Kajré começou a cantar e cantou até de manhã. Cantava cantiga muito bonita. “Agora vocês vão ficar. Vou lá saber do dono do Kajré. Se ele me der um a gente leva; se não arrumar, também não tem problema. Vocês escutaram. Kajré é muito respeitado. Ele canta desse jeito”. O povo ficou esperando. Ele chegou lá e o dono do Kajré tava em pé. Dizem os antigos que então Kajré falou: “Por onde você andou sumido? Mas você sempre lembrou de mim, e então cá você chegou. Aqui eu te esperava. Por onde você andou sumido?” Hartât: “eu cheguei aqui, onde está você, que é pra você me arrumar um Kajré”. O dono do Kajré ficou a pensar e depois falou: “posso te arrumar, mas não vou te dar agora não; só amanhã de manhã que vou te dar, ainda vou cantar até de manhã. Mas quando você voltar, o Kajré não pode ficar só guardado, dependurado”. Aí, anoi-teceu e ele começou a cantar de novo. Cantou até de manhã. Aí, ele foi. “Tá bom. Você quer, então vou te dar um”. Jogou um bem no peito dele e ele pegou. “Olha, é o seguinte: quem for usar, seja uma mulher, não pode por a mão em gordura, não pode por a mão em mel, nem em semente ou caça - não pode ter a mão breada. Tem que ser uma pessoa da mão aseada e que não seja ciumenta”. Levou. Hartât voltou e mostrou o machado para os *mentuajê*, que se admiraram: “é bonito, muito bonito; é, é bonito”. Disseram, “agora vamos embora”. Hartât: “Não vamos embora hoje não. Vamos passar o dia aqui, a noite aqui. Se ele falar alguma coisa, a gente devolve. Se não, ele mata a gente, a gente morre. Qualquer coisa, a gente devolve”. Passaram o dia lá, anoi-teceu. Hartât foi falar com o dono do Kajré. Ele só falou que já estava com saudades, mas que não tinha problema nenhum, que podiam sim levar o Kajré. Foi o que povo ouviu de Hartât. “É tá bom. Agora já podemos ir embora. Ele só falou que está com saudade, não falou mais nada. Só que está com saudade, não falou nada de nós”.

Aí, viajaram, viajaram, viajaram e anoi-teceu. Um deles falou: “eu, que escutei direitinho, já vou começar”. Hartât disse: “Não, não faz isso não”. O rapaz falou: “por que não, se já trouxemos? Eu vou começar”. “Não faz isso, não. Não foi assim que ele nos ensinou. Espera chegar porque aí um de vocês vai ficar com ele”. “Não, vou fazer só duas cantigas”.

Pegou o Kajré e começou a cantar com ele. Naquele instante, o guariba respondeu lá do mato: “você não sabe de nada; primeiro deve aprender as cantigas”. O guariba enfrentou o rapaz porque este não sabia de nada. Hartât, então, disse: “eu falei. Quando a gente chegar, vocês podem cantar desde que do jeito que escutaram; bem direitinho. Mas aqui, não. Aqui não pode. Aqui, é só pra escutar”. A rapaziada se calou, nesse mesmo instante se calou. Hartât disse que iam cortar caminho por dentro. Viajaram, viajaram, viajaram. O de comer acabou, todo mundo ficou com fome. Chegaram num ponto, não sei se era capoeira, mata virgem, morro. “Me escutem bem. Não vão mexer nesse inhame aqui. Vou caçar o inhame mesmo, o que a gente come. Nesse aí não pode mexer; não é esse aí não”. E sumiu. Dois rapazes estavam com muita fome; um falou pra o outro: “aaah, vamo arrancar logo esse daí. A gente tá com fome danada. Vamos?” E o outro respondeu: “Vamos”. Arrancaram. O outro magote de povo ficou ali, esperando Hartât. Aí, Hartât chegou e tavam lá os dois, com a boca amarga. “Eu não falei que não era pra arrancar esse daí?! Os dois que arrancaram esse daí podem ficar comendo, mas só esses dois. Os outros vão comigo, lá onde tem inhame mesmo”. Foram lá arrancaram, moquearam, comeram e viajaram. Chegaram num ponto, abarrancaram. Deitaram, bem ali os dois. Era tarde da noite, começaram a fazer como mulher faz: pegaram foi folha de palha pra se limpar – porque toda mulher quando vai mijar, tem esse negócio de se limpar. Os outros olharam e começaram a comentar: “huum, será que vão virar mulher? É, é verdade”. E viraram mulher – todos os dois. Chegaram na aldeia, esses dois foram pra casa da mãe, não foi pra casa da mulher.”

A narrativa de *Hartât* tem vários níveis articulados numa estrutura lógica subjacente que contém a mensagem-código da apropriação do conhecimento de outrem (cf. Lévi-Strauss, 1970). Nesse sentido, *Hartât* põe em relevo a audição enquanto capacidade corpórea indispensável para aquisição de saberes relativos à esfera cerimonial – o aprendizado dos cantos – tanto quanto daqueles de uso cotidiano e necessários à segurança alimentar – a coleta, a caça e a agricultura. Descreve, em sua estrutura, o *modus operandi* ideal da transmissão de tais saberes que outrora se realizava em expedições de caça e coleta inseridas em grandes rituais de iniciação, tais como o *Ketwajê* (ver Melatti, 1978). Descreve, também, as diferenças significativas nos ciclos das estações: a fartura de alimentos da seca e a escassez da estação chuvosa (Carneiro da Cunha, 1986: 39). Todo o percurso se presta a aquisição de

saberes sob a condução de *Hartāt*, aquele que sabia cantar e aconselhar. Aos *mehĩ*, ele ensina as artes e os saberes necessários não apenas à “sobrevivência” no cerrado, mas sobretudo ao bem-viver: a coleta, a caça, a agricultura, os cantos e sua integração. Por isso, ensina também acerca da atitude cognitiva a partir da qual se adquire conhecimentos. É o “ouvir” que opera a abertura epistemológica na interação com Outro: os homens mais velhos, os bichos, as plantas, os pássaros. O mito de *Hartāt* evidencia a centralidade da audição tanto para o conhecer/compreender, quanto para a própria estética *mehĩ* do existir. *Hartāt* ensina os *mentuajê*, portanto, a saber conhecer.

O herói mitológico era, ele mesmo, um grande *ĩncrer* (cantador) que procedeu pelo exemplo – ficou a ouvir o canto do *Kajré*. O jovem que os acompanhava, displicente, foi advertido pelo guaribacantor: “*you não sabe de nada; primeiro deve aprender as cantigas*”. *Hartāt* arrematou: “*Quando a gente chegar, vocês podem cantar, mas desde que seja do jeito que escutaram; bem direitinho. Mas aqui, não. Aqui não pode. Aqui, é só pra escutar*”. Desde esse tempo, o valor moral da audição é inscrito no corpo das pessoas. Os indivíduos do sexo masculino usavam furar os lóbulos auriculares para inserção de batoques circulares (*kũj*) que principiavam com pedaços de canajuba e depois eram substituídos pelos de madeira, cada vez mais largos (Melatti, 1978: 68-9). O *kũj* ajudava a marcar a transição da pessoa de *krairé* (menino) para *mentuajê* (rapaz), etapa na qual participam mais intensamente da vida ritual da aldeia, o que inclui saídas para expedição de caça, participação nas festas e audição de cantos e palavras dos *mẽhacpackré* em torno da fogueira. Como sugere Seeger (1981: 230), a alteração física das orelhas através dos batoques pode ser vista como ênfase social no “ouvir” enquanto faculdade moral e cognitiva associada ao compreender-conhecer.

Como bom *mẽhacpackré*, *Hartāt* aconselhou os mais novos. *Mẽhacpackré* designa os homens experientes e sabedores que conformam o que, entre os Canela, ficou conhecido como o “Conselho dos Sábios”:

“Vejo o ritual [Canela] de furar as orelhas masculinas como uma abertura simbólica para esses garotos mais velhos receberem informações dos seus anciãos e se tornarem obedientes a eles. (...) A informação (conselho) entra na cabeça pelos buracos das orelhas; que buracos bons da orelha, grandes e bem abertos conduzem à construção de conhecimento e à obediência; e que buracos de orelha não abertos (os virgens) levam à estupidez e à falta de obediência” (Crocker & Crocker, 2009: 106).¹³⁸

¹³⁸ Além dos Krahô e dos Canela, encontramos exemplos do ouvir enquanto capacidade sensorial associada ao

Esta interpretação de Crocker & Crocker sobre os Canela se aplica aos Krahô, muito embora hoje em dia raramente sejam vistos homens usando batoques auriculares, em que pese muitos deles, principalmente os mais velhos, terem os lóbulos alargados. O que queremos ressaltar aqui é que aquele que canta é aquele que ensina e aconselha. É o que registra Melatti sobre Antônio Pereira, saudoso *ĩncrer* da aldeia Pedra Branca. “*Antônio Pereira dirigiu-se à casa de Aloísio para consolá-lo pois estava triste por conta da morte de seu filho. Aconselhou-o a voltar a participar da vida pública: seu filho morrera, mas esta ‘estrada’ é a mesma pra todos*” (1978: 79). À parte Hartât relacionar a audição ao conhecer-compreender, sua saga corrobora a teoria *mehĩ* da produção (apropriação) e circulação do conhecimento.

O postulado geral é que os cantos pertenciam a agencialidades não-humanas – ao Machado-Cantor, aos pássaros, aos macacos, às plantas – que, sendo seus verdadeiros “donos”, habitavam domínios exteriores aos da sociedade *mehĩ*. Seus conhecimentos foram acessados pelos heróis ancestrais que souberam reconhecer as nuances de linguagem desta infinidade de agentes externos. Reconheceram e valoraram, tanto que trouxeram tais conhecimentos para a coletividade *mehĩ*. Tal concepção - de que os saberes rituais e os cantos foram apre(e)ndidos juntos a agencialidades externas - é extensamente difundida nas narrativas krahô. Nelas vemos como os conhecimentos foram tomados, roubados, heroicamente adquiridos ou foram simplesmente ensinados por outros entes ou povos, sejam eles humanos ou não, numa forma de canibalismo sociológico que, se é extensível a todos os povos amazônicos, é particularmente intenso entre os Jê. É assim que apre(e)nderam seus *amehkin*, cuja realização é o que mais os mobiliza e alegra: o *Tepjarkwar* foi pego pelo índio que foi engolido pela sucuruju e depois cuspidado embaixo d'água, onde presenciou como peixes, lontras e outros animais faziam sua festa; a festa de *Yàtyōpin*, pelo *mehĩ* que foi à roça e surpreendeu as plantas cultivadas fazendo sua festa; o *Pembcahàc* foi trazido pelo *mehĩ* que foi ao céu e viu a festa que faziam os gaviões e os urubus, e assim por diante. Ao voltar para a aldeia, esses vários *mehĩ* ensinaram sobre como fazer *amehkin*, os papéis rituais e os cantos de cada uma deles.

