

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**LUIZ AUGUSTO SOUSA DO NASCIMENTO**

# **Prwncwyj: drama social e resolução de conflito entre os Apãniekra Jê-Timbira**

**Natal-RN  
Junho/2009**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**LUIZ AUGUSTO SOUSA DO NASCIMENTO**

# **Prwncwyj: drama social e resolução de conflito entre os Apãniekra Jê-Timbira**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRN como requisito para a obtenção do título de mestre em antropologia social.

Orientador: Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira

**Natal-RN  
Agosto/2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**LUIZ AUGUSTO SOUSA DO NASCIMENTO**

**Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2009**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Professor Dr. Edmundo Pereira – Orientador – PPGAS/UFRN**

---

**Professor Dr. João Pacheco de Oliveira Filho – PPGAS/UFRJ/MN**

---

**Professor Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle – PPGAS/UFRN**

---

**Professora Dra. Eliane Tânia Freitas – Suplente - PPGAS/UFRN**

*À Maria da Conceição Sousa (Bida) minha avó,  
**In memória**, que me ensinou a canção, oração  
de resistir. Para Gabriella e Gabriel  
Nascimento, pessoas queridas na minha vida.*

## AGRADECIMENTOS

Várias pessoas e instituições contribuíram de forma significativa para esse trabalho. Agradeço primeiramente, a Fundação Ford, que através do *International Fellowships Program* – IFP - concedeu-me bolsa durante o mestrado; sou grato também à Fundação Carlos Chagas que coordena o Programa de Bolsa no Brasil.

Antes de entrar no mestrado, havia conversado com o Prof. Dr. Edmundo Pereira PPGAS/UFRN sobre a pesquisa que gostaria de desenvolver com os Timbira - grupos Jês do Brasil Central - que a princípio pautava-se no faccionalismo político e no associativismo indígena. Desde o primeiro contato ele se mostrou interessado pelo meu propósito e assegurou com afinco minha orientação, incentivando e ao mesmo tempo deixando-me escolher o meu caminho. Sou grato pelas orientações “multi-situadas” (nas cidades de Natal, Rio de Janeiro, Caxambu, pelo skype etc.). Sob a orientação de Edmundo, tive o privilégio de acompanhá-lo a campo durante algumas etapas de sua pesquisa junto a Comunidade Quilombola de Macambira na região do Seridó do Rio Grande do Norte. Essa experiência foi enriquecedora para eu ampliar outras visões de campo e, sobretudo, apreender com meu mestre. Sou grato por ele me permitir passar uma estada em sua casa, onde aproveite para fazer pesquisa bibliográfica em sua boa biblioteca. Obrigado pela insistência, pelas sugestões e, sobretudo, em acreditar em meu trabalho.

Outras pessoas e instituições são merecedoras dos meus agradecimentos: O Centro de Trabalho Indigenista- CTI - tem um papel importante na minha trajetória acadêmica. Essa instituição abriu caminhos para eu chegar às aldeias dos grupos timbira. Dentro dessa instituição sou grato a Prof. Dra. Maria Elisa Ladeira, de quem durante cinco anos tive o privilégio de ser assistido, no âmbito do Programa de Educação e Referência Cultural. Os trabalhos que desenvolvi nesse Programa foram fundamentais para ampliar meus conhecimentos referentes aos Timbira e ao mesmo tempo, quebrar algumas pré-noções construídas equivocadamente. A professora Maria Elisa foi uma grande professora para mim. Sou grato pelos seus ensinamentos. Quero também agradecer no âmbito do CTI, os professores doutores Gilberto Azanha, Kilza Sette, Circe Bittencourt, Jaime Siqueira Junior que no cotidiano institucional foram meus mestres. Também quero agradecer aos meus colegas de trabalho no CTI: Elisete Noletto, Rachel Lange (Cacá), Omar Silveira Júnior, Eduardo Lembo, João Paulo Morita,

Andréia Bavaresco, Juliana Almeida Noletto, Ana Raquel Oliveira, Leonardo Santana, José Carlos Rodrigues e Priscila Matta, esta última, tenho uma dívida de gratidão.

Ao Prof. Dr. Willian Crocker do *Smithsonian Institution Department of Anthropology* e da *Timbira Research and Education Foundation*, que me concedeu suas *fieldnotes* correspondentes a sua estada em campo entre os Apãniekra no período de 1957 a 1979. Essas notas foram valiosas para uma análise diacrônica sobre os Apãniekra. Também sou grato ao professor Crocker pelo convite a participar dos dois Seminários para pesquisadores de grupos Timbira, realizado na Universidade Federal do Maranhão - UFMA, sob a coordenação da professora Dra. Elizabeth Coelho, de quem fui orientando quando estudante de graduação, cujos ensinamentos foram valiosos.

Ao Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira - PPGAS/UFRJ/MN - que me aceitou no curso “Histórias das idéias etnológicas II”, no âmbito no PPGAS/Museu Nacional no segundo semestre de 2008. O referido curso foi fundamental para alinhar minhas bases teóricas e metodológicas. Sou grato também ao professor João Pacheco em ter aceitado a participar da minha banca.

Aos professores doutores Luis Fernando Dias Duarte e Fernando Rabossi do PPGAS/UFRJ/MN, membros do PROCAD-CAPES entre a UFRN e a UFRJ, que durante nossa estada no Museu Nacional, nos propiciaram boa receptividade e sempre se mostraram acessíveis.

Agradeço ao corpo docente do PPGAS/UFRN, principalmente aos professores com quem realizei cursos: Profs. Drs. Luciana Chianca de Oliveira, Eliane Tânia Freitas e Carlos Guilherme Octaviano do Valle. A esses dois últimos sou muito grato pelas contribuições relevantes que elencaram durante a defesa da minha qualificação.

Aos colegas do PPGAS/UFRN Rodolpho Rodrigues Sá (companheiro de casa em Natal), Flávio Rodrigo Ferreira (Garrote), Jean Claude Fonseca, Henrique José Cocentino, Heloisa Helena Nascimento, Jaína Linhares e Cyro Holando. Esses dois últimos em especial pela nossa boa estada na cidade do Rio de Janeiro, quando participamos da Missão PROCAD/PPGAS/UFRN/UFRJ/MUSEUNACIONAL/CAPES.

À Andréia Maria Braz que revisou o texto, sobretudo uma das primeiras boas amigas que encontrei na cidade de Natal; à professora Eliana Gomes Quirino, que abriu as portas do seu apartamento na cidade de Natal para mim, onde escrevi boa parte da dissertação. Agradeço sua compreensão e boa vontade; ao meu *hõnpin* Emerson Guerra parceiro de longas jornadas entre os Timbira.

A meu amigo argentino Luis Oscar Gomes, geofísico da Universidade de La Plata, que participou da última etapa da minha pesquisa de campo na aldeia Porquinhos, contribuindo significativamente no trabalho pela sua boa compreensão técnica dos aparatos tecnológicos. Obrigado pela sua oficina.

Aos meus familiares, em especial aos meus irmãos Luiz Fernando Nascimento e a Silvia Cristina Nascimento; à Josevanne de Moraes Freitas, pela compreensão, pelo amor e pelo momento feliz que estamos vivendo.

Agradecimento todo especial para os Apãniekra, principalmente minha família adotiva que me recebeu em seu *krin* com toda boa hospitalidade. Sou grato a quatro pessoas especiais que contribuíram para a pesquisa: José Moraes Pryty, Paulo Thukran, Benedito Hojacá e Zico Pinhóc. Esse último foi meu curandeiro insistente, quando passei uma semana enfermo na aldeia, valeu Pinhóc! Estou vivo, obrigado.

Para finalizar, para as pessoas que não falei em versos, falo do meu coração.



## RESUMO

Este trabalho propõe uma abordagem etnográfica sobre os Apãniekra – grupo Jê-Timbira do Brasil Central - partindo de uma proposta de entendimento do grupo em perspectivas de situações históricas, analisando sua organização social a partir de enfoques situacionais. Tomando a etnografia como ferramenta principal de produção de dados, o foco da pesquisa toma dimensão, quando no curso da situação etnográfica, eclodem, a partir de certos eventos, “dramas sociais” que se ramificam em crises, conflitos, faccionalismo. Analiso os mecanismos elaborados pelo grupo para neutralizar esses “dramas”, tais como a constituição de um “tribunal tribal”, compostos por mediadores nativos e mediadores externos, dinamizando processos rituais e políticos.

**Palavras-chave:** Apãniekra, Timbira, situação social, drama social, processo ritual

## ABSTRACT

This work considers a ethnography boarding on the Apãniekra – Jê-Timbira group of Central Brazil - leaving of a proposal of agreement of the group in perspectives of historical situations, analyzing its social organization from situational approaches. Taking the ethnography as main tool of production of data, the focus of the research takes dimension, when in the course of the ethnography situation, they come out, from certain events, “social dramas” that if ramify in crises, conflicts, faccionalismo. I analyze the mechanisms elaborated for the group to neutralize these “dramas”, such as the constitution of a “tribal court”, composites for native mediators and external mediators, dynamics ritual processes and politicians.

**Word-key:** Apãniekra, Timbira, social situation, social drama, ritual process

## RÉSUMÉ

Ce travail propose un abordage etnográfica sur l'Apãniekra - je groupe Jê-Timbira du Brésil Central - en partant d'une proposition d'accord du groupe dans des perspectives de situations historiques, en analysant son organisation sociale à partir d'approches situacionais. En prenant l'ethnographie je mange outil principal de production de données, le foyer de la recherche prend dimension, quand en le cours de la situation etnográfica, éclosent, à partir de certains événements, “dramas sociaux” qui se ramifient dans des crises, conflits, faccionalismo. J'analyse les mécanismes élaborés par le groupe pour neutraliser ces “dramas”, tels comme la constitution d'un “tribunal tribal”, composés de médiateurs indigènes et médiateurs externes en dynamisant des procédures rituelles et politiques.

**Mots clé:** Apãniekra, Timbira, situation sociale, drame social, processus rituel

## CONVENÇÃO

A grafia “nativa” utilizada no texto dessa dissertação segue o modelo proposto pela Comissão de Professores Timbira – CPT, que durante quase doze anos de trabalho discutindo com especialistas, chegaram ao consenso no ano de 2003 para “uniformização de uma grafia padrão”. Os trabalhos de “uniformização” da grafia timbira foram orientados pela coordenação do Programa de Educação e Referência Cultural - CTI – sob os auspícios da professora doutora Maria Elisa Ladeira, com assessoria das professoras lingüísticas Flávia de Castro Alves da Universidade de Brasília – UnB - e Rosane Amado Sá da Universidade de São Paulo – USP, ambas as orientandas de mestrado do professor Waldemar Ferreira da USP, fundador sócio do CTI, que as orientou para desenvolver suas pesquisas juntos aos grupos timbira Apãniekra e Gavião Pykobjê.

Durante o processo de discussão da proposta de uniformização da grafia timbira, que não foi tão amistosa, foram realizadas cerca de doze oficinas, das quais participei de quatro. Cerca de vinte e dois professores timbira participaram do processo.

Existem números significativos de palavras comuns entre as “línguas” timbira. As lingüistas converteram seis vogais da junção da grafia dos (Krahô, Apãniekrá e Ramkokamekra) e seis vogais (Krikati e Pykobjê).

Em termos técnicos lingüísticos, o entendimento segue a seguintes “uniformização”:

consoantes (p – t – x – c – k – ’ – m – n – g – w – j – r – h) e vogais (a – e – ë – ã – ã – ã – ã – y – ÿ – ÿ – o – ö – õ – ù), cujos aplicativos correspondentes são:

Paras as Consoantes:

1) **c – qu – k –**

Não vão usar **qu**

**c** para final da sílaba – *hapac*

**c – k** para início de sílaba – *ca, kop*

2) para a consoante **h**

**h** para início de sílaba – *hapac*

**'** para final de sílaba – *Pa'nõ*

3) para as consoantes **g – h**

escrever **h** onde no lugar de **g – cahÿ / cagÿ, hõr / gõr.**

4) Para as consoantes **j – x**

Escreve **x** no final de algumas palavras terminadas em **J** - *ipoj / ejpux*.

5) **p – t – x – m – n – w – r**

Como em todos os dialetos timbira essas letras já estavam sendo escritas da mesma forma, elas foram mantidas.

Para as vogais:

1) **a – ȃ**

*ca, pa*

*cahȃj, ȃhȃ, mȃ*

2) **y – ỳ**

Alguns povos vão dizer [  $\phi$  ] ou [  $\chi$  ], onde outros vão dizer [  $\chi$  ] ou [  $\varpi$  ], mas todos vão escrever **ỳ** - *cry, hy, py, kwỳr*.

Alguns povos vão dizer [  $\varpi$  ] onde outros vão dizer [  $\chi$  ], mas todos vão escrever **y** - *cökryt, tyc, kry*.

3) **e – ě**

Alguns vão dizer [  $\epsilon$  ] e outros vão dizer [ e ], mas todos vão escrever **e** – *tep, ate*.

Alguns vão dizer [ e ] e outros vão dizer [ i ], mas todos vão escrever **ě** – *caapěr, catě*.

4) **o – ȏ**

Alguns vão dizer [ ] e outros vão dizer [ o ], mas todos vão escrever **o** – *kop, ẽ'to*.

Alguns vão dizer [ o ] e outros vão dizer [ u ], mas todos vão escrever **ȏ** – *caprȏ, cȏmxě*.

5) **ẽ – ĩ**

Alguns vão dizer [  $\epsilon$  ] e outros vão dizer [ ẽ ], mas todos vão escrever **ẽ** – *cȏkrẽ, tẽ*.

Alguns vão dizer [ ĩ ] e outros vão dizer [ ẽ ], mas todos vão escrever **ĩ** – *pĩ, mĩ*.

6) **õ – ũ**

Alguns vão dizer [ ] e outros vão dizer [ õ ], mas todos vão escrever **õ** – *mõ, põ*.

Alguns vão dizer [ ũ ] e outros vão dizer [ õ ], mas todos vão escrever **ũ** – *ẽnũ, hũmre*

Dessa maneira, as palavras grafadas em *itálico* correspondem às palavras da língua Jê-Timbira pautada nessa nova configuração. Palavras entre “aspas” correspondem às categorias nativas, assim como alguns termos regionalizados. Categorias teóricas também seguem entre aspas, porém seguida do nome dos respectivos autores e da data da publicação da obra consultada. Os nomes dos pessoais dos Apãniekra seguem em itálico somente o “nativo”, como por exemplo. Patrícia *Prwncwyj* Canela, pois entre os Apãniekra, todos adotam essa ordem quando nos

registro de nascimento e conseqüentemente nos documentos para exercer a “cidadania” brasileira.

A maioria das narrativas disseminadas no texto foi traduzida pelo professor Benedito *Hojacá*, portanto, obedeço à forma como ele grafou. As conversas de pátio foram traduzidas por José Moraes *Pryty*, que em trabalho minucioso, transcreveu e traduziu no contexto da situação dada.

Nos discursos coletados em reunião de pátio ou no interior da casa em que fui adotado, a origem da maioria dos discursos aqui apresentado, sofreram algumas alterações de concordância, mas sem alterar seu significado. Algumas palavras não possuem uma tradução literal e foram convencionadas pelos meus três principais tradutores – professores Benedito *Hojacá* e Paulo *Thukrân* e o estudante de ensino médio José Moraes *Pryty*. Quando aparecer uma convenção desse tipo é utilizado chaves para sua identificação.

Em relação às nomenclaturas de parentesco, sigo o modelo anglo-saxão.

## GLOSSÁRIO

**Ämjkin** – Festa, alegria, estado de harmonia.

**Cahãjrê** - Mulher

**Catamejê** – Denominação de uma associação cerimonial (molhado).

**Catëkwyj** - Estrela

**Cuhu** – Fogo

**Cukrê** - Comer

**Ë'kra** - Filho

**Ë'krajré** – Criança pequena

**Ënxe** – Mãe

**Ënxū** – Pai

**Ë'tõ** - Irmão

**Hacãprâr** - Guerreiro

**Hõmrem** – Aquele que organiza a aldeia

**Iguatwj** – Garotas classificadas para representar determinadas associações cerimoniais

**Inkréré** – Casa pequena

**Inkreatë** – Casa cheia

**Ikhuõnõ** – Uma espécie de amigo formal

**Inruc** - Zangado

**Increjmpej** – Bom cantor

**Inkré** – Casa pequena para aprisionar iniciados em rituais

**Itõj** – Minha irmã

**Irõncatë** – Mata grande, floresta; mata ciliar

**Kà** – Praça da aldeia, pátio

**Kaj** - Feiticeiro

**Kopë** – O não-índio de forma generalização; branco, colonizador

**Kopëthugré** – O não índio, pessoa de pele negra

**Krin** - Aldeia

**Krincapé** – Caminho circular que tangencia as casas da aldeia

**Kritohipejxawyj** – Governador – função de organizar a aldeia

**Mehë** - Minha carne, índio

**Mekarõ** – Alma, fotografia

**Mëkrare** – Velho

**Mêncrecré** – Moça solteira, rapariga

**Mentwajë** – jovem

**Padré** – Chefe que conhece e organiza os rituais

**Pahãm** – Vergonha

**Pahë** – chefe

**Pahë yõ pyje** – Chefe rituais das mulheres

**Papã** – Palavra transfigurada para designar Deus no sentido cristão

**Pinxtwyj** – Amiga formal traduzida com comadre, pessoas que se deve respeitar

**Pjê** - Terra

**Pó** – Chapada

**Pörgahök** – Ritual de final de luto

**Poré** – Dinheiro

**Proklam** – Classe de idade

**Prycarã** – Caminho radial que inicia frente às casas que levam para o centro da aldeia

**Pryty** – Gado

**Pudlré** – Lua

**Putjapojtxà** – Categoria de posicionamento, nascente, leste

**Putkejtxà** – Categoria de posicionamento; poete; oeste

**Put** – Sol

**Rothujê** – Sogra

**Rop** - Onça

**Tyjre** – Nomeadora do sexo feminino; tia

**Wajacá** - Curandeiro

**Wakemejê** – Denominativo de uma associação política cerimonial

**Wyty** – Pensão ritual onde recebe todos com fartura. Nome de uma associação indígena  
timbira – Wy'ty-Catë – pensão grande.

# SUMÁRIO

CONVENÇÃO.....	VI
GLOSSÁRIO.....	IX
INTRODUÇÃO.....	15

## CAPÍTULO 1

1. OS APÃNIEKRA: HISTÓRIA DOS ANTIGOS E O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO.....	36
1.1. As histórias dos antigos: <i>pjê</i> , <i>mehẽ</i> e o <i>kopë</i> .....	40
1.2. As histórias do <i>mehẽ</i> antigo.....	47
1.3. As histórias dos meus bisavôs.....	50
1.4. As histórias do <i>mehẽ</i> e do <i>kopë</i> .....	55
1.5. Assim os <i>kopë</i> nos viram.....	59
1.6. Antecedentes Apãniekra ao processo de territorialização.....	69
1.7. A configuração Apãniekra pós-processo de territorialização.....	77

## CAPÍTULO 2

2. UMA ETNOGRAFIA DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL APÃNIEKRA.....	83
2.1. Os segmentos residenciais: habitação, família e espaço doméstico.....	85
2.2. O sistema econômico e a base alimentar.....	97
2.3. O sistema de caça e pesca.....	97
2.4. “Lados” cerimoniais, organização política e os principais rituais sazonais.....	119
O Ketwajê dos Apãniekra.....	131

## CAPÍTULO 3

3. PRWNCWYJ: DRAMA SOCIAL E RESOLUÇÃO DE CONFLITO.....	136
3.1. <i>Inkrecatë</i> : laços de parentesco, poder e redes sociais.....	140
3.2. <i>Pyhpyhcôh</i> : território da Barreira Alta.....	148
3.3. <i>Put tëktxö</i> : metáfora e performance. A prenúnciação da morte de <i>Prwncwyj</i> .....	150
3.4. Processo ritual fúnebre: arranjos cerimoniais e políticos.....	154
3.5. <i>Krin</i> , <i>Proklam</i> e <i>Pahë</i> : instituições locais legais.....	159

## CAPÍTULO 4

4. AMJËKIN: PROCESSOS RITUAIS E RESOLUÇÃO DE CONFLITO .....	174
4.1. A polifonia da noção de “lei” .....	175
4.2. Disputas e acordos.....	180
4.3. Árbitros e mediação.....	185
4.4. Processo ritual como mecanismo para resolução de conflito.....	193

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	197
---------------------------------	-----

CARDENO DE IMAGEM.....	
------------------------	--

ANEXOS.....	207
-------------	-----

## INTRODUÇÃO

### **Pesquisa antropológica e o percurso etnográfico**

Os antropólogos sociais não se deviam classificar a si próprios como perseguidores de uma verdade objetiva; o seu propósito é ganhar conhecimentos sobre o comportamento das outras pessoas, ou mesmo, sobre si próprio. (Leach, 1982, p. 50)

No curso desse texto, apresentarei uma breve etnografia sobre o contexto de produção de minha pesquisa, fazendo uma descrição mais detida da minha inserção no “campo”, o que me parece importante pela complexificação das distintas situações encontradas e da própria pesquisa antropológica, que constitui parte significativa do processo etnográfico em sentido amplo.

Procurando delinear estratégias para melhor analisar as situações etnográficas e organização dos dados, apresento um pequeno esboço referente à minha principal ferramenta de pesquisa, a observação participante, ligada à “multi-sited ethnography”, proposta pela antropologia contemporânea (Marcus, 1995; Hannerz, 2003), emergente no início da década de 1980 nos Estados Unidos e que vêm se firmando como um caminho metodológico nas pesquisas antropológicas atuais.

Portanto, essa introdução está organizada em dois blocos, constituindo de uma primeira parte denominada de “a pesquisa antropológica”, onde faço um pequeno esboço para situar às principais estratégias metodológicas para coleta de dados – observação participante, “multi-sited ethnography” -, assim como procuro evidenciar onde minha pesquisa tangencia com esse tipo de abordagem; seguida por uma parte mais descritiva referente ao meu trabalho em campo e suas implicações, bem como apresento as questões levantadas para subsidiar a elaboração do texto da minha pesquisa de dissertação.

### **A Pesquisa antropológica**

As ciências sociais desde final do século XIX vêm debatendo no campo epistemológico propostas para legitimar-se como uma disciplina acadêmica com caráter



de *ciência*; propondo inicialmente uma metodologia equivalente a das ciências naturais<sup>1</sup> (Durkheim, 2001) com a convicção de que também a humanidade poderia ser estudada de forma semelhante.

Somente a partir do início século XX, uma metodologia antropológica é esboçada e a disciplina antropologia começa a se institucionalizar academicamente, com o propósito de estudar os determinantes sociais do comportamento humano, tais como os deveres, leis e costumes que unem e mantêm as pessoas em sociedade.

Nessa perspectiva, a grande maioria das pesquisas antropológicas começa a se configurar alicerçadas pelo “funcionalismo malinowskiano”, que apresentava como foco primordial de análise as instituições sociais e os valores culturais, que para Malinowski (1978 [1922]) deveriam ser compreendidos e explicados em termos das funções que desempenham dentro do sistema cultural ou social como um todo.

Malinowski (Idem) defendia que a antropologia deveria se tornar ciência e para isso era necessário mais rigor científico e objetividade<sup>2</sup>, sobretudo, propôs três princípios metodológicos básicos: 1) o pesquisador deve ter objetivo genuinamente científico e conhecer os critérios da etnografia<sup>3</sup> moderna; 2) assegurar boas condições de trabalho - viver entre os nativos, aprender a língua nativa – trabalho de campo e 3) aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro de evidências. (Malinowski, 1978 [1922], p. 20).

Como percurso técnico desse arcabouço metodológico, propôs a “observação participante<sup>4</sup>” como prática indispensável para as pesquisas antropológicas<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Apesar disso, Weber (1944) sustenta que o rigor científico das ciências sociais não depende de se copiar ou adaptar os métodos das ciências naturais. Em lugar de formular explicações na forma de 'leis naturais', ou de trabalhar de forma estatística e numérica, o cientista social deveria proceder de modo mais intuitivo e subjetivo, e compreender a realidade humana com que se defronta.

<sup>2</sup> De acordo com Clifford (2002), Malinowski, como mostram suas notas para a crucial introdução de “*Os Argonautas*”, estava muito preocupado com o problema retórico de convencer seus leitores de que os fatos que estava colocado diante deles eram empiricamente adquiridos, não criações subjetivas. Os Argonautas são uma complexa narrativa, simultaneamente sobre a vida trobriandesa e sobre o trabalho etnográfico. Os Argonautas é o “arquetípico” do modelo etnográfico que com sucesso estabeleceu a validade científica da observação participante. (Clifford, 2002, pp. 56-57)

<sup>3</sup> De acordo com a terminologia científica, Malinowski usa a palavra etnografia para descrever os resultados empíricos e descritivos da Ciência do Homem, e a palavra etnologia para referir-se às teorias especulativas e comparativas.

<sup>4</sup> É interessante esclarecer que Malinowski propõem a observação participante, mas, no entanto não inaugura a pesquisa de campo, pois antes de Malinowski, Selligam e Rivers (expedição ao Estreito de Torres) já realizavam pesquisa de campo na Melanésia. Também, a tradição francesa, acusada de não ter tradição em pesquisa de campo até então, no final do século XIX, o missionário Mauricio Leenhardt realiza trabalho de campo na Caledônia e se torna um dos mais brilhantes alunos de Marcel Mauss. Além, é claro, das primeiras experiências da Sociedade de Observadores do Homem, na virada dos séculos XVIII para XIX (Copans & Jamin, 1994). Para uma história da antropologia, ver Kuper (2008).

Portanto, desde as primeiras pesquisas de Malinowski (1978 [1922]) que a “observação participante” vem se caracterizando e diferenciando como ferramenta de pesquisa fundamental da antropologia. A interação com os sujeitos de pesquisa é uma das principais tarefas do antropólogo na sua construção de estudo e de produção de dados para a construção dos textos. Esse fato levou-me a utilizar como método de trabalho a “observação participante”, mesmo com todo entendimento variado que temos hoje sobre essa metodologia, como bem ressalta James Clifford:

“A autoridade do teórico pesquisador de campo acadêmico tenha sido estabelecida entre os anos de 1920 e 1950. Esse amálgama peculiar de experiência pessoal intensa e análise científica (entendida nesse período como “rito de passagem” quanto como “laboratório”) emergiu como um método: a observação participante. Ainda que entendida de formas variadas, e agora questionado em muitos lugares, esse método continua representando o principal traço distintivo da antropologia profissional. Sua complexa subjetividade é rotineiramente reproduzida na escrita e na leitura das etnografias” (Clifford; 1998, p. 33)

Mesmo com todas as controversas sobre o principal método da pesquisa antropológica, a pesquisa de campo, que faz conexão com a observação participante, continua sendo eleita pela maioria dos antropólogos, como o principal recurso de produção de dados. É por esse viés que conduzo meu percurso de pesquisa; todavia, procuro relativizar a noção de “campo”, pois diferentemente das monografias<sup>6</sup> clássicas, tais como Malinowski, Radcliff-Brown, Evans-Pritchard, Firth, Leach, somente para citar algumas, que rigorosamente passaram pelo “rito de passagem” do trabalho de campo, estabeleceram a noção de campo no sentido demograficamente delimitado, questão que atualmente vem sendo muito questionada pela antropologia contemporânea, que critica a demasia das delimitações geográficas.

Com o processo de fluidez (Hannerz, 2003, 1994) e a interação global (Bamford, 1997), a distância entre os grupos e indivíduos é cada vez menor e os sistemas de

---

<sup>5</sup> Até a Segunda Guerra Mundial, quase todos os estudos antropológicos tinham por objeto os ‘povos primitivos’, geralmente das colônias ou ex-colônias européias, sendo a corrente teórica mais influente era o funcionalismo. Após a guerra, começou-se a empreender mais estudos em sociedades européias e asiáticas de longa tradição histórica escrita, e surgiram novas perspectivas teóricas, como o estruturalismo de Lévi-Strauss. Hoje, os antropólogos estudam sociedades de todos os tipos e nos mais diversos cenários, das cidades industriais às florestas tropicais. Vivendo no interior dos grupos e observando a vida diária, elaboram um conhecimento sobre a organização social, o sistema de regras de parentesco, a cultura, as leis, os rituais e mitos das sociedades. (Cf. meus)

<sup>6</sup> A maioria das monografias referentes aos grupos timbira, também seguem esse modelo “clássico” de delimitação demográfica, tais como fez Mellati (1978) entre os Krahô; Crocker (1976) entre os Ramkokamekra; Da Matta (1974) entre os Apinajé.

comunicação cada vez mais veloz, colocando grupos e indivíduos em situações conexas, assim como a aproximação dos lugares que possibilita interligações com grupos e redes diversas, formando sistemas de redes abrangentes. Essas questões nos fazem repensar a idéia de “campo”, pois qualquer acontecimento que eclode seja em qualquer lugar do mundo – nas ilhas trobriandesas, na cidade de New York etc. – pode influenciar as redes sociais, que são constituídas por agentes múltiplos - pesquisadores, “nativos”, cujos campos estão situados em lugares interligados por essas redes e grupos. Como exemplo, uma reunião da cooperação internacional na Europa, interessa e/ou influencia por sobremaneira, grupos étnicos no Brasil, na África, na Ásia, tendo conotação nos processos sociais e político de uma grande maioria de grupos que estão conectados a esse constructo interacional global.

Nesse contexto, antropólogos contemporâneos como Bamford (1997), Comaroff & Comaroff (1997), Hannerz (2003), Stoller (2002) e Marcus (1995) vêm discutindo o papel das pesquisas etnográficas no mundo pós-colonial, globalizado e fluido, onde pesquisador e os sujeitos de pesquisa estão dialogando em esferas de acesso comum e os locais estão cada vez mais interconectados, não podendo mais ser considerados como isolados analíticos, como bem fizeram, alguns pesquisadores da antropologia clássica.