O exemplo de *Hartât* ilustra o que nós podemos chamar de não-propriedade circulante. Ou seja, se é certo que bens imateriais como cantos e conhecimentos rituais possuem seus donos-mestres num mundo de múltiplos domínios, o *mestre* (um cantador ou um personagem ritual) aparece aí não como

aconselhamento e ao compreender/conhecer entre outros Jê do Norte, por exemplo, os Kinsedjê (Seeger, 1980, 1981) e os Xikrin (Cohn, 2000). Entre os Mebengokré, o termo para `surdo`, *amakré ket*, é o mesmo que designa uma criança levada ou desobediente.

proprietário individual de um saber, mas como agente que faz mediações com a alteridade plural (cf. Fausto, 2008). No momento em que externaliza seu conhecimento, como num canto, ele o permite circular, i.e., permite potencialmente sua (re)apropriação por aqueles que o escutam. Existe uma categoria que condensa essa perspectiva *mehĩ*: o verbo *apakin*, que significa “pegar aquilo que se gosta” ou, simplesmente, “furtar”. Sempre que indagados sobre o aprendizado das cantigas, os *mẽhacpackré* e *ĩncrer* o acionam para explicar o procedimento de apropriação individual (pelo cantor) de um bem de domínio público de um Outro (por exemplo, os cantos):

“Tem aquele que é de fora, de outra aldeia. Ele fica estudando pra pegar aquilo que se está cantando; ele pega e guarda no krã [mente, memória]. Aquele que está interessado, está guardando, furtando, assim diz o mehĩ – apakin – quer dizer: está furtando, está pegando, está gravando. Isso daí tem muita história de antigamente, dos velhos, tem muita mesmo”.

O trecho acima é de uma fala do finado cantor Baú, da aldeia Serra Grande¹³⁹. Baú, que morou em várias aldeias e cantou em outras tantas, se referia à circulação de cantigas entre as aldeias e, mais do que isso, à relação triádica cantor *A* – festa - cantor *B* que garante a própria circulação. O sistema prevê que, idealmente, pelo menos um cantor “de fora” – de outra aldeia – seja convidado e se faça presente no *amehkin*. Com o cantor “de fora”, virá um conjunto de cantigas que potencialmente serão “furtadas” pelos cantores locais. Mas a recíproca é verdadeira e nos casos em que se viaja para outra aldeia – para visitar parente e/ou fazer festa – aquele que souber prestar atenção e gravar as letras no *krã* poderá trazer para seu povo novas cantigas, que se incorporarão ao patrimônio comum que o animará nos dias de festa. O que queremos enfatizar aqui é que tradução literal dada por Baú para *apakin*, “furtar”, deixa a descoberto aspectos importantes da concepção *mehĩ* acerca da propriedade intelectual. A categoria *apakin* surge como chave explicativa para o processo de produção do conhecimento ritual por meio de uma apropriação (um furto) que tem por fim a circulação de tais saberes. Ela revela um *modus operandi*, a propósito, que não é restrito aos Krahô, mas é vivenciada em outras sociedades Jê. Em Seeger (1993), encontramos nos Suiá (que se autodenominam *Kĩnsedjê*) um exemplo etnográfico elucidativo do que estamos querendo dizer acerca dos Krahô. Vejamos.

¹³⁹ O registro foi feito por Júlio César Borges durante trabalho de campo realizado nesta aldeia, no final do mês de agosto de 2007. Nesse período, o finado *mẽhacpackré* Baú animou as festas de *terminação* do *Wýty* e de *Khõjgaju*. As próximas referências à Baú devo também à Borges.

“A história da sociedade suiá, como eles a constroem em seus mitos, é caracterizada pela aquisição de coisas desejáveis, tomadas de seres que são sempre virtualmente uma mistura de humanos e animais. Em seus mitos, a sociedade suiá é estabelecida através das ações de indivíduos (que descobrem alguma coisa) e de grupos de homens que obtêm algo de uma fonte menos – que – humana. A sociedade é construída tomando-se coisas de seres poderosos, muitas vezes animais ou semelhantes a animais”.

O autor desenvolve sua argumentação em torno de um episódio ocorrido durante a visita de Karl von den Stein ao Xingu, onde esteve com os Suiás entre os dias 03 e 06 de setembro de 1884. “*Os suiás furtaram-nos em grande escala*”, queixou-se o naturalista no curto relato que fez da sua visita a estes índios Jê do baixo Xingu (Stein, 1940 *apud*. Seeger: 1993: 435-6). O que poderia ser tomado como estereótipo banal, é para Seeger a pista que conduz à compreensão do sentido suiá da história. Os mitos dão conta de que foi furtando que os Suiá obtiveram o fogo junto à onça; com o rato, pegaram o milho; os nomes pessoais foram furtados de índios inimigos parecidos com eles, mas que eram canibais; as canções foram aprendidas por suiás em vias de metamorfose em veado ou queixada.

“Deixando de ver os mitos do ponto de vista suiá, e tomando a ótica das onças, ratos e outros semelhantes, essas histórias seriam diferentes. Elas contariam como os animais encontraram um membro particular da sociedade suiá, como o trataram bem e deram comida, e como perderam posses valiosas para um grupo de homens. Em outras palavras, dessa perspectiva, a sociedade suiá foi contruída através do roubo” (Seeger, 1993: 439)

A princípio, pois, nada se cria, tudo se furta. Aqui, como alhures entre os Jê,

“toda ‘produção’ é via de regra uma aquisição, o resultado de uma troca, mais ou menos violenta (‘roubo’), mais ou menos cordata, e de onde está ausente a idéia de uma criação ex nihilo... Sujeitos (individuais ou coletivos) se constituem como tais por meio da circulação de coisas que ninguém criou” (Coelho de Souza, 2005).

Essa não-propriedade circulante se deixa ser vista nos momentos vívidos da experiência ritual,

quando então o cantor - ou outro personagem ritual qualquer - executa performances cuja eficácia depende ter apre(e)ndido “bem direitinho” certos conhecimentos que, ao final das contas, pertencem aos bichos, às plantas, aos *mekarõ* e a tantos Outros. Por outro lado, o cantor sabe que na sua platéia – seja no *Wyty*, no *Kà* ou *Krinkapé* – estará virtualmente presente alguém que, atento aos conselhos dos *mẽhacpackré*, “furtará” suas cantigas e, com isso, garantirá sua circulação. “Furto” aqui não é subtração, já que aquele que foi furtado não perde o que se furtou. É, antes, produção: essa não-propriedade faz render e perdurar a vida ritual e, com ela, o repertório público de saberes veiculados pelas cantigas.

Produção e circulação dos conhecimentos da roça

Hartât deflagrou sua expedição instigado por um *wajacá*. A essa altura, Tyrkrê – outro herói apropriador – já tinha subido aos céus onde pegou os conhecimentos xamânicos junto ao Grande Gavião e seu séquito Urubus: a cura, a faculdade de ver além e a de entrar em contato com múltiplos *carõ* - das plantas dos bichos e dos mortos, estes que são puro *carõ*. “Furtou” e trouxe para a aldeia uma prática que exige poderes extra-cotidianos e a capacidade de trânsito entre o mundo dos vivos e o mundo dos *espíritos*. Cabe notar que a experiência de Tyrkrê se inicia quando ele adormece em sua roça e uma formiga lhe entra na orelha, que começa a inchar. É com a orelha inchada que o herói passa a adquirir (furtar) uma série de conhecimentos.¹⁴⁰

Para se tornar um cantor é preciso antes *saber conhecer* (isto é, *saber ouvir e furtar*, guardando no *krã* o que se escuta, tal como proferiu Hartât) e para se tornar um *wajacá* é preciso antes *poder saber*, isto é, ter aberta uma via subjetiva de diálogo com outras agencialidades (tal como aconteceu com Tyrkrê). O regime de conhecimento relacionado às plantas cultivadas, por sua vez, pertence a uma ordem completamente distinta. Conhecimento de roça simplesmente *se sabe*. “Como você sabe que esta mandioca é diferente desta outra?” pergunta o pesquisador diante de duas plantas aparentemente idênticas. “A gente conhece”, costuma ser a resposta. E se indagados sobre a origem de algum conhecimento tido por tradicional (dos *mẽpaketjê*¹⁴¹), a resposta nos indicará Caxekwyj, entidade que

¹⁴⁰ Sobre os *wajacá* e seu regime de conhecimento ver Melatti 1970(b); Azanha, 2005 e Borges & Niemeyer, 2011

¹⁴¹ Traduz-se por “meus antepassados”; “os que já morreram”.

representa a “herança comum” material (as plantas em si) e imaterial (os conhecimentos para cultivá-las) de tudo que envolve o que podemos chamar de agricultura tradicional krahô¹⁴². A origem externa dos conhecimentos é talvez o ponto de convergência mais sólido entre os diferentes regimes de conhecimento Krahô. Mas aqui é preciso ver também uma diferença. O encontro de Caxekwyj com os *mehĩ* não se deu no espaço exterior à aldeia, como nos casos de Hartät e Tyrkrẽ, mas, ao contrário, ela desceu do céu, em forma de rã, justamente no pátio (*kà*), local público por excelência. Foi na aldeia que ela ensinou aos *mehĩ* sobre as plantas cultivadas, as formas de cultivo e de preparo do alimento. E, se é verdade que ela estabelece uma relação particular com um índio específico, a narrativa deixa claro que seus conhecimentos se dirigiam a toda a aldeia. “*Vai no pátio e avisa para todo mundo que isso [milho] é bom. Vocês estão só comendo pau puba e isso não presta*”, teria dito ela ao marido.¹⁴³ Em nenhum momento a narrativa parece indicar uma apropriação individual dos conhecimentos sobre as plantas cultivadas, mas sim que eles foram incorporados pela coletividade assim que constatado que “*isso era bom*”. Desde então a agricultura e seus frutos passaram a fazer parte do mundo krahô.