Dessa forma, me apoiarei na linha metodológica que conduz uma discussão sobre o “re-direcionamento” da etnografia<sup>7</sup>, articulando autores que trabalham a idéia de “multi-sided ethnography<sup>8</sup>”, que passam a considerar a importância das conexões entre os lugares, sugerindo que o trabalho etnográfico não se limite a noção de campo como um espaço geograficamente delimitado. Como bem descreve Marcus (1995):

The global in an emergent dimension of arguing about the connection among sites in a multi-sited ethnography, thus, the multi-sited ethnography is content to stipulate some sort of total world system as long as the terms of any particular macro-construct of that system are not allowed to stand for the context of ethnography work that becomes opportunistically constituted by the path of trajectory it takes in its design of sites. (Marcus, 1995, p.103)

A “multi-sided ethnography” contempla uma metodologia emergente de uma tendência na pesquisa antropológica que diz respeito à adaptação do modo fundador da

---

<sup>7</sup> Vide Bamford (1997), Hannerz (2004, 2003), Abu-Lughod (2000), Ulla (2008), Marcus (1995).

<sup>8</sup> Entre as características de maior ênfase na “multi-sided ethnography, está o sujeito de pesquisa móvel, ou seja, a mobilidade dos sujeitos de pesquisa faz com que os pesquisadores acompanhem seus sujeitos de pesquisa. Com exemplo desse tipo de pesquisa de mobilidade pesquisador e sujeito de pesquisa ver Stoller (2002)

prática etnográfica - as incursões a campo -, porém com uma complexidade maior na construção do objeto de estudo bem como da noção de 'campo'. A etnografia passou da convencional localização única, contextualizada por macro-construções de uma grande ordem social, tais como o sistema capitalista mundial, para as participações e observações multi-situadas que atravessam dicotomias como o "local" e o "global", considerando, como análise contextual, a "vida mundial" e os "sistemas" envolvidos no jogo das interações e alcances das redes sociais.

A emergência da "multi-sited ethnography" está localizada dentro de contextos que envolvem, além da multi-situacionalidade, uma articulação interdisciplinar, incluindo estudos de mídia, estudos em arquivos, estudo do corpo, novas tecnologia e estudos culturais gerais, associados aos macro-processos sociais, políticos e econômico.

Ethnography moves from its conventional single-site localtion, contextualized by macro-constructions of a larger social order, such as the capitalist world system, to multiple sites of observation and participation that cross-cut dichotomies such as the "local" and "global", the "lifeworld" and the system. (Marcus, 1995, pp. 98-99)

Em sociedades de "pequena escala", um dos trabalhos monográficos que inaugura o projeto de uma "multi-sited ethnography" foi o de Sarat & Kearns (1993) em "Law in everyday life", cuja abordagem<sup>9</sup> recai sobre o relacionamento do enquadramento das leis entre vários sistemas políticos, cujos pontos mais abordados são: o aborto, as várias concepções de corpo e doenças como a AIDS (Martin, 1994) e como se dá sua veiculação na mídia e nas ruas; o infanticídio patológico promovido por certos grupos étnicos e os conflitos entre estatutos jurídicos de diferentes abordagens dentro de um mesmo estado, porém com configurações étnicas distintas. Esta última abordagem será de fundamental importância para minha pesquisa, quando analiso as resoluções de conflito envolvendo o que como considerar como sistemas jurídicos distintos – sistemas jurídicos alicerçados no pensamento ocidental e apãniekra, grupo este que está em constante conexão com vários sistemas políticos, social e cultural.

---

<sup>9</sup> A multi-sited ethnography utiliza vários tipos de abordagem em conformidade com a situação. Marcus (1995) descreve os principais tipos de abordagem: 1) Follow the people; 2) follow the thing; 3) follow the metaphor; 4) follow the plot, story or allegory; 5) follow life or biography e 6) follow conflict. Esse último terá importância para minha pesquisa.

A partir das concepções da “multi-sited ethnography”, considerarei pertinente apresentar a realização de minha pesquisa etnografia em diferentes “arenas<sup>10</sup>”, partindo da análise dos diferentes discursos e práticas dos atores sociais – índios, indigenistas, pesquisadores - observando o fluxo do discurso dos atores em conformidade com a disposição das arenas. Além da aldeia, acompanhei algumas incursões de “representantes” apãniekra em “arenas” extra-aldeia, ampliando o espectro da tradição de abordagem etnográfica de grupos Jê que limita espacialmente a noção de campo. Essa abordagem possibilita-me analisar os Apãniekra numa perspectiva de conexão com vários setores intra e extra-aldeia, não limitando minhas análises para o contexto de e da aldeia, desconsiderando as relações dos processuais macro-interativos.

Recuperando parte da literatura antropológica, a maioria dos trabalhos referentes aos grupos conhecidos como Timbira deram maior ênfase as normas e aos rituais Melatti (1978), Azanha (1984), Ladeira (1982), Crocker (1976, 1999), em detrimento aos conflitos e aos mecanismos políticos para sua resolução, questão esta, central para minha pesquisa, mas central também para o grupo durante o processo etnográfico vivido, o que me leva a apoiar na abordagem metodológica seguindo a perspectiva da “multi-sited ethnography”.

O sistema político apãniekra, assim como a maioria dos sistemas políticos dos grupos timbira, está ligado a uma “situação histórica<sup>11</sup>” definida não só pelas aspirações da população indígena *per se*, mas também por pressões e demandas da sociedade global, através de outros atores presentes na cena política internacional, regional e local, tais como os mediadores, agências multilaterais, igrejas etc. que exercem relações com atores e campos distintos, influenciando, por sobremaneira, a vida do grupo, assim como os Apãniekra influenciam um conjunto de redes que estão assentados em macro processos políticos.

---

<sup>10</sup> O conceito de “arena” empregado aqui está em conformidade com Oliveira (1977) que, recuperando a idéia elaborada por Swartz (1968), enfatiza que as arenas possibilitam uma distinção e enquadramento entre os sujeitos de investigação e os fatores que o vinculam a uma unidade social mais abrangente (local, micro-região, o Estado etc.), obrigando a um esforço no sentido de explicitar o conteúdo dessas determinações e as suas diferentes formas de manifestação. (Oliveira, 1977, p. 8)

<sup>11</sup> Situação histórica compõe-se de um conjunto determinado de atores e forças sociais, cada um desses provido de diferentes recursos, padrão de organização interna, interesses e estratégias. (Oliveira, 1977, p. 4) A noção de situação histórica não se confunde com a idéia historicista de “fases” ou “etapas”, referindo-se essas, a descrição singularizante de um processo através de seus momentos no tempo, ou a uma descrição generalizada e abstrata empreendida em termos de um esquema evolutivo suposto como necessário.

Dessa maneira, os dados apresentados para a análise da minha pesquisa foram coletados em “arenas” distintas e em momentos dissociados, porém interconectados. Trata-se de locais onde os Apãniekra estão em constante circulação, tais como as reuniões da cooperação internacional, assembléias do movimento indígena, investiduras no Congresso Nacional, incursão ao órgão indigenista oficial local e nacional, em outras aldeias timbira, no entorno do território indígena com as múltiplas redes formadas por camponeses e trabalhadores rurais e a própria aldeia Porquinhos, onde a pesquisa mais se prolongou. Nessas arenas os Apãniekra negociam questões de naturezas diversas, desde negociações políticas locais às macro-políticas, e negociações que envolvem “barganhas” individuais. Essas arenas também são consideradas como espaços privilegiados para eclosão de conflitos, ao mesmo tempo são articuladas para resolução dos mesmos, uma vez que os mecanismos *per se* do grupo não bastam para tratar fenômenos que estão em cruzamento entre diversas “arenas”, atores e instituições. Assim, procuro distinguir os diversos papéis políticos que cada ator encena neste cenário múltiplo, procurando evidenciar as estratégias que se articulam entre as arenas, instituições, grupos e indivíduos dentro de um contexto macro-processual.

A ida aos “campos”, o encontro com as situações etnográficas de pesquisa e as conversas com os diversos atores sociais renderam-me um volume de dados que foram analisados e transformados nas situações sociais que o processo etnográfico apresentou, principalmente, os dados relativos ao movimento político dos Timbira e os conflitos e suas resoluções, foco central da minha pesquisa.

Como subsídios para análises desses dados e a construção do texto foi realizado uma pesquisa do material etnográfico produzidos sobre os Timbira por antropólogos como Crocker (2007; 2002, 1976), Mellati (1967, 1970, 1978), Cunha (1970), Da Matta (1973), Ladeira (1982, 1999), Azanha (1984, 2004), Siqueira Júnior (2000, 2007), Oliveira (2004, 2007).

O entendimento sobre a organização político-social dos grupos timbira foi central para subsidiar as análises das minhas hipóteses levantadas em campo, na interface com os processos sociais de onde eclodiram as definições do “conhecimento jurídico nativo” e o “conhecimento jurídico ocidental”.

## O percurso etnográfico

Procurando traçar meu percurso de pesquisa, apresento um conjunto de relações que foram sendo construídas ao longo de mais de sete anos convivendo em arenas múltiplas de modo que essas situações condicionaram o conhecimento etnográfico e a delimitação da minha pesquisa.

No ano 2000, recém<sup>12</sup> graduado em Ciências Sociais, fui contratado para prestar serviços de assessoria para o Centro de Trabalho Indigenista – CTI – organização não-governamental fundada<sup>13</sup> em 1979 por antropólogos oriundos da Universidade de São Paulo –USP – que desde então vem prestando serviço de assessoria para vários grupos indígenas em quase todo território nacional.

Dentre os grupos que me foram dados para prestar os serviços de assessoria estavam os Timbira - Krahô, Apinajé no Estado do Tocantins e Krikati, Pukobjê, Ramkokamekra e Apãniekra no Estado do Maranhão. Meu trabalho no CTI estava voltado para as atividades do Programa de Educação e Referência Cultural, cujo objetivo era monitorar as atividades do Programa em dezoito aldeias desses grupos, onde tive o privilégio de ter como monitores, um grupo seletivo de estudantes, que sabiam ler e escrever precariamente na língua portuguesa e que, dessa forma, contribuíram significativamente para minha melhor compreensão<sup>14</sup> do grupo.

No primeiro ano de trabalho intensivo nas aldeias, não houve, por minha parte, uma preocupação em delimitar um grupo específico para formular questões para elaboração de um projeto de mestrado, pois acreditava que em um primeiro momento seria interessante entender e analisar os Timbira em seu conjunto, ou seja, considerá-los como uma “unidade”, idéia muito compartilhada pelos antropólogos do CTI.

Em conversas pessoais com a professora doutora Maria Elisa Ladeira referente à “unidade timbira” proposta pelo CTI, ela justificou que essa unidade é fictícia (ou ao menos analítica), porém é de fundamental importância sua sustentação, pois possibilita

---

<sup>12</sup> Meu primeiro contato com grupos indígenas ocorreu no ano de 1997, quando fiz estágio curricular no Conselho Indigenista Missionário – CIMI - órgão da igreja católica fundado em 1973, que desempenha o papel de pastoral indigenista da igreja. Nessa ocasião era aluno do curso de Ciências Sociais da UFMA.

<sup>13</sup> Os fundadores do CTI: professora doutora Sílvia Cauby Novaes, Maria Elisa Ladeira, Virginia Marcos Valadão, Maria Inês Ladeira, Gilberto Azanha, Waldemar Ferreira, Dominique Tilkin Gallois entre outros.

<sup>14</sup> As orientações e os ensinamentos dos coordenadores do CTI – professora doutora Maria Elisa Ladeira, professor Gilberto Azanha, Jaime Siqueira Garcia Junior entre outros foram de suma importância para minha formação e compreensão do universo Timbira.

o encontro desses grupos, fortalecendo-os politicamente frente ao Estado e outros segmentos da sociedade nacional.

Durante minhas idas e vindas às aldeias, acompanhei muitas atividades desenvolvidas pela Associação *Wy'ty-Catë* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, que, fundada em 1996, congrega a maioria dos grupos timbira e é vista em seu conjunto pelos antropólogos do CTI como os primeiros passos da consolidação da “unidade timbira”. Desde a sua fundação, a organização vem protagonizando estratégias para um melhor diálogo entre o Estado para com esses grupos, abrindo novos campos de “intervenções”, “interlocução” e “intercâmbio cultural”.

No seio desse background: Associação *Wy'ty-Catë*, CTI e as aldeias dos grupos timbira, foram surgindo indagações, quando eu começava a compreender com a maturação etnográfica, o jogo político que estava envolto. De um lado grupos indígenas, os Timbira, que etnologicamente são apresentados como portadores de uma unidade cultural comum e que, no plano da ação política, são controversos e divergentes e, do outro lado, um grupo de antropólogos sustentando a idéia da “unidade cultural comum”, fundamentados nos mitos e na cosmologia desses grupos, como um elemento que sustentaria uma unidade política dentro de uma associação estatutária.

Na Associação *Wy'ty-Catë*, fui assessor da Comissão dos professores Timbira do Maranhão e Tocantins. Nesse papel, tinha a incumbência de acompanhar vinte e dois professores nos processos que diziam respeito às políticas nacionais e regionais de educação, quando nossos principais interlocutores foram instâncias do Ministério da Educação, as Secretarias Estaduais de Educação e FUNAI. Nesse período, presenciei uma série de reuniões em arenas distintas, cujo eixo principal de discussão era a construção de uma “Área Educacional Timbira”, que levasse em consideração os Timbira como um grupo homogêneo do ponto de vista cultural e que o Estado brasileiro passasse a considerar esses grupos não pelos critérios geográfico de barreira impostas pelos estados da federação, dividindo os índios em Timbira do Maranhão e Timbira do Tocantins.

Como reflexo dessa discussão, no ano de 2002, a Comissão dos Professores Timbira em parceria com o CTI, a Secretaria Estadual de Educação do Maranhão e a FUNAI firmaram um termo de conduta para por em prática uma idéia piloto sobre a égide da “Área Educacional Timbira” constituindo a “Escola Timbira”, que passaria a



funcionar no Centro<sup>15</sup> de Ensino e Pesquisa *Pinxtwyj Hempajxà* na cidade de Carolina, Estado do Maranhão, região de fronteira entre o Estado do Maranhão e Tocantins.

Como resultado desse processo, durante o período de maio de 2002 a dezembro de 2006, tive encontros sistemáticos com 52 alunos timbira na faixa etária entre 15 a 30 anos de idade, que participavam da Escola Timbira<sup>16</sup>. Esses encontros aconteciam duas vezes por ano, quando esses alunos passavam um mês ininterrupto estudando com professores não-indígenas, dos quais eu fazia parte. Esses encontros foram fundamentais para entender os Timbira em conjunto de interação social, quando assisti momentos de tensão, conflito, “harmonia” e encenações rituais. A cada encontro, as aldeias mandavam um velho para acompanhar os alunos, uma espécie de conselheiro, observador e curandeiro, que eram pagos pelo CTI e permaneciam durante todo o curso. Esses agentes desempenhavam atividades pontuais, como chamar os alunos para assistir as aulas, curar alunos enfermos quando o caso era de sua competência e, nas horas extraclases, entoava cânticos durante a noite e contava histórias dos antigos para os alunos. Foi nesse contexto que coletei a maioria das narrativas que subsidiarão as análises da minha pesquisa, assim como os dados oriundos dos diários dos cinquenta e dois alunos da Escola, que descreviam em seus respectivos diários, notas sobre a vida diária na escola e o relacionamento com os não-índios.

O trabalho de campo geralmente envolve o desenvolvimento de uma nova personalidade social para a situação de campo ou uma nova auto-imagem e projeções sociais. Nessa perspectiva, emergem meus primeiros dramas pautados na definição de papéis, de representação e re-elaboração de novas impressões no sentido goffmaniano. Representado o papel de assessor do CTI, teria que afinar o discurso da “unidade timbira”, questão que no início abracei com afinco, pois acreditava que a “unidade timbira” poderia muito bem funcionar para “fora”, assim como era pensada por atores externos e por alguns antropólogos da instituição; no entanto, ao longo do percurso do trabalho de campo e o constante encontro com os diversos Timbira fui observando que a “unidade timbira” mesmo funcionando para “fora” apresentava uma série de complicadores, entre eles o de como trabalhar uma perspectiva de unidade para grupos

---

<sup>15</sup> Esse centro de pesquisa é mantido pelo CTI, onde funciona um ponto de cultura timbira. Também nesse centro que se encontra um acervo de etno-musicologia timbira.

<sup>16</sup> A Escola Timbira congregava 52 alunos de 18 aldeias cursando o ensino fundamental. A composição dos alunos era: 27 alunos Krahô, 5 Ramkokamekra, 6 Apãniekra, 5 Apinajé, 7 Pukobjê, 1 Kempôkatejá, 1 Krikati

que apresentam um auto grau de faccionalismo, colocando em xeque o deslumbramento de tal unidade.

Como “outsider” do CTI tive melhores possibilidades para refinar meu objeto de pesquisa, desempenhando um novo papel e assumindo uma postura etnográfica própria, procurando alicerçar uma base teórica que possibilitasse uma melhor compreensão de tais questões.

Durante mais de seis anos trabalhando integralmente com os Timbira em arenas interdisciplinares - nas aldeias, nas cidades, nas assembleias da Associação *Wyty-Catë*, nos cursos de formação de professores, na Escola Timbira, nas assembleias do CTI em Brasília –, diante dessa multiplicidade de “arena”, agentes plurais e locais interligados que fazem parte do meu percurso etnográfico, considero pertinente integrá-los no rol das chamadas “multi-sited ethnography” (Marcus, 1995), procurando relativizar, entre outras questões, a noção de campo e local.

Such interdisciplinary arenas do not share a clearly bounded object of study, distinct disciplinary perspectives that participate in then tend to be challenged. The selection of space and sites of investigation emerge inseparably from the highly politicized way that the problem of investigation and then writing is cognized. (Marcus, 1995, p. 107)

Minha inserção em “arenas interdisciplinares” foi importante para o amadurecimento de algumas questões, para mapear autoridade do discurso indígena e indigenista, assim como sentir a fluidez e instabilidade do discurso indígena. Nesse contexto, tive o cuidado de conceber as situações sociais conforme suas respectivas arenas, bem como fazer relações de ambivalência entre os discursos em arenas consideradas nacionais e arenas consideradas locais. Como resultado da minha participação em sessões do “movimento indígena organizado” foi fundamental para o processo de familiarização com os principais líderes Timbira, assim com seus respectivos grupos.

Os Timbira, através do rito de “batismo de estrangeiro”, fizeram-me parente, dando-me um nome<sup>17</sup>, quando se celebrou um pacto de compromisso, respeito e reciprocidade, me colocando numa posição ambígua: por um lado, uma das concepções

---

<sup>17</sup> O Guia Prático de Antropologia organizado pelo Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e Irlanda faz referência à questão de receber nomes: O antropólogo frequentemente é “adotado” pela tribo que esteja visitando, esse gesto cortês da parte dos nativos é muito vantajoso e deve ser aceito; dará status ao investigador. (1973; p. 50)

do “batismo de estrangeiro” muito comum entre os Timbira é tornar o “exótico em familiar”, numa perspectiva bilateral, na tentativa de consolidar aliança com o de “fora”, tornando-a uma relação próxima. Para tanto, o exercício do distanciamento, paradoxalmente, continua sendo a melhor resposta para os dilemas pessoais vividos, no entanto, o antropólogo nessas circunstâncias se vê obrigado a responder demandas políticas, jurídicas e administrativas oriundas do grupo que não podem ser ignoradas e deslocadas do contexto etnográfico, sobretudo, quando se firmam acordos com o grupo, seja no campo simbólico ou material. Todavia, o desafio é manter-se crítico aos limites impostos pela lógica desses mesmos campos à análise antropológica.

Por outro lado, o “batismo de estrangeiro” é um elemento que facilita a interação social. Segundo Berraman (1980), a interação social é analisada do ponto de vista do controle das impressões. “O controle das impressões tem, portanto, tanto um significado metodológico quanto substancial para o etnógrafo”. (Berraman, 1980, p. 144)

A prática antropológica, mais especificamente a etnografia, a partir da década de 1960, vem sofrendo sérios questionamentos emergidos na leva do pensamento pós-moderno na antropologia, cuja pauta recai na necessidade de revisões metodológicas e políticas referentes às práticas do pesquisador antropólogo. Conforme propõe Bourdieu (2001), dentro do que ele chama de “sociologia da criação intelectual”, o intelectual [no caso, o antropólogo] é situado historicamente e socialmente. O trabalho se realiza através de uma infinidade de relações sociais particulares, relações entre o editor e o crítico, o autor e o crítico, entre autores, entre “parentes simbólicos” etc.

Nessa perspectiva, procuro esclarecer tanto para os meus sujeitos<sup>18</sup> de pesquisa, quanto para os meus pares acadêmicos, minha posição ligada a uma infinidade de relações sociais – assessor, antropólogo, professor, parente etc. – sobretudo, nas últimas etapas do trabalho de campo, quando já havia delimitado o interesse particular por determinados temas, foi necessário esclarecer pormenores aos meus sujeitos de pesquisa, expor para os Apãniekra o meu real interesse de pesquisa, que se tornou problemático porque até a minha última estada na aldeia, eu ainda era visto como um assessor do CTI, cujas demandas de assessoria não paravam.

---

<sup>18</sup> Quando me refiro a “sujeito de pesquisa” estou contemplando um contexto maior, podendo ser os sujeitos nas aldeias, nas cidades, os sujeitos do Estado, Ongs, igreja etc. Comaroff & Comaroff (1992) salientam que não basta pensar a construção da pesquisa apenas como uma relação entre o “observador” e o “outro”, correndo o risco de transformar a experiência etnográfica em uma “entrevista etnocêntrica”. (Comaroff & Comaroff, 1992; p. 10)

Durante minhas estadas nas aldeias, procurei exercer e cumprir na condição de parente simbólico, as normas e as funções sociais que são dadas a um membro do grupo. Dessa maneira, boa parte da minha vida diária na aldeia concentrou-se no seio da casa da minha *ënxe* (mãe), onde ficava hospedado durante toda a temporada, dividindo espaço para dormir, compartilhando das refeições, dos afazeres da casa, dos trabalhos na roça e todas as intrigas e descontrações protagonizadas pelos membros do meu segmento residencial.

Foi nesse “background” onde mais apreendi sobre a vida social dos Apãniekra, pois a espontaneidade das conversas era levantada, em sua grande maioria, por sujeitos/informantes de difícil acesso quando se trata de um pesquisador do sexo masculino, tais como todas as minhas *ënxe*, ou seja, as irmãs da minha mãe, minha avó e as minhas *atōj* (irmãs) que me forneceram informações detalhadas referentes ao parentesco e as relações conflituosas e harmônicas que os segmentos residenciais mantêm um com os outros segmentos residenciais. Essas informações, por exemplos, raramente um homem sábio do grupo sabe informar detalhadamente. Foi também no espaço da casa dos meus entes onde coletei narrativas contadas por mulheres referentes ao encontro colonial e aos confrontos envolvendo os Apãniekra e fazendeiros, assim como uma cronologia sucessiva dos chefes do grupo correspondente a cinco décadas, contada pela minha avó, Angelina *Cohta*, um senhora de aproximadamente oitenta e cinco anos, surpreendente pela sua lucidez e sabedoria e sempre de boa vontade para contar histórias. A própria velha *Cohta* articulava nos finais de tarde conversas familiares que se estendiam noite adentro, estimuladas muita das vezes pela minha presença. Sentada em sua esteira, *Cohta* conduzia as conversas familiares, planejava as tarefas domésticas, conduzia as “fofocas” do grupo, que foram fundamentais para entender as alianças intra-locais.

Foi dentro da casa dos meus entes que emergiu um dos meus colaboradores mais brilhantes. Trata-se do meu *ë'tō* (irmão), José Moraes *Pryty*, que sem oficializar um contrato, tampouco traçar uma metodologia de trabalho, seguia meus passos na aldeia, fazendo tradução simultânea das reuniões e das situações sociais presenciadas por mim. *Pryty* foi um dos colaboradores do levantamento genealógico, traçando com maestria as relações de alianças que os grupos e indivíduos mantinham entre si, assim como sistematizou nominalmente todos os indivíduos do grupo. Foi quem me ensinou as noções básicas da língua falada pelo grupo.

Na cidade, durante os cursos da Escola Timbira, *Pryty* como aluno dessa escola, continuou fornecendo-me materiais etnográfico, através do seu diário da vida cotidiana escolar, quando descrevia as situações do cotidiano durante sua estada na cidade, onde convivia com indivíduos e situações díspares.

Esse processo de interação social entre eu, meus parentes apãniekra e o grupo no geral durante o curso de mais de seis anos de convivência foi fundamental para equalizar uma série de elementos, que entre outros, facilitou a quebra de barreiras que sempre o etnógrafo iniciante encontra, tais como conseguir autorização para entrar em área indígena e permanecer por longas temporadas entre o grupo; conhecer o espaço geográfico da região habitada pelo grupo; possuir um conhecimento preliminar da vida política e ritual; compreender noções básicas da língua e, sobretudo, compreender as redes de relações a que o grupo está ligado para não cometer equívocos que podem acabar gerando conflitos e desavenças, ocasionando uma retirada compulsória da aldeia, como acontece com frequência com pesquisadores que trabalham com grupos Timbira<sup>19</sup>.

Minha aproximação com meus sujeitos de pesquisa antes de iniciar o mestrado, proporcionou-me que chegasse ao campo com algumas “pré-noções” elaboradas. Conforme Evans-Pritchard (2005), “se os antropólogos não fossem ao campo com idéias preconcebidas, não saberia o que observar, nem como fazê-lo”; Evans-Pritchard ainda afirma que “é inútil partir para o campo às cegas”. (Evans-Pritchard, 2005, p. 244), embora eu considere que a situação do campo é que direcionam a pesquisa, quando se trabalha na perspectiva do trabalho de campo como processo social pelo qual aprendemos a formular questões que os membros das culturas estudadas acham interessantes e apropriadas.

Por outro lado, o fato de conhecer o grupo antes de ter pretensões de realizar pesquisa para uma dissertação de mestrado tem dois complicadores. Por um lado, o processo de interação social com meus interlocutores se tornou menos complexa, porque o controle de impressões entre pesquisador e sujeitos de pesquisa havia se configurado de um modo e passou a partir de então, por um processo de redefinição de papéis,

Os Apãniekra construíram no processo das relações interétnicas, um “imediatismo”, onde o que vale e o que prevalece é o “aqui e agora”, voltado para

---

<sup>19</sup> Ver o trabalho de Maria Helena Barata (1984), “A antropóloga e as facções políticas indígenas”.

atender os segmentos residenciais comuns, portanto, necessitam e cobram um resultado imediato dos processos que lhes envolvem.

No momento da minha metamorfose de “assessor” do CTI para “estudante de antropologia”, agente interessado em pesquisa de cunho exclusivamente antropológico, interessado em levantamento genealógico, dramas sociais, levantamento de narrativas etc. temas que até então não eram foco do meu trabalho e que os índios não estavam acostumados com tais investimentos da minha parte; passei a ser visto por outro ângulo e a representar outro papel (Goffman; 1975). Foram aparecendo outras demandas e automaticamente inversões de papéis, pois o assessor do CTI passa a se apresentar como pesquisador e os monitores e alunos do Projeto passaram a ser meus principais interlocutores e se constituíram como colaboradores potenciais da pesquisa, pelo fato das relações já constituídas.

O efeito dessa mudança de papéis refletiu entre os próprios monitores e alunos do projeto do CTI, que se deu pela falta de entendimento motivada pela minha nova representação. Isso ocasionou a insistência constante para atender outras demandas, principalmente as solicitações voltadas exclusivamente para os processos envolvendo os Apãniekra para atender as demandas do seu “imediatismo” na cidade, na aldeia, em esfera do Estado, com ONGs, igrejas etc., pois eles relacionam minha posição genérica de não-índio como portador de um conhecimento mínimo dos códigos da sociedade ocidental e aproveita politicamente da situação para lhes tirar proveito, solicitando a escrever projetos, participar de reuniões na cidade, escrever documentos etc. porque a impressão que os Apãniekra fazem do *kopë* - não-índio - e nesse caso mais específico a dos antropólogos, de que são os antropólogos que gostam de índios, portanto podem ajudar e defendê-los em qualquer circunstância.

Como salienta Berreman (1980; p. 145), o controle das impressões tem um significado metodológico quanto substancial para o etnógrafo. Durante minha primeira estada como pesquisador (janeiro e fevereiro de 2003), o re-direcionamento das impressões veio à tona e, durante duas semanas em campo, minha tarefa era exclusivamente passar para o grupo a impressão do meu novo papel.

O processo de definição da minha pesquisa entre os Apãniekra se inicia<sup>20</sup> a partir de 2003 e foi motivado por diversos fatores. Primeiro, entre os grupos Timbira, o

---

<sup>20</sup> Antes de 2003 trabalhava numa perspectiva de considerar os Timbira como um conjunto. Mesmo direcionando minha pesquisa para os Apãniekra, continuei visitando os outros grupos Timbira, embora com menos intensidade. Também nesse período ainda era assessor do CTI. Somente nas minhas últimas

que mais permaneci em suas aldeias foi os Apãniekra, onde fui adotado por uma família selando uma relação além da pesquisa. Outro fator está ligado à literatura etnográfica. Quando fiz o levantamento bibliográfico da literatura referente aos Apãniekra, percebi que os etnógrafos que passaram por suas aldeias não elaboraram uma etnografia detalhada do grupo, exceto o relatório/laudo antropológico elaborado por Jaime Garcia Siqueira Junior em 2004, que coordenou o GT/FUNAI para atender a demanda jurídica de ampliação da Terra Indígena Porquinhos e um vídeo “Conversas no Maranhão” de 1977, coordenador pelos antropólogos Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira sob a direção de Andreas Tanucci, cujo vídeo aborda o processo de demarcação da Terra Indígena Porquinhos na década de 1970.

No geral, os Apãniekra aparecem na literatura etnográfica como grupo que serve como eixo de comparação com os demais Timbira, principalmente nos trabalhos do antropólogo Willian Crocker que faz comparações constantes entre os Apãniekra e os Ramkokamekra, grupo relativamente vizinho e que é chamado pela população regional de Canela juntamente com os Apãniekra.

Nesse contexto, resolvi elaborar minha dissertação seguindo arcabouço que privilegia a descrição da organização social e política do grupo, tendo como análise focal central, o estudo de situação social engendrada nos processos que foram suscitados pelos meus anfitriões durante minhas incursões nos “campos”. Como bem define Warnier (1997): O conjunto de relações complexas que se estabelecem entre o observador e seus anfitriões. A situação de campo é uma configuração singular que depende dos parâmetros próprios ao campo, bem como da equação pessoal do pesquisador. (Warnier; 1997, p. 426).

## A pesquisa de campo

Apresento os caminhos de constituição da pesquisa de campo e o contexto etnográfico realizadas em diversas<sup>21</sup> arenas, tendo como permanência mais duradora entre essas arenas, a aldeia Porquinhos entre os anos de 2003 a 2008, de forma descontínua, porém associada. Dessa maneira, o percurso de campo nessa descrição está assentado nas incursões à aldeia Porquinhos.

Entre 16 de janeiro a 10 de fevereiro de 2003, permaneci na aldeia Porquinhos, realizando monitoramento dos alunos da Escola Timbira referentes às atividades de pesquisas não-presenciais. Nesse período, assisti parte do ritual de iniciação do *ketuaje*, quando fiz seu mapa etnográfico. Durante esse processo etnográfico, selecionei dois alunos da Escola Timbira para colaborar na minha pesquisa, pagando diária para um deles. A função desses agentes era produzir narrativas de diversas ordens entre o grupo. Utilizei a metodologia do CTI, onde cada aluno da Escola Timbira possui um diário que utilizam para relatar a vida cotidiana. Disponibilizei para meus colaboradores de pesquisa, cadernos, lapiseiras e um gravador K7 para o registro das narrativas. A sistematização e a transcrição das narrativas ficaram sob minha responsabilidade. Quando era gravada exclusivamente na língua Jê, pagava um professor timbira bilíngüe para fazer as traduções. Durante essa primeira etapa, foram produzidas e sistematizadas cerca de 10 narrativas.

O propósito da produção desse conjunto de narrativas é entender a relação entre sistemas normativos, conjuntura e opções estratégicas de cada narrador por meio das quais os atores constroem suas versões sobre eventos e processos sociais. Nesse propósito, procurei identificar como o grupo classifica cada narrativa e quem são as pessoas autorizadas para narrá-las. Durante o trabalho de escolha das pessoas que seriam entrevistadas, muitos indivíduos se apresentavam como o “legítimo” contador de história e insistiam que gostaria que eu gravasse suas histórias. Essa situação foi resolvida pelos meus dois colaboradores, Jose Moraes *Pryty* e Paulo *Thukrã*, indicando-me os indivíduos “autorizados” a contar histórias no grupo e, assim direcionaram seus trabalhos para tais indivíduos. No entanto, não deixei de coletar as narrativas das pessoas que me procuravam e que não eram classificadas oficialmente como contadores de histórias pelo grupo.

---

<sup>21</sup> Não descreverei as incursões de todas as arenas, restringindo-se ênfase à arena da aldeia Porquinhos, local onde permaneci por longas temporadas de onde constitui boa parte do material etnográfico coletado.



Dessa maneira, as narrativas que compõem meu banco de dados estão organizadas em três linhas representadas por agentes: 1) os narradores oficiais legitimados pelo grupo; 2) os narradores não legitimados, mas portadores de sabedorias, tais como professores e curandeiros e 3) as mulheres, que raramente opinam em público, tampouco dão informações para homens que não são seus parentes.

Esse agrupamento foi constituído no processo etnográfico e sua configuração é de suma importância para entender a construção social do discurso dos indivíduos de dentro e dos indivíduos de fora do sistema, pois como argumenta White (1981) “não se pode separar o discurso da narrativa oficial do discurso da narrativa da periferia, assim como deixar de considerar a relação social entre o narrador e sua audiência para quem está enunciando”. (White, 1981, p. 6)

Os Apãniekra classificam suas narrativas em três complexos situacionais: 1) *mam me hujaren xà*, que corresponde às histórias antigas do tempo que o *mehẽ* não existia; 2) *hujaren catë* – histórias dos tempos em que o *mehẽ*<sup>22</sup> comia pau podre e 3) *hujaren catejê* - as histórias que todos podem contar.<sup>23</sup>

Essas narrativas correspondem um conjunto de histórias que se caracterizam com tendências regulares sempre dentro de um contexto cultural e histórico restrito; não são agrupadas numa seqüência rígida de eventos cronológicos, mas tendem ou pretendem ser organizada como padrões inteligíveis e classificados.

As narrativas apãniekra abrangem uma grande variedade de assuntos, eventos e personagens, e podem ser encontradas sob as mais variadas formas de tempo. Sobre a questão da seqüência, da cronologia e do tempo nas narrativas, Ricouer (1981), faz a seguinte observação:

My approach to the problem of the illusion of sequence is derived from two complementary claims. If by sequence we mean chronological time, and if illusion of sequence we mean the illusion of chronology, we may be correct; but such a critique of chronology does not dispose of the question of time. On the contrary, such a critique opens the way for a more authentic reflection on narrative time. The complementary claim is that there is another response to the illusion of sequence than the recourse to a-chronological models, such as nomological laws in history or paradigmatic codes in literary criticism. This other response consists in elucidating a deeper experience of time, one that escapes the dichotomy between the chronology of sequence and the a-chronology of models. (Ricouer, 1981. p. 165)

---

<sup>22</sup> Ver lista das principais categorias onomástica apresentada no início da dissertação.

<sup>23</sup> Essa classificação foi levantada junto com o professor bilíngüe Benedito *Hojacá*. A escrita também foi grafada pelo próprio professor *Hojacá*.

As pesquisas de campo subsequente - julho de 2004, entre outras abordagens, serviram para ratificação das narrativas e para trabalhar com os alunos da Escola Timbira, as atividades consideradas como não-presenciais. Em agosto de 2005 acompanhei vinte e três alunos Krahô da Escola<sup>24</sup> Timbira para participar da festa do *Inkréré*, numa espécie de intercâmbio cultural promovido pelo CTI e Associação *Wyty-Catë*. Nessa ocasião procurei observar os dois grupos no contexto da “unidade timbira” e anotei dados sobre as relações de parentesco entre os Apãniekra e Krahô. Em janeiro de 2006 passei quinze dias, participando da vida diária do grupo e acabei influenciando na produção de uma “performance ritual”, que foi fundamental porque o ritual apresentado não fazia parte das festas sazonal do grupo. Os velhos me diziam que a festa que eu assistia era dos índios Gavião Pukobjê e que o grupo não costumava realizar<sup>25</sup>. Dessa forma, aproveitei para listar todas as festas do calendário sazonal do grupo e seus ordenamentos rituais.

Em novembro de 2007 passei quinze dias trabalhando com os alunos apãniekra da Escola Timbira na aldeia Porquinhos. Nessa etapa, fiz uma incursão no entorno do território para senti as impressões que os sertanejos fazem dos Apãniekra, assim como procurei mapear a rede de relações que o grupo mantém com os regionais.

A última etapa da pesquisa de campo na aldeia Porquinhos foi realizada no período de 21 de abril a 02 de junho de 2008. Nessa etapa, fiz levantamento das principais categorias onomásticas do grupo, levantamento genealógico e censitário, elaboração de mapas da ocupação territorial atual e o ordenamento das roças. Foi a primeira vez que realizei propriamente entrevista com algumas autoridades do grupo, pois antes os meus colaboradores de pesquisa gravavam aleatoriamente os “dramas sociais” que eles achavam importante. Minhas estratégias de coleta de dados na minha vida diária entre o grupo foi os registros em nota de campo. As notas de campo são muito variáveis, a maioria é registro de conversas verbais complementadas com minhas impressões. Elas representam, assim como descreve Jackson (1990), o processo de transformação da interação observada para a escrita. Escrita na forma dissertativa, minhas notas de campo auxiliaram na elaboração do texto para esse trabalho, pois considero assim como Clifford (1990), que o texto criado no campo parece, de alguma forma, mais autêntico.

---

<sup>24</sup> Escola de ensino formal mantida pelos CTI, onde congrega 54 alunos Timbira de várias aldeias.

<sup>25</sup> A festa foi comanda por um jovem Pukobjê casado com uma mulher apãniekra.

Durante todo meu percurso etnográfico, presenciei várias “situações sociais” no conjunto das relações. Algumas dessas situações não pararam de cessar e estava nitidamente imbricado em contexto diário, como o caso do associativismo e da “chefia representacional”, que acabaram condicionando meu foco etnográfico *a priori*. No entanto, acabei fazendo opção em analisar uma situação social que se protagonizou em crises, conflitos, disputas e acordos configurando um “drama social” (Turner, 1957) exemplar para pensar as instituições do grupo em ação diante de uma situação limite.

Dessa forma, procurei dar ênfase no processo de constituição, execução, disputa e desfecho desse “drama”, considerando os atores sociais envolvidos no processo relacional macro da política de aldeia, das instituições locais, com a política nacional, conectadas às exigências e constrangimentos externos.

As situações etnográficas vivenciadas por mim condicionaram a constituição de uma série de processos de natureza diversa – ritual, política, comercial etc. - que necessitavam de uma tomada de decisão que muitas das vezes, na condição de pesquisador, não pude neutralizar meu posicionamento, saindo em explícita defesa e ajuda em prol do grupo frente a outros agentes e esfera do poder público. Em outro caso, por exemplo, o grupo colocou-me na condição de agente “mediador” para equacionar uma questão que tangenciava entre o “direito ocidental” e o “direito nativo” para solucionar uma situação social.

Tratou-se de um caso de homicídio acidental protagonizados por duas crianças apãniekra. A criança promotora da ação acidental foi levada para julgamento e estava aguardando sua sentença, onde o grupo procurava solucionar a questão não somente pautado em seus critérios de punição “tradicional<sup>26</sup>”, isto é, respaldado no “direito nativo”. Nesse contexto, a relação entre o antropólogo e os sujeitos de pesquisa, dentro das especificidades dessa relação, tem entre seus alicerces a garantia de ajuda mútua, a confiabilidade e a troca de favores, favorecendo e consolidando o processo de interação social entre pesquisador e o grupo pesquisado.

Nesse fluxo de relações, o indivíduo assume papel que não somente é novo para ele, mas que não está estabelecido explicitamente em sua sociedade. Todavia, conforme Goffman (1975), o indivíduo tenta modificar o conceito em que o papel é tido e descobrirá que nada é novo, mas assim rechaçado de fachadas que são construídas nesse fluxo relacional. Dentro dessa perspectiva de interconexão de lugares, arenas múltiplas,

---

<sup>26</sup> O termo tradicionalista aqui empregado tem o significado de práticas de punições adotadas por gerações do grupo em outros contextos históricos.

mudanças circunstanciais de papéis e eclosões de conflitos que se constitui meu processo etnográfico.

Dessa maneira, a dissertação está organizada da seguinte maneira. O primeiro capítulo, intitulado “os Apãniekrá: histórias dos antigos e o processo de territorialização” eu descrevo os processos históricos que foram protagonizados pelos Apãniekra no contexto das narrativas históricas do grupo, bem como descrevo os processos de “territorialização” sofridos pelo grupo nos fluxos das relações interétnicas entre os Apãniekra e outros grupos indígenas e entre Apãniekra e os *kopë* de distinta natureza. No segundo capítulo, intitulado de “uma etnografia da organização social Apãniekra”, faço um percurso nas relações de parentesco, a organização doméstica e a composição dos principais “partidos/lados” cerimoniais entre o grupo. O terceiro e o quarto capítulo intitulado de “*Prwncwyj*: drama social e resolução de conflito” estão centrados nas análises da situação social eclodida no processo etnográfico, quando se dá a morte de uma garota – Patrícia *Prwncwyj* – cujas crises, os conflitos, as composições faccionais e o desfecho para resolução do conflito são descritos e explicitados ponto a ponto.

## CAPÍTULO 1

### 1. OS APÃNIEKRA: HISTÓRIAS DOS ANTIGOS E O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO

Início este capítulo fazendo algumas considerações sobre a questão dos etnonônimos, pois o grupo aqui estudado é conhecido e autodenominado por várias categorias: Apãniekrá, como são conhecidos atualmente pela literatura etnográfica; ou Apãniekrá-Canela, como são autodenominados pelo órgão indigenista oficial, ou simplesmente Canela<sup>27</sup>, como são chamados pelos regionais das cidades do entorno do seu território e *mehẽ*, uma categoria nativa designativa de “minha própria carne”. Para Oliveira (1999, p.107), os etnônimos mais antigos também têm a sua história, bem como, em princípio, sempre se poderia proceder a uma sociogênese de qualquer unidade social. A única diferença é que não dispomos de documentos ou testemunhos suficientes para descrever com densidade sociológica como surgiram estes etnônimos.

Seguindo essa linha de análise, as categorias são elaboradas pelos pesquisadores, sobretudo quando adquirem uma função político-administrativa, como aconteceu com a maioria dos etnônimos utilizados por vários grupos no território nacional.

De maneira geral, o grupo está classificado linguística e etnologicamente como pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, falante da língua Jê-Timbira, ligados ao “complexo<sup>28</sup> cultural timbira”. Os “Apãniekra” foram contatados<sup>29</sup> no início do século XIX pelas frentes de expansão agro-pastoris. Com o processo de “territorialização<sup>30</sup>”, os Apãniekrá, como irei denominá-los<sup>31</sup> no curso desse texto, ocupam atualmente, 79. 520 mil hectares de terras<sup>32</sup>, demarcadas e homologadas no final da década de 1970, situadas

---

<sup>27</sup> Os moradores do entorno e cidades vizinhas denominam os Apãniekrá e os Ramkokamekra de Canela, por considerarem representantes de uma unidade cultural comum, uma vez que esses grupos tenham semelhanças linguísticas.

<sup>28</sup> O termo complexo cultural é utilizado por Arion Rodrigues para configurar linguisticamente os Timbira orientais.

<sup>29</sup> Será desenvolvido o processo de contato dos grupos timbira em tópico específico.

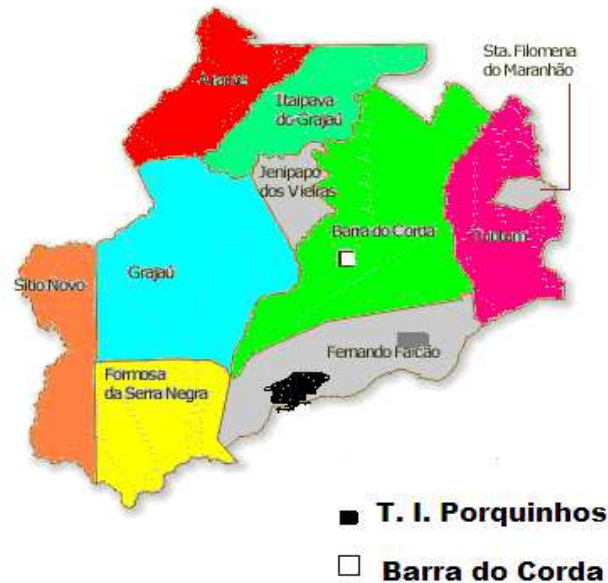
<sup>30</sup> Utilizo a categoria territorialização no mesmo sentido empregado por Oliveira (2006).

<sup>31</sup> Segundo Barth (1969), as categorias étnicas são veículos para a organização social das diferenças, e esta só ocorre em um contexto de interação social.

<sup>32</sup> Os Apãniekra vivem na Terra Indígena Porquinhos, demarcada em 1977. Existe um processo referente à ampliação da T. I Porquinhos que tramita no Departamento de Assuntos Fundiários da FUNAI desde 2004. O relatório antropológico foi aprovado e aguarda as imprecisões do dispositivo denominado de

no entorno dos municípios de Barra do Corda e Fernando Falcão, região centro-oeste do Estado do Maranhão. (ver mapa abaixo), cuja população é de 615 indivíduos, habitando uma única aldeia – Porquinhos.

### Mapa da Microregião de Barra do Corda



Esse grupo sofreu várias investidas do empreendimento colonial e de ataques intertribais, fatores responsáveis pela grande baixa populacional, decorrente desse encontro inter-societário; assim como aconteceu com a maioria dos grupos indígenas, que convivendo com essas investidas, enfrentaram guerras e utilizaram as estratégias mais díspares para manter-se em parcas porções de terras, garantindo dessa forma, possibilidades de manter sua autonomia como grupos etnicamente distintos da sociedade do colonizador e de outros grupos indígenas. Essas questões são abordadas nas narrativas históricas desses grupos (Timbira), que são significativas para balizar as investigações do contato interétnico.

As narrativas do grupo compõem, juntamente com as referências documentais, o alicerce para minha análise da história do contato interétnico dos Apãniekrá nessa pesquisa. As referências documentais estão diluídas em escritos de agentes díspares, que inclui relatos de funcionários do empreendimento colonial, como comandantes de

---

contraditório (Decreto 1775). O território reivindicado corresponde a 38 mil hectares, considerado de ocupação recente que ficou fora da demarcação de 1977. (Ver Siqueira Junior, 2004).

expedições oficiais de caça aos índios; relatórios de diretores de província; documentos de expedientes da ordem e ofícios militares etc. A maioria desses relatos e documentos foi escrita a partir da primeira década do século XIX, quando são intensificadas as frentes de expansão agro-pastoril nos territórios dos sertões maranhenses, região habitada por grupos indígenas de distintas ordens culturais. A principal missão desses agentes coloniais era mapear e controlar o território para as instalações dos primeiros povoados de colonos e seus respectivos empreendimentos, sobretudo no que diz respeito à ocupação do território dos indígenas para pastagem de gado. Esses documentos são nitidamente abordados a partir da óptica do colonizador, portanto, merecedores de uma atenção acurada.

Outras fontes bem mais refinadas e de caráter etnográfico, começam a ser produzidas no início do século XX, quando os primeiros etnógrafos realizam expedições no vasto território brasileiro à procura de “nativos” e de artefatos indígenas para compor exposições de museus na Europa; todavia, elaboraram boas etnografias, como é o caso de Gustavo Dodt, que elaborou um mapa dos principais rios do Maranhão onde se encontravam boa parte dos Timbira. O alemão Curt Nimuendaju<sup>33</sup>, elaborou o clássico “The Eastern Timbira”, uma etnografia de sua permanência entre os Ramkokamekra-Canela.

Percorrendo outras trilhas, na metade do século XX, intensifica os trabalhos de antropólogos com grupos indígenas no Brasil. A grande maioria desses pesquisadores estavam ligados aos grandes centros de pesquisa do exterior, principalmente dos Estados Unidos e Inglaterra, como Herbert Baldus, Charley Wagley, Maybury-Lewis, Buell Quain, Harald Schultz, Vilma Chiara, Terence Turner, Jean Carter Lave, Dolores Newton, Antony Seeger, Willian Crocker. Esses pesquisadores, com exceção de Charley Wagley<sup>34</sup>, todos realizaram suas pesquisas com grupos Jê do Brasil Central, tornando-se clássicos na etnografia desses grupos.

Com o surgimento de cursos de pós-graduação em antropologia no Brasil, a partir da década de 1960, as pesquisas com grupos indígenas se expandem em todo

---

<sup>33</sup> Para uma melhor compreensão do trabalho e da vida de Curt Nimuendaju, ver Laraia (1988) e Welper (2002).

<sup>34</sup> Wagley realizou pesquisa entre os Tenetehara/Guajajara nas décadas e 1940/50. Esse grupo encontra-se localizado em diversas áreas do território maranhense, fazendo fronteiras nas partes centro-oeste e sul com grupos timbira.

território nacional. Na metade da década de 1960, surge o Harvard-Central Brazil Research Project – HCBP - coordenado pelo professor Maybury-Lewis. O objetivo desse Projeto era realizar estudos comparativos<sup>35</sup> entre grupos indígenas do Brasil; e ainda propunha o exame da organização social dos grupos estudados, tendo em vista a posterior comparação dos mesmos como grupos, considerando-os distintos; limitando-se, entretanto, aos grupos indígenas do Brasil Central, especialmente os grupos do tronco linguístico Macro-Jê. Esse projeto fundiu-se com o projeto que vinha sendo desenvolvido sob a coordenação de Roberto Cardoso de Oliveira no âmbito do Museu Nacional/UFRJ, cujos objetivos eram similares aos propósitos do HCBP, todavia com uma abrangência de pesquisa com grupos de outras vertentes linguísticas como Carib, Arawak e Pano. Na empreitada desse Projeto, estavam envolvidos antropólogos que se tornaram referência nos estudos de grupos Timbira, como Roberto Da Matta, que pesquisou os Apinajé (Timbira Ocidental) entre 1963 a 1971 e Júlio Cezar Mellati, que esteve entre os Krahô (Timbira Oriental) entre 1962 e 1973.

Nas décadas seguintes, o envolvimento de antropólogos brasileiros com etnologia aumentou consideravelmente. Os grupos Timbira passaram a ser visitados por uma gama desses antropólogos, que produziram boas etnografias com diferentes temáticas: sobre relação interétnica, destacam-se os seguintes antropólogos: Willian Crocker, que desde o início da década de 1950 vem realizando pesquisa entre os Ramkokamekra; Gilberto Azanha, na década de 1970 entre os Krahô e Apãniekra, Melatti entre 1962 a 1973 entre os Krahô; Maria Helena Barata entre os Gavião Pukobjê, Odair Giraldin entre os Apinajé, Adalberto Rizzo de Oliveira, entre os Ramkokamekra; sobre organização social e parentesco, Manuela Carneiro da Cunha entre os Krahô, Maria Elisa Ladeira e Marcela Coelho de Souza (Timbira geral); sobre linguística J. Popjes entre os Ramkokamekra e Krahô; Rosane de Sá entre os Pukobjê, Flávia de Castro Alves entre os Apãniekrá e Suely Silva entre os Krahô; além dos trabalhos de tradução da bíblia e elaboração de cartilhas na língua indígena, coordenados pelos missionários do Summer Institute of Linguistics – SIL. No que diz respeito à organização política e movimento indígena, podemos destacar mais recentemente os trabalhos de Thiago de Ávila (2004) entre os Krahô e Jaime Siqueira

---

<sup>35</sup> A professora doutora Maria Elisa Ladeira, pesquisadora de grupos Timbira ao conversar comigo, em 2006, fez críticas em relação ao método do Projeto Harvard, por não considerar os grupos timbira como uma unidade, pois cada pesquisador, Da Matta como os Apinajé, Melatti como os Krahô e Crocker com os Ramkokamekra, trataram de isolar cada grupo para estudos, não considerando as relações entre esses grupos.



Júnior (2008), que faz uma abordagem dos Timbira numa perspectiva denominada por ele de “Movimento Pan-Timbira”.

Além dos trabalhos acima descritos, que estão ligados às instituições de ensino e pesquisa, existe uma leva de relatórios de impactos ambientais em terras indígenas, laudos antropológicos, diagnósticos e estudos ambientais que estão diluídos nos arquivos de vários órgãos estatais (FUNAI, Ministério do Meio Ambiente, Ministério da Educação entre outros), organizações não-governamentais (Centro de Trabalho Indigenista - CTI, Conselho Indigenista Missionário - CIMI, Instituto Sócio Ambiental - ISA) e Igreja católica, que são valiosos para um compêndio de análise da relação interétnica entre os grupos Timbira.

Todavia, a ideia desse capítulo é fazer um percurso na literatura historiográfica e etnográfica expostas acima; sobretudo, realizar uma etnografia nos arquivos das instituições citadas, que junto com as narrativas do grupo possa situá-los antes dos processos de “territorialização”, nas etapas subsequentes a esses processos até localizá-los na atual configuração em que conjuntura o grupo, tomando como ponto de partida para as descrições do texto, as “histórias” contadas por membros do grupo.

### **1.1. As histórias dos antigos: o *pjê*, *mehẽ* e o *kopë*.**

Utilizarei neste sub-tópico, o título “histórias dos antigos”, porque é essa a referência feita pelos velhos e velhas Apãniekrá quando contam “histórias” dos seus antepassados, dos seus bisavôs, como eles mesmos gostam de frisar. Nesse sentido, classifica um campo de narrativa específico comumente reunido na categoria de ampla abrangência “mito”. Leach (1996) em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, elabora argumentações sobre o termo da noção do mito nas abordagens antropológicas:

Minha conclusão é que a definição antropológica usual de mito é uma categoria inapropriada. As histórias referentes aos seres sobrenaturais, aos seres inanimados são largamente conhecidas, não têm uma característica espacial que as diferencie das histórias sobre os acontecimentos locais de cinquenta anos atrás. Ambas as histórias têm a mesma função, o ato de contá-las é um ritual que justifica a atitude particular adotada pelo narrador no momento de contá-las. (Leach, 1996, p. 319)

Na concepção apãniekra, o ato de contar uma história tem um propósito: serve para validar o status do indivíduo que conta a história. A tarefa de narrar histórias dos antigos é uma ocupação profissional desempenhada por agentes específicos. No entanto,

o status do indivíduo é legitimado pelo grupo. Então, se pode quase inferir dos princípios básicos que cada história será contada em versões diferentes, com cada uma delas tentando corroborar as alegações de um direito adquirido diferente.

Por esses e outros detalhes, pretendo fazer uma pequena análise de como o grupo entende e classifica as narrativas históricas. A tríade *pjê* (terra), *mehê* (índios, Apãniekrá) e *kopë* (não-índios) constitui o foco central dos principais fragmentos das narrativas históricas apresentadas aqui. Essas histórias aparecerão no texto oral fragmentada, ora em sua íntegra, pois não pretendo analisá-las estruturalmente.

Embora eu não pretenda detalhar os critérios analíticos que diferenciam narrativas míticas e narrativas históricas, acredito ser importante salientar que as narrativas que chamarei de “históricas” compõem elementos, ora determinados por uma marcação atemporal, onde os seres sobrenaturais junto com os seres animados e os astros são os principais protagonistas e criadores das coisas; ora por uma marcação temporal, englobando um espaço elaborado, a partir do encontro com o “outro”, neste caso, especificamente, o *kopë*, onde boa parte das coisas do mundo (*pjê*) foi criada e está na constância inter-relacional.

Como bem destaca Malinowski (1963) em seu trabalho sobre psicologia primitiva, quando passa a analisar as acepções da noção de mito:

Los varios cuentos podrían subdividirse así: el relato histórico, presenciado por el narrador o certificado por alguien que merece fe por su buena memoria; la leyenda, en la que se ha roto la continuidad del testimonio, pero que cae dentro del tipo de los acontecimientos que normalmente integran la experiencia de los nativos; el relato de oídas o la voz de la fama, que versa sobre países distantes y sucesos antiguos de un tiempo fuera del ámbito de la cultura actual. (Malinowski, 1963, p. 38)

Para Malinowski (1963), a noção de mito em uma “sociedade primitiva”, não é meramente um simples relato, senão uma realidade vivida; mas algo que se crer numa realidade sucedida no tempo dos seus ancestrais e que a partir de então, exerce influência sobre o mundo. Além disso, em seu compromisso com a etnografia, nos lembra que é preciso etnografar o modo nativo, bem como conceber e classificar as narrativas.

Em conformidade com a abordagem de Malinowski (1963), apresento uma concepção que considero necessária para a compreensão das narrativas para os Apãniekra. Para Lopes da Silva (1995, p. 323- 324) “narrativas míticas”:

São oralidades, que contêm as verdades consideradas fundamentais para um povo [ou grupo social] e que formam um conjunto de histórias dedicadas a contar peripécias de heróis que viveram no início dos tempos, quando tudo foi criado e o mundo, ordenado, e o que se seguiu. (Lopes da Silva, 1995, p. 323- 324)

A “narrativa histórica”, segundo Gallois (2002) possui características estilísticas próprias dentro das várias formas de oralidade<sup>36</sup> que os grupos criam em determinados contextos. A esse respeito, a autora afirma:

As narrativas históricas são construções particularmente significativas para a análise dos processos de construção político-simbólica do grupo. Tais construções não se limitam, portanto, apenas ao resgate da história de contato, mas se propõe a perceber as vicissitudes do encontro intercultural propriamente dito, dentro de contextos sociológicos, históricos e políticos definidos. (GALLOIS, 2002, p. 205-206)

Essa categorização definida por Gallois é bem significativa para marcar as “narrativas históricas” dos Apãniekrá, que abarcam aquilo que se conta sobre os antigos, sem que haja a ideia, de como destacou Farage (2002) de um original contra o qual o narrador possa ser testado. Não há, entretanto, uma sequência rígida postulada desde o tempo de criação à chegada dos colonizadores, o que não quer dizer que não haja alguma sequencialidade. “A narrativa produz efeito atenuado, como se atenua todo o passado em seu caráter autocontidos”. (Farage, 2002, p. 516-524)

Portanto, considerarei aqui como “narrativa histórica” aquela transmitida através da história oral e que diz respeito às experiências vividas, veiculando noções adquiridas diretamente pelo narrador (em primeira ou segunda mão), que tanto pode inclusive ser o agente daquilo que está relatando, como aparecerá nas “narrativas dos meus bisavôs”; quanto transmite noções adquiridas por outros meios que não a experiência direta, das representações coletivas e outras tradições orais do grupo. Legoff (1998) dá ênfase à essa abordagem, distinguindo dois tipos de história: história objetiva e história ideológica. A história que ele chama ideológica, “descreve e ordena fatos de acordo com certas tradições estabelecidas”. A história ideológica é a memória coletiva, que tende a confundir a história e o mito. (Legoff, 1998, p. 424)

Dessa maneira, a história se faz também como um imaginário, que por sua vez, tem uma materialidade, conforme empregado por Orlandi (1990):

---

<sup>36</sup> Para Cohn (1972), a tradição oral abrange uma grande variedade de assuntos e pode ser encontrada sob as mais variadas formas. Esse autor considera que as sociedades com instituições políticas centralizadas e estados de conquistas têm frequentemente produzido uma história oral bem desenvolvida; há, muitas vezes, indivíduos especializados cuja função é memorizar e transmitir essa tradição. (Cohn, 1972, p.8)

A história, em nossa perspectiva, não se define pela cronologia, nem por seus acidentes, nem é tampouco evolução, mas produção de sentidos (...). Ela é algo da ordem do discurso. Não há história sem discurso. É, aliás, pelo discurso que a história não é só evolução, mas sentido, ou melhor, é pelo discurso que não se está só na evolução mas na história. (Orlandi, 1990; p. 14)

Um outro fator que me levou a refletir sobre questões referentes a relação entre mito e história<sup>37</sup> diz respeito a uma situação vivenciada por mim em uma aldeia de um grupo timbira - os Krikati - no Maranhão, em abril de 1998, durante minha primeira visita a esse grupo. Nesse período, era estudante de graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão – UFMA e, por conseguinte, estagiário do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, no qual minha função era realizar acompanhamento pedagógico nas aldeias indígenas, onde havia professores que participavam do Curso de Magistério Indígena, coordenado pelo CIMI em parceria com o Governo do Estado do Maranhão.