Retomemos brevemente alguns aspectos que tratamos nos capítulos precedentes. Vimos que do ponto de vista da economia produtiva, a produção agrícola se estrutura a partir do grupo doméstico – unidade relativamente independente e autônoma, com livre acesso às terras cultiváveis que objetivam seu sustento. Com uma divisão de trabalho por sexo e por idade, a autoridade do sogro (marido mais antigo) é bem definida. As crianças, ainda que não sejam chamadas a realizar nenhuma sorte de trabalhos, se fazem presentes nas roças numa frequência considerável, onde acompanham os trabalhos dos parentes; vendo e ouvindo os mais velhos. Os jovens solteiros pouco a pouco vão tomando parte nos trabalhos de roça, mas, em geral, “não trabalham muito”. Ainda assim, é no dia a dia dos trabalhos que os conhecimentos agrícolas desde cedo vão sendo incorporados pelos mais novos. É fundamentalmente quando contraem matrimônio que a roça passa a ser uma atividade anual imprescindível para um jovem casal. Ao casar o homem troca de casa e conseqüentemente passa a produzir nas roças do grupo doméstico original de sua esposa. Assim, tudo o que aprendeu nas roças do grupo doméstico de seus genitores, onde cresceu vendo a forma de trabalho e aprendendo também o que produz a beleza de uma roça, ele leva para o grupo doméstico onde passa a habitar, comumente em

¹⁴² Cabe destacar que os Krahô estabelecem uma distinção entre as plantas de Caxekwyj e as plantas dos *cupẽ* que, grosso modo, representa a distinção entre aquelas que cultivam desde os tempos imemoriais e aquelas que foram introduzidas recentemente, como o milho híbrido.

¹⁴³ Os trechos da narrativa de Caxekwyj aqui presentes referem-se à versão que Raimundo Hapuhhi contou ao pesquisador na aldeia Morro-do-Boi em novembro de 2009, e que consta na íntegra no primeiro capítulo.

outra aldeia. Ressalta-se que no grupo doméstico de seus genitores estão, potencialmente, seus cunhados, recém-casados com suas irmãs e trazendo os conhecimentos que vieram de distintos grupos domésticos. Assim forma-se uma rede complexa onde os conhecimentos nunca cessam de circular, especialmente através desta circulação masculina entre os grupos domésticos.

Cabe lembrar que além dos conhecimentos objetivos - as técnicas de plantio e colheita, os ciclos das plantas, o controle de pragas, etc. – a atividade produtiva tem uma dimensão subjetiva fundamental que podemos situar no campo da 'estética' (Cf. Overig, 1991) e está implicada na (re)produção da própria sociedade à imagem do “belo”. Fenômeno amplamente distribuído pela amazônia, a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas (cf. Seeger et. al., 1987).

Se o grupo doméstico tem direitos sobre a roça e as plantas que ele cultiva¹⁴⁴, o mesmo não se pode dizer dos conhecimentos que os produzem. Eles são circulantes - já que circulam junto com a mobilidade masculina subjacente à estrutura social – e coletivos - já que parte constitutiva dos mecanismos subjetivos de (re)produção social desta coletividade. No nosso caso, pois, o conhecimento produtivo / estético não é apenas para produzir batata, mas para produzir parentes, e este é, como vimos, um dos aspectos mais significativos dos processos de resiliência do sistema agrícola krahô. Na trilha deste raciocínio, uma roça bonita para um krahô (isto é, uma roça diversa, 'limpa', e com sementes 'de antigamente') produz gente bonita. Em outros termos, comida de verdade produz gente de verdade.¹⁴⁵ A estética produtiva se relaciona diretamente ao gosto pela diversidade nos roçados, à obsessão em não perder as "sementes dos nossos avós" e à autonomia dos grupos domésticos.

Ao que parece, ao nos desviar da noção de criação/autoria individual estamos sendo conduzidos à problemática da reciprocidade (Mauss, 1974 [1923-4]; Coelho de Souza, 2002). Os regimes de conhecimento krahô pressupõe a circulação de dávidas dinamizada pela *performance* de certas categorias de pessoas. Por exemplo, o *ĩncrer* não extrai seu prestígio por ter a propriedade autoral dos cantos, mas sim por ter a capacidade de trazer um conjunto – e quanto maior esse conjunto maior o prestígio – de vozes exteriores para o interior do *krin*. Ele opera como mediador da “forma Timbira” com agencialidades não-humanas que têm lá fora o seu mundo; lá vivenciam o cogito como

¹⁴⁴ Assim diz-se *Capri yõ pür* (roça do Capri) onde *yõ* aparece como marcador de *posse alienável*, isto é, um direito adquirido social e economicamente (cf. Rodrigues, 1992).

¹⁴⁵ Lembremos da analogia que fizeram Antonia Crocarê e Hilário Nhupytin entre comida e sexo enquanto geradores da mistura que se operou no povo do Morro-doBoi, que expomos no segundo capítulo.

experiência. “Existo, logo conheço”, diria um animal ou uma árvore, arbusto ou mesmo as estrelas ou espíritos dos mortos. Cogito que os *mehĩ*, em suas trocas constantes e dinâmicas com alteridades múltiplas, vivenciam no seu cotidiano. O cantor oferece à aldeia a dádiva indispensável para o bom viver – o *amehkin*, a alegria e a festa que, aliás, são sinônimos. De fato, o *amehkin* produz o ambiente no qual os *mehĩ* vivenciam o mundo sob a estética e a *episteme* dos cantos. O *ĩncrer* é a pessoa que, ao saber executá-los, os oferece à comunidade da aldeia e é, por isso, recompensado. Se ele recebe algo por sua *performance* (corte de pano, carne, miçanga), é mais por sua capacidade de cantar do que por direitos autorais sobre sua propriedade intelectual, supostamente os cantos. Essa noção de propriedade não faz sentido para os *mehĩ*; não faz porque os cantos não são do cantor. São dos bichos, das árvores, das estrelas, dos espíritos dos mortos. O *savoir-faire* é assim um bem/serviço cujo usufruto não permite a exclusão dos outros.¹⁴⁶ O *ĩncrer* é aquele que sabe pegar os cantos e trazê-los para experiência comunal do *amehkin*. Ele é operador de redes de reciprocidades diversas por entre as quais os cantos circulam. Tais redes funcionam como caminhos (*pr'ỳ*), fluxos que levam e trazem os cantos e os códigos epistemológicos subjacentes. Ao percorrer estes caminhos rumo à origem dos conhecimentos percebemos que eles acabam por formar redes. Assim, o *mehĩ* aprendeu sobre a festa da batata com a festa das gente-abóbora, gente-amendoim, gente-croá, que se animaram em sua roça. Por sua vez, estas plantas só eram cultivadas porque assim ele aprendeu com a Estrela-mulher, Caxekwyj. E se hoje os krahô cantam em todos estes rituais, é porque eles aprenderam sobre a capacidade de adquirir estes conhecimentos (saber conhecer) com Hartät e com o Machado-Cantor tomado no pé do céu.

O cantador - e também o xamã - foram para fora do seu mundo (seja a aldeia dos urubus, o *pé-do-céu* ou outra aldeia timbira) e trouxeram algo de novo para sua coletividade. Ao contrário, os conhecimentos dos agricultores vieram do céu diretamente para dentro da aldeia. Caxekwyj não chegou em qualquer lugar; ela desceu no pátio (*kà*). Se a figura do xamã e do cantador são “tradicionalmente problemáticos” na Amazônia, é porque aí uma vertente individualizada da pessoa pode surgir (cf. Seeger et. al., 1987). O agricultor e os conhecimentos que ele carrega trazem por sua vez a marca da coletividade. A aplicação do conhecimento produtivo e estético, levado a cabo pelos agricultores organizados a partir da unidade dos grupos domésticos, forma uma rede implicada na fabricação de

¹⁴⁶ Entre nós também existem bens e atos que não podem ser produzidos ou usufruídos sem que outros compartilhem desse usufruto. Alguém que canta ou toca um instrumento – sendo ouvido pelos vizinhos; ou o construtor e paisagista que embeleza a vizinhança com sua habitação. Em ambos os casos, o que está sendo compartilhado necessariamente é tanto o usufruto estético quanto a informação associada ao desempenho: *como cantar*, *como construir bem*. Esse é um ponto bem discutido na teoria econômica dos “direitos de propriedade” (cf. Bromley).

parentes. A produção de batatas, mandioca e milho é imediatamente a (re)produção desta coletividade na forma de corpos e de pessoas. Por melhor que seja o agricultor, ele não é reconhecido internamente como detentor, enquanto indivíduo, de um conhecimento valioso sobre o acesso do qual poderia, inclusive, incidir algum *pagamento*. Se há direitos aqui, eles estão relacionados ao objeto e não ao saber. Agricultores podem trocar sementes de cabaça por um feixe de manivas de mandioca, ou podem trocar um saco de açúcar por um punhado de sementes de fava. Se nestas transações circulam também conhecimentos, sua “propriedade” não é acionada enquanto um bem.

O próprio movimento dos mundos biofísico, humano e cosmológico depende da circulação dos cantos, das curas, dos alimentos e das pessoas. A circulação da não-propriedade é “só uma maneira de determinar relações, constituí-las como relações específicas, como de assim posicionar-se (isto é constituir-se) como sujeito em relação a um outro específico, em um momento específico” (Coelho de Souza, 2007: 14). Se os saberes associados aos alimentos não pertencem a ninguém em específico (a alguém que diga: “ei, sou proprietário disso”), é porque, enquanto dádiva, “as coisas preexistem, e os 'indivíduos' e os 'coletivos' que as possuem em um dado momento são o efeito das relações específicas, particularizadas, por essa circulação” (Coelho de Souza, *idem*).

* * *

Por fim, voltemos ao projeto Embrapa – Krahô, que tem se pautado sobre o acesso aos conhecimentos krahô associados à agrobiodiversidade. Por princípio, acessar um conhecimento é reconhecer seu valor. Vimos, durante todo o trabalho, que a valorização externa dos conhecimentos krahô encontra correspondentes em sua cosmologia. O conhecimento produtivo está menos relacionado à subsistência (como se poderia supor) do que a própria existência da comunidade enquanto tal – já que é parte indissociável da fabricação de gente da mesma carne/corpo. Se *produtivo* e *estético* são aqui quase sinônimos, a beleza que os krahô procuram produzir em suas roças se expressa num profundo gosto pela diversidade e numa quase obsessão em manter as sementes *de antigamente*. São estas que, tal como o milho *põhipey* se usam em resguardos tanto para o bom rendimento da colheita quanto para o crescimento sadio de um filho. É exatamente o fruto destes valores ('roças mega-diversas' e 'conservação de materiais genéticos') que deu origem à parceria Embrapa-Krahô – eternizada na

histórica comitiva *mehĩ* que foi a Brasília em busca do *põhipey*. Pelo lado Krahô, entendemos este ato como parte do mais genuíno interesse nas sementes *de antigamente* e na beleza de suas roças (de seu povo, por conseguinte). “*Ora, mas o tal milho que dizem põhipey fora coletado em roças Xavante!*”, objetarão alguns. Mas para os Krahô (e também para os Xavante¹⁴⁷) isto nunca foi uma questão relevante, pelo contrário.

A incorporação de um bem externo, neste caso de um outro povo, corresponde mesmo à sua cosmopraxis, assim como as grandes expedições para consegui-los. Como conta a narrativa de Caxekwyj, “*os krixàré [índios de outras etnias] carregaram as maiores espigas e ficaram só as espigas menorzinhas para os mehĩ*”. O episódio recente conhecido como “retorno do milho tradicional” pode ser entendido pelos *mehĩ* como uma reconquista de algo perdido no tempo mítico. Mais do que um simples 'retorno' estamos, pois, diante de um processo de (re)apropriação e ressignificação que corresponde exatamente às formas nativas de constituição do que poderíamos chamar de sua cultura. Do lado de cá da história, os krahô passaram a ser conhecidos como “guardiões da agrobiodiversidade” através de seus próprios sistemas de cultivo (e de mundo, poderíamos acrescentar) tradicionais. Até aqui, portanto, temos mais encontros do que desencontros.

A coisa começa a mudar quando tentamos pensar a questão em termos de “acesso aos conhecimentos tradicionais” e dos decorrentes “direitos de propriedade intelectual”, como prevê nossa legislação. Passemos, pois, aos mal-entendidos.

Os “conhecimentos associados à agrobiodiversidade” chegaram à coletividade indígena através de uma estrela que desceu no pátio da aldeia e se transformou numa bonita mulher. As habilidades do *mehĩ* nas roças, que produzem a valorizada diversidade, parecem indissociáveis da criação “de um meio intersubjetivo em que se desenvolvem relações reguladas de pessoa a pessoa: entre as mulheres, as plantas do jardim e a personagem mítica que gerou as espécies cultivadas e que ainda hoje assegura-lhes a vitalidade” (Descola, 2000: 151; falando sobre os Achures). Hoje os *mehĩ* se relacionam diariamente com Caxekwyj através de suas roças e de seu alimento. O paparuto (*krwgupú*), por exemplo, o alimento ritual por excelência, foi a primeira receita que Caxekwyj ensinou aos *mehĩ*, logo que lhes apresentou o milho. Hoje paparutos são trocados, oferecidos, distribuídos em inúmeras situações cerimoniais – obrigatoriamente em muitas delas. Os conhecimentos que envolvem a produção

¹⁴⁷ Recentemente uma liderança Xavante foi à Embrapa-Cenargen em Brasília tratar do assunto do milho que fora coletado em suas roças. Disse não que não estavam chateados com o fato do milho ter ido para os Krahô, mas que eles também haviam perdido e queriam de volta a tal variedade de milho. Consegui as sementes, mas o episódio não deu origem a um projeto de cooperação, tal como o episódio envolvendo os Krahô (e tal como queria o Xavante). Como diria Ávila (2004), o milho que os Xavante conseguiram em Brasília não germinou seus frutos políticos.

o consumo e a circulação de alimentos são, pois, por princípio universais e coletivos: eles produzem e fazem circular as substâncias que fabricam a comunidade à imagem do 'belo', num movimento incessante de devir *mehĩ*.

Além de conhecimentos, estamos falando aqui de valores, tais como a generosidade (manifesta nas trocas), a autonomia (manifesta na independência dos grupos domésticos) e a beleza (manifesta em seus corpos e na diversidade de suas roças). Poderíamos falar em “propriedade” de valores associados à estética *mehĩ* do existir? Num esforço desmedido de encaixar conceitos poderíamos no máximo dizer que o “conhecimento produtivo” é de propriedade do povo Krahô como um todo, já que parte indissociável de sua própria reprodução. Mas não vemos nisso algum avanço teórico ou prático, ao contrário, tal formulação nos parece nublar as verdadeiras categorias de pensamento krahô.

O projeto da Embrapa restringiu seu escopo à pesquisa sobre as plantas cultivadas junto aos “guardiões” e “guardiãs da agrobiodiversidade” (uma figura que os krahô não investem de individualidade). Tornando público que não pretendia acessar conhecimentos sobre plantas com propriedades medicinais (como aquelas que conhecem os *wajacá*), ela imediatamente sai de um campo particularmente povoado de donos-controladores (nos termos de Fausto, 2008) para um campo onde o conhecimento não tem domínios muito estabelecidos. Isso faz com que as questões da “propriedade intelectual sobre os conhecimentos da agrobiodiversidade” que a Embrapa acessa não sejam, do ponto de vista krahô, uma questão relevante. Neste sentido, a repartição de benefícios que compõe o projeto (como a distribuição de mudas, de mangueiras para irrigação e as oficinas de agrofloresta), aparece para o *mehĩ* como o próprio projeto – ainda que extensão rural não seja papel da Embrapa, enquanto instituição. Os *mehĩ* definitivamente não pensam a parceria Embrapa/Krahô a partir do acesso aos seus 'conhecimentos tradicionais'.¹⁴⁸ Não compartilham da idéia de que eles, como um todo (como um povo) são detentores de determinados conhecimentos imateriais que são, para os brancos, uma riqueza. Talvez não compartilhem nem do fato de que eles são um todo. O projeto é tido como um projeto de segurança alimentar *para eles*, e não como de acesso à suas sementes e aos seus importantes conhecimentos, que produzem uma incrível diversidade que contribui - enquanto parte de uma rede – para a segurança alimentar da humanidade. Do ponto de vista Krahô, esta repartição de benefícios às avessas está saindo barata.

¹⁴⁸ Uma reflexão no sentido inverso também seria interessante: será que a Embrapa, enquanto instituição, pensa (valoriza) de fato a parceria com os Krahô como acesso aos seus conhecimentos, ou este aspecto é subjugado em detrimento do acesso aos seus recursos genéticos, tal como uma reedição atualizada daquelas expedições dos anos 1970? É o que nos parece indicar os poucos estudos do aspecto humano e cultural em anos de projeto e a priorização da instituição pela coleta de materiais genéticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procurei fazer um esforço de compreensão sobre certos aspectos que envolvem o sistema agrícola krahô, focando especificamente em fatores de resiliência e também nas transformações que eles vêm experimentando. Neste sentido, o foco na aldeia Morro-do-Boi teve um objetivo claro. Diversas alternativas ao sistema agrícola 'tradicional' foram apresentadas aos Krahô, de fora para dentro e com maior ou menor sucesso, desde a década de 1940. No entanto, o povo do Morro-do-Boi (digo Bernardino e seus filhos) pretendia, ele mesmo, alterar sua forma, seu modo de produzir alimento. A negação do *modo de vida* indígena esteve desde sempre estreitamente relacionada à negação do *modo de produzir* indígena. Esta um meio e um fim para operar aquela. Tendo o sertanejo como contraponto, foi no seu modo de produzir, nos seus objetivos, que se espelharam Bernardino e seus filhos para negar o modo de vida krahô. Produzir excedente, criar galinhas, possuir muitos bens, um dia se tornar fazendeiro. Lembremos como Hapuhhi descreve a morada de Aukê: uma “fazenda, muito grande... galo cantando (...), o gado tá berrando... e o povo trabalhando: tinha um bocado trabalhando, roçando mato.” Assim é o arquétipo do *cupê*.

O conceito de **resiliência** surgiu da física e denota ali a capacidade de um material voltar ao seu estado normal depois de ter sofrido tensão. No nosso caso, o “material” é o sistema agrícola krahô, e a “tensão” são as tentativas de alterá-lo. Este trabalho deu atenção especial, portanto, à tensão intencional e pró-ativa que acompanhou a negação do modo de viver indígena. “Na época dos mais velhos as roças eram grandes, grandes mesmo”, resumiu um efeito desta tensão um neto de Bernardino. No processo de reversão do projeto de Bernardino, a resiliência do sistema agrícola foi mostrando sua força. A pesquisa na aldeia Morro-do-Boi mostrou que neste percurso as roças e as formas de produzir pouco a pouco foram voltando a se assemelhar às das outras aldeias. O projeto também intencional e pró-ativo de voltar a *viver que nem mehĩ* acompanhou inevitavelmente o voltar a *produzir que nem mehĩ*. Ao analisar o processo de “voltar ao seu estado normal” - aproveitando a analogia com um corpo físico – a pesquisa procurou contribuir também para uma investigação sobre o que vem a ser este “estado

normal”. Talvez esteja aí aquilo que poderíamos chamar 'tradicional', que não é uma técnica específica, ou um conhecimento antigo sobre agricultura, mas a estrutura sobre a qual inovações são incorporadas ou rejeitadas.

As características e as dinâmicas do sistema agrícola que encontrei no Morro-do-Boi se apresentaram como um caso privilegiado para analisarmos esta estrutura. Abaixo segue uma síntese de alguns de seus aspectos, que se encontram expostos de forma dispersa em todo o trabalho.

A produção e o consumo de alimentos se estrutura a partir dos grupos domésticos e tem em conta primordialmente sua satisfação. Por trás da intensa circulação de alimentos através de redes de parentesco e de atividades rituais e cerimoniais, está esta simplicidade estrutural básica. O grupo doméstico tem livre acesso aos recursos naturais necessários à sua reprodução enquanto tal e dispõe, cada um, de todos os meios para tanto. A independência e autonomia do grupo doméstico que surgem destas características são altamente valorizadas.

As atividades de roça são mais do que atividades de subsistência, para produzir alimento, elas devem ser compreendidas antes como atividades que produzem parentes. E isso se dá de duas formas complementares: através da produção de corpos, quando os membros de uma casa produzem e consomem conjuntamente o alimento, estabelecendo entre eles relações de substância; e através da produção de pessoas quando trocam, oferecem o alimento, preparado ou não, ritualmente ou não, para os demais membros da aldeia e também para os visitantes de outras aldeias. Vimos que relações de substância, que produzem corpos, e relações cerimoniais, que produzem pessoas, se completam e se misturam e não podem ser pensadas em separado. Quando a família de Wakmé oferece um paparuto à aldeia para *pagar um compromisso* pela melhora da criança, estamos ao mesmo tempo no domínio dos dois tipos de relação. Na comensalidade generalizada dos *amehkin*, a mesma coisa.

Decorre daí que a produção de corpos e pessoas *impéy* (bom; bonito) se associa diretamente à produção de alimentos *impey*, e de uma roça também *impéy* – diversa, “limpa”, com as plantas dos *mêpaketjê*. Tais valores não correspondem a objetivos quantitativos, e sim qualitativos. Comida de verdade produz gente de verdade. Uma vez satisfeitas estas necessidades (substanciais, cerimoniais), a atividade produtiva tem a característica de fazer uma pausa. Não é preciso mais do isso, porque são e querem ser exatamente isso. A atividade produtiva é, assim, por princípio anti-excedente e a

subprodutividade torna-se uma de suas características.

Por sua vez, a subprodução pressupõe a inevitabilidade da troca. As relações de troca, em suas diversas modalidades, são parte indissociável da dinâmica e do equilíbrio social, e o alimento produzido nas roças entra aí como um objeto privilegiado, sendo seu maior expoente o paparuto (*kwrgupú*), alimento ritual por excelência, primeira receita de Caxekwyj.