Em um final da tarde, antes do sol baixar e a escuridão dominar o cenário, o professor Dórcio *Hõn Hẽn*, único professor da aldeia na época, solicitou que eu anotasse algumas “histórias” que ele queria contar-me. De imediato, aproveitando a boa disposição do professor, corri para pegar meu caderno e trabalhar com um pouco de luz que ainda nos restava do final da tarde. Comecei a anotar tudo que o professor narrava lentamente, com o cuidado para não escrever nada que não fosse da sua vontade. Tudo que eu escrevia pedia para que emitisse o seu parecer. Para minha surpresa, o professor abriu para discussão o seguinte questionamento: a primeira palavra que escrevi como tópico foi: “A estória dos índios Krikati”. De imediato, Dórcio *Hõn Hẽn* esboçou uma reação. Perguntou-me porque eu estava escrevendo estória com [E] e não com [H] como aparece com frequência nos livros de “História” dos *kopë*? Ingenuamente, naquela época dei minhas explicações: afirmando que na academia recomenda-se grafar história com [E] no sentido de história enquanto narrativa de ficção, como conto popular, e demais acepções e; “História” como [H] para histórias onde os fatos foram presenciados, ou seja, histórias que podem ser comprovadas em registros documentais. Essa resposta causou certa angústia no professor, que imediatamente respondeu-me:

Então, vocês *kopë* [não-índios] acham que nossas histórias não são verdadeiras? Pois acredite, todas essas histórias foram contadas pelas pessoas mais velhas do meu povo e que são verdadeiras porque antes somente eles viviam nesse mundo, os meus

---

<sup>37</sup> O que não é, entretanto, objetivo desse trabalho, aprofundar essa discussão, mas antes fazer uma etnografia de como os Apãniekra concebem e narram suas histórias.

antepassados. Essas histórias podem ter mudado porque é contada de pessoa para pessoas, e os mais antigos não sabiam falar direito o português e por isso algumas partes, algumas palavras vão mudando, mas no fundo não se perde nada. Eu quando escutei essas histórias do meu avô ele contou-me com algumas palavras do conhecimento dele e, eu já estou contando com algumas palavras do meu conhecimento, porque eu já estudo muitas coisas do *kopë* e tenho observado muitas coisas no mundo de vocês. Mas tudo é verdade, portanto vocês *kopë* têm que considerar nossas histórias com [H] porque todas são verdadeiras.

O bom posicionamento do professor Krikati Dórcio *Hõn Hën*, levou-me a pensar que não cabe aqui e na concepção dos Krikati, uma distinção muito rígida entre “História”, “história”, “estória” e “mito”, mas seguir as classificações historiográficas nativas em três gêneros: “história do antigo *mehë*”, história dos meus bisavôs” e “história do *mehë* e do *kopë*”.

Dessa forma, assim como os Krikati, os Apãniekrá também confirmaram a mesma posição e classificam três tipos de “histórias”, considerando seus respectivos contextos: 1) “a história do *mehë* antigo”, que se caracteriza pela presença de seres sobrenaturais, antropomorfismo, animais com domínio de uma linguagem comunicativa entre todos e os astros, que são os principais heróis e habitantes de um lugar ainda não demarcado, como são bem representados na “história” do “Sol e da Lua”, onde esses heróis têm o poder de manipular as coisas animadas e não-animadas, e o ser humano - *mehë* - começa a constituir-se como habitante de um lugar. Nessa época, ainda não existia *kopë*; 2) “as histórias dos meus bisavôs”, que enfatiza já um espaço delimitado, onde os heróis sobrenaturais, seres animados antropomorfos já não estão tão presentes; esses seres já não possuem uma linguagem entendida pelos *mehë* e boa parte das coisas do mundo está criada, tomando forma, definindo lugares e marcando as características de personagens hoje conhecidos e 3) história do *mehë* e do *kopë*, já no processo das relações interétnicas, a partir dos vários processos de territorialização, considerando “situações históricas” e suas noções de tempo – passado, presente e futuro – articulando consciência histórica e processos situacionais. Aqui também são os cenários das guerras<sup>38</sup> inter-tribais, as brigas por territórios, as alianças com grupos antes rivais.

Para Melatti (1973), Da Matta (1970), Carneiro da Cunha (1982), Cardoso de Oliveira (1991), Azanha (1985), esse conjunto de narrativas históricas dos grupos jê, em sua grande maioria, caracterizam-se pela inversão de papéis, pela tomada inequívoca de certas decisões e pela presença da constante de situação dualística,

---

<sup>38</sup> Melatti (1967) em Narrativas de Guerra ilustra bem esse processo.

dicotômica, propícias para uma análise estruturalista. Esses autores esmiuçaram com maestria boa parte das narrativas históricas dos grupos Timbira.

Minha intenção aqui, no entanto, é tomar as narrativas históricas como registro de uma memória do contato, memória construída ao longo do processo etnográfico, e cruzá-las com relatos do encontro colonial dentro de uma perspectiva interétnica para compreender de que forma o grupo utiliza os aspectos históricos em argumentos e “discurso político” na relação com o “outro” – sejam os próprios grupos Timbira e/ou os *kopë* (cristãos, civilizados, não-índios) como bem marcam os Apãniekrá para denominar os que não são *mehẽ* (Apãniekrá), ou seja, os brasileiros, portugueses, alemães, ingleses; incorporando ainda a subclassificação que os Apãniekrá fazem dos brasileiros. Essas classificações e subclassificações são apresentadas explicitamente na narrativa do “Sol e da Lua”<sup>39</sup>, que em um desdobramento é também denominada de “Adão e Eva”, uma alusão cristã à origem do homem e da mulher, cuja prole conjugal vai originar três “povos”: *mehẽ* e *kopëthugré* os *kopë* - índios, negros e brancos respectivamente.

Antigamente, não existia nenhuma alma nesse mundo, no Brasil, no Portugal. Só existiam duas pessoas: *put* [sol] que o nosso *papã* [Deus] e seu companheiro *pudlré* [lua]. Foram eles que fizeram esse Brasil todo, porque antes não existia *kopë* [não-índios] andando aqui não. Então, eles ficaram pensando que só eles dois nesse *pjê* [terra] não tava muito bom, então *put* resolveu sozinho, sem *pudlré*: Eu vou fazer outras coisas, pois viver só eu e *pudlré* não é bom. E criou primeiro um homem e depois de passado algum tempo, criou uma mulher. Eles andavam nuzinho igual *mehẽ*. Aí ficou criando um monte de *mehẽ* nesse mundo. Eles tiveram bastante filhos; mas *put* também criou o padre, que foi chamado para batizar os filhos, que ia batizando e dizendo – “esse é português, esse é alemão, esse é inglês, esse é brasileiro”, assim quase todos os países desse mundo. O padre queria batizar todos, mas *mehẽ* escondeu alguns dos seus filhos e disse para o padre que aqueles que não foram batizados iriam ser *mehẽ* [índio] e *kopëthugré* [negros]”. Assim se formou todas as pessoas que vivem hoje nesse *pjê*. (Joana *Krãmprej* – aldeia Porquinhos)

Os Apãniekrá, assim como os Timbira, de modo geral, não possuem nenhuma narrativa que justifique a origem do mundo. Se analisarmos a partir de uma óptica cronológica as narrativas apãniekrá, o que não se constitui como minha proposta, a narrativa do “Sol e da Lua”, apresentada acima, seria a primeira de todas, já que essa narrativa faz referências aos heróis criadores do *mehẽ*: *Put* – sol - e *Pudlré* - lua -, que

---

<sup>39</sup> A narrativa do “sol e da lua” – *put* e *pudled* – é considerada por Pereira de Queiroz (1976, p.305) como sendo a separação binária da formação das metades *ka'makra* (seca/dia) e *atuk'makra* (chuva/noite), de acordo com os nomes que lhes vão sendo legados pelos parentes; essa divisão corresponde, na localização das metades na aldeia, à antítese leste-oeste, a qual se liga à oposição sol-lua pelo fato do sol nascer a leste e a lua nova a oeste.

são considerados como *papã* – Deus -, pois antes de *Put* e *Pudlré*, não havia nem *mehẽ* nem *kopë* no mundo. Foram esses heróis, ambos do sexo masculino, criadores de vários elementos da cultura apãniekrá. Foram eles que fizeram com que os índios se tornassem trabalhadores. Segundo a narrativa que dá conta dessa passagem, as ferramentas trabalhavam por si só, não precisando de dispêndio de força para o trabalho; mas com um defeito do companheiro *pudlré*, o *put* fez com que as ferramentas parassem de trabalhar sozinhas. Hoje se o *mehẽ* tem que botar força para trabalhar em suas roças é por culpa de *pudlré*. Essa mesma narrativa vai fundamentar a relação entre amigos formais<sup>40</sup> - *hõpin* e *pinxtwyj* - na sociedade Apãniekrá.

Observe-se ainda que a narrativa apresenta noções que podemos correlacionar ao sistema tutelar assistencialista, quando os índios não precisavam trabalhar porque tudo era realizado por um sistema de mão única, muito característico do “regime tutelar<sup>41</sup>” protagonizado pelo órgão indigenista estatal.

O *mehẽ* [Apãniekra] é cria do sol, no entanto, entre o grupo não existe um ritual<sup>42</sup> de adoração ao criador, nem tampouco, um espaço demográfico que possa ser considerado como sagrado para os Apãniekrá. Como a maioria das narrativas Timbira não apresenta uma demarcação do tempo e espaço, torna-se complexo, do ponto de vista dessas narrativas, marcar sua procedência antes do contato colonial. Mas existe uma série de narrativas pós-contato demarcando seu espaço físico no período de expansão colonial. Uma delas conta que os Apãniekrá viviam no Rio de Janeiro, antes da chegada da família real ao Brasil. Escondendo-se dos colonizadores europeus, foram cada vez mais se afastando daquele estado, passando por vários lugares até chegarem onde estão atualmente. Assim, a história do relacionamento interétnico é contada, entre outras situações, como a perda para os Portugueses (colonizadores) de seu território.

---

<sup>40</sup> Sobre amigos formais veremos em capítulo seguinte.

12. No primeiro dia da lua nova do mês, os Apãniekra mais antigos faziam entonações sincrônicas para a Lua. Essas entonações, segundo Ambrosinho Cawàr, a para xingar a lua, mas não me explicou os motivos. No entanto, Melatti (1973) faz referência à essa situação relacionando-a aos amigos formais, que abordarei em capítulo seguinte.

<sup>41</sup> Sobre o regime tutelar, Souza Lima (1995) considera que se trata de um poder estatizado, exercido sobre populações e territórios, que busca assegurar o monopólio dos procedimentos de definição e controle sobre as populações indígenas. O exercício do "poder tutelar" sobre os índios possui características específicas que não devem ser confundidas com outras formas de poder dirigidas à essas populações. O "poder tutelar" é concebido como uma forma reelaborada - com continuidades lógicas e históricas - da "guerra de conquista".

Essa mesma narrativa foi coletada por Melatti (1973) entre os Krahô, reforçando a ideia que esses dois grupos estiveram juntos durante certo período.

## 1.2. As histórias do *mehê* antigo

As narrativas desse gênero caracterizam-se pela presença constante de seres inanimados e dos astros (sol, lua, estrelas) como protagonistas situacionais. Através delas são narrados o surgimento dos primeiros seres vivos, a criação do primeiro *mehê*, e a descoberta da maioria dos alimentos consumidos pelo grupo; assim como a transformação no seu modo de viver. Aqui, os seres inanimados e antropomorfos, representados pelos animais que permeiam o território timbira atualmente, perderam sua capacidade de comunicação com o *mehê*. Nessa metamorfose, o *mehê* consegue tomar de empréstimo desses animais e dos astros suas habilidades de lidar com o ambiente, de se relacionar com o “outro”. Antes dessa metamorfose, a base alimentar do *mehê* era formada por alimentos *in natura*, principalmente frutas e ervas:

Antigamente, o *mehê* velho só comia coisa ruim. Era capim podre, frutinhas, coisas do mato. A gente não assava nada, porque os velhos não sabiam que tinha fogo para assar. Até que veio *Catëkwyj* [uma mulher estrela], lá do céu apareceu e casou com um *mentwajë* [rapaz moço], que vivia dormindo no *kà* [pátio] porque não tinha *cahãjrë* [mulher]. Nem *mëncré* [rapariga<sup>43</sup>] queria casar com ele, então uma *catëkwyj* [estrela] viu seu sofrimento e resolveu descer no *krin* [na aldeia] para visitar o rapaz. Ele gostou muito dessa mulher estrela que escondido da mãe casou com *Catëkwyj* [estrela], que ensinou a plantar milho, mandioca, inhame, arroz, toda plantação que o *mehê* tem hoje. Mas essa mulher estrela voltou para o céu, porque brigou com a irmã do rapaz, mas deixou esses alimentos para nosso povo. Antes de ela ir embora, ela foi lá ao céu e trouxe muita semente para o povo. Então *Catëkwyj* nos ensinou a botar roça e ensinou muita coisa boa para o *mehê*. (Joana *Krãmpej*, aldeia Porquinhos, 15 de outubro de 2003).

Esse fragmento é central da narrativa da “mulher estrela<sup>44</sup>”, conhecida por todos os Timbira, e narra o surgimento de alguns produtos de sua base alimentar. Também nos leva a induzir que durante muito tempo esses grupos viviam praticamente da coleta e da caça, marcando a passagem gradual para a prática da agricultura<sup>45</sup>, que se intensifica com o processo de “territorialização”, reforçado com a intervenção do órgão

---

<sup>43</sup> O termo “rapariga” é muito utilizado pelos sertanejos e incorporado pelos Apãniekrá para designar mulheres que não possuem cônjuges nas regras de casamento do grupo, ou seja, são mulheres de fácil relacionamento sexual, o que não corresponde à prostituta.

<sup>44</sup> A narrativa da mulher estrela ou *Catëkwyj* foi coletada por vários antropólogos: Schultz (1950) entre os Krahô, Melatti (1967) entre os Krahô, Crocker (1973) entre os Ramkokamekra entre outros.

<sup>45</sup> Farei uma discussão referente à agricultura entre os Apãniekrá em capítulos posteriores.



indigenista no início do século XX, primeiro com os SPI e depois com a FUNAI, cujas propostas, entre outras, voltavam-se para a integração e a sedentarização gradual dos grupos indígenas, com incentivo para os índios tocarem suas roças, com a prática de distribuição de sementes e delimitações de áreas para o plantio.

A narrativa da “mulher estrela” apresenta a preferência à exogamia, pois o rapaz casa-se com uma mulher que não pertence ao seu grupo de origem. Esse fator abre espaço para a possibilidade de casar-se com qualquer pessoa que não seja *mehẽ*, pois a mulher estrela pertence a outro mundo, como bem é marcado na narrativa. Mas o que se verifica entre os Apãniekrá são marcas de poucos casamentos com os não-índios, porém existem muitos casamentos com pessoas de outros grupos Timbira, principalmente Krahô, que segundo Joana *Krãmprej*, casada com um Krahô, considera que “tudo é a mesma coisa, a gente se entende, tudo é mesmo *mehẽ*, só que os Krahô vivem longe, lá pro lado do Goiás”.

Em relação ao processo ritual, a narrativa apresenta o paparuto ou beribu, como é chamado pelo grupo, que é um alimento ritual dos Timbira, que foi legado da “mulher estrela”. O paparuto pode ser feito com massa de macaxeira, de milho ou banana, com recheio que pode ser de carnes de caça, peixe, enrolado em folhas de bananeira brava e assado sobre pedras aquecidas ao fogo. Geralmente é distribuído durante os principais ritos de iniciação e servido na aurora - antes dos primeiros raios do sol apontarem.

Além de um alimento ritual, atualmente os Apãniekra preparam o paparuto como “performance”, pois costumam fazer quando em suas aldeias há um contingente significativo de visitantes estrangeiros, ou seja, não *mehẽ*, que financiam os ingredientes<sup>46</sup> do preparo e animam a aldeia, como assim gostam de falar os Apãniekra. Já presenciei o fabrico e a distribuição do paparuto na cidade. Na ocasião, estavam reunidos vários líderes de grupos Timbira para um encontro com estrangeiros, patrocinado pelo GTZ/PDPI, que discutiam justamente, a possibilidade de financiamento de projetos de “valorização cultural.” Procedimento que mostra um caráter de “performance ritual” dessa situação, já que a maioria dos grupos indígenas procura as mais diversas estratégias com o intuito de mostrarem que são diferentes dentro do

---

<sup>46</sup> Pela escassez da caça no território timbira como um todo, o paparuto vem sendo recheado com carne de gado, assim com a alimentação que é consumida nos grandes rituais, pois nessas festas o gado hoje é parte essencial.

contexto da sociedade nacional, mesmo porque, as próprias categorias jurídico-administrativas fazem com que os grupos indígenas utilizem indicadores operacionais, conforme a situação conjuntural para garantir direitos. No entanto, sabemos que os direitos indígenas não decorrem de uma demonstração de “primitividade” ou de “pureza cultural” a ser comprovada, através de “performance ritual”.

Sobre “performance ritual”, considero as formulações desenvolvidas por Tambiah<sup>47</sup> (1998) no início da década de 1970, que adotou a noção de “performance” do filósofo John Austin para dar conta da eficácia da ação ritual:

Ritual e performance privilegiam o fazer e o agir, reforça o contexto, admitem o imponderável e a mudança, vêem a linguagem em ação, a sociedade em atos e prometem alcançar cosmovisões – tudo isso podendo levar a um acordo de objetivos teórico-intelectual como político-pragmático. (Tambiah 1979, p.103)

Dessa forma, os Timbira ritualizam ações fora do seu contexto cerimonial, com o propósito de convencer as agências de fomento e seus representantes, na perspectiva de “barganhar<sup>48</sup>” financiamento para desenvolvimento de algumas ações em suas comunidades, bem como mostrar que são diferentes e que sua “identidade cultural” é bem marcada. Essa situação os Apãniekra utilizam de forma consciente. Hall (1997, p. 13) interpreta as situações identitárias na pós-modernidade como sendo apresentadas de forma situacional ou frouxa, na qual “a identidade não é mais fixa ou essencial. Ela é formada e transformada constantemente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”.

O modo de “barganhar” as “coisas” do “outro”, está presente na “narrativa da onça” que antes de tudo na terra, era dona absoluta do fogo. A narrativa conta que os *mehẽ* conseguiram capturar o fogo, depois de uma situação de aliança e conflito com a onça, assim como é o relacionamento dos Timbira com os *kopë*:

---

<sup>47</sup> A antropologia da performance, que surge nas interfaces de estudos do ritual e do teatro/teatralidade, amplia questões clássicas do ritual para tratar um conjunto de gêneros performativos encontrados em todas as sociedades do mundo globalizado, incluindo ritual, teatro, música, dança festas, narrativas, cultos, manifestações étnicas, movimentos sociais e encenações da vida cotidiana. Tambiah passa a “ideia de ação performativa, dá um atributo intrínseco tanto à ação quanto à fala, que permite comunicar, fazer, modificar, transformar”. (Tambiah, 1998, p. 98-99)

<sup>48</sup> Abordaremos em capítulo subsequente, o sentido do “abarganhar” para a lógica sociocultural dos Apãniekra.

Um dia dois *mentwajë* [rapaz] saíram para caçar. Já longe da aldeia, eles encontraram no alto de uma palmeira um ninho de arara vermelha. A palmeira era muito alta. Então, os rapazes pensaram: vamos cortar uma árvore e encostá-la sobre a palmeira para poder subir. Então, um rapaz subiu e outro ficou esperando. Chegando a cima, o rapaz encontra três ovos da arara e dois filhotes. Os ovos ele joga e cai no rosto do seu companheiro que havia ficado embaixo da palmeira. *Inruc* [Zangado], o companheiro retira a árvore do encosto da palmeira e volta para a aldeia e não fala para ninguém que havia deixado o seu amigo em cima da palmeira. Passaram-se muitos dias e o rapaz já estava fraco em cima daquela árvore quando chegou o *rop* [onça] querendo comer o rapaz e os filhos de arara, mas a onça tentou muito e não conseguiu. Aí o *mentwajë* disse para a onça que lhes dava os filhotes para ela comer, caso a onça o ajudasse a descer. Fizeram o acordo e onça desceu o rapaz e levou-o para sua casa. Ficaram bons amigos. Mas a mulher da onça, queria comer o rapaz. Todas as vezes que onça saía para caçar, a mulher da onça tentava comer o rapaz, mas ele sempre se salvava. Um dia ele disse o acontecido para onça macho e o mesmo lhe mostrou o fogo e disse que quando a mulher onça tentasse lhe comer era para ele pegar o *cuhu* [fogo] e queimar a mulher onça. E assim, a mulher onça tentou e ele saiu correndo para a aldeia com o *cuhu* [fogo] na lenha. O nosso povo perguntou onde ele tinha encontrado aquilo e ele falou que foi na casa da onça. Os homens se juntaram e foram até a casa da onça, mataram a onça e roubaram o fogo. Desde então, o povo passou a conhecer o fogo, que chamamos de *cuhu*. (Nazaré *Krohkwjy* – aldeia Porquinho, 20 de outubro de 2003).

As narrativas evidenciam uma relação de conflito, aliança e, sobretudo, de “barganha”, coisa que os Apãniekrá, procuram extrair da convivência com o outro, seguindo uma lógica sociocultural para propiciar momentos de estabilidade e harmonia entre o grupo, uma espécie de equilíbrio não perene, que também poder gerar conflito, conforme o desenrolar das ações e dos atores envolvidos diretamente na trama.

Nas histórias dos *mehë* antigo, o “outro” ainda não é o “cristão”, o “sertanejo”, o “civilizado”, mas seres que viviam em espaço não delimitado, cujo sistema de comunicação entre os agentes era compreendido por todos.

Já no que diz respeito às narrativas classificadas como “histórias dos meus bisavôs”, o processo de confronto e aliança é bem marcado, e o “civilizado”, “cristão” já apresenta suas primeiras peripécias para com os Apãniekrá, como passaremos a descrever a seguir.

### **1.3. As histórias dos meus bisavôs**

Nessas narrativas, o espaço/tempo começa ser mais configurado; as coisas do mundo ganham configurações ordenadas; começa a se estabelecer determinados papéis

individuais<sup>49</sup> no grupo, como a figura do xamã, do caçador, do cantor. Os confrontos são mais acentuados, pois aqui surge a figura de *Auke*, herói cultural que foi expulso do grupo que vai dar origem aos “civilizados” (*kopë*). Embora as narrativas do “SOL e da LUA” e de “Adão e Eva” tenham nos revelado o surgimento do homem “civilizado” e a composição das três “povos” – *mehë*, *kopëthugré* e *kopë*, é na narrativa do *Auké* que os Apãniekrá, e todos os Timbira vão fundamentar o surgimento do “cristão”, do “civilizado” quando o herói cultural protagoniza diversos confrontos com o grupo em situações distintas.

A história de *Auké* foi apresentada por vários antropólogos. Os registros mais antigos dessa narrativa foram coletados por Curt Nimuendajú entre os Ramkokamekra no Maranhão, na década de 1920. Depois, se tem registro de Schultz, em 1950, cujas pesquisas entre os Krahô lhe renderam uma série de publicações na Revista do Museu Paulista. Schultz publica um dos seus trabalhos mais importantes da pesquisa entre os Krahô com o título “Lendas dos índios Krahô”, onde reúne várias narrativas detalhadas do grupo. Depois de Schultz, em 1963, Melatti<sup>50</sup> coleta a mesma narrativa entre os Krahô, procurando várias versões entre informantes de aldeias diferentes. Todas apresentam o mesmo foco central: o surgimento do “cristão”, que é oriundo do *mehë*.

Certa época uma mulher ficou grávida na aldeia. Ela passava quase todo seu tempo no rancho da roça com seu marido. Um dia ela foi tomar banho no rio e sentiu que o feto estava saindo do seu ventre. Saiu, tomou banho no rio e voltou novamente para a barriga da mãe. Esse movimento tornou-se a repetir, só que agora o feto virava vários bichos, cobra, peixe. A criança crescia muito rápido dentro da barriga da mãe e antes do tempo nasceu. Foi crescendo muito rápido também. A família da criança que se chamava *Auké* começou a ficar com medo. Então, a família se reuniu e resolveram matar *Auké*. Quem ficou de matar ele foi seu avô, que fez várias tentativas, mas sempre *Auké* se salvava e não morria. Isso assustou mais o povo na aldeia, porque ele não era igual à *mehë*. Depois de várias tentativas de matar *Auké*, seu avô pensou que só queimando poderia acabar de vez com *Auké*. Então, preparou uma coivara no meio do pátio e chamou outros parentes, que amarraram *Auké* e atearam fogo. Todos depois mudaram para outra aldeia. Passando alguns dias, a mãe e o pai de *Auké* resolveram voltar lá na antiga aldeia, pois quando chega lá, encontra uma casa muito bonita, como todas as criações, galinha, porco, gado, tudo. A casa era muito grande. Era a casa de *Auke*, que virou “cristão”. Os pais dele voltaram para a aldeia e falou para o povo. Nosso povo resolveu ir até a casa de *Auké* para confirmar se era verdade mesmo. Então era! Chegando lá, *Auké* já sabia que nosso povo está lá. Pediu para que todos entrassem

---

<sup>49</sup> Ver anexo um quadro demonstrativo das narrativas históricas que fazem referências à determinação dos papéis individuais, tais como a história do *Thugré*, Haltant entre outras.

<sup>50</sup> Para Melatti (1967), desde logo a narrativa de *Auké* deve tentar explicar a existência dos cristãos como tecnologicamente mais adiantados e mais fortes com se defrontavam; por isso, nesse primeiro período de contato, talvez ainda no século passado, tenha se formado a narrativa do *Auke*. (Melatti, 1972, p. 26)

em sua casa. Mandou servir comida para todos. Ela sempre falava que tinha pena do nosso povo. Chamou avô dele que estava com medo para ficar em sua frente e lhes disse: tenho muita pena do nosso povo. Então *Auké* colocou de um lado, espingardas, pratos; do outro, arco e flecha e cuia. Pediu para o avô escolher: ele escolheu o arco e a flecha e a cuia. Então *Auké* falou: agora vocês vão ficar sendo índio porque meu avô escolheu o arco e a flecha, se tivesse escolhido a espingarda e o prato que é coisa de civilizado, vocês iriam viver como “cristão”. Agora volte à aldeia, mas quando quiserem me visitar podem vir que lhes receberei bem e lhes darei presentes. (Dalva *Pati* – aldeia Porquinhos, 23 de outubro de 2003)

Já tomando parte da existência dos “cristãos” e sabendo de como é o seu modo de vida, os Apãniekrá orientados por essa narrativa vão procurar corrigir o que interpretam com um erro histórico, quando se deu a escolha do arco e flecha – objeto da cultura apãniekrá - e não a escolha da espingarda – objeto da cultura dos “cristãos”, que os levou a permanecer na situação que se encontram hoje.

Vários antropólogos analisam a narrativa do *Auke* como inspiradora da eclosão dos “movimentos messiânicos”, comum em dois grupos Timbira<sup>51</sup> - Ramkokamekra e Krahô; o primeiro grupo, no intercurso do movimento foi hostilizado pelos regionais e obrigado a situar-se em uma aldeia de um grupo tupi – os Tenetehara - grupo sociocultural muito diferente dos Ramkokamekra e que habitam em região de floresta. Com os Krahô ocorreram desavenças internas entre o líder do “movimento messiânico” e chefes de aldeias “tradicionais” que aderiram ao movimento na perspectiva de alcançar as profecias que não se confirmaram, frustrando, dessa maneira, o grupo. As profecias dos líderes messiânicos pautavam-se pela conversão, através da qual os índios se transformariam em “cristãos”, tomando posse de tudo que possuíam, passando a viver com modos de vida semelhante aos do *kopë*, gerenciando fábricas, administrando a governabilidade, tomando conta das cidades, controlando bancos etc.

Novamente, a noção da perspectiva do sistema tutelar é bem evidente, sendo importante considerar o papel desses agentes tutelares, que muitas vezes funcionam como mediadores e interventores de processos. O movimento messiânico não pode ser explicado somente pelas vias de dentro, pois vários elementos são fundamentais para tal eclosão e não podem ser analisado isoladamente. Como é o caso dos sertanejos que

---

<sup>51</sup> Entre os grupos Timbira, movimentos messiânicos eclodiram entre os Ramkokamekra em 1963, 1989, 2000 e entre os Krahô em 1942. Para melhores detalhes referentes a esse tema, ver Crocker (1976) para o movimento dos Ramkokamekra em 1963, Oliveira (2006) para os movimentos messiânicos entre os Ramkokamekra de 1989 e 2000; para os Krahô ver Melatti (1972)

pressionam as terras indígenas e compartilham nas negociações de vários produtos com os índios, desde arrendamento de terras à comercialização de produtos industrializados.