À circulação do alimento acompanha a circulação dos conhecimentos – embutidos nas próprias trocas e nas dádivas, assim como nos rituais, onde a mensagem-código do bem-viver é posta a circular através dos cantos e das *performances*. Nos rituais diretamente associados às plantas cultivadas e seus ciclos, encontramos as correspondências entre as restrições, os resguardos e as privações que se aplicam tanto às crianças em vias de se tornar jovens, como das plantas em vias de se tornar alimento. Há uma continuidade física e também social entre os homens e as mulheres e as plantas que eles cultivam. As plantas formam os corpos e, tal como os *mehĩ*, elas se animam nas roças e realizam as atividades sociais. Não existe uma oposição entre o homem e a planta que ele cultiva, mas algo próximo de uma dialética onde os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais) são naturalizados no mundo natural.

Isto é particularmente perceptível nas atividades rituais, que são de tal forma centrais nessa concepção de bem-viver, que a atividade produtiva não poderia ser pensada dissociada dela. Daí implica diretamente uma relação particular do *mehĩ* entre o tempo que dedica às atividades produtivas e seu tempo 'livre'. E, que tenha ficado claro, este tempo 'livre' não é *dolce far niente* (ou: não é somente ainda que seja também), mas ele é intensamente ocupado justamente por estas atividades rituais/cerimoniais.

O sistema de troca de nomes e troca de cônjuges forma uma rede complexa onde cada casa da aldeia se relaciona de alguma forma às outras, e também aos parentes de outras aldeias. Por estas redes, pessoas circulam incessantemente e com elas circulam sementes, alimentos e conhecimentos. Esta é uma das razões pela qual se torna inconcebível pensar em alguma forma de propriedade – tal como a concebemos – associada à diversidade agrícola e aos conhecimentos que a produz. E tratando-se de um caso como o que está em questão aqui, o ponto que surge desse contraponto entre dois sistemas de

direitos é que a `resiliência` krahô requer que essa articulação seja levada em conta. Ela não é uma qualidade *interna* do sistema, mas um efeito de um *regime de articulação* entre qualidades internas e relações com o mundo externo: entre *cultura* e “*cultura*” para usar um modo de expressão cunhado por Manuela Carneiro da Cunha (2009).

A atividade agrícola – produção de plantas, que são *entre outras coisas* alimento, mas que são também, como procurei mostrar, objetos estéticos, e também são dádiva e circulação rumo ao futuro em forma de sementes compartilhadas – é produção de conhecimentos e de novidade. Roçados são focos de circulação – recebem e doam sementes, idéias, plantas – tanto de outros grupos domésticos como de diferentes entes cósmicos. O conhecimento ou saber assim produzido é por sua vez “não-proprietário”. Quando uma nova variedade é produzida, entendo que todos da aldeia, e de outras, podem vir a usufruir dela. Ela é posta a circular. Este é um dos aspectos que faz aproximar cantos e machados de sementes e plantas.

E, assim, encontrei dificuldades de levantar a genealogia das plantas, como era pretensão inicial desta pesquisa. Num esforço para suprimir o tempo, a genealogia destes bens materiais é constantemente negada, afirmando-se a primazia do aqui e do agora. “*Não sei onde eu consegui esta semente*”, repetiu diversas vezes o *mehĩ*, “*sei que ela nunca saiu da aldeia*”; ou, que “*esta a gente nunca perdeu*”. Fato de certa forma comum na Amazônia indígena, as genealogias se mostram pouco importantes: o tempo social não é o tempo genealógico e a negação do tempo se executa aqui por outras vias (Seeger *et al*, 1987 [1979]: 23-24).

Quanto à aquisição ou rejeição de um novo item ou uma técnica, eles refletem a própria organização e estrutura krahô e se são incorporados é por não serem incompatíveis com elas¹⁴⁹. Assim a monocultura, a roça mecanizada e a roça sem fogo foram (tem sido) enfaticamente rejeitadas, enquanto novas técnicas de consórcio de espécies nas roças, de enriquecimento de quintais e de conservação de sementes têm sido incorporadas.

¹⁴⁹ “A 'novidade' incorporada só é aceita porque, além de não destruir, ela pode, por assim dizer, reforçar a Forma “Timbira” (Azanha, 1984: 35).

O episódio do “retorno do milho tradicional” pode ser visto da mesma forma: a aquisição de um novo item que é incorporado por ser compatível com toda uma série de elementos no interior da coletividade. Ávila (2004) mostrou como a identidade desta variedade de milho foi posta a circular e em seus deslocamentos foi incorporando distintos significados. Sua análise está focada nas questões políticas que surgiram deste episódio. Por um lado, da política interna, há um afloramento das divisões entre os subgrupos Timbira amalgamados sob o etnônimo krahô, que hoje vem à tona travestida em faccionalismo político sob a roupagem das associações. Por outro lado, da política interétnica, estas sementes se transformaram em um recurso estratégico rendendo frutos políticos para além dos limites de suas roças. No entanto, sob este ponto de vista, o “retorno” do *põhipéy* parece ter sido uma iniciativa pragmática por parte dos Krahô, como se os objetivos políticos fossem eles mesmos centrais. É o que fica patente no trecho abaixo:

“Ironicamente, um povo indígena que nunca foi reconhecido (e talvez nem se reconheça) como um povo agricultor por excelência é o responsável por trazer a temática do retorno de material genético para os povos indígenas e para o cenário indigenista brasileiro” (Ávila, 2004: 67).

Um tremendo mal entendido, é o que parece. Um mal entendido produtivo, poderíamos objetar. Mas podemos colocar a questão de outra forma. Em primeiro lugar o que viria a ser 'um povo agricultor por excelência'? Ou: o que viria a ser esta 'excelência'? A produção de excedentes? Grandes roças? Espero que este trabalho tenha mostrado que uma suposta excelência agrícola para os Krahô não corresponde com uma concepção *cupê* de excelência. De acordo com esta concepção, vimos que de fato os krahô, como os demais Timbira, nunca foram mesmo reconhecidos como 'agricultores por excelência' – donde vieram as classificações destes povos como tapuyas e “marginais”, evolutivamente inferiores por não terem (ainda) chegado a este estágio, como os povos da Floresta. E será que é esta 'excelência' assim compreendida que os novos paradigmas ocidentais passaram a valorizar, especialmente após a CDB? Talvez se reescrevermos a mesma sentença de outra forma a ironia se dilua: um povo que foi reconhecido (e talvez até se reconheça) pelo interesse em conservar suas sementes e diversificar suas

roças através de seus próprios sistemas de cultivo e de mundo é o responsável por trazer a temática do retorno de material genético para os povos indígenas e para o cenário indigenista brasileiro.

Neste sentido os krahô souberam se aproveitar de um momento favorável no contexto de suas relações interétnicas para, como agentes de sua própria história, fazer valer suas aspirações. O recrudescimento do interesse por manter e diversificar as sementes e as roças acompanhou a valorização desta diversidade pelo ocidente, localmente levada a efeito sob a forma de projetos. Mal comparando, é como o *boom* da etnogênese que assistimos pós constituição de 88, quando diversos povos que até então lutavam por esconder-se passaram a lutar para aparecer. Isso não quer dizer que antes do marco legal eles não queriam *ser índios*, e que agora querem, mas que agora eles tem a oportunidade de afirmar que o são. Com a agricultura tradicional a mesma coisa: o gosto que os Krahô apresentam pela diversidade de suas roças e pelas sementes dos *mêpaketye* encontraram na valorização ocidental da agrobiodiversidade indígena uma oportunidade de fazê-las entrar na pauta de suas reivindicações. Em outros termos, os Krahô encontraram uma oportunidade de dar asas aos seus anseios e fazê-los florescer.

BIBLIOGRAFIA

- Albert, B. 1995. "O ouro canibal ou a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza", *Série Antropologia*, Brasília, UNB, n° 174.
- Albert, B. 2000. Entre a nova constituição e o mercado de projetos. São Paulo. ISA. (disponível em www.socioambiental.org)
- Almeida, M.W.B. 1986. "Redescobrimo a família rural", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 1, V.1, pp. 66-83.
- Almeida, M.W.B. 2007. "Narrativas Agrárias e Morte do Campesinato", *Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais* (CERES), Campinas, vol.1 n.2, pp. 157-188.
- Almeida, M.W.B. 2003. "Marxismo e Antropologia", in: Boito Jr. A. & Toledo C. N. (orgs.) *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo, Xamã/FAPESP/CEMARX, pp. 75-85.
- Almeida, M.W.B. 2011. "Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011)" No prelo em *Cadernos de Campo*
- Almeida, M.W.B. 1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss", *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 42 n.1-2.
- Almeida, M.W.B & Carneiro da Cunha, M. 2002. *Enciclopédia da Floresta*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Ávila, T. 2004. Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade. Dissertação, Brasília, UNB.
- ÁVILA, T. 2007. "Propriedades e reciprocidades: etnografando o acesso aos conhecimentos tradicionais indígenas" in: *FUNASA - Medicina Tradicional Indígena em Contexto*, Anais da I Reunião de Monitoramento, Brasília, Projeto Vigisus II/FUNASA/MS.
- Azanha, G. 1984. A "Forma" Timbira: Estrutura e Resistência. Dissertação, São Paulo, USP.
- Azanha, G. 2005. "Os intelectuais indígenas e a proteção dos "conhecimentos tradicionais". *Paper* apresentado no GT *Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetificação da cultura*, XXIX Encontro Anual da ANPOCS.
- Balee, W. 1989. "Cultura e vegetação na Amazônia brasileira", in NEVES W. (org.). *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Balee, W. 1993. "Biodiversidade e os índios amazônicos", in Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII / FAPESP.
- Borges, J.C. 2004. O Retorno da Velha Senhora – a categoria *tempo* entre os Krahô. Dissertação, Brasília, UNB.
- Borges, J. C. 2008. "Tepteré: festa da lontra e dos peixes entre os Krahô." in: *Cadernos de Campo*, ano 17, São Paulo.
- Borges, J. C. & Niemeyer, F. 2011. "Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento krahô", *Revista de Antropologia*, São Paulo (no prelo).

- Bromley, D.W. 1991. *Environmental and Economy: property rights and public policy*. Oxford, UK;
- Bosi, E. 1979. *Memória e Sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo, Ed. T. A. Queiroz.
- Caillé, A. 2002. *Antropologia do dom: terceiro paradigma*, Petrópolis, Vozes.
- Calavia, O.S. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa – Etnologia e História dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo, Unesp.
- Cardoso de Oliveira, R. 1966. *O índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas, Editora UNICAMP.
- Carneiro da Cunha, M. 2005. “Introdução”, *Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, IPHAN, n. 32, pp: 15-27.
- Carneiro da Cunha, M. 1986. “Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico Canela de 1963”, in: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense.
- Carneiro da Cunha, M. 2006. “Os efeitos perversos do regime de propriedade intelectual”, In Ricardo, C. A., Ricardo, F. (org), *Povos Indígenas no Brasil*, São Paulo, ISA: 96-99.
- Carneiro da Cunha, M. 1978. *Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Krahô*. São Paulo, Hucitec.
- Carneiro da Cunha, M. 1979 - “De Amigos Formais e Pessoa; de Companheiros, Espelhos e Identidades”, *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n° 32.
- Carneiro da Cunha, M. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac & Naif.
- Carneiro da Cunha, M. e Almeida, M. B. A. 2001. “Populações Tradicionais e Conservação Ambiental”, in: Capobianco, J.P, et all (orgs). *Biodiversidade na Amazônia Brasileira*. São Paulo, Instituto Sócio Ambiental, Estação Liberdade.
- Carneiro da Cunha, M. & Viveiros de Castro, E. (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, USP/ FAPESP.
- Chayanov, A.V. 1974 [1925]. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Chiara, V. 1979. “Do cru ao cozido – ensaio sobre o tempo mítico dos Krahô”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, Vol. 22.
- Chiara, V. 1961-1962. “Folclore Krahô”, in: *Revista do Museu Paulista*, n.s., XIII, pp: 333-375.
- Clastres, P. 1978. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- Coelho de Souza, M. 2001. “Nós, os vivos – “construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos jê”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Vol.16 n° 46.
- Coelho de Souza, M. 2002. O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese, Museu Nacional/UFRJ.
- Coelho de Souza, M. 2007. “A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares”, *Série Antropologia*, Brasília, vol. 415, pp: 5-18.
- Convenção sobre Diversidade Biológica. 1992. Rio de Janeiro

- Cohn, C. 2000. “Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 43 n° 2: 195-222.
- Conklin, H.C. 1961. “The study of shifting cultivation”, *Current Anthropology*, v. 2, n. 1, p. 27-61
- Crocker, J.C. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: U. of Arizona Press
- Crocker, W. H. 1967. “The Canela Messianic Movement: an introduction”, *Atas do simpósio sobre Bióta Amazônica*.
- Crocker, W. H. 1972 - “The Non-Adaptation of a Savana Indian Tribe (Canela, Brazil) to Forced Forest Relocation: An Analysis of Ecological Factors”, *Anais do I Seminário de Estudos Brasileiros*, São Paulo, USP.
- Crocker, W.H. & Crocker, J.G. 2009. *Os Canela: Parentesco, Ritual e Sexo em uma Tribo da Chapada Maranhense*, Rio de Janeiro, Museu do Índio/FUNAI.
- Da Matta, R. 1967. “Grupos Jê do Tocantins”, *Atas do Simpósio sobre Biota Amazônica*, pp: 133-143.
- Da Matta, R. 1976. *Um Mundo Dividido: a Estrutura Social dos Índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.
- Da Matta, R. 1977 – “Mito e Autoridade Doméstica”, *Ensaio de Antropologia Estrutural*, Petrópolis, Vozes, pp 125-167.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1995 [1980]. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. I*, Rio de Janeiro, Editora 34.
- Descola, P. 1986. *La Nature Domestique*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. 2002. “Genealogia de objetos e antropologia da objetivação”, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n° 18, pp: 93-112.
- Descola, P. 2000. “Ecologia e Cosmologia”, in: Diegues, A.C. (org.). *Etnoconservação – novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*, São Paulo, NUPAUB/USP/ANNABLUME, pp: 149-163.
- Dias, T. & Alves, R.B.N. 2003. “O Projeto da Embrapa com a Associação União das Aldeias Krahô - Kapey: Etnobiologia, Conservação dos Recursos Genéticos e Bem-Estar Alimentar em Comunidades Tradicionais.”, in: Coelho, M.F.B.; Costa Jr, P.; Dombroski, J.L.D. (org). *Diversos olhares em etnobiologia e plantas medicinais*, Cuiabá, Unicen.
- Dias, T; Zarur, S; Freitas, F; Bustamante, P & Alves, R. 2007. Etnociência na pesquisa agropecuária. Diálogo de saberes. A interação entre a Embrapa, os povos indígenas e a Fundação Nacional do Índio - Funai: histórico. Brasília, DF: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, Documentos 226.
- Embrapa. 2003. Folder: “Krahô – Etnobiologia, Conservação de Recursos genéticos e segurança alimentar”. Brasília, Embrapa: 1.500 exemplares
- Empeaire, L. 2005. “A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio”, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, IPHAN, n° 32, pp 31-43.
- Empeaire, L. 2006. “Historias de plantas, historias de vida: uma abordagem integrada da diversidade agricola tradicional na Amazônia”, in: *Atualidades em etnobiologia e etnoecologia*, Recife, Sociedade brasileira de etnobiologia e etnoecologia, v.3: 189-198.
- Engels, F. [1884]. “A origem da família da propriedade privada e do Estado”, in: *Marx e Engels, Obras Escolhidas, s/d*, Rio de Janeiro, Ed. Vitória. .

- Evans-Pritchard, E.E. [1940.] *Os Nuer*. São Paulo, Ed. Perspectiva.
- Fausto, C. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia.", *Mana*, vol.14 (2), pp: 329-366.
- Fausto, C. 2002. "Banquete de Gente – comensalidade e canibalismo na amazônia", *Mana*, vol.8 (2), pp: 7-44
- Godoi, E.P. & Niemeyer, A.M. (orgs).1998. *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*, Campinas, Mercado de Letras.
- Gordon, C. 1996. Aspectos da organização social dos Jê: de Nimuendajú à década de 90. Dissertação, PPGAS -MN/UFRJ.
- Gordon, C. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*, Rio de Janeiro, UNESP /ISA.
- Gregory, C. 1982. *Gifts and Commodities*. Londres, Academic Press
- Guerra, E. 2008. Organização política e segurança alimentar na sociedade krahô. Dissertação, UFU.
- Harrison, S. 1992. "Ritual as intellectual property". *Man*, (NS) 27(2): 225-244.
- Halbwachs, M. 1990. *A memória coletiva*, São Paulo, Vértice.
- Kowalski, A 2008. "*Tu És Quem Sabe*": *Aukê e o Mito Canela de "Ajuda aos Índios"*, Brasília, Paralelo 15.
- Ladeira, M. E. 1982. A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: uma Contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira. Dissertação, USP.
- Ladeira, M. E. 1983. "Uma aldeia Timbira", in: Novaes, S. C. (Org), *Habitações indígenas*, São Paulo, Nobel /Edusp.
- Lea, V. 1995. "Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança Mebengokre (Jê)", in: Viveiros de castro, E. (Org.), *Antropologia do parentesco – estudos ameríndios*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Leach, J. 2000. "Situating connections. Rights and intellectual resources in a Rai Coast society". *Social Anthropology*, 8(2), pp: 163-179.
- Lee, R.B. & DeVore, I. (orgs.). 1968. *Man the Hunter*, Chicago, Aldine Pub.Co.
- Locke, J. 1978. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Pensadores)
- Lévi Strauss, C. 1982. *As Estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis, Vozes.
- Lévi Strauss, C. 1943. "The social use of kinship terms among brazilian Indians", *American Anthropologist*, vol. 45. pp:398-409.
- Lévi Strauss, C. 2004 [1964]. *O cru e o cozido – Mitológicas I*, São Paulo, Cosac & Naif.
- Lévi Strauss, C. 1993. *História de Lince*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Lévi Strauss, C. 1970. *O pensamento selvagem*, São Paulo, Nacional.
- Lévi-Strauss, C. 1976. "A gesta de Asdiwal", in: *Antropologia Estrutural 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 152- 205.

- Lima, A.G.M. 2010. Hoxwa: Imagens do Corpo, do Riso e do Outro – uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimoniais Krahô. Dissertação, IFCS-UFRJ.
- Machado, A.T., Santilli, J. & Magalhães, R. 2008. A agrobiodiversidade com enfoque agroecológico: implicações conceituais e jurídicas. Texto para Discussão 34. Brasília, DF : Embrapa Informação Tecnológica
- Marx, K. 1978 [1857]. “Introdução à Crítica da Economia Política” in: *Karl Marx - Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos* (Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural
- Matiello, F. Z. 2007. Código Civil comentado. Sao Paulo: Editora LTr
- Maybury-Lewis, D. 1979. “Cultural categories of the Central Gê”, in: Maybury-Lewis, D. (org.), *Dialectical Societies*, Cambridge, Harvard University Press
- Mauss, M. 1974 [1923-24] “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, v. I.
- Medida Provisória nº 2.186-16/2001/CGEN
- Meillassoux, C. 1977. Mulheres, celeiros e capitais. Porto: Afrontamento.
- Melatti, J. C. 1967. *Índios e Criadores: a Situação dos Krahô na Área Pastoril do Tocantins*, Rio de Janeiro, UFRJ.
- Melatti, J. C. 1970(a). O Sistema Social Krahô. Tese, USP.
- Melatti, J.C. 1970(b). “O mito e o xamã”, in: *Mito e Linguagem Social*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 65-74.
- Melatti, J. C. 1972. *O Messianismo Krahó*, São Paulo, Herder/USP
- Melatti, J. C. 1974. “Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahô”, *Série Antropologia*, Brasília, vol. 8.
- Melatti, J. C. 1976. "Nominadores e Genitores: Um Aspecto do Dualismo Krahó" in Schaden, E., *Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo, Nacional, pp:139-48.
- Melatti, J. C. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*, São Paulo, Ática
- Melatti, J.C. 1982. “Nota sobre a música Craô”, *Revista Goiana de Artes*, Goiânia, vol. 3 (1).
- Morgan, L. 1997 [1871]. *Systems Consanguinity and Affinity in the Human Family*, Lincoln e Londres, The University of Nebraska Press.
- Morgan, L. 1985 [1877]. *Ancient Society, or Researches in the lines of Human Progres from Savagery through Barbarism to Civilization*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Moura, M. 2007. Relatório de atividade de capacitação de multiplicadores indígenas na implantação de sistemas de cultivos biodiversos. Brasília, Embrapa.
- Niemeyer, F. 2009. “Agricultura e identidade entre os Krahô – o caso da aldeia Morro-do-Boi”, *Anais da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM)*, Buenos Aires.
- Niemeyer, F. 2008. *A introdução de variedades de batata-doce (yàt / ipomea batatais) nos Krahô*, Brasília, Relatório interno 02/2008.