O curso do fato não consumado levou ambos os grupos – Ramkokamekra e Krahô, à baixa estima, levando o grupo a passar por uma fase de reordenação social, porém, não deixando para trás *Auké*. Para Mellati (1972), os Timbira continuam a confrontar-se com esse personagem:

Entre os Krahô não registram qualquer promessa de *Auké* voltar para o seio da tribo. Acreditam os índios, entretanto, que o herói não morreu. Um informante assegurou que *Auké* deveria estar vivendo atualmente na Europa. Numa outra ocasião, o mesmo informante afirmou que estava no Rio de Janeiro, acrescentando em seguida que poderia estar também nos Estados Unidos ou na Europa. (Mellati, 1972, p. 31).

Entre os Apãniekrá, a maioria dos velhos acredita que *Auké* está vivendo entre os civilizados, mas ninguém sabe onde ele vive e acredita-se que agora *Auké* passou a ficar definitivamente do lado dos *kopë* porque se desfez mesmo do *mehẽ*:

Gostaria muito de saber onde *Auké* está morando, eu sei que ele está vivo, porque ele tem poder forte, ele não morre fácil, não, porque vai viver bastante; deve estar andando muito, porque *kopë* é danado, sabe tudo, inventa tudo e gosta muito de viver andando pelo mundo mesmo, porque ele conhece bem direitinho. Acho que *Auké* deve estar com raiva do *mehẽ*, por isso fica se escondendo de nós, mas um dia ele vai voltar a ser do lado do *mehẽ* (Pedro *Txatwj*, aldeia Porquinhos – 23 de outubro de 2003 - Maranhão).

A narrativa de *Auke* passa uma ideia de que a cultura do *kopë* é superior a do *mehẽ*; além de tornar evidente o caráter aculturativo nas doações de presentes e a espontaneidade compulsiva dos Apãniekrá cobrar presente dos *kopë* no processo de relação interétnica. É comum ver estrangeiro que visita uma aldeia timbira ser abordado por pessoas da comunidade à procura de miçangas, panos ou qualquer outro objeto que lhes satisfaça como presente de um não-índio; como constituinte de um processo de recuperar algo que era deles por direito, ou seja, tudo que os *kopë* possuem hoje é criação de *Auke*.

A busca pela correção do “equivoco histórico”, cometido na história do *Auké*, é representada em outras narrativas e para isso, os Apãniekrá procuram trilhar vários caminhos rumo aos *kopë* em busca de conhecer e adquirir novos “bens” materiais, institucionais e simbólicos. A maioria desses bens é interpretada na lógica dos processos socioculturais e da sua própria organização social, através da qual esses “bens” são filtrados em conformidade com a necessidade do “bem social” do grupo.

Nos caminhos rumo ao *kopë*, várias encruzilhadas são postas aos indivíduos do grupo. A narrativa “O velho cego<sup>52</sup>” ou “João e Maria” é bem representativa das encruzilhadas que os Apãniekrá encontram na tentativa de chegar ao rumo do *kopë*, pois essa narrativa histórica concentra-se nas peripécias de dois irmãos de sexo opostos que ficaram órfãos e foram abandonados na chapada [cerrado] pelos seus tios; situação atípica entre os Apãniekrá, pois no grupo, quando uma família elementar for dissolvida por morte da mãe, seus filhos serão acolhidos pelas tias maternas, que são chamadas *ëntxetwj* – *ënxe* [mãe] e *twyj* [tia] – “mãe-tia”, que pertencem ao mesmo “segmento residencial<sup>53</sup>”, obedecendo à regra de casamento matrilinear de residência uxorilocal.

As duas crianças perambularam por dias pela chapada até encontrar uma casa que habitava um velho cego, onde o mesmo faz as crianças como seus prisioneiros. O velho aprisionou-as por muitos anos com a finalidade de aguardar o crescimento para servir de alimento [não se sabe se sexual ou fisiológico]. Mas as crianças são muito espertas e conseguem enganar o velho, e ganhando a liberdade, procuram esconderijo dentro da mata. Nesse caminho, encontram dois rapazes que fingem serem amigos, mas empurram o irmão homem para dentro de um buraco e fogem com a irmã. Passou muito tempo e o irmão conseguiu se livrar do buraco e seguir seu caminho rumo à cidade. Nesse percurso encontrou a casa dos dois rapazes que lhes enganou. Ele ficou muito zangado, brigou com os dois rapazes e falou para sua irmã não segui-lo, pois o mesmo iria para cidade procurar coisa para comer e viver. Na cidade existia um monstro que estava causando medo em toda população, então o chefe do *kopë* - o prefeito – sabendo que ele era índio legítimo lhe ofereceu uma boa quantidade de dinheiro para ele matar o monstro, pois acreditava em sua coragem, porque índio vive é no mato e não tem medo de bicho nenhum. Ele aceitou e conseguiu matar o monstro e ficou muito rico, mas não voltou para a aldeia e nem foi buscar sua irmã, mas logo ficou pobre porque não conhecia *poré* [dinheiro] do *kopë* e acabou tudo que ganhou bem rápido, porque o *kopë* enganou também. Ele morreu pobre na cidade. (Pedro *Txatwj* – 25 de outubro de 2003 - aldeia Porquinhos – Maranhão)

Essa história nos mostra um novo caminho que pode ser tomado por aqueles que optam em sair de sua aldeia. Pedro *Txatwj* explica que:

Antigamente no tempo dos seus bisavôs quando um *mehë* saía da aldeia por briga ou por causa de zangar-se com o companheiro ele procurava um grupo inimigo, que muitas das vezes não era aceito e acabava morrendo. Agora *mehë* tem o rumo dos *kopë* para caminhar, mas é difícil viver igual o *kopë*. O *mehë* não sabe viver igual o *kopë*, porque *mehë* não sabe viver de outro jeito, só sabe viver do jeito do *mehë* mesmo verdadeiro”. Agora nós *mehë* precisa muito de *kopë*, não dá para viver sem esses *kopë* danados, sabidos. (Idem)

---

<sup>52</sup> . Essa narrativa foi contada por Pedro *Txatwj* no dia 25 de abril de 2003, na aldeia Porquinhos. Aqui procuro fazer um resumo dos pontos centrais. O texto na íntegra encontra-se em anexo. Essa história também foi analisada sob a óptica estruturalista por Luis Roberto Cardoso de Oliveira. Ver Cardoso de Oliveira (1991)

<sup>53</sup> Em capítulo subsequente abordarei a questão dos segmentos residenciais com mais detalhes.

A história “O velho Cego” leva-me a posicioná-la dentro da “Teoria da Dinâmica” proposta por Leach (1996). Embora não seja uma teoria geral, nos adverte para “ficar atentos para aquilo que as pessoas realmente fazem e dizem em sua vida cotidiana normal, a fim de estabelecer uma base para um estudo dinâmico, um estudo na mudança social<sup>54</sup>” (Leach, 1996, p. 49). É dessa forma que analiso o dinamismo Apãniekrá como os “outros”, considerando as narrativas históricas, o discurso político e o processo conjuntural das relações interétnicas. Essas narrativas são fundamentais para entender os processos sociais, em especial o modo com estes são representados.

#### **1.4. As histórias do *mehẽ* e do *kopẽ***

Neste item, as histórias se arrolam no processo que podemos chamar de “situação colonial” (Balandier, 1993), no qual os confrontos são entendidos na relação colonizadores/colonizados, dominadores/dominados, *mehẽ/mehẽ*, tutores/tutelados. Os Apãniekrá mais velhos contam com veemência essas histórias como parte integrante delas, pois afirmam que seus bisavôs e os *kopẽ* - aqui já bem definidos como o “fazendeiro”, o chefe de posto e “caçadores de índios” – estão presentes, confrontando-se por questões antigas: a garantia pela posse da terra e o processo de afirmação de um grupo como etnicamente diferente da “sociedade majoritária” que se constituiu, a grosso modo, pela integração compulsória de grupos étnicos na perspectiva da dissolução étnica desses grupos e a construção do “estado-nação”, moldado no princípio da formação uma “nação una”, usando os termos de Guibernau (1997).

A maioria das histórias apresentadas aqui são contadas por narradores que, muitas vezes escutaram diretamente dos seus bisavôs quando ainda pequenos e que as guardam na memória, como um arquivo vivo. Ora, as narrativas são apresentadas com detalhes, ora apresentadas com algumas desconexões paradoxais em decorrências de vários fatores: 1) falta de domínio da língua portuguesa por parte de alguns narradores; 2) idade muito avançada dos narradores, que dificulta a memorização e por apresentarem estado de saúde debilitado e 3) narrativa conjuntural, que depende de onde o narrador está falando e qual seu grupo de origem, pois em muitos casos, o narrador é de um grupo X e mora em um grupo Y, neste sentido, X tomará partido do grupo X, mesmo morando em Y. Dessa forma, podem ocorrer situações em que a

---

<sup>54</sup> Para Leach (1996, p. 69), a estrutura pode ser considerada de maneira totalmente independente do conteúdo cultural. Existem mudanças que de fato refletem modificações na estrutura formal.



mesma narrativa pode inverter os papéis e os atores envolvidos, que transitam de protagonistas para antagonistas.

As narrativas históricas apresentadas nessa secção enfocam a dispersão dos grupos Timbira e os confrontos entre vários grupos e atores diferentes. Procurei buscar um encadeamento entre elas, com o intuito de torná-las não tão distantes uma das outras.

Segundo os referenciais básicos da tradição oral do grupo, representadas nas narrativas históricas, o processo que ocasionou a cisão dos grupos Timbira é representado pela história da “Aldeia Grande”, coletada por Lave (1967) entre os Krikati e por mim na aldeia Raiz do mesmo grupo no ano de 1998, ou seja, 41 anos depois de Jean Carter Lave. Trata-se de uma briga doméstica, muito comum entre os Timbira, que culminou na dispersão do grupo e na consequente expansão territorial desse grupo.

Antigamente, viviam em uma grande aldeia os antepassados dos meus bisavôs. Era uma aldeia muito grande, onde todos os dias aconteciam muito *ãmjkin* [festa] e o povo não brigava muito, porque todos estavam sempre alegres. A aldeia era circular, do jeito que é hoje, mas as casas eram pequenas e feitas somente de palhas de palmeira. Os tempos foram mudando e começaram surgir brigas entre os parentes. Cada família fazia suas casas conforme seu posicionamento desde a primeira aldeia dos antepassados. Se a casa ficava do lado onde o sol nascia, por toda vida quando mudasse de aldeia teria que construir sua casa na mesma posição. Até hoje nós temos esse costume. Então tudo era organizado assim, não tinha nada escrito, mas o povo obedecia. As crianças gostavam de brincar fazendo muita zoadá e um homem importante na aldeia brigou muito com as crianças que os pais ficaram com raiva dele. Ele chamou atenção dos pais das crianças para elas não brincar mais daquele jeito, fazendo barulho, mas elas continuaram a fazer barulho e o homem brigou muito com as crianças que ficaram como *hòbre* [bravos] e foram reclamar para seus pais, que foram tomar satisfação com o homem que reclamava e então brigaram muito. Então a família desse homem ficou com *pahâm* [vergonha] e resolveu sair do *krin* [aldeia], levando com ele vários bandos. Mudou para bem longe da nossa aldeia, para o lado do rio Tocantins, que os velhos chamavam de rio Grande. Desde então, eles ficaram nossos inimigos, porque o grupo deles queria invadir nossa área, então teve muita briga. (Dórcio *Hôn Hen* Krikati; 25 de maio de 1998 - aldeia Raiz – Maranhão)

Causar *paham* (vergonha) para um Timbira é considerado um fato muito grave, um desrespeito com a pessoa. A pessoa que o fez passar *paham*<sup>55</sup> pode sofrer punições

---

<sup>55</sup> Carneiro da Cunha (1978, p. 78), analisando a situação do *pahâm* entre os Krahô, considera que: Ter *pahâm* distingue o ser humano, mas ninguém nasce com ele; trata-se de algo que se aprende e cultiva; assim como os mortos, os animais ou os estrangeiros, as crianças pequenas são tidas como desprovidas de *pahâm*, bem como os inconstantes e “namoradeiros”: nesse sentido, a noção se aproximaria talvez ao que

pelo grupo, sobretudo, cria-se rixas entre famílias, segmentos residenciais ou até mesmo intergrupais, quando o *paham* é contextualizado entre pessoas de grupos diferentes, porém que compartilham da mesma lógica sociocultural, cujas implicações são de graus diversos. Para equilibrar a situação de *paham*, existem vários mecanismos, porém o mais vultoso é um bom pagamento de bens materiais.

Evidenciam-se nessa narrativa, as situações de guerras intergrupais e a preocupação com o domínio territorial.

A segunda história apresentada nessa seção foi narrada por um ancião Apãniekrá, que faz parte da classe de idade denominada *proklam*<sup>56</sup>, um tipo de classe conselheira, que tem voz decisória nas reuniões no *kà* (pátio). A narrativa nos mostra que antes do confronto com os colonizadores, os Timbira travavam lutas pelo domínio de território e pela captura de *cahãjré* (mulheres), assim como pela apropriação de outros bens materiais e simbólicos de grupos inimigos. A narrativa nos mostra importância do *hacãprãr* (guerreiro) e sua posição na organização social do grupo, bem como o papel que o guerreiro de guerra desempenhava.

Meu bisavô me contou que o *mehẽ* antigo brigava muito e toda tribo tinha seus guerreiros. O mais bravo era *Ahtorkóó* ele se criou junto com meus parentes antigos ele que briga com as tribos dos Pukobjê e Karacati e mais Xavante era com essas tribos que ele briga mais. *Ahtorkóó* era muito valente e também *Ahtorkóó* acaba com outras tribos por causa de capim e caça [domínio de caça] só isso que eles brigam e tem dois nomes dos guerreiros *Ahtorkóó* e *Ahtokrã*. Esses guerreiros matavam outros *mehẽ* flechando, furando o pé dos inimigos, que eram bandidos. Mas tem índio que era da aldeia do *Ahtorkóó* que mora na aldeia do *Kãã*, mas algum *mehẽ* da *Ahtorkóó* matou *Kãã* um outro guerreiro então os parentes dele focou chorando todo dia e logo a comunidade de *Kãã* convidou três tribos para atacar a aldeia do *Ahtorkóó*, na aldeia de *Kãã* tinha *mehẽ* que era da aldeia do *Ahtorkóó* que mora junto do finado *Kãã*. O povo da aldeia de *Kãã* jurou atacar a aldeia do *Ahtorkóó* e mandou dois filhos que são mulheres para avisar na aldeia dele e elas foram e quando já é tarde chegou perto e dois *mehẽ* encontrou as duas mulheres e logo os dois *mehẽ* perguntaram: o que elas estavam fazendo ali? Elas disseram que *Ahtorkóó* estava sofrendo. Então, os dois *mehẽ* disseram se é verdade que *Ahtorkóó* estava sofrendo; era para elas dizer o que ele pediu para elas avisar. As moças disseram que era para todos se afastarem da aldeia porque o guerreiro estava muito doente e que três tribos inimigas iriam atacar a aldeia. Os inimigos estavam a caminho e *Ahtorkóó* sentando em sua casa pediu para a esposa buscar pau de leite para passar nele e em pouca hora a mulher chegou com pau de leite e passou nele e foi mesmo doente ele foi caminhando devagar cantando é muito bem enfeitado ao encontro das mulheres que foram dar o recado e quando as encontraram, elas ficaram paradas e *Ahtorkóó* falou

---

chamaríamos coloquialmente "juízo", "razão", como quando dizemos que alguém é ajuizado ou desajuizado, ou na expressão "idade da razão".

<sup>56</sup> Sobre classes de idades, estas serão abordadas em capítulos subsequentes.

para elas, caso elas continuassem a se relacionar com outras tribos, ele iria furar com ponta do arco os pés delas, porque a outra tribo só quer se aproveitar das mulheres da nossa aldeia. *Ahtorkóó* voltou para a aldeia com as duas mulheres e pediu para avisar que estava doente do pé e falou para comunidade se afastar da aldeia e quando foi de manhã a comunidade foram se afastando e logo o tio *Ahtorkóó* o chamou de medroso e não quis acompanhara a tribo, dizendo que iria ficar no *krin* - eu fico aqui na aldeia - *Ahtorkóó* ouviu a fala do tio e mandou alguém avisar os outros que iam à frente para voltar para aldeia para proteger o tio, porque ao meio dia o pessoal do finado *Kãã* ia invadir a aldeia. Então o povo do *Kãã* chegou, mas não matou ninguém porque eles queriam matar somente *Ahtorkóó* que era guerreiro de verdade. O pessoal do *Kãã* foi procurar *Ahtorkóó*, mas havia uma rapaziada da tribo do finado *Kãã* que dizia que *Ahtorkóó* era muito bom e corajoso, mas que estava doente e fraco. Então não podia matar uma pessoa doente. *Ahtorkóó* mesmo doente queria enfrentar *Kãã* dizendo que era guerreiro e guerreiro mesmo estou muito doente tinha que lutar. Ele começou a cantar e foi cantando e chegou e falou para o pessoal: gente aguarda um pouco eu vou olhar primeiro aonde vem o pessoal do *Kãã*. Assim que *Ahtorkóó* andou menos de uma légua foi logo furando os inimigos com ponta do arco e lutou bastante quando foi já meio dia já acabava boa parte do pessoal do *Kãã*. Mas *Ahtorkóó* não aguentou do pé doente e não conseguiu mais guerrear e caminhando devagar, não conseguiu matar mais e o pessoal do *Kãã* flechou *Ahtorkóó* e ele morreu. Cortaram *Ahtorkóó* e eles foram embora para Aldeia levando baste *cahãjré* da tribo de *Ahtorkóó*. (Euzébio *Hàhàt* – 26 de outubro de 2003 - aldeia Porquinhos – Maranhão)

Com base na narrativa, torna-se evidente que num passado recente, as guerras intertribais eram freqüentes, bem como o caráter de importância da pessoa do *hacãprãr* (guerreiro) para o grupo, pois era o *hacãprãr* que assumia o papel de chefe político, como se evidencia na narrativa acima. Os grupos que fazem aliança já aparecem bem demarcados. Mellati (1967) em “Narrativas de Guerras”, recolheu entre os Krahô, um rico material que mostra as guerras em que os Krahô se confrontavam com outros grupos indígenas.

Ao longo do processo sócio-histórico vivido pelo grupo, o papel do *hacãprãr* foi deslocado; primeiro porque a guerra não é mais caracterizada pelo confronto físico, pela belicosidade, mas pelo diálogo, muitas vezes conflitante com agentes díspares no contexto das relações interétnicas. Embora eu tenha evidenciado um caso de um chefe que está no poder há mais de 10 anos por causa de sua bravura no processo de demarcação do território do seu grupo, que foi marcado pelo conflito, esse chefe não apresenta o dom da oratória, o conhecimento necessário dos não-índios, que se apresenta como critério fundamental para ser tornar um chefe atualmente. Os chefes precisam saber ler, escrever e manter bons conhecimentos do mundo do *kopë*.

Nesse processo de mudança, começam a configurar-se papéis individuais, como o guerreiro, chefes políticos, curandeiros<sup>57</sup>, como também todo um processo de troca de nomes, demonstrando o complexo processo de nomeação entre o grupo. Os nomes dos dois guerreiros *Ahtorkóó* e *Kãã* estão presentes hoje entre os Apãniekrá, assim como evidentes entre os Timbira no geral. Nesse contexto, através do qual se intensificam as relações interétnicas entre *mehẽ* e *kopë*, passaremos a descrever a seguir, o encontro entre o grupo e os *kopë*.

### 1.6. “Assim o *kopë* nos viu”

Os primeiros contatos entre os grupos Timbira e os agentes das frentes coloniais ocorreram na primeira metade do século XVIII, no entanto, é somente a partir do início do século XIX, que se tem registros concisos sobre os grupos Timbira, principalmente nos relatórios do militar português Francisco de Paula Ribeiro, que permaneceu na província do Maranhão até sua morte, em 1824, comandando um das frentes militares de expansão aos sertões maranhenses. Paula Ribeiro foi considerado pela empreita colonial portuguesa como o mais ardoso defensor dos interesses portugueses no território americano e traçou um perfil dos caminhos das entradas e das povoações existentes, analisando assim, “estratégias para o avanço colonizador na região” (Paula Ribeiro, 2002). Esse militar deixou um legado historiográfico significativo. Em 2002, seus relatórios de viagem foram publicados em formato de livro com o título de “Memórias dos sertões maranhenses”, onde se encontra reservada uma parte denominada de “Observações gerais sobre os selvagens da Capitania do Maranhão”, que caracteriza, localiza, descreve guerras e confirma etnônimos de vários grupos indígenas do território que estavam sob sua guarnição.

Portanto, os relatos de Paula Ribeiro (2002) e Nimuendaju (1946), são os que fazem referências mais detalhadas sobre os grupos Timbira durante o período que vai de 1815<sup>58</sup> a 1940. Esses dois autores são de fundamental importância para localizar os grupos Timbira nos séculos XIX e XX e, especificamente, no contexto da relação

---

<sup>57</sup> As Narrativas que configuram papéis individuais serão apresentadas em anexo pelo fato de serem extensas. O deslocamento das mesmas não implicará qualquer desconexão com o que se vem trabalhando no capítulo.

<sup>58</sup> Em 1883 é fundado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que recolhia materiais e publicava documentos a partir de relatos da ordem da província, basicamente fundados em correspondências oficiais. No entanto, não acessei os arquivos dessa instituição, por mera questão de procedimento teórico-metodológico.

interétnica. Existem outros trabalhos mais recentes, principalmente do antropólogo Adalberto Rizzo de Oliveira, que pelo viés historiográfico consegue montar uma importante “etno-história<sup>59</sup>” dos grupos Timbira, cujas referências são compilações dos relatos de Paula Ribeiro e da etnografia de Curt Nimuendaju. Rizzo de Oliveira (2002; 2006) compila com maestria as informações de ambos os autores, acrescentando informações detalhadas dos processos inter-societários. Seus dados complementares foram coletados em arquivos públicos, no órgão indigenista oficial, adentrando com entrevistas de agentes desse órgão indigenista e busca registros em jornais do início do século XX. Grande parte das informações históricas aqui apresentadas faz jus a esses autores, que juntamente com a história oral do grupo, complementam meu texto sobre a relação interétnica dos Grupos Timbira, e especificamente, dos Apãniekrá, embora nenhum dos autores citados tenha se dedicado a um trabalho específico sobre o referido grupo.

Durante o período inicial do contato, segundo nos mostra Rizzo de Oliveira, (2006) os Timbira no Maranhão limitavam-se com diversos grupos Tupi: ao norte, com os Tenetehara, entre os vales dos rios Pindaré e Gurupi; a nordeste, com os Gamella de Codó; ao sul e sudeste com outros grupos de língua e cultura Jê, como os Acoroá e os Gueguê, ao sul do Maranhão e do Piauí e os Xavante e Xerente, no norte de Goiás. A oeste do rio Tocantins esse território se limitava, ainda, com áreas ocupadas por outros grupos Tupi, além de diversos grupos Kayapó (Jê) localizados entre as bacias do Tocantins e Xingu. (Rizzo de Oliveira; 2006; p. 78).

Essa delimitação do espaço territorial e os conflitos entre os grupos em voga são registrados por representante do poder oficial, que ainda enfatiza o perigo que os Timbira representavam para a empreitada colonial:

Existem algumas tribos errantes da nação Timbira, a mais indômita da província. Estes índios que frequentes vezes atacam os [Tenetehara] Guajajara, de quem são inimigos encarniçados habitam o interior das matas: mas durante o verão costumam reunir-se em numerosas colunas, e assim percorrem as margens do rio Pindaré, Grajaú e Mearim,

---

<sup>59</sup> Segundo Cohn (1972), o termo etno-história tenha aparecido esporadicamente desde o início do século XX. Esse termo foi usado sistematicamente pela primeira vez na década de 1940 por antropólogos culturais, arqueólogos e historiadores norte-americanos para qualificar seus artigos e pesquisas sobre a história dos aborígenes do novo mundo. Mais recentemente, “etno-história” passou a compreender o estudo histórico de quaisquer povos não-europeus. Utilizando fontes documentais, orais, arqueológicas e o quadro conceitual e o enfoque da antropologia cultural tentam reconstituir a história de povos indígenas antes e depois do contato com o europeu. (Cohn, 1972, p. 01)

para fornecerem-se de peixe, que é o seu principal sustento, e nessas correrias às vezes atacam as fazendas, e causam prejuízo aos moradores das povoações mais próximas e aos que navegam por aqueles rios. (...) O rio Grajaú é mais uma vez o palco de índios Timbira que, outrora, andavam nus, furava a orelha e o lábio – costume à época somente respeitado pelos recém – chegados à região. Contudo, eram ainda polígamos e relacionavam-se, muitos deles, com quatro mulheres de uma vez em tempo determinado, já que o aumento da idade entre elas seria um bom motivo para a troca e substituição de parceiras. (presidente provincial do Maranhão Araújo Brusque – 1862 - 1865 In: Os índios e a ordem imperial. Brasília, FUNAI, 2005, p, 67).

Paula Ribeiro faz um levantamento um pouco confuso dos grupos indígenas<sup>60</sup> que habitavam o território maranhense no início do século XIX, talvez pela própria heterogeneidade das fontes, inclusive considerando os Guajojara (Tenetehara) como grupo Timbira. O autor faz um levantamento de aproximadamente dezoito grupos, que o mesmo classifica como: Capiocrã, Picobgês, Purecamecrãs, Canactegês, Nonocoategês, Canactegês, Caraús, Maquemecrãs, Tamebós, Macamecrãs, Sacamecrãs, Augutgês, Poncategês, Cupinhapu, Cracatis e generaliza dois tipos de Timbira: da Mata e Timbira Grande.

No início do século XX, Nimuendaju faz uma apresentação de aproximadamente quinze grupos Timbira que resistiram até o final do século XIX: Krenjê de Bacabal, Kukoekamekra, Krenjê de Cajuapara, Krikati, Gavião-Pykopjê, Gaviões Ocidentais, Kre'pumkatejê, Krahô (Mãcamecrãs), Pãrekamekra, Ramkokamekra, Kenkatejê, Apãnjêkra, Çàkamekra (Mucurkatejê), Karenckatejê, Krôrekamekra, Norocagê, Augurge e Capiokrãs.

---

<sup>60</sup> Tupinambases alguns outros nomes que Barreto aponta pertencerem os gentios dessa ilha, e também são de parte da terra firme na mesma beira-mar, já hoje não lembram mais do que por essa tradição. Podemos muito bem suceder que um ramo dessas nações forme agora as vilas de Vinhais, Paço do Lumiar, na mesma ilha, São Miguel e fazendas, do Itapecuru, Viana, no Pindaré, tendo-se evaporado o resto, ou, aliás, confundido, que é o mais certo, com aquelas dos sertões a que se uniu, e das quais talvez adquiriu esses nomes gerais de Timbiras e Gamelas, únicos dialetos que habitam esses limites. (Paula Ribeiro, 2002, p. 158)

**Comparação entre Grupos Timbira registrados por Paula Ribeiro e Nimuendajú**

<b>Paula Ribeiro 1815</b>	<b>Curt Nimuendaju 1946</b>	<b>Atual configuração</b>
Purecamecrãs		
Canactegês		Ramkokamekra
Sacamecrãs		
Maquemecrãs		Krahô
	Krenjê de Bacabal,	
	Krenjê de Cajuapara	Krejê
Cracatis	Krikati	Krikati
Pobzés/Picobgês	Gavião-Pykopjê	Gavião Pukobjê
	Gaviões Ocidentais	Gavião Pahkatejê
	Kre' pumkatejê	Timbira da Geralda
Carúos	Krahô (Măcamecrăns)	Krahô
	Părekamekra,	
	Ramkokamekra	Ramkokamekra
	Kenkatejê	Apănjekra
Păcategês	Apănjêkra	Apăniekrá
	Çăkamekra (Mucurkatejê)	Ramkokamekra
	Karenckatejê,	
	Krôrekamekra	

Nonocategês	Norocagê	
Augutgês	Augurge	Apinajé
Capiecrãs	Capiekrãs.	Ramkokamekra

Observa-se uma diminuição acentuada, ao menos censitária, desses grupos no século XX. De 1920 a 1935, período em que Nimuendaju esteve com mais frequência junto aos grupos jê, a configuração desses grupos começa a ser delineada conforme o processo de “territorialização”, através do qual os grupos indígenas começam a ser confinados em áreas limitadas ou em aldeamentos<sup>61</sup> e vilas, como regia a política indigenista da província do Maranhão. Muitos desses grupos sofreram ataques que levaram ao seu desaparecimento, e no que diz respeito aos poucos grupos que resistiam a esses ataques, confinamentos e guerras, refugiavam-se nos cerrados, quando não eram obrigados a viver com outros grupos que outrora foram inimigos<sup>62</sup>.

O processo de “territorialização<sup>63</sup>” dos grupos indígenas em geral e, dos Timbira em especial, ganhou maiores proporções durante o último quarto do século XIX, sob o controle da administração<sup>64</sup> provincial no Maranhão, através de seu aparato jurídico-administrativo, conhecido como Sistema de Diretorias e Colônias Indígenas.

Oliveira (2006) considera três principais etapas do processo de territorialização: o primeiro processo remonta ao século XVI, quando a política colonial reuniu povos com culturas e línguas diversas dentro das missões religiosas sob a tutela de distintas ordens da igreja católica. Esse primeiro processo foi interrompido na metade do século XVIII pela criação do sistema de “diretórios de índios” e a expulsão dos jesuítas. Nesse período, muitos grupos indígenas passaram a morar em vilas e foram obrigados a deixar

---

<sup>61</sup> Segundo Martins (2007), Em 1870, por exemplo, é criada a colônia Palmeira Torta, na beira do rio Grajaú, entre a Vila da Chapada e a Vila do Mearim tão somente para recomodar os indígenas, bem como para pacificar os conflitos entre eles. (Martins, 2007, p. 09)

<sup>62</sup> Sobre Política Indigenista no Maranhão Provincial, ver Coelho (1990)

<sup>63</sup> A noção de *territorialização* é a mesma elaborada por Oliveira (2004, p.23-24), trata-se de uma intervenção da esfera política que associa de forma prescritiva e insofismável, um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados, com resultante das relações de força entre diferentes grupos.

<sup>64</sup> Sobre a política indigenista oficial na província do Maranhão, ver Coelho (1990)



de falar suas respectivas línguas “nativas” e; os matrimônios interétnicos foram estimulados pelos colonizadores. A terceira fase se dá no início do século XX, quando a política indigenista oficial é impulsionada pelas ideias da doutrina republicana, quando se cria uma agência indigenista especializada, que passa a definir terras destinadas para os grupos indígenas, promovendo a “pacificação” das relações locais entre os indígenas e os regionais não-indígenas. É dentro desse contexto que se estabelece um regime tutelar do qual resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma “indianidade” genérica, condição que passam a compartilhar com outros indígenas, igualmente objeto da mesma relação tutelar. (Oliveira, 2006, p. 134-135)

Esse processo de “territorialização” modificou o “modus vivendus” da maioria dos grupos indígenas no Brasil. Essa situação é bem analisada por Oliveira (2004), que nos mostra:

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar às condições de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado. (Oliveira, 2004, p. 22)

Com as investidas do processo colonial, e depois sobre ações do Estado-nação, se instaura uma nova relação da sociedade com o território, que segundo Oliveira (2004), trata-se de um processo deflagrado, transformando em múltiplos níveis de existência sociocultural dos grupos indígenas. Nesse sentido, o processo de “territorialização” gerou para os grupos Timbira novas configurações socioculturais, obedecendo a mecanismos políticos e rituais especializados, tanto pelo lado colonial, como na relação entre os próprios grupos indígenas.

Nessa perspectiva, alguns grupos Timbira estabeleceram “aliança” com os agentes coloniais, transformando-os em instrumento de “dominação”, o que os levou a lutar, junto a esses agentes, contra outros grupos Timbira, o que também determinou seu próprio processo de “territorialização”. Essa “aliança” criou uma política de sujeição entre grupos Timbira e agentes coloniais e grupos Timbira entre grupos Timbira, que conforme o grau de aliança, passaram a determinar local para aqueles grupos que não se enquadraram facilmente às proposições dos colonizadores e tiveram que se render tardiamente à dominação étnica de outro grupo, sobretudo, ser instrumentalizado na ordem do domínio colonial.

Como exemplar dessa situação, destacamos o seguinte episódio:

Durante o processo de fundação da povoação Missões – núcleo a partir do qual se ergueria a futura vila de Barra do Corda, estrategicamente localizada na junção dos rios Corda e Mearim, entre as vilas da Chapada, no Grajaú e a de Caxias, no alto Itapecuru – os “Canela” desempenharam um papel central na sujeição de outros grupos autônomos ou “bravios”, como os *Caracategê*, então localizados no alto Grajaú. Como resultado dessa participação, parte desse grupo timbira combatido pelos “Canela” foi “transferido” para junto dos “Canela do Alpercatas”, junto aos quais permaneceram aldeados. (Rizzo de Oliveira, 2006, p. 35)

Esse episódio foi constante durante o século XIX, tendo como resultados a aniquilação e perda de autonomia<sup>65</sup> étnica de grande parte dos grupos Timbira. A autonomia aqui empregada não quer dizer auto-suficiência, se tomarmos o pé da letra, mas a condição de tomada de decisões políticas e coletivas, sem a sanção de outros grupos ou aldeia.

Dos dezoitos grupos Timbira levantados por Paula Ribeiro no século XIX, na segunda década do século XX, esse grupos constituíam-se em apenas pouco menos de dez, sobretudo sem uma definição que lhes garantissem um território, pois as terras indígenas da maioria dos grupos Timbira foram ocupadas pelas frentes de expansão e somente demarcadas<sup>66</sup> a partir da década de 1960, por motivos dos mais diversos<sup>67</sup>.

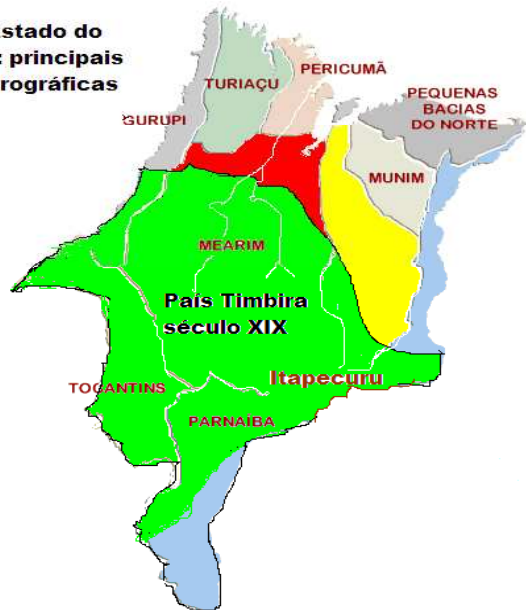
---

<sup>65</sup> Autonomia aqui empregada não quer dizer auto-suficiência, se tomarmos o pé da letra, mas a condição de tomada de decisões políticas e coletivas, sem a sanção de outros grupos ou aldeia. Uma aldeia para ter autonomia entre os Timbira tem que realizar os principais rituais dos calendários anual. (C.f meus). Uma aldeia para ter autonomia atualmente entre os Timbira tem que realizar os principais rituais dos calendários anual. Ver Azanha (1985)

<sup>66</sup> As primeiras iniciativas para a demarcação das terras indígenas no Maranhão datam da década de 20, quando o Governador do Estado Godofredo Viana promulgou decreto “reservando” terras para os Tenetehara do alto Mearim e para os Ramkokamekra. (Rizzo de Oliveira, 2002, p. 275-276).

<sup>67</sup> A Terra Indígena Kraolândia, habitada pelos Krahô, foi demarcada na década 1960 pelo governo do antigo Estado do Goiás, em decorrência do massacre que esse grupo sofreu por parte dos fazendeiros.

**Mapa do Estado do Maranhão: principais bacias hidrográficas**



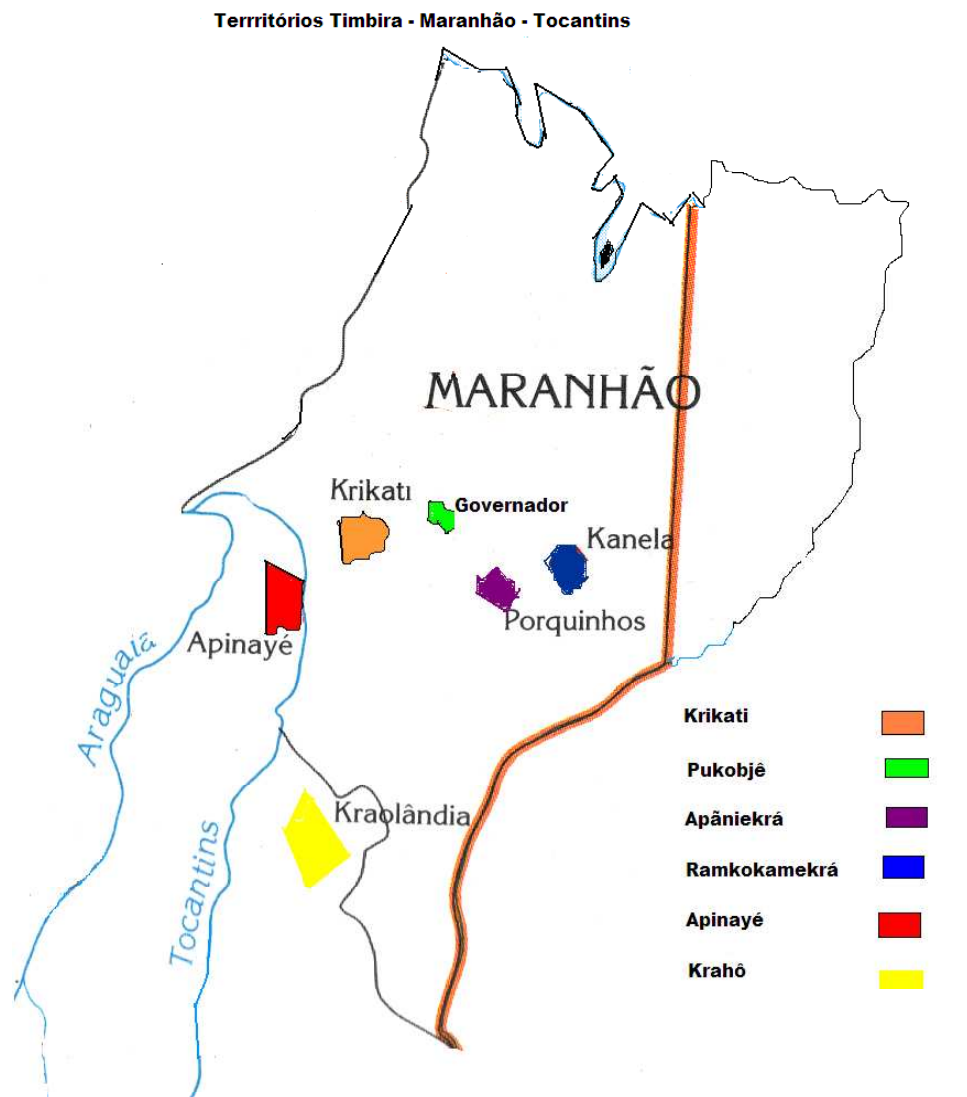
O território do chamado “País Timbira” (ver mapa acima) passou por um processo de reordenação. A configuração atual dos grupos Timbira, a partir dos processos de “territorialização” promovido pela política indigenista oficial, é um conjugado de grupos, que vivem em certas ocasiões na mesma aldeia, no mesmo território e mantém a identidade do seu grupo étnico de origem; outros se agruparam, incorporando a identidade étnica do grupo que lhes acolheu.

O “País Timbira”, termo empregado por Nimuendaju na década de 1920 para designar uma vasta extensão de terras que se estendiam desde as margens sul do rio Parnaíba, passando pelas bacias sul e central do Itapecuru até a barra norte do rio Tocantins, era uma área habitada por grupos com características linguísticas e culturais comuns. Hoje, o “país Timbira” é um país fragmentado, como se formado por várias ilhas, compreendendo porções de terras localizadas geograficamente no centro-sul do Estado do Maranhão e norte do Estado do Tocantins e, juntas não passam de novecentos mil hectares, habitadas pelos grupos, Apinajé<sup>68</sup>, Krahô do lado esquerdo do rio Tocantins e Apãniekrá, Ramkokamekra, Krikati, Kre’pumkatejê (Timbira da Geralda

---

<sup>68</sup> Esse grupo foi atingido por uma frente de contato diferente dos grupos Timbira aqui mencionado. No conjunto do Timbira, os Apinajé são os que mais se distanciam do ponto de vista linguístico, porém aparecem nas narrativas de guerras do Krahô. (ver, Narrativas de Guerra, Melatti, 1967).

Toco Preto), Krenjê<sup>69</sup> e Pukobjê do lado direito do Estado do Maranhão, somando uma população de aproximadamente 8 mil pessoas, configurada em cerca de 38 aldeias.



**Ilustração: Augusto Nascimento**

O processo de demarcação das terras indígenas dos grupos Timbira não se deu de forma contínua e simultânea, tendo ocorrido em época e contextos distintos. Algumas T. I foram sendo demarcadas como recompensa após massacres de grupos indígenas promovidos por fazendeiros, como o caso dos Krahô, que foram atacados por grupos de fazendeiros na década de 1940, e como recompensa, foi doada uma porção de

---

<sup>69</sup> Esse grupo vive entre os Tembê e Guajajara, que falam língua tupi-guarani. Para os Timbira, um dos grupos é considerado autônomo, quando consegue realizar os principais rituais do ciclo anual. (mais detalhes em capítulo específico)

terra no norte do antigo Estado de Goiás, que a partir de 1989 passou a fazer parte do recém criado Estado do Tocantins.

A maior parte das terras dos grupos Timbira foi demarcada<sup>70</sup> somente no final do século XX, em decorrência de pressões de vários setores, inclusive pressões de organismo internacional e do incipiente movimento indígena. As demarcações das Terras Indígenas Apinajé e Krikati ocorreram respectivamente em 1992 e 1997, através de processos conflitantes que levaram quase uma década para conclusão do processo total. Apesar da conclusão do processo de demarcação das Terras desses grupos, ainda existe uma demanda por parte dos índios de recuperar terras, que são consideradas de perambulação dos seus ancestrais e de suma importância para caça, pesca, onde também estão as principais nascentes de água que ficaram fora dos limites, pois na época na época da demarcação, os limites eram impostos pelos agentes do órgão indigenista oficial, desconsiderando as prepositivas dos grupos.

Hoje, como recompensa dos impactos decorrentes da construção da Hidroelétrica de Estreito, cujos impactos tangenciam os territórios Timbira e a vida desses grupos, o Governo brasileiro, sob pressão dos índios, autorizou a FUNAI a compor grupos de trabalhos com a finalidade de realizar estudos antropológicos para uma revisão dos limites e a possível redefinição das Terras Indígenas dos Krahô, Apinajé e Gavião Pukobjê. As Terras Indígenas Kenela e Porquinhos, respectivamente dos grupos Ramkokamekra e Apãniekrá já passaram pelo processo de revisão, cujo relatório antropológico<sup>71</sup> foi aprovado pela FUNAI e está em fase de aguardo das análises de contra-laudos, apoiados no decreto 1775, conhecido como o “contraditório”, que abre possibilidades para os possuidores de terras em litígios, questionarem a legalidade do processo.

---

<sup>70</sup> As Terras Indígenas Kanela (Ramkokamekra) e Porquinhos (Apãniekrá) foram demarcadas em 1973 e 1975. A primeira depois de ter sofrido um massacre em 1963. No entanto, esses grupos viviam em territórios delimitados.

<sup>71</sup> O Grupo de Trabalho da T.I. Porquinhos se deu por meio da Portaria nº 1122/PRES de 30 de outubro de 2000, da Presidência da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, de acordo com o artigo 21, item VII do Estatuto aprovado pelo Decreto nº 564, de 08 de junho de 1992 e em conformidade com o Decreto nº 1775, de 08 de janeiro de 1996.

## 1.6. Antecedentes ao processo de territorialização.

Os registros referentes ao processo de contato dos Apãniekrá não aparecem de forma precisa na literatura pesquisada: Paula Ribeiro (2002), Nimuendajú (1946) e de outros autores que descreveram o processo de expansão colonial no Maranhão<sup>72</sup>. Portanto, as abordagens referidas nesta pesquisa estão fundadas principalmente nos poucos relatos de Francisco de Paula Ribeiro, Nimuendajú, com uma atenção voltada para a oralidade do grupo.<sup>73</sup>

Paula Ribeiro (2002) classifica os grupos da região<sup>74</sup> da bacia dos rios Itapecuru, Mearim, Grajaú e seus afluentes, onde estão atualmente os Apãniekrá, em três grandes grupos (Timbira, Gamelas e Guajojaras) e em pequenos subgrupos: Canela<sup>75</sup> Fina e Canela Mateiro, mostrando a diferença que ambos possuem em relação à língua, confrontando os nomes que lhes eram dados pelos colonos:

A nação Gamela, que apenas em dois distritos espalha a sua prole, supondo-se por isso poderosa, não forma, contudo mais do que três ou quatro povoações; porém, a nação timbira, superabundantemente numerosa, tem absorvido com inumeráveis aldeias quase todo o âmbito central desses terrenos, que ainda estão por nós desabitados<sup>76</sup>. (Paula Ribeiro, 2002, p.158)

A subclassificação Canela<sup>77</sup> Fina faz jus aos Capietrãs hoje um grupo que junto com mais outros três grupos constitui-se os atuais Ramkokamekra-Canela. Em relação

---

<sup>72</sup> Entre esses autores, destaco Raimundo José Gaioso, que organizou “Compêndio Histórico-Político sobre os Princípios da Lavoura no Maranhão” (1818); Carlota Carvalho, que escreveu “O Sertão” (1924), que aborda o processo de conquista dos cerrados e chapadas do sul maranhense e Edgar Brandes, historiador da cidade de Barra do Corda, que escreveu o livro “Barra do Corda na História do Maranhão” (1994). Esse autor analisa o contato entre índios e colonizadores a partir do ponto de vista da sociedade cordense, que defendia a ocupação das terras dos índios.

<sup>73</sup> Rizzo de Oliveira (2006) faz uma boa abordagem da história de contato dos grupos Timbira e mais especificamente, dos Ramkokamekra-Canela; no entanto, pouco se refere aos Apãniekrá.

<sup>74</sup> Essa região é habitada atualmente por grupos de língua tupi Tenetehara-Guajajara e por grupos de língua Jê Apãniekrá, Ramkokamekra e Krepwytejê, este último conhecido por Timbira da Geralda.

<sup>75</sup> Em documentos do SPI, os Canela aparecem divididos em três grupos: Canela da Chapada (Ramkokamekra), Canela do Chinelo (Kencatejê) e Canela do Alto Grajaú (Apãniekrá).

<sup>76</sup> No ano de 1800, quando nos achávamos pela primeira vez em pastos Bons, ouvimos dizer a alguns dos habitantes que os dilatados campos a oeste do rio Grajaú eram possuídos por três tribos Timbiras denominados Cupinharu, Timbira Grande e Bu; mas como em 1815, transitando naquelas vizinhanças, não ouvimos falar delas, nós resolvemos a acreditar que tais tribos com tais nomes nunca existiram, ou que se existiram, foram destruídas neste meio tempo, e expulsas pelas tribos Picobgês e Purecamecrãs, únicos Timbiras que presentemente se conhecem mais aproximados àquelas fronteiras do dito Grajaú. (Paula Ribeiro, 2002, p.185)

<sup>77</sup> Segundo Nimuendajú (1946), “Ribeiro foi o primeiro escritor a usar o termo Canela Fina. Ele aplicou este termo aos Capietrans (nossos Ramkôkamekra) e admite não conhecer a etimologia desse termo: “nome do qual ignoramos a etimologia”. Outros, entretanto, não voltam atrás de suas interpretações. Martius traduz o nome como “Canela Fina”, declarando que os Corumecrans atingem seu objetivo de

aos Canelas Mateiros ou do Mato, não existe registro que nos leve a considerá-los como os Atuais Apãniekrá, como poderia se supor, já que alguns categorizam de Apãnjekra-Canela. No entanto, Nimuendajú (1946) frisa que alguns dos grupos que habitavam as barras do Itapecuru, Mearim e Grajaú desapareceram como grupos autônomos, um deles foi os *Txokamekrá* (*txo* = raposa; *mekrá* = termo designativo do que é de dentro), também conhecidos como Canelas Mateiros<sup>78</sup>. Alguns remanescentes dos *Txokamekrá*, grupo raposa, juntaram-se aos Capiocrãs e mais dois outros grupos, formando hoje os Ramkokamekra-Canela, que habitam em uma única aldeia - do ponto - relativamente próxima à atual aldeia dos Apãniekra.

O designativo que deve ser referente ao grupo Apãniekrá que encontrei é o *Põcatejê*, é uma designação dada pelos Apãnjekra para lembrar ou referir-se aos seus antepassados. Escutei pela primeira vez do velho Pedro *Txatwyj*, que falava dos *Põcatejê* para lembrar-se dos seus bisavôs que moravam na chapada para assim contar-me uma história dos antigos. A palavra *põ* na língua Jê-Timbira significa chapada, cerrado; *catejê*, um sufixo empregado para designar vizinhança, contigüidade<sup>79</sup>. Portanto, literalmente falando, *Põcatejê* significa povo vizinho dos que moram na chapada, no cerrado, sobretudo, um designativo dado por outro grupo ao Apãniekra, ou seja, um grupo vizinho que assim o designavam.

Os Apãniekrá foram subdivididos e classificados como “Canelas” juntamente com os Ramkokamekra, Xãcamekra, Kencatejê e Txokamekrá – segundo consta nos relatos de Nimuendajú (1946), fato que nos leva a supor que o contato desses grupos com os colonizadores ocorreu em épocas próximas, mas não simultaneamente.

Crocker (2006) formaliza que o único Timbira do território da barra do rio Mearim e seus afluentes que não sofreram ataques das expedições repressivas foram os Apãniekrá. O autor salienta ainda, que os Apãniekrá não se aliaram às expedições

---

elegância para suas próprias pernas usando cordas de algodão adotados na infância. Saint-Adolphe afirma que este nome deve-se ao fato de os descobridores dos Timbira terem considerados eles finos em corpos e pernas. Enquanto que Kissenberth traduz o nome como “índios com ossos da canela fina”. (Nimuendaju, 1946, p. 56-57 – tradução minha)

<sup>78</sup> Paula Ribeiro faz referência aos Timbiras da Mata do alto rio Itapecuru, aos quais chamam seus nacionais os Sacamecrãs. Deste nome, e de todos os mais que hão de observar-se pertence às tribos Timbiras desta capitania, colher-se-á uma prova de que elas hão de com efeito emanado de um até dois ramos; pois com exceção dos Guajojaras, todas se apelidam no último assento de seus nomes – Crãs e Gês. (2006, p. 171)

<sup>79</sup> . Para melhor compreender os prefixos e sufixos designativos entre os grupos timbira, ver Nimuendajú (1946) e Azanha (1985)

organizadas pelos colonizadores para atacar outros grupos indígenas, como muitos grupos Timbira fizeram, principalmente os Mãcamekrá – um subgrupo Krahô e os Capiocrãs – atual sub-grupo Ramkokamekra. Os Apãniekrá, segundo Crocker (2006) mantiveram-se fervorosos com seus inimigos, todavia conseguiram manterem-se neutros durante toda segunda metade do século XX.

Os Apãniekra durante o período de expansão territorial e o construto das principais vilas e povoados, permaneceram no interfúgio das bacias dos rios Mearim, Corda, Capim e Alpercatas. Numa passagem confusa embasada em relatórios do SPI, o historiador Brandes (1994) natural da cidade de Barra do Corda, importante cidade para a compreensão do fluxo colonial entre os Apãniekra e colonizadores, nos mostra a expansão das vilas em direção ao território dos Apãniekra:

Na marcha, o descobridor teria que escolher um local adequado para a instalação do futuro povoado, que tivesse água perene e fosse plano, entre outras coisas, prosseguindo viagem rumo ao norte, o que significava sempre viajar para o centro do Estado, teve duas grandes surpresas: a primeira foi o encontro com centenas de índios (a evolução consequente, através dos anos, mostrou que se tratava já àquela época, dos remanescentes do grupo Jê, entre nós os chamados Canelas. Mas ainda estavam nas regiões das aldeias que viriam a ser chamada Porquinhos – Vide Relatório do Serviço de Proteção aos Índios N 20 de 23.5.1941. (Brandes, 1994, p. 59)

Os registros de Brandes (1994), confirmam a presença dos “Canela” no interfúgio acima citado, como bem nos mostra:

Entre as cabeceiras dos rios Capim e Alpercatas, extremo sudeste do município de Barra do Corda, no lugarejo denominado Ribeirão do caboclos, no segundo quartel do século, os índios do grupo “Jês-Gras” denominados Canelas, fundam um aldeamento que fora denominado de aldeia chinela. (Brandes, 1994, 253)

Os registros contundentes da configuração do Apãniekrá no contexto das relações interétnicas aparecem a partir de 1913, quando eclodiu o conflito com os *Kencatejê*, no qual grande parte dos sobreviventes desse grupo se juntou aos Apãniekrá após a tregua do confronto com os fazendeiros da região. Esse conflito ficou comumente conhecido pelos índios e pelos regionais como o “massacre da Aldeia Chinela” e tal como outros conflitos que eclodiram durante boa parte do século XX, envolvendo grupos Timbira e colonizadores, giravam em torno de questões territoriais e consequentemente por um outro fator marcante nessa relação, a expansão pastoril de gado dentro dos territórios indígenas. Como uma forma de contra-reação por parte dos



índios sobre essa expansão, eles abatiam com frequência gados dos fazendeiros que reagiam em ataques violentos contra os indígenas.

O conflito ocorreu em 1913, na aldeia Chinela, localizada na região da nascente do rio Arajá, afluente do rio Mearim (Brandes, 1994)

Os índios abatiam o gado e outros animais; invadiam propriedades e, daí, surgia as lutas; verdadeiras guerras, entre as quais, ficou a que o cientista Raimundo Lopes, autor de *Os Índios e a paz do Chaco*, denominou de extermínio da aldeia Chinela. No ano de 1913, os sertanejos que residiam em Barra do Corda, com base nos lugares Buritirana, Cabeceira da Estiva, Samambaia, Galheiro e outros vizinhos às serras da Croeira, do Alpercatas, começam a se organizar para a defesa de seu patrimônio – diziam os mais antigos – invadido e constantemente ameaçado pelos índios Canelas, da aldeia Chilena, envolta exatamente por tais povoados. Tudo teria se agravado com o aviso para a família Arruda, que os índios iriam raptar as moças de nomes Luiza Arruda Leda e Gilza Arruda Leda. As jovens em referência eram sobrinhas de Raimundo Arruda, que em decorrência, se fez chefe da organização de civis proprietários da região, encarregada de combater, na própria aldeia, os índios Canelas. (Brandes, 1994, p. 253-254).

Os escritos de Brandes (1994) são controversos no tocante à reação dos fazendeiros e ao número de mortos e sobreviventes desse episódio:

Depois do combate, um índio que, embora ferido gravemente, conseguira escapar e por isso foi cognominado de Justino Baleado, este se juntou ao bando dos índios de Porquinhos (...). O extermínio da aldeia Chilena não fizera desaparecer os índios Canelas, vez que, além Alpercatas, atravessaram outras malocas; uniram-se aos sobreviventes inclusive os mais antigos do povoado. (Brandes, 1994, p. 254-255).

Nimuendaju (1946) que esteve na região oito anos depois do “massacre”, comentou o fato:

Em 1913 aproximadamente 150 Kenkatejê vivam na Aldeia do Chinello, no lado direito do ribeirão dos Caboclos, onde foi varrido pelo fazendeiro Raymundo Arruda. Acompanhado de 50 homens e um barril de cachaça, ele entrou na aldeia com música de acordeom, deu bebida aos homens, colocou-os em ferros, amarrou-os, uns aos outros, arrastou-os para fora da aldeia, e fez sua tropa atirar em uns 50 machos. Várias mulheres foram também massacradas com armas de fogo e facões. Os nativos que por uma razão ou outra escaparam, dispersaram-se. (Nimuendaju, 1946, p. 83)

Nimuendajú relata que em 1930 encontrou alguns dos sobreviventes<sup>80</sup> Kencatejê juntos aos Krahô da aldeia Pedra Furada. Na década de 1960, Melatti encontrou algumas famílias de Kencatejê vivendo junto aos Krahô da aldeia do Posto (Mellati;

---

<sup>80</sup> Segundo Nimuendajú, os canelas recebidos nas aldeias craôs, deixando numerosos descendentes, provinham dos grupos quencateiê e apaniecrá. Os primeiros chegaram em 1913, quando sua aldeia foi destruída pelos civilizados (o próprio grupo quencateiê seria resultado da união de um grupo de índios craôs com um grupo de apaniecrás — Nimuendaju, 1946, p. 30).

1973), inclusive a maioria das narrativas coletados por esse autor foram fornecidas por Luiz Baú, um dos remanescentes Kencatejê.

O que se supõe, conforme levantamento historiográfico documental e narrativo, é que os Kencatejê juntaram-se aos Krahô e aos Apãniekrá, perdendo sua autonomia étnica; no entanto, fica evidente uma divisão desses dois grupos na configuração da aldeia Porquinhos dos Apãniekrá. Vários indivíduos descendentes dos sobreviventes desse confronto continuam morando na aldeia Porquinhos. Um deles é o grande *padre*<sup>81</sup> e cantor – *Increjmpej*<sup>82</sup> - Luis Krafa *Cruwapu*, que constituiu uma prole significativa entre os Apãniekrá.

Em decorrência dos constantes confrontos entre grupos indígenas da região do Mearim com fazendeiros, e entre os próprios grupos indígenas, em 1918, o SPI estabeleceu uma vigilância em Barra do Corda, tendo em vista “o atendimento dos Tenetehara, Apãniekrá e Ramkokamekra-Canela, objetivando apaziguar os conflitos envolvendo esses agentes.” (Rizzo de Oliveira, 2006)

Em 1936, como é constatado em documento do SPI, coletado por Rizzo de Oliveira (2006), a Constituição do Estado do Maranhão, legisla sobre a demarcação de terras ocupadas por grupos indígenas. A iniciativa dessa demarcação resultou, ainda, de um Decreto Estadual (no. 1079), emitido em 25 de abril de 1923 e confirmado pelo Decreto-Lei no. 81 (15/12/1936), pelo então governador do Estado do Maranhão, Dr. Achilles Lisboa, o qual seria baseado em levantamentos etnológicos e topográficos realizados por Curt Nimuendajú e pelos engenheiros Brito Barros e Dr. Monteiro em 1936 (Rizzo de Oliveira; 2006; p. 147). Nesse contexto, o SPI solicita ao Governo Estado do Maranhão, a “concessão” de terras para os Apãniekrá situadas no interfúgio da serra Alpercatas e do rio Corda. Dessa forma, fica evidente que os Apãniekrá estão nessa área desde o início do século XIX.

A tradição oral dos Apãniekrá reconhece que os Kencatejê, sempre foram do mesmo bando e teriam brigado por causa de “fuxico<sup>83</sup>” e por isso ficaram separados durante algum tempo, vivendo em outros lugares, mas sempre próximo e mantendo

---

<sup>81</sup> Pessoa que organiza e comanda os rituais

<sup>82</sup> Considerado melhor cantador entre o grupo

<sup>83</sup> Intrigas domésticas, geralmente entre mulheres e crianças.

contato<sup>84</sup>. Segundo *Cruwapu*, os seus avôs – Kencatejê - viviam mudando de aldeia, mas ficaram muito tempo numa aldeia localizada nas proximidades da serra Alpercatas, próxima à barra do riacho Arajá. Essa aldeia era chamada de “Chinela”, local onde permaneceu por muito tempo até a eclosão do conflito, que gerou mortes e a consequente dispersão dos Kencatejê, colocando em questão a autonomia étnica do seu grupo.