- Nimuendaju, C. 1983 [1939]. *Os Apinayé*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Nimuendaju, C. 1946 - *The Estern Timbira*, Berkeley e Los Angeles, University of Californis Press.
- Nimuendaju, C. 1976. “A habitação dos Timbira.” in: Schaden, E. *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo, Nacional.
- Nimuendajú, C. 2000 [1930]. *Cartas do Sertão*, Lisboa, Assírio e Alvim.
- Overing, J. 1991 “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 34, pp: 7-35
- PACTA I. 2004. *Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais na Amazônia*, projeto apresentado à cooperação bilateral CNPq-IRD, edital 042/2004, Brasília, CNPq.
- PACTA II. 2009. *Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados*, projeto apresentado à cooperação bilateral CNPq-IRD, Edital MCT/CNPq nº 61/2008, Brasília, CNPq.
- Posey, D.A. 1997. “Manejo da floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapó)”, in: Berta, R. (org); *Suma Etnológica Brasileira, v. I – Etnobiologia*, Belém, UFPA.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1973. “O Direito Primitivo”, in *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, Petrópolis: Editora Vozes, pp. 260-69.
- Ramakrishnan, P. S. 2004. *Globally Important Ingenious Agricultural Heritage Systems (GIAHS): An Eco-Cultural Landscape Perspective*, Roma, FAO.
- Ramos, A. R. 2000. “The commodification of indian”, *Série Antropologia*, Brasília, vol. 281, UNB.
- Ribeiro, D. 2004 [1970]. *Os índios e a civilização*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Rivière, P. 1993. "The Amerindianization of Descent and Affinity", *L'Homme*, vol. 33, (2-4), pp:507-6.
- Rodrigues, A.D. 1992 “Um marcador Macro-Jê de posse alienável”, *Anais da 44ª Reunião Anual da SBPC*, São Paulo.
- Rodrigues, E. 2001. Usos rituais de plantas que indicam ação sobre o sistema nervoso central pelos índios Krahô, com ênfase nas psicoativas. Tese, Unifesp.
- Sahlins, M. 1983 [1974]. *Economia de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
- Sahlins, M. 1990 [1985]. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Santilli, J.F.R., 2005, Acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: aspectos jurídicos, *Revista Brasileira de Direito Ambiental*, São Paulo, 3: 21-65.
- Santilli, J.F.R., 2005, Patrimônio imaterial e direitos intelectuais coletivos. In: Carneiro da Cunha M.(Org.), *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 32: 62-79.
- Santilli, J.F.R., Emperaire, L. 2006. “A agrobiodiversidade e os direitos dos agricultores indígenas e tradicionais”, in: Kubo, R.; Bassi, J.; Souza, G. C. (Org.), *Atualidades em etnobiologia e etnoecologia*, Recife, Sociedade brasileira de etnobiologia e etnoecologia, pp: 165-175

- Santonieri, L.R.S. 2008. Coleções Biológicas: Um Estudo de Caso de Instituições Científicas. Tese de Doutorado em Antropologia Social (em andamento), UNICAMP.
- Santonieri, L. 2011. *Relatório BRG - Projeto "Agrobiodiversidade: uma etnografia de coleções e instituições"*, Campins, Relatório interno.
- Schiavini, F. 2006. De longe toda terra é azul: histórias de um indigenista. Brasília: Criativa.
- Schultz, H. 1950. "Lendas dos Índios Krahô", *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol IV, pp: 49-163
- Schultz, H. 1976a "Notas sobre a magia krahô", in: Schaden, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo, Nacional.
- Schultz, H. 1976b "Condenação e execução de médico-feiticeiro entre os índios krahô", in: Schaden, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo, Nacional.
- Seeger, A. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*, Rio de Janeiro, Campus.
- Seeger, A. 1981. *Nature and society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*, Cambridge, Harvard University Press.
- Seeger, A. 1993. "Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os suiás – 3 a 6 de setembro de 1884", in: Coelho, V. P. (org.). *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*, São Paulo, Edusp.
- Seeger, A., DaMatta, R. & Viveiros de Castro, E.B. 1987 [1979]. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", in: OLIVEIRA, J. P. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, pp 11-29.
- Strathern, M. 1999. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*, London, The Athlone Press.
- Strathern, M. 2002. "Divided origins and the arithmetic of ownership", Paper apresentado ao seminário *Futures of Property & Personhood* (Critical Theory Institute, UC Irvine).
- Strathern, M. 2004. "Introduction: rationales of ownership", in: KALINOE, L. e LEACH, J. (org.), *Rationales of ownership: transactions and claims to ownership in contemporary Papua New Guinea*, Sean Kingston Publishing. pp. 1-12.
- Strobele-Gregor, J. 1994. "From Indio to Mestizo...to Indio: New Indianist Movements in Bolivia", *Latin American Perspectives*, Vol. 21 (2), pp: 106-123.
- Sztutman, R. 2002. "Do Dois ao Múltiplo na terra do Um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis", *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 45 (2), pp 443-476.
- Trautmann, T. 2010. *Lewis Morgan and the Invention of Kinship*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. 2007. "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca", *Novos Estudos*, São Paulo, vol. 77, pp: 91-126.
- Viveiros de Castro, E.. 2008 [2006]. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é", in: Encontros – Eduardo Viveiros de Castro, Rio de Janeiro: Azougue
- Weber, M. 1982. "A Política como vocação", in: Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro: Guanabara.

Wilbert, J. 1978. *Folk Literature of The Gê Indians*, Los Angeles: UCLA.

SITIOS DA INTERNET CITADOS

Página do Melatti:

<http://www.julielatti.pro.br>

Melatti, J.C. Respiando nas notas de campo (RNC):

<http://www.julielatti.pro.br/craodados.htm>

Melatti, J. C. "Os craôs mortos no ataque de 1940":

<http://www.julielatti.pro.br/massacre1940.pdf>

Melatti, J. C. "Sol e Lua"

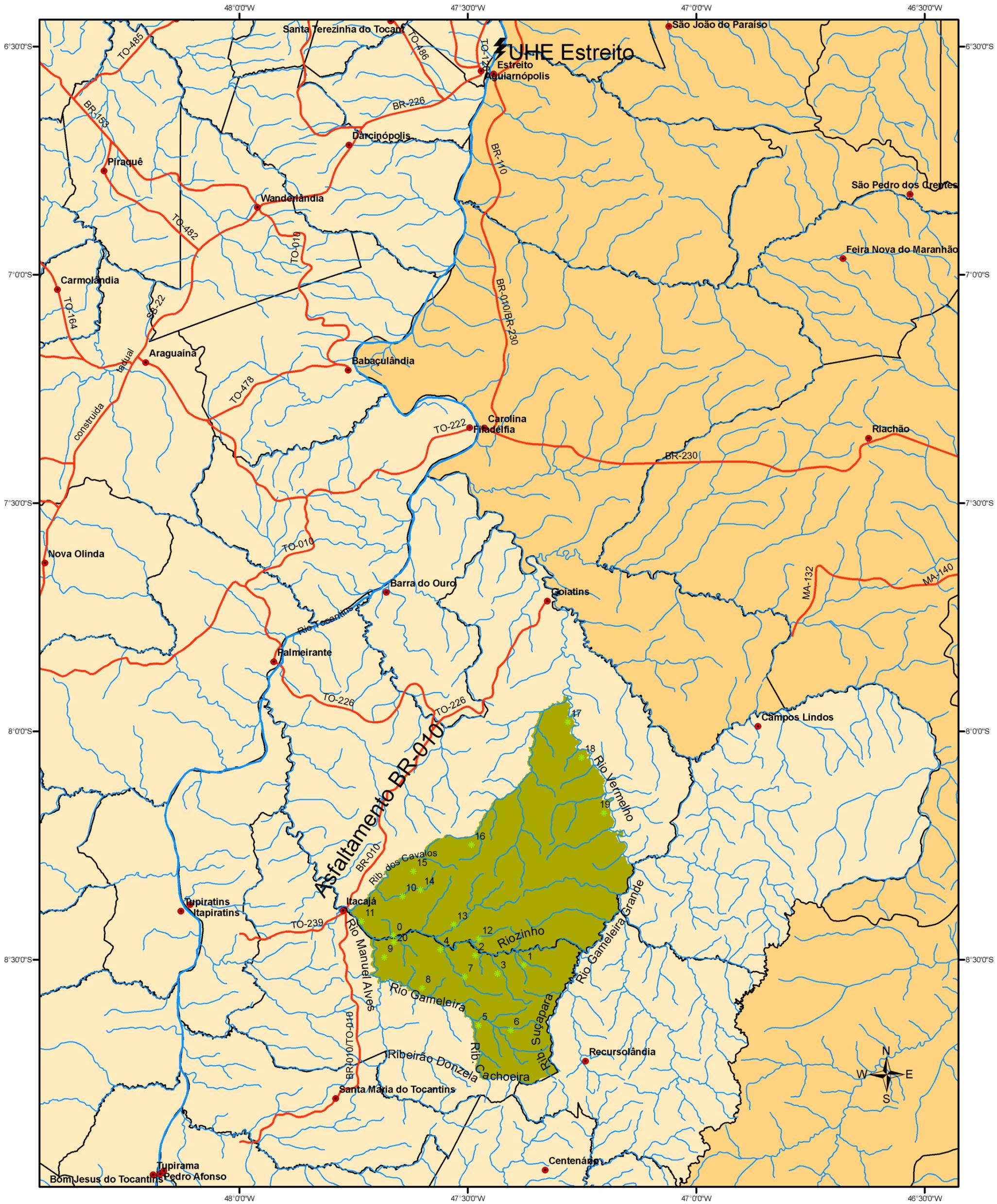
<http://www.julielatti.pro.br/mitos/m04solua.htm>