A presença do Apãniekrá na região de influência da bacia Itapecuru/Mearim, é constatada também na história oral do grupo, pois segundo evidências nas conversas com os velhos Apãniekra, desde final do século XIX, eles estendiam seu domínio territorial desde a serra Alpercatas, parte sul do território atual, que ficou fora da demarcação de 1977 e hoje reivindicada pelos Apãniekrá no atual processo de revisão de terras; que inclui ainda a parte noroeste que tangencia o riacho enjeitado, quase limite com a Terra Indígena Bacurizinho dos Tenetehara-Guajajara, que segundo Gomes (2002) “esse é o ponto mais próximo da área dos índios Canela Apãniekrá com os Tenetehara da aldeia do Bananal, que durante décadas, tiveram muitas desavenças e brigas, até se alinharem em defesa de suas respectivas terras na década de 1970”. Esse antropólogo faz menção à concepção de uma naturalista em relação aos conflitos entre Apãniekra e Tehetehara-Guajajara:

O naturalista alemão Frans Plage, que observa uma aldeia Tenetehara na beira do rio Mearim, a umas duas léguas da Barra do Corda que, quando do conflito com os Timbira, articula um grupo guerreiro a partir de seus jovens solteiros. Estes, por sua vez, dormiam fora de suas casas a fim de defender o território de possíveis ataques surpresas. (Gomes, 2002, p. 85-86)

Considerando a “situação histórica” (Oliveira, 1998), após o massacre da aldeia Chinela em 1913, pode-se configurar uma relação de incorporação entre Apãniekrá e Kencatejê. Os anos subsequentes foram de reordenação étnica, territorial, que culminou com estabilização suas aldeias no interfúgio do território acima descrito, firmando-se e sendo reconhecidos pelo etnónimo Apãniekrá, pois assim como a maioria dos grupos indígenas que passaram pelo processo desagregador do contato interétnico, esses grupos nem sempre ficaram conhecidos pelos seus nomes verdadeiros, ficando conhecidos por nomes que lhes foram dados muitas vezes pelos seus próprios inimigos, como fica claro

---

<sup>84</sup> Segundo Azanha, os “Kencatejê” desapareceram em 1910 e são assim designados pelos Apãnjêkra, de quem haviam se separado quinze anos antes do confronto com os fazendeiros na aldeia Chinela (Azanha, 1985, p. 11).

nas terminologias *mekrá* e *catejê*, analisada por Nimuendajú<sup>85</sup> em relação à nomenclatura dos grupos Timbira. Essas duas terminologias – *mekrá* e *catejê* – representam o designativo de “estar dentro” e ou “estar fora” na vizinhança, ou seja, os meus pares e os meus inimigos, quando os grupos têm a convicção de estarem convivendo em território próximo.

Desde a década de 1920, os Apãniekrá vivem aparentemente fora de grandes conflitos. Os confrontos que ora encenavam estavam relacionados às relações internas do grupo ou com os vizinhos Tenetehara-Guajajara da aldeia Bananal, por questão de domínio territorial. Nas décadas seguintes, enquanto alguns grupos Timbira se envolviam nos chamados movimentos messiânicos<sup>86</sup>, (Krahô no ano de 1942 e Ramkokamekra nos anos de 1963, 1998, 2000), que proporcionou perda populacional para ambos os grupos envolvidos; os Apãnjekra tentavam estabelecer seu território e procuraram manter-se longe dos conflitos interétnicos, como se tivesse ainda presente, a memória do massacre da aldeia Chinela.

Uma característica não muito comum entre os Timbira é a permanência por muito tempo em única aldeia frente ao que os Apãniekrá mais uma vez se mostram peculiares, pois desde 1968 habitam a aldeia Porquinhos. Os Timbira, de modo geral, têm sido descritos como grupos faccionais, portanto aptos à eclosão de conflitos a qualquer momento, que dinamizam as relações sociais. As consequências dos conflitos em sua grande maioria resultam na cisão de aldeias por partes faccionadas.

Tomada a reconstrução e o processo das relações interétnicas, considero que os Apãniekrá cruzaram esse período oscilando entre momentos de alta e baixa densidade populacional. Nas primeiras duas décadas do século XX, houve uma significativa baixa populacional, que somente mostra sinais de crescimento discreto em 1929, apresentando uma queda logo em seguida. Somente a partir do final do século XX, o crescimento populacional toma dimensão ascendente e o crescimento vegetativo torna-se equilibrado.

### **Quadro cronológico populacional Apãniekra**

---

<sup>85</sup> Ver também nota explicativa em Azanha (1985).

<sup>86</sup> Sobre o movimento messiânico Krahô, Ver Melatti (1967) e para os Ramkokamekra, ver Crocker (1972). 56. Veremos em capítulo seguinte as relações faccionais e o conflito entre o grupo.

<b>Ano</b>	<b>População Apãniekrá</b>	<b>Fonte</b>
1900	400-500	Nimuendaju
1918	118	Nimuendaju
1919	118	SPI
1929	160	Nimuendaju
1941	495	SPI*
1975	385	FUNAI
1983	274	FUNAI
1986	294	FUNAI
1990	336	FUNAI
1998	423	FUNASA
2001	521	FUNASA
2004	583	Augusto Nascimento
2008	615	Augusto Nascimento

\* Em 1941, Raimundo Nonato Miranda, funcionário do SPI, informa a existência de 1.014 índios Guajajara e 495 Canelas, estes, nas tribos Raposa e Porquinhos. (Brandes, 1994, p. 434)

### **1.7. A configuração apãniekra pós-processo de territorialização**

A aldeia Porquinhos encontra-se localizada no mesmo espaço geográfico<sup>87</sup> desde 1968, porém a demarcação da T. I. Porquinhos iniciou-se em 1977 e o processo foi

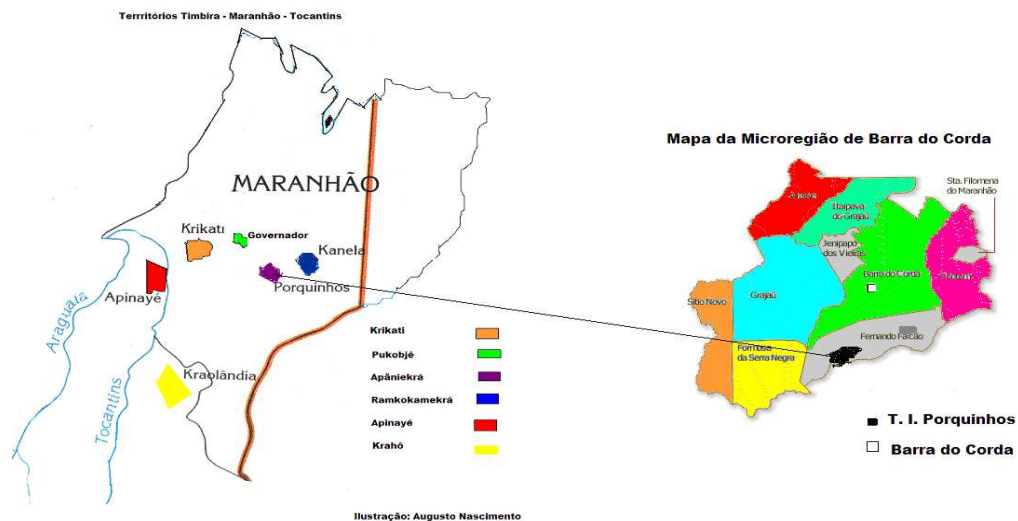
---

concluído somente em 1982. O processo foi conturbado, situação comum a muitos processos de demarcação de Terras Indígenas no Brasil, pois muitas vezes foi necessário desapropriar povoados inteiros e fazendas estabelecidas na área reconhecida como “tradicional” pelos índios. Raimundo Franco, funcionário do órgão indigenista oficial e morador da cidade de Barra do Corda, relatou-me que os posseiros das terras dos Apãniekra, em litígio na época, procuraram embargar na Justiça o processo demarcatório questionando seus limites. A resistência à desocupação da área pelos posseiros gerou uma situação de conflitos para os Apãniekra, ainda não superados, todavia com o processo de revisão da T. I Porquinhos decretado pelo governo em 2000. Todavia, o conflito iminente eclodiu porque os posseiros estão reagindo contra tal investidura, já que os mesmos estão apoiados em vários decretos para contestar o processo em causa. A maioria desses posseiros são adversários antigos dos Apãniekra, que desde o início do processo de demarcação, em 1977, se configuravam na arena de conflito.

Os pontos referenciais da localização da aldeia Porquinhos, partindo de espaço micro para o macro apresentam-se da seguinte maneira: tomando como referência o micro território, fica próxima à margem esquerda do rio Corda; ao norte da Serrinha; a leste o sítio dos Arrudas e ao sul serra do Alpercatas. Em relação a parâmetros micro-regionais, fica ao norte da cidade de Barra do Corda; a leste a cidade de Fernando Falcão; a oeste da cidade de Grajaú e ao sul Formosa da Serra Negra. Sua posição macro-regional fica no centro-oeste do território maranhense.

---

<sup>87</sup>NORTE: coordenadas geográficas 06°00'48''S e 45°46'13''W, LESTE: coordenadas geográficas 06°08'44''S e 45°29'18''W, SUL: coordenada geográficas 06°13'34''S e 45°43'11''W; OESTE: coordenadas geográficas 06°01'15''S e 45°45'51''W.



A região do centro-oeste maranhense, durante o período do processo de expansão colonial despertou a cobiça para o empreendimento pecuário, pois a área era propícia para criação de gado na forma extensiva. A criação de gado despertou o interesse econômico como atividade viável e, dessa forma, a invasão do território dos grupos indígenas foi transformando esses espaços, gradativamente, em grandes pastos. Pelo sucesso do empreendimento, várias cidades foram se constituindo e se tornando – se importantes no cenário econômico local e consequentemente, atraindo cada vez mais colonos de várias partes da região, contraindo dessa forma, um significantemente populacional<sup>88</sup>.

As primeiras vilas de colonos vão ganhando importância política e econômica e dessa forma, se emancipando e expandindo em direção às moradas dos indígenas já cercados pelas fazendas de gado. O confronto entre índios e colonos fica mais evidente, pois os indígenas também são atraídos para as cidades e as relações sociais foram intensificadas no que diz respeito ao encontro intersocietário.

<sup>88</sup> Em 1861 é realizado o primeiro recenseamento na vila de Santa Cruz de Barra do Corda, com os seguintes resultados: 25 casas de telhas, 154 cobertas de palhas; a população de 750 pessoas, entre homens e mulheres; 96 escravos. A população indígena que mantinha contato com as autoridades ultrapassava a 500 índios. (Brandes, 1994, p. 418)

As primeiras cidades de maior importância nessa região foram Grajaú e Barra do Corda<sup>89</sup>, que ainda hoje exercem grande influência no cenário econômico, administrativo e comercial para a região. Essas cidades funcionam como pólo administrativo, tanto para os regionais como para os indígenas. É em Barra do Corda que foi instalada a primeira sede do órgão indigenista oficial para tratar exclusivamente dos “arredios” Timbira e onde atualmente funciona o Núcleo de Apoio Local Kanela – NAL- Kanela, portanto Barra do Corda é parte intrínseca da “arena” de relações sociais dos Apãniekra.

A Arena de Barra do Corda fica localizada a uma distância de aproximadamente 110 km da aldeia Porquinhos. A presença dos Apãniekra na cidade é constante; desde que o governo brasileiro instituiu o órgão indigenista para se relacionarem nas primeiras décadas do século XX, eles referendaram Barra do Corda para as negociações de primeira instância.

O acesso à aldeia de Porquinhos é precário. Existem rotas duas principais rotas vicinais; uma partindo da cidade de Barra do Corda em direção ao norte da área, passando pelos povoados Vila Feliz, Veneza, Pau Grosso e Boca da Mata, este último tangencia a T. I. Porquinho ao norte. A outra via se faz pela cidade de Grajaú, cruzando o rio Mearim e passando pelos povoados de Nazaré e Enjeitado, que tangenciando a parte oeste da área. A região do Enjeitado é reivindicada pelos Apãniekra que confirmam ser área das aldeias antigas e foi incluída no atual relatório antropológico da revisão da terra.

As duas vias de acesso transcritas acima são precárias e somente carro com tração quatro por quatro faz o percurso com sucesso. Mesmo com toda essa dificuldade de acesso, o número de Apãniekra na cidade é significativo, pois regularmente automóveis da FUNAI adentram a área, transportando aposentados para receberem seus benefícios na cidade, e nessa ocasião famílias inteiras migram para a cidade, permanecendo por longos períodos até encontrarem condução que lhes possibilitem o retorno à aldeia. Outros meios de condução esporádicos são os carros da FUNASA, que

---

<sup>89</sup> Vila de Santa Cruz de Barra do Corda emancipação em 1854. Em 1861 faz-se o primeiro recenseamento na vila de Santa Cruz de Barra do Corda, com os seguintes resultados: 25 casas de telhas, 154 cobertas de palhas; a população de 750 pessoas, entre homens e mulheres; 96 escravos. A população indígena que mantinha contato com as autoridades ultrapassava a 500 índios. (Brandes, 1994, p. 418)



prestam assistência médica, de Ongs que preparam lideranças para desempenhar papel político nas relações interétnicas.

Em Barra da Corda, a maioria dos Apãniekra fica em uma casa denominada “rancho”, adquirida pela FUNAI na década de 1990, cujas finalidades entre outras, era abrigar os estudantes da aldeia que estudam na cidade. No entanto, o “rancho” hoje abriga todos os Apãniekra que se dirigem para cidade. Fisicamente, o local possui condições mínimas de conforto, as famílias se aglomeram no curto espaço da casa, e todavia, procuram manter sua autonomia como segmento residencial, ou seja, cada família mantém seu fogo e a mulher mais velha de cada família presente coordena os preparativos e a distribuição da comida para seus entes, assim como acontece na aldeia. Por outro lado, alguns Apãniekra vivem em casas alugadas em bairros periféricos da cidade. Geralmente os que compartilham dessa prática são aqueles Apãniekra funcionários do Estado, como professores, agentes de saúde, agente sanitários, chefe de posto<sup>90</sup> e outros que precisam estar na cidade todos os meses para recebimentos de seus vencimentos ou participando de atividades políticas.

Os Apãniekra, bem como os Ramkokamekra e os Tenetehara, são discriminados pela população local e vítimas de exploração; fato decorrente do processo histórico das relações interétnicas. O comércio local utiliza uma prática de extorsão, comum na maioria das cidades vizinhas às Terras Indígenas. Como os cidadãos cordenses desconfiam dos índios em todos os sentidos, os comerciantes não seriam diferentes, negociam com eles no sistema de “retenção de cartão”, isto é, como garantia que os índios irão pagar suas contas, os comerciantes retêm o cartão do benefício, obrigando os indígenas beneficiados a lhes fornecerem suas respectivas senhas. O beneficiário pouco sabe quanto recebeu, pois o controle é total do comerciante, que além do mais, vendem produtos de baixa qualidade com preços superfaturados.

Alguns Apãniekra consideram essa situação como positiva. Eles chamam os comerciantes que lhes retêm os cartões de “patrão”, mantendo uma relação de compadrio, porque os “patrões” lhes permitem alguns benefícios, como empréstimos de dinheiro a juros altos e muitas vezes resolvem problemas burocráticos relacionados à

---

<sup>90</sup> O chefe de posto do P. I. Porquinhos é um Apãniekra que casou com uma não-índia e mora na cidade. O que consta é que esse chefe de posto foi um dos primeiros Apãniekra a viver em casa alugada na cidade.

regularização do seu benéfico junto às instituições burocráticas do Estado. Os Apãniekra mais escolarizados consideram essa relação como negativa e muitas vezes procuram denunciar tal situação para os órgãos responsáveis, denúncia que permanece sem qualquer reação por parte das “autoridades” responsáveis para tal questão.

Como eu já havia frisado, os citadinos consideram os Apãniekra e os Ramkokamekra como pertencentes ao mesmo grupo – os Canela- distinguindo-se casualmente dos Tenetehara, que são adjetivados como “ladrões”, “traficantes”, “assassinos”. Esse estigma era sobrepujado aos Apãniekra e aos Ramkokamekra mais fortemente até 1901, quando os Tenetehara atacam um Seminário Franciscano, que mantinha como internas crianças Tenetehara. O episódio é drástico e narrado pela historiografia como o “massacre de Alto Alegre<sup>91</sup>”, que eclodiu quando em 1901. Um grupo Tenetehara entrou em conflito com os missionários franciscanos e os resultados desse confronto foram a mortandade significativa de ambos os lados, sendo perpassado pela historiografia somente a “bárbara” morte dos missionários, despertando ódio dos citadinos cordenses aos Tenetehara. Antes desse episódio, os Apãniekra e os Ramkokamekra eram considerados com “arredios”, “selvagens<sup>92</sup>” e “desordeiros”. Esse processo foi revertido parcialmente porque os Ramkokamekra se aliaram<sup>93</sup> às tropas oficiais para o combate contra os Tenetehara.

Antes do contato dos Canelas com a civilização, a tribo era de guerreiros. De fato, participaram nas batalhas da Balaida e lutaram contra os Gamelas (1850) e participou no combate aos Guajajara, que culminou com a prisão do chefe Caboré, na denominada Hecatombe do Alto Alegre. (Brandt, 1994, p. 37)

De fato, a diferenciação acaba sendo anulada e esses grupos passam a ser considerados como índio “genérico”. Quando os Tenetehara realizam uma ação contra-

---

<sup>91</sup> Sobre esse episódio ver Coelho (2002).

<sup>92</sup> Ditos de outro modo, as populações Timbira, na Seção Aberta de três de maio de 1847, seriam descritas como avessas ao processo de pacificação e colonização na região. Ora, a aversão Timbira aos projetos indigenistas do Império, particularmente suas variações nas províncias do Pará, Maranhão e Goiás, é o primeiro caminho para tentarmos compreender sua participação ao longo dos tempos, já que outros funcionários provinciais, inclusive religiosos, chamam a atenção para acontecimentos parecidos. Levado às últimas consequências, os Timbira, mesmo quando no interior das diretorias será, para a política indigenista de época, muitas vezes considerado um selvagem. (Martins, 2007, p. 12)

<sup>93</sup> Todavia, em 1963, o Ramkokamekra insurgem um movimento messiânico, cuja consequência é o conflito e armada entre fazendeiros cordenses e Ramkokamekra, sendo a baixa para esse grupo que tem que ficar situado por um longo período na aldeia de um grupo Tenetehara. Após esse episódio, os cordenses voltaram a estigmatizar fortemente os Canela com “mal selvagens.” Sobre esse episódio ver Crocker (1963)

ofensiva na cidade, seja reivindicatória ou ações consideradas ilícitas, a população demonstra uma reação generalizada contras os índios e não aos Tenetehara. Esse fato é tão evidente que os Apãniekra quando ficam sabendo que os Tenetehara fizeram algo de repercursão na cidade, evitam viajar para Barra do Corda, ressurgindo as rixas entre Apãniekra e Tenetehara, e sobretudo, reforçando a desumanização Apãniekra em relação aos Tenetehara.

No inter-fluxo étnico, os grupos procuram marcar fronteiras identitárias, para tornar as relações inter-societárias menos violentas. Assim, no contexto regional, os Apãniekra procuram manter sua diferenciação étnica, seja em relação aos Tenetehara, seja aos Ramkokamekra, grupo que apresenta características culturais muito similares aos Apãniekra; no entanto, a convivência com segmentos sociais díspares faz parte da dinâmica política e social dos Apãniekra; dessa maneira o enfoque processual macropolítico dos Apãniekra será de fundamental importância para a compreensão das relações sociais do grupo, porque percebo a necessidade de uma análise dos fluxos culturais (Hannerz, 1996) e das agências sociais que perpassam unidades étnicas, nacionais e regionais.

## CAPÍTULO 2

### 2. UMA ETNOGRAFIA DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL APÃNIEKRA

Nas etnografias dos grupos Timbira, assim com a maioria das etnografias dos grupos Jê, esses são caracterizados como organização dual<sup>94</sup>, em eixos através dos quais se articulam os processos de organização social do grupo. As polarizações noite/dia, seco/molhado, *mehẽ/kopẽ* (índio/não-índio), *hõnpin/pintyjre*, (comadre/compadre), *put/putdler* (sol/lua), pátio/periferia são presentes no complexo relacional do grupo.

Tal organização se reflete na distribuição espacial de suas aldeias, que se constituem em um formato circular, onde as casas são ordenadas na esfera do círculo, tendo no centro desse círculo o pátio – *kà* – lugar onde os homens se reúnem para tratar de assuntos do grupo, embora ultimamente as mulheres estejam ocupando gradativamente esse espaço, fazendo reuniões paralelas esporadicamente. É no *kà* que são realizados os principais rituais do grupo.

Resumidamente, uma “aldeia” (*krin*) apãniekra compõe-se de: casas tangenciando a esfera do círculo, que formam um caminho denominado *krincapé*. No *krincapé*, além de ser caminho de circulação comum; também são realizadas algumas passagens rituais e as corridas de toras, onde o percurso e o local de partida variam conforme a natureza de cada ritual<sup>95</sup>. Cada casa possui um caminho radial que liga a casa ao pátio – *kà*. Esse caminho radial é denominado de *prycarã*. Os membros de cada “segmento residencial” são responsáveis pela manutenção do seu *prycarã*, que deve sempre estar limpo. Durante todo ano, a aldeia mantém duas casas rituais opostas, uma do lado *putjapojtxà* - nascente do sol – leste – e a outra do lado *putkejtxà* - poente, oeste. Essas casas são denominadas de *wyty*, termo traduzido pelo grupo como “pensão”, que recebem os homens das suas respectivas metades cerimoniais - *catamejê/wakemejê* e *harãcatejê/cwyjcatejê*<sup>96</sup> - para conversas, realização de refeições coletivas, cantorias, combinação dos rituais. Além desses dois *wyty*, existem as casas dos *pahẽ's* - chefes e as casas das *sadonas*, denominadas *iguatwj*, traduzida pelo grupo como rainha, que são escolhidas pela comunidade para representar as partes cerimoniais *catamejê/wakemejê* e *harãcatejê/cwyjcatejê*.

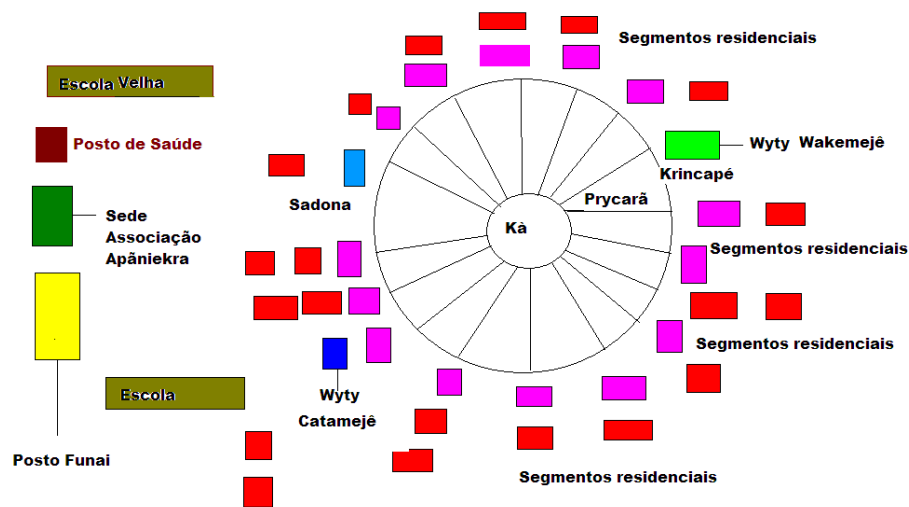
---

<sup>94</sup> A natureza da organização social dualista e o papel da reciprocidade foi foco de análise de várias pesquisas de antropólogos desde 1920: Nimuendajú (1946), Levi Strauss (1946), Maybury-Lewis (1979), Melatti (1963).

<sup>95</sup> Adiante, abordarei os principais rituais realizados pelos Apãniekra.

<sup>96</sup> Farei uma discussão sobre as metades cerimoniais e políticos mais adiante.

#### Ordenação espacial da aldeia Porquinhos



A aldeia é governada política e ritualmente por dois “partidos<sup>97</sup>”, que se alternam no comando conforme a estação do ano, isto é, no período da seca, a aldeia fica sob o comando do grupo *wakemejë* e no período da chuva sob o comando do *catamejë*. Os Apãniekra organizam-se politicamente em classes<sup>98</sup> de idades, que são fundamentais para a compreensão da lógica ritual e política do grupo.

Nesta secção, abordarei os principais aspectos da organização social dos Apãniekra, conforme segue: 1) sistema residencial, que denominarei em concordância com Ladeira (1982), de “segmentos residenciais<sup>99</sup>”, que inclui as relações entre segmentos de casas e famílias elementares; 2) sistemas econômicos, centrados na agricultura, caça, pesca, na coleta e no extrativismo vegetal, bem como nos novos ordenamentos decorrentes das políticas públicas de Estado, tais como os agentes assalariados e os aposentados; 3) os agentes de caça e pesca; 4) os partidos cerimoniais e os principais rituais do calendário sazonal e a 5) a constituição dos chefes políticos, cerimoniais e honorários.

<sup>97</sup> O termo partido é designado pelo que tem a mesma conotação de lado. Por exemplo, é comum os Apãniekra se referirem ao lado do Moisés indicando que é parte do grupo cerimonial *wakemejë*.

<sup>98</sup> Sobre classe de idades, abordarei em capítulo seguinte.

<sup>99</sup> Estou operando na mesma categoria de Ladeira (1982), “Segmentos Residenciais” e Melatti (1978), em estudo entre o grupo Krahô define esse aglomerado de famílias em três unidades: 1) família elementar; 2) grupo doméstico e 3) segmento residencial em processo de justaposição. (Melatti, 1978, p. 52- 53)

## 2.1. Os segmentos residenciais: habitação, famílias e espaço doméstico.

Os segmentos residenciais são formados por um conjunto de casas compostas por indivíduos consanguíneos e afins. O sistema de residência apãniekra segue a regra da uxorilocalidade, ou seja, no processo de aliança de casamento, o noivo ou futuro marido sai de sua casa de origem e passa a residir e prestar serviços na casa da sua sogra – *rothujê*, que são “donas da forquilha”, assim como gostam de frisar as mulheres apãniekra para designar a propriedade da casa. As casas ocupam um lugar espacial permanente, isto é, na mudança de aldeia, seja por cisão política ou mortandade de seus membros - fenômeno comum nesse processo - no novo local de morada, as casas mantêm os mesmos ordenamentos espaciais anteriores. Por exemplo, se uma casa estava localizada na antiga aldeia no *putjapotxà*, lado em que o sol nasce, na futura aldeia ficará na mesma posição, obedecendo à ordenação espacial da aldeia antiga em conformidade com a lógica de posicionamento atrelados às metades políticas e cerimoniais.

A casa é de responsabilidade da mulher mais velha do segmento e as sucessões ocorrem numa forma hierárquica. Como exemplo, quando em caso de morte, a mãe mais velha passa a “forquilha” para a filha mais velha, quando esta ainda não construiu sua casa de extensão. Nesse caso, a filha mais velha passa a exercer a função de *ënxethugré* (mãe velha).

Pela alta taxa de natalidade entre os Apãniekra nos dias de hoje, os segmentos residenciais são formados por mais de uma casa, numa espécie de extensão do segmento, configurando em um conjunto de casas de famílias elementares. A área espacial de cada segmento é simbolicamente bem definida. As pessoas sabem onde começa e termina seu domínio de espaço, de quintal, de rua, assim como sabem até onde estão localizadas suas parentelas. Na aldeia Porquinhos, identifiquei um conjunto compreendendo cerca de 12 casas localizadas sequencialmente no lado *putkejtxà*, que representa um conjunto de parentela que denominarei de “macro segmento residencial” correspondente a grupos de famílias consanguíneas que adquiriram “forquilha” independente no espaço em frente ao *krincapé*.

Com o processo de “individualização”, as famílias elementares estão cada vez mais autônomas em relação aos seus segmentos residenciais de origem. Esse processo de “individualização” nos remete às questões levantadas pela microsociologia da “interação social” proposta por Simmel, que afirma que o individualismo está

potencialmente presente em todas as sociedades, desde as sociedades antigas às sociedades modernas. Para Simmel (1967), “a individualização pode surgir exatamente da necessidade de o agente ser obrigado a mover-se e manipular instituições, dimensões e mundos diferentes e possivelmente contraditórios”.

Identifiquei na aldeia seis casas ilustrativas do processo de “individualização” e canalização e, procurando se afirmar como famílias elementares autônomas. Os atores sociais estão movendo-se e manipulando instituições intra e extra-aldeia. Do ponto de vista das relações externas, trata-se da comercialização de mercadorias industrializadas atribuindo novo sentido à essa nova configuração da casa e da família. As casas desses “negociantes” já não possuem um trânsito livre para seus entes e afins, bem como apresentam divisões definidas de cômodos e armários com trancas. Na égide dos bens interiores das casas existem portas de segurança, cobertura de telhas, armários de segurança etc. Durante o período de trabalho coletivo da comunidade, esses agentes terceirizam pessoas para lhes prestarem serviços. Eles se caracterizam por formar famílias nucleares restritas, com a composição de no máximo um filho ou pela não constituição de prole, caso atípico entre os Apãniekra. É inaceitável para a sociedade Apãniekra um casal não constituir prole, mesmo quando o casal apresenta problemas fisiológicos que impedem a gestação, procuram-se explicações físicas e sobrenaturais para esse tipo de situação. Nesses casos, geralmente um dos cônjuges é responsabilizado pela não procriação, e esse fato está ligado à quebra de sanções pelo indivíduo ou pelos seus progenitores.