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/442>

<http://www.cenargen.embrapa.br/publica/trabalhos/doc226.pdf>

<http://www.slowfood.com>

Anexo I - Terra Indígena Krahô - Contexto Regional



Legenda

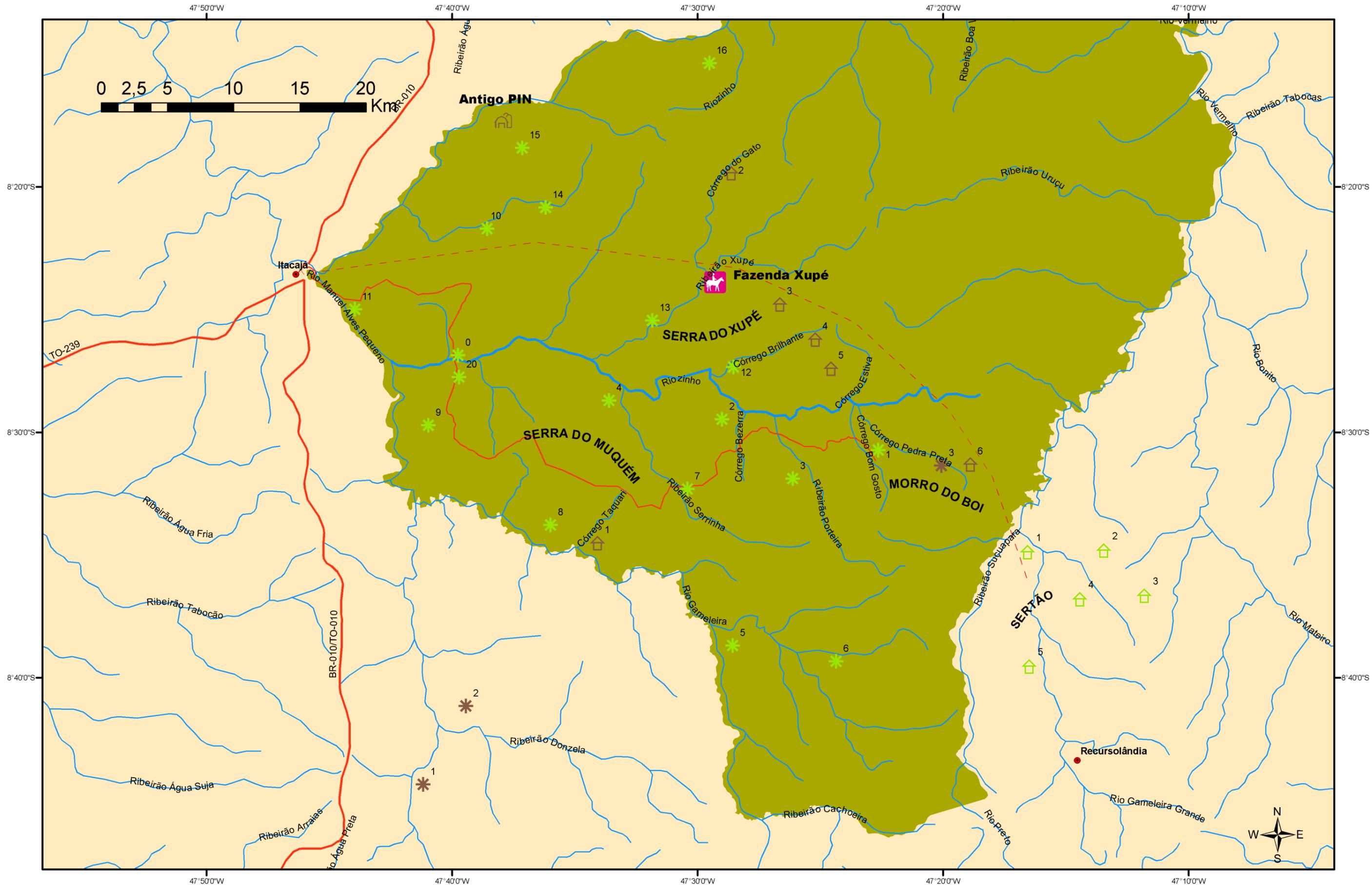
- * Aldeias Atuais
- Cidades
- Rodovias
- Limites Municipais
- Terra Indígena Krahô
- Tocantins
- Maranhão
- Hidrografia



Fontes de Dados
 Hidrografia - ANA escala compatível com 1:250.000
 Rodovias e Cidades - IBGE escala compatível com o milionésimo
 Terra Indígena Krahô - FUNAI escala compatível com o milionésimo
 Aldeias Krahô - FUNAI/EMBRAPA

Projeção Plate Carêe
 Datum WGS 1984
 Sistematização Fernando Niemeyer
 Cartografia Luis Bulcão
 CREA-RJ 2009103539
 2011

Anexo II - Deslocamentos de Bernardino e seus descendentes



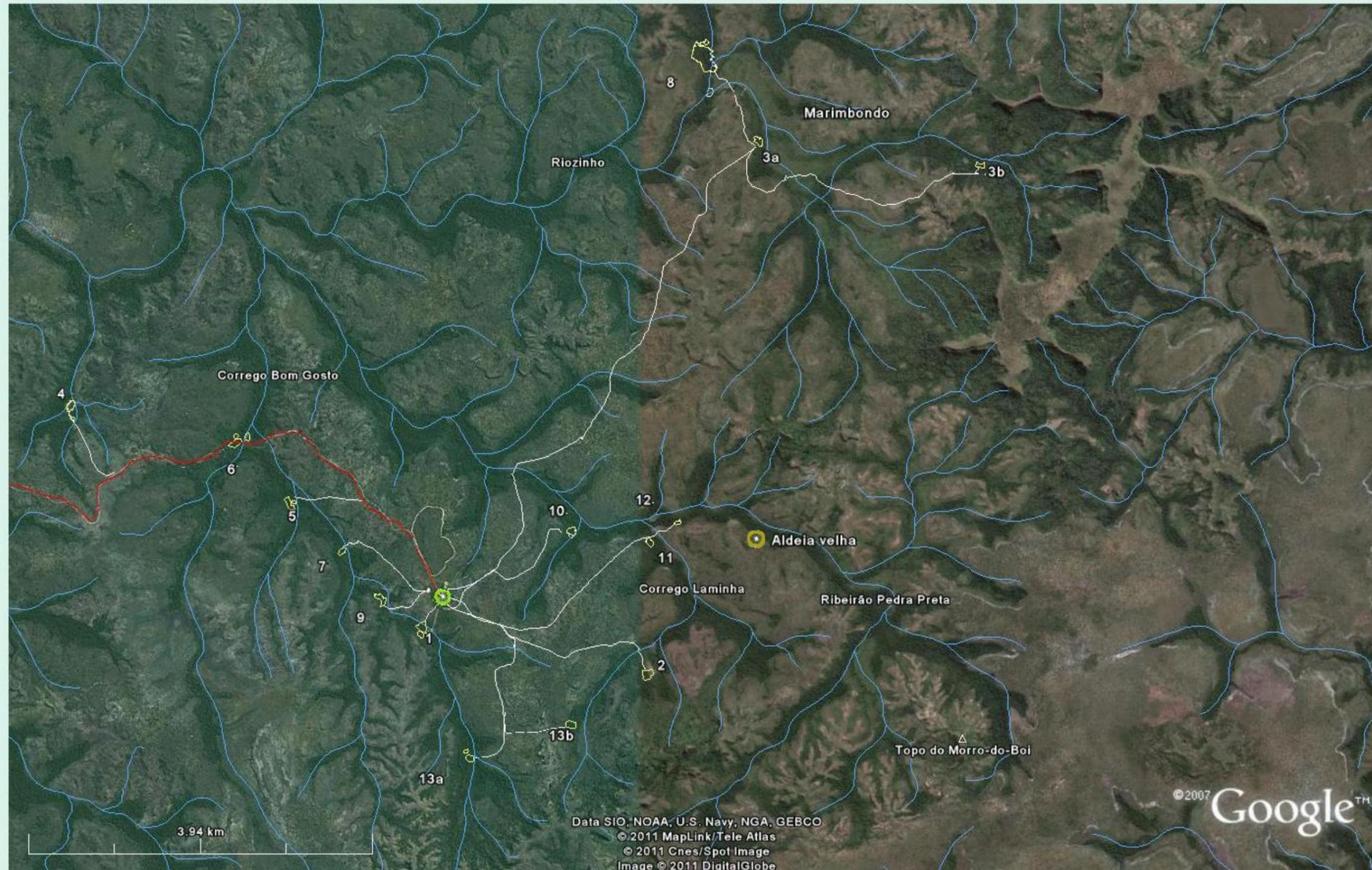
Legenda

- Cidades
- ✱ Aldeias Antigas
- 🏠 Deslocamentos/Moradas
- Rodovias
- Hidrografia
- ✱ Aldeias Atuais
- 🏠 Parentes fora da TI
- - - Estrada de Tropeiro

Fontes de Dados
 Hidrografia - ANA escala compatível com 1:250.000
 Rodovias e Cidades - IBGE escala compatível com o milionésimo
 Terra Indígena Krahô - FUNAI escala compatível com o milionésimo
 Aldeias Krahô - FUNAI/EMBRAPA
 Dados de Campo adquiridos por Fernando Niemeyer em 2009

Projeção Plate Carèè
 Datum WGS 1984
 Elaborado em 2011 por
 Fernando Niemeyer - sistematização
 Luis Bulcão - Cartografia
 CREA-RJ 2009103539

Anexo III - Cartograma das Roças da Aldeia Morro-do-Boi



- | | |
|-------------|---------------------|
| Hidrografia | Roças |
| Caminhos | Aldeia Morro do Boi |
| Estrada | Aldeia Velha |

FONTES DE DADOS:
Hidrografia: IBGE (1:100.000)
Estradas, caminhos, roças e aldeias: Dados de campo 2009

ELABORADO POR:
Fernando de Niemeyer - Dados de Campo (2009) e Sistematização
Luis Lyra da Silva Bulcão - Cartografia



ANEXO IV

Legenda dos Mapas e Cartograma (ANEXOS I; II E III)

ANEXO I

As aldeias que constam numeradas no mapa são:

Nº	Nome da Aldeia	Nº	Nome da Aldeia	Nº	Nome da Aldeia
0	Kapey (Associação)	7	Galheiro	14	Pedra Furada
1	Morro-do-Boi	8	Mangabeira	15	Pedra Branca
2	Macaúba	9	Santa Cruz	16	Cachoeira
3	Porteira	10	Campos Limpos	17	Bacuri
4	Forno Velho	11	Manoel Alves	18	Rio Vermelho
5	Lagoinha	12	Riozinho	19	Aldeia Nova
6	Serra Grande	13	Água Branca	20	Água Fria

Obs: Algumas aldeias não aparecem no mapa pois não constavam nas fontes onde busquei as informações. A localização é aproximada.

ANEXO II

Nº	Nome das Aldeias Antigas	Nº	Nome dos Deslocamentos /Moradas	Nº	Nome dos Parentes Fora da TI
1	Pitoró	1	córrego Taquari	1	Lourdes
2	Donzela	2	cabeceira do córrego do Gato	2	Rosa
3	Primeiro aldeamento do Morro-doBoi	3	córrego Jacaré	3	Gelita
		4	córrego Brilhante	4	Leomar
		5	cabeceira do Paturi	5	Miúda
		6	cabeceira do Pedra Preta		

Obs: As “Aldeias Atuais” seguem a mesma numeração das descritas na legenda do ANEXO I.

ANEXO III

A numeração das roças refere-se aos seguintes grupos domésticos:

Nº	Nome
1	Raimundinho Tepjet / Creusa
2	Edite Acàkwyj / Celso Teynon
3	Bastião Whywy / Marineide Terekwyj
4	Emivaldo Coxô / Veronice Ronkwyj
5	Hilário Nhupytin / Antônia Crocarê
6	Juvenal Kupakã / Valquíria Pojoj
7	Isaac Xilin / Doraci
8	Numério + Raimundinho Kupaen / Maria
9	Raimundo Hapuhhi / Aldenora Tutkwyj
10	Domingos Pohi / Irani
11	Mariquinha / Leomar
12	Josefa Pýran
13	Absalão Pòhypey / Ernestina Capercahàc