Nós índios Apãniekra temos comunidades [família] grande porque isso ajuda nosso grupo ficar forte e não acabar. Antigamente os meus bisavôs tinham muito, mas muitos filhos mesmo, porque na cultura Apãniekra o certo é fazer a mulher embuchar [engravidar] todo tempo. Mulher que não pode ter filho é porque ela ou seus pais não respeitaram resguardo é ficaram “gorada”, mas às vezes, também é culpa do homem que também não respeita resguardo. Aí fica sem força, não tendo comunidade [família] grande. Mas essa rapaziada nova não deixa de fazer *ë'krajré* [criança], porque só quer viver pensando no poré [dinheiro] que recebe do Governo, mas se não fosse por isso, nem respeitava nossa cultura. (Euzébio *Hàhàt*, aldeia Porquinhos, 15 de junho de 2003)

Em média, a prole de uma família elementar apãniekra é constituída por uma cerca de seis filhos. Essa média vem crescendo significativamente, entre outros fatores,

pelo advento do Programa Auxílio Maternidade do Governo Federal, que garante uma assistência financeira de mil reais por filhos nascidos dos segmentos indígenas e rurais.

Esses Programas são apresentados para os índios por intermédio do órgão indigenista oficial e por Ongs indigenistas, sendo operados por vários agentes externos, tais como comerciantes, fazendeiros e burocratas citadinos, que através do mecanismo de “patronagem<sup>100</sup>” (Wolf, 2003), muito comum na região, controlam o cartão benefício, conduzindo boa parte do processo de manipulação do dinheiro recebido pelo Apãniekra.

Os próprios Apãniekra consideram a relação de “patronagem” como fundamental para o grupo. Essa relação apresenta uma fachada harmônica, porém por baixo das costinhas apresentam-se algumas irregularidades, ilicitudes, sobre as quais índios têm certa consciência; no entanto, o “patrão” torna-se um agente indispensável para as relações políticas e econômicas no grupo. Todavia, não se pode considerar que essa relação seja organizada por caminhos unilaterais, e sim por caminhos bilaterais, porque configura uma relação de interesses opostos. De um lado, os patrões tirando proveito da situação dos índios por não disponibilizarem de manejo adequado para atividades burocráticas; por outro lado; os índios, que nesse contexto, estão interessados em garantir “bens” dos *kopë*, independentemente da situação. Dessa maneira, a relação “patrão” e “indivíduo Apãniekra” pode ser considerada um contato díade de caráter informal que envolve uma reciprocidade (Boissevan, 1966); no entanto, não existe uma formalidade entre “patrão” e “cliente”.

A relação de “patronagem” entre os Apãniekra é fato desde quando intensifica as relações do grupo com o Estado, que utilizando mecanismos através do aparato do poder tutelar, procura assistir os índios, criando medidas mentecatórias com o discurso de “salvaguardar o patrimônio cultural dos indígenas”.

Observa-se que a partir da década de 1980, a população Apãniekra cresceu significativamente e, um dos fatores levados em conta está relacionado aos benefícios que o Estado propicia aos indígenas, sobretudo o auxílio maternidade.

Antigamente *mehë* tinha muito medo de *kopë*. Meu bisavô me contou que quando ele era pequeno, vi um *kopë* ele quase morre de tanto chorar. Naquela época, *mehë* vivia brigando com *kopë* e como os próprios *mehë*; brigava pela terra, pelo gado tudo era briga. Depois que eu fiquei moço, o *kopë* começou a gostar um pouco de *mehë*, porque eles viam o sofrimento do *mehë* aqui no krin [aldeia]. Agora o Governo ajuda

---

<sup>100</sup> Por patronagem aqui entendido, ser refere às concepções desenvolvidas nos trabalhos de Wolf (2003), Silverman (1977), Boissevan (1966) que estão enfocadas no capítulo 4 dessa dissertação.



*mehẽ*, porque eles roubaram muita terra de *mehẽ*, assim contou meu bisavô, que dizia que muitos *mehẽ* morreram quando o *kopẽ* vinha para dentro do nosso krin [aldeia]. A rapaziada vai muito para a cidade buscar coisinha que o Governo dá para os *mehẽ*. Com essa ajudinha, o povo fica alegre né, tá nascendo muito *ẽ'krajure* [criança] e tá juntando muito o nosso povo, antes ficou pouco por causa do *kopẽ* danado que matava muito *mehẽ*. Agora vamos viver muito porque eles não podem ficar matando *mehẽ*. (Euzébio Hàhàt, aldeia Porquinhos, 18 de julho de 2003).

### Quadro cronológico populacional Apãniekra

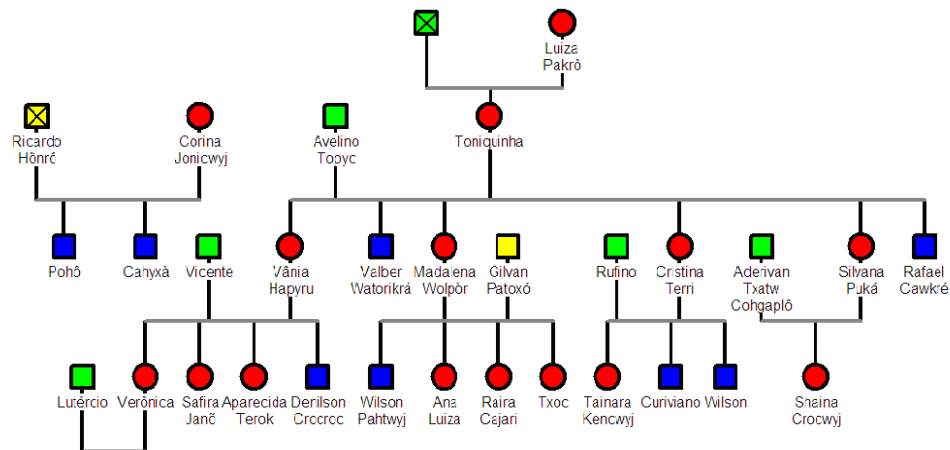
Ano	População Apãniekrá	Fonte
1900	400-500	Nimuendaju
1918	118	Nimuendaju
1919	118	SPI
1929	160	Nimuendaju
1941	495	SPI*
1975	385	FUNAI
1983	274	FUNAI
1986	294	FUNAI
1990	336	FUNAI
1998	423	FUNASA
2001	521	FUNASA
2004	583	Augusto Nascimento
2008	615	Augusto Nascimento

\* Em 1941, Raimundo Nonato Miranda, funcionário do SPI, informa a existência de 1.014 índios Guajajara e 495 Canelas, estes, nas tribos Raposa e Porquinhos. (Brandes; 1994, p. 434)

Durante todo o processo das relações interétnicas no século XX, considero que os Apãniekrá cruzaram esse período oscilando em momentos de altas e baixas, pois se consideramos a densidade populacional, esse grupo apresentou consideráveis variações

no crescimento vegetativo<sup>101</sup>. Nas primeiras duas décadas do século XX, houve uma significativa baixa populacional, que somente mostra sinais de crescimento discreto em 1929, tendo uma queda logo em seguida. Somente a partir do final do século XX, o crescimento populacional toma dimensão ascendente e o crescimento vegetativo torna-se equilibrado.

No primeiro semestre do ano de 2008, durante a última etapa da pesquisa de campo na aldeia Porquinhos, nasceram doze crianças na aldeia, sendo uma delas nascida na cidade. Oito mulheres estavam em processo de gestação. O número de óbitos no primeiro semestre de 2008 foi de seis, sendo cinco homens e uma mulher.



**Ilustração 2: Representação genealógica do segmento residencial 27. Definição dos critérios adotados para sua representação.**

No quadro genealógico acima, os indivíduos representados pela cor vermelha são mulheres potencialmente donas de “forquilhas”, que nasceram na casa e vão permanecer no segmento residencial até sua morte. As representações de cor azul são homens que nasceram na casa, porém com potencial para deixar o segmento residencial quando adultos, após a realização da aliança de casamento com outro segmento residencial. Esses homens podem voltar para o segmento de origem em caso de

<sup>101</sup> O crescimento vegetativo é a diferença entre o número de nascidos e o número de mortos. Portanto, durante esse período o índice de natalidade foi maior que o de mortandade.

separação no casamento ou quando enviuvarem. Também em caso de morte, o indivíduo representado pela cor azul volta para o seu segmento de origem, onde seu corpo é velado pelas mulheres do seu segmento. Os indivíduos representados pela cor verde são homens que vieram de outros segmentos e podem voltar para seu segmento de origem em caso de separação ou morte.

Esses indivíduos podem ser também de outros grupos. Na genealogia apresentada, grafei de amarelo dois indivíduos, que poderiam ser representados pela cor verde. Eles representam indivíduos que vieram dos grupos Krahô e Pataxó<sup>102</sup>. Os segmentos são “exogâmicos” como bem definido por Ladeira (1982), porém não necessariamente casam do outro lado, como afirma a autora, pois observei matrimônio envolvendo indivíduo configurado no mesmo “macro segmento residencial”, ou seja, casando do mesmo lado. Observei vários casamentos entre primos cruzados e paralelos que fogem da norma muito considerada por etnógrafos que pesquisam grupos Jê, configurando novos ordenamentos espaciais dos segmentos residenciais. Existem casos em que a mãe velha cedeu seu lugar para sua filha mais nova construir sua casa em frente ao *krincapé*, optando morar na periferia da aldeia, alegando que “quanto mais se afasta do *krincapé*, mais tranquila a vida se faz na aldeia”.

A extensão das casas dos segmentos residenciais é construída nos fundos das casas de “forquilha principal”, formando uma sub-periferia<sup>103</sup>.

Quando eu morrer, minha forquilha que foi deixada pela minha finada mãe vai ficar para minha filha *Katuro*, que tem o mesmo nome da minha finada avó. Ninguém pode tomar essa forquilha dela. Esse lugar já foi deixado pela minha finada avó, que vem segurando desde os tempos da aldeia da Travessia. *Katuro* quando ficar velha vai passar para as filhas dela, mas a forquilha vai continuar aqui. Minhas *itoj* [irmãs] vão se encostando aqui nos fundos da forquilha velha, mas ninguém vai ficar longe. (Maria Martins *Panikrã*, aldeia Porquinhos, 29 de abril de 2008).

Mesmo com a extensão física do segmento residencial, a casa de “forquilha principal” continua exercendo o controle do segmento. Todos os bens materiais, presentes que são ofertados para a casa passam pelas mãos da *ënxethugré*, que coordena a distribuição para as outras mulheres pertencentes ao seu segmento. Um bom indicativo para ilustrar essa questão está relacionado às miçangas que levei durante uma das etapas da pesquisa para presentear os segmentos residenciais. Quem recebia e concentrava as miçangas eram as *ënxethugré* de cada segmento, mesmo quando eu equivocadamente entregava para uma pessoa do segmento que não era uma *ënxethugré*, imediatamente a pessoa repassava o presente para quem era de direito. A miçanga<sup>104</sup> é

---

<sup>102</sup> Pataxó da aldeia Coroa Vermelha na Bahia.

<sup>103</sup> Em uma aldeia Krahô, a periferia cresceu de forma significativa, que se construiu um novo círculo formando uma espécie oito, dois círculos interligados.

<sup>104</sup> Miçanga entre os Timbira foi introduzida pelos missionários na primeira metade do século XX. Da Matta (1978) no trabalho intitulado “O ofício do antropólogo, ou como ter anthropological Blues” faz referência à importância de presentear miçanga entre os Apinajé, grupo Timbira Ocidental.

simbolicamente um presente muito valorizado pelas mulheres *apãniekra*, restringindo-se como presente exclusivamente feminino:

Homem não precisa de miçanga; quem precisa de miçanga é a *cunhanzada*<sup>105</sup>. Os homens não vão parar de trabalhar na roça para ficar enfiando miçanga na linha. Homem não usa miçanga. Miçanga é a *cunhanzada* que cuida para enfeitar a rapaziada para ficar bonito nos *amjëkin*. Elas ficam alegres e animam a aldeia quando tem muito *kenlé* [miçanga]. (Tomaz Katuto, aldeia Porquinhos, 27 de abril de 2008).

Quando presenteei Tomaz *Katuto* com miçanga, ele retrucou-me dizendo que não era mulher para receber miçanga, e imediatamente repassou o presente para sua mulher que estava próxima ao local onde conversávamos. As mulheres não participam das reuniões dos homens no pátio, porém sempre ficam escutando as conversas do marido. Quando os maridos estão no pátio, elas ficam em frente às suas casas observando o movimento do local. Existem poucas possibilidades de se combinar algo sem a concordância das mulheres, pois a comunicação na aldeia ganha uma velocidade surpreendente e logo elas ficam a par do que está sendo discutido no pátio. As crianças que ficam brincando no pátio se encarregam de espalhar as conversas daquele espaço para a periferia da aldeia. No fundo, as mulheres não estão presentes fisicamente no pátio, mas influenciam nas tomadas de decisões mais importantes para o grupo. Portanto, as mulheres têm um papel significativo nos processos políticos e rituais do grupo.

Assim como os presentes, os alimentos são centralizados nas mãos da *ënxethugré* de cada segmento. As *ënxethugré* são responsáveis pela preparação e distribuição da alimentação. A distribuição geralmente segue uma ordem, mas não necessariamente: A *ënxé velha* come na mesma cuia/prato do *ënxü velho*; a *ënxekoprô* – mãe mais nova – come junto com o *ënxüthun* – pai novo; a *ënxetoj*- mãe intermediária – come junto com o *keller* – pai intermediário, tio - e as crianças – *ë'krajre* - quando menores que sete anos comem juntos com uma pessoa considerada adulta. As crianças maiores de sete anos – *ë'kra* - e os jovens - *mentwajê* - geralmente comem separadas.

O que se pode evidenciar é que comer junto é sinal de bom relacionamento conjugal entre os *Apãniekra*. Quando isso não está acontecendo é porque as relações

---

<sup>105</sup> *Cunhanzada* é um termo muito utilizado pelos Timbira para denominar um conjunto de mulheres. Cf. meus.

familiares e conjugais estão em desequilíbrio e, portanto, na iminência de eclosão de conflitos<sup>106</sup>.

De acordo com Simmel (1998), o conflito se estabelece por meio da inerência da sociedade no indivíduo, e se mantém pela capacidade que o ser humano tem de se dividir em partes, colocando-se em uma relação conflituosa ente partes do seu “eu” que se sentem como ser social, e os impulsos não absorvidos por este caráter: “o conflito entre sociedade e o indivíduo prossegue no próprio indivíduo como luta entre as partes de sua essência”. (Simmel, 1998, p. 48-49)

Dessa maneira, o conflito segundo a concepção de Simmel (1964), vem a ser uma fonte de regulação que perpassa e estrutura grande número de campos e de formas sociais. Nesse caso, a estabilidade da realização conjunta das principais refeições entre os Apãniekra, que faz parte das relações de família, significa uma espécie de regularização do bom relacionamento entre cônjuges.

Eu sempre respeitei *ënxũ* velho [se referindo ao seu marido]. Nós nunca brigamos. Sempre eu faço *cukrê* [refeições] junto com ele dividido tudo certinho. Ele não me deixa sofrer. A mulher do meu filho *Hapyhy* está judiando dele; não tá comendo junto e não está servindo bem. Isso não é certo, porque mulher tem que comer junto do homem e respeitar. Assim não separa e combina tudo. Vejo eu (...) nunca separei do *ënxũ velho* (Maria Martins *Pãnikrã*, aldeia Porquinhos, 5 de maio de 2008).

A edificação das casas entre os Apãniekra não se diferencia muito do modelo das casas dos sertanejos regionais, que segue o construto de pau-a-pique, ou seja, paredes feitas de bolas de barro com cobertura de palha de palmeira de piaçaba (*Attalea funifera*) ou babaçu (*Orbignya phalerata*). O espaço métrico de cada casa é variável, porém não chegam a ser tão distintas umas das outras, todavia existem casas que mantêm um padrão singular, com cômodos, coberturas de telhas, demarcação do quintal com cercas etc. A maioria das habitações chega a ocupar um espaço construído correspondente em média a sete metros de frente por cinco metros de lado. O estilo da maioria das casas é parecido com um retângulo, constituindo-se de uma porta na frente e uma porta no fundo. Geralmente, existe um anexo construído de palha no fundo da casa que funciona como cozinha, onde além do tripé para o fogo; mantém-se um jirau<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Escutei o mesmo argumento entre os Pukobjê em 1999 na aldeia Governador. Um homem me informou que havia separado da mulher porque ela não estava lhe servindo bem a comida. Não comiam juntos e isso fez com que ele pedisse separação.

<sup>107</sup> Armação de madeira semelhante a estrado ou palanque, que pode ser usado como cama, depósito de utensílios domésticos, secador de frutas ou, quando posta em cima de um fogão, como fumeiro de carne, toucinho, peixe etc.

suspensão para guardar os alimentos, protegendo-lhes assim dos cachorros, porcos e galinhas que rondam as casas à procura de alimento. Esse anexo tem o propósito de diminuir fumaça que é liberada pela queima da lenha para o interior da casa.

No interior da maioria das casas não existe divisão de cômodos, separando locais de dormir e salas de recepção. As pessoas dormem em esteiras no chão durante o período da estiagem e no período da chuva em jiraus suspensos feitos com talos de palmeira de buriti (*Astrocaryum buriti*) forrados com esteiras e/ou em redes suspensas armadas nos caibros ou esteios da estrutura da casa.

A casa de pau-a-pique requer uma manutenção constante, sobretudo no que diz respeito à troca das palhas que se degradam muito rápido. Os Apãniekra renovam suas casas a cada intervalo de três anos, não concomitantemente e; conforme a regularidade do grupo é permitido trabalhar na reforma somente na época da estiagem, que corresponde aos meses que vão de junho a novembro; no entanto, durante o mês de agosto é proibido mexer no construto das casas por fatores sociopolíticos e culturais: 1) Durante o mês de agosto na região de cerrado há grandes correntes de ventos que dificultam o ordenamento das palhas sobre o telhado; 2) nesse mês, os Apãniekra estão preparando a coivara<sup>108</sup> do roçado e em concomitância com o primeiro fator, pode espalhar brasas e causar incêndios nas casas e 3) as palhas de piaçaba (*Attalea funifera*) seguem um manejo natural e no mês de agosto não estão a ponto de serem cortadas para uso.

O grupo reclama que as casas de pau-a-pique precisam ser substituídas por casas de alvenaria, sob a justificativa de que os locais de extração da palha estão cada vez mais distantes da aldeia. Essa palmeira está se tornando escassa em decorrência do desmatamento descontrolado em áreas de predominância desse tipo de vegetação. O discurso apãniekra centra-se na ideia de que é necessário mudar o estilo das casas, todavia, enfatizam que essa mudança não irá modificar jeito de ser apãniekra”:

Nós Apãniekra somos gente iguais a vocês cristãos. Nós moramos no mato, mas não somos bicho do mato. O cristão ensinou para nossos bisavôs coisas boas e ruins. Queremos casa, queremos luz, queremos carro, porque o governo tem que dar para nós e nós temos que receber. Apãniekra é gente boa, que não merece ficar sofrendo como nossos bisavôs que foram enganados pelo os *kopë* do governo que deixou nossa terra pequena. Nós queremos coisas boas aqui no mato, porque Apãniekra vai

---

<sup>108</sup> Termo comum à linguagem dos sertanejos do Maranhão que foi incorporado pelos Apãniekra. Seu significado, segundo Houaiss é: quantidade de ramagens a que se põe fogo nas roçadas para desembaraçar o terreno e adubá-lo com as cinzas, facilitando a cultura.

continuar morando no mato com televisão, roupas essas coisinhas de vocês cristão, mas nós vamos continuar segurando nossa cultura. Veja aí a rapaziada de cabelo grande, se pintando, correndo de tora. Isso é índio Apãniekra mesmo. (Ricardo *Hônrôn*, aldeia Porquinhos, 18 de outubro de 2003).

Há uma proposta da FUNAI que objetiva edificar casas de alvenaria para os Apãniekra, atendendo à demanda do grupo. A justificativa para atender essa demanda está atrelada ao Programa Luz para Todos do Governo Federal, cujo objetivo é levar energia elétrica para todas as “comunidades longínquas” do território brasileiro e os indígenas são prioridades desse Programa.

O Programa Luz para Todos foi elaborado durante o primeiro mandato do Governo Luís Inácio Lula da Silva e está ligado ao Ministério de Minas e Energia. O objetivo do Programa é atender até 2014, todas as comunidades do território nacional. Esse Programa chegou à aldeia através da mediação de agentes da FUNAI, que colaboraram na elaboração do projeto para a comunidade via associação Apãniekra.

Em 2007, os Apãniekra foram contemplados com o Programa, porém a energia elétrica ainda não chegou às casas. Os responsáveis pelo Projeto governamental alegam que é necessário construir casas de alvenarias para os Apãniekra para evitar incêndios, pois as casas de pau-a-pique são propícias à eclosão de incêndios em caso de um curto circuito. Casas de alvenaria ligadas a esse Programa já foram introduzidas em uma aldeia de um grupo Timbira – Gavião Pukobjê, cujo modelo das casas inclui divisões em cômodos – uma sala, um quarto, uma cozinha e um banheiro interno. O que vem causando contraposição da construção das casas pelo grupo se refere às questões de ordenamentos. Os segmentos residenciais dos grupos Timbira são geralmente grandes, por exemplo, a genealogia do segmento residencial 27 exposto acima, onde os indivíduos permanentes ao segmento são compostos por vinte e três pessoas. A questão diz respeito à forma de acomodação de um segmento em casas tão pequenas, sobretudo, Existe ainda a questão dos parentes de outras aldeias que frequentemente realizam visitas entre si e os que se alojam em seus segmentos comuns.

O grupo na política de “abarganhar” qualquer que sejam os benéficos do *kopë* é solicitar que sejam construídas as casas da forma como o Governo pretende, no entanto, a ideia do grupo é construir anexos em conformidade com as necessidades de cada segmento residencial.



Queremos melhoria em nossas casas, mesmo que o Governo prometa uma casa pequena, nós índios vamos receber, mas o uso delas quem faz somos nós, se quiser derrubar e construir outra é cada uma que manda na sua vontade. Mas índio quer mesmo casa boa, porque essa nova rapaziada gosta mesmo disso; nos velhos não, mas também não podemos ser contra. Se é bom vamos fazer (...) não é o kopè que quer fazer. (Moises Neto *Hàhàt*, cacique. Aldeia Porquinhos, 20 de maio de 2008)

Os Apãniekra começam a se mobilizar em torno dessa nova situação. Os indígenas que recebem salários (professores, agentes de saúde, agentes sanitários, aposentados etc.), estão impulsionando novas configurações para o modelo de casas para o grupo. Eles estão adquirindo “bens econômicos<sup>109</sup>”, tais como utensílios domésticos oriundos da sociedade envolvente, redefinindo a ordenação espacial das casas. Antes dessa redefinição, os poucos utensílios que comporiam as casas apãniekra se resumiam a um pote de barro para guardar água; um jirau; esteiras para dormir; mocós para guardar roupas e objetos importantes e alguns tamboretos feitos de madeira com cobertura de coro do boi. Esses utensílios são produzidos com recursos naturais disponíveis no território e com a tecnologia apãniekra. Eles estão sendo trocados gradativamente por bens produzidos embutidos em outra lógica e tecnologia, cuja aquisição requer disposição de dinheiro<sup>110</sup>, que para sua apropriação depende da venda da força de trabalho, inseridos na lógica do mercado.

Para Schröder (2003, p. 75), as primeiras mudanças econômicas costumam acontecer quando “relacionada às mudanças de cultura materializada, como a introdução de novos utensílios, que podem facilitar tecnicamente diversos aspectos da vida e possuir certo prestígio simbólico e social, podendo produzir dependência”.

Essa lógica em um envolvimento mais intensivo por parte dos Apãniekra nas atividades que requerem a venda da força de trabalho e, isso significa uma “re-estruturação funcional” Sahlins (1988) na sua vida cotidiana e, conseqüentemente, uma nova relação no modo de apropriação dos recursos naturais.

A esse aumento e diversificação do trabalho no contexto de “re-estruturação” funcional Sahlins (1988) denomina “sobretabalho”, e embasado numa perspectiva

---

<sup>109</sup> Entenda-se como “bens econômicos” em conformidade com Tax (1964), que considera tudo aquilo que serve para o consumo, seja imediato, seja postergado. Quando o consumo é imediato e exclusivo, diz-se que o bem econômico tem o valor de uso; quando postergado, diz-se que serve para obter outro bem simples e tem o valor de troca.

<sup>110</sup> Embora o dinheiro não seja produzido na sociedade Apãniekra, se configura como um elemento constituinte do capitalismo e existe em vários sistemas não-capitalista e pré-capitalista; o que é distinto é a produção de mercadorias, no sentido que Marx deu a este termo.

macro-histórica, ele deduz que os povos indígenas passarão a trabalhar cada vez mais, quando entrarem na rota de consumir bens industrializados em maior proporcionalidade.

Dessa maneira, alguns indígenas estão procurando aderir à essa lógica do sistema capitalista, muitos deles acreditam que a “escola” é um dos caminhos para se garantir um bom cargo na administração pública, principalmente no órgão indigenista oficial e em ONGs; outros acreditam na mitologia da reversão dos papéis em que a força dos índios vai superar a força dos *kopë* e tudo se tornará mais fácil para que eles possam inserir-se no sistema; outros são mais materialistas, quando passam a vender sua força de trabalho para serem consumidores potenciais do sistema capitalista, assim como os “incipientes comerciantes” *apãniekra* que vendem suas mercadorias para obtenção de lucros de forma consciente.

Assim, somente para além desses indicativos é possível começar por outra equivalente em que o valor de uso, de troca e o sistema social do grupo nos quais a individualidade, a novidade e as mudanças (políticas, sociais e econômicas) se mostram reciprocamente indissociáveis.

## **2.2. Sistema econômico e base alimentar.**

Os *Apãniekra*, assim como os demais *Timbira*, se apresentam nas etnografias como grupo que vivia da coleta e da caça<sup>111</sup> (Nimuendaju, 1946; Azanha, 1985; Siqueira Júnior, 2004). A importância da caça e da coleta para o sistema econômico do grupo costuma ser explicada por qualidades ambientais dos cerrados: por um lado, a limitação para a prática da agricultura é bem recorrente em virtude da alta acidez dos solos e sua característica arenosa; por outro lado, a alta saturação de alumínio e o baixo teor de fósforo que inviabilizam o sucesso para a prática da agricultura.

O estreitamento do contato com a sociedade envolvente, processo que Balandieu (1993) denomina de “situação colonial”, que se caracterizou pela imposição de uma minoria de estrangeiros no confronto entre sociedades heterogêneas que representava de um lado, os colonizadores, firmados no princípio de uma sociedade industrial, com ritmo rápido de produção e em grande escala; e do outro lado, as sociedades indígenas que se caracterizavam pelo uso de técnicas menos complexas que as da sociedade industrial, onde a economia da grande maioria está pautada para suprir as necessidades

---

<sup>111</sup> Quando se fala em caçadores e coletores, há que se compreender que essas duas atividades são essenciais e complementares. A caça resulta na obtenção de proteína, e a coleta, em geral, em carboidratos e vitaminas, compostos fundamentais para o metabolismo fisiológico do ser humano.

imediatas<sup>112</sup> do grupo. Consequentemente com o processo de “territorialização” Oliveira (1999) dos grupos Timbira, a partir do final do século XIX, que representou um amálgama para esses grupos, tem início um processo de instrumentalização para a prática da agricultura e compulsoriamente, o cultivo de culturas comuns engendradas pela sociedade colonial, como o arroz, a mandioca e o milho, que se tornaram culturas essenciais para a vida do grupo pós-processo de “territorialização”, tornando-os praticantes de uma precária vida agrícola.

Nas narrativas do grupo, evidencia-se que a agricultura foi apresentada pelo *kopë* (“branco”) no contexto das relações interétnicas e que o grupo incorporou com menores problemas, embora desenvolva com certas dificuldades. A narrativa de *catxcwyj*<sup>113</sup> ou a “mulher estrela” é contada por todos os grupos Timbira com poucas variações de um grupo para outro. A narrativa da *catxcwyj* apresenta o processo de introdução de alguns produtos agrícolas, como o milho e da principal comida ritual do grupo, o beribu<sup>114</sup>.

Os estudos sobre economia indígena no Brasil são amplos, constituídos em sua grande maioria, por estudos realizados por pesquisadores brasileiros e estadunidense<sup>115</sup>. Schröder (2003) escreveu um trabalho exemplar, no qual faz uma abordagem conceitual acerca dos problemas de definições sobre as “economias indígenas”, analisando os impactos da integração dessas economias na economia de mercado. Para esse autor, à primeira vista, parece ser claro, o que se quer dizer com “economia indígena”, porém do ponto de vista nativo, não pode ser entendida de forma homogênea. Schröder (2003) considera que é necessário questionar que a “economia indígena” seja um sinônimo de economia de “subsistência”, como se os índios não produzissem excedentes.

Na verdade, os [indígenas] produzem excedentes, mas para as trocas interlocais e interétnicas, mas o modelo básico, principalmente dos povos indígenas da Amazônia costuma ser voltado para atender o consumo das famílias elementares. (Schröder, 2003, p. 20).

A definição de economia indígena implica em muitos equívocos, portanto procuro não me filiar a nenhuma definição *a priori*. Dessa forma, não denominarei a

---

<sup>112</sup> Ver sobre economias indígenas e necessidades imediatas em Tax (1964)

<sup>113</sup> Ver as narrativas anexas coletadas por mim entre os Apãniekra em outubro de 2003; coletada por Melatti entre os Krahô em 1967 e por Siqueira Júnior entre os Apãniekra em 2002.

<sup>114</sup> Uma espécie de beiju.

<sup>115</sup> Numa pesquisa quantitativa realizada por Schröder (2003), revela que dos 220 trabalhos escritos sobre economia indígena, 28,8% são trabalhos de pesquisadores dos Estados Unidos. (2003, p. 24)

economia dos Apãniekra de “economia de subsistência<sup>116</sup>”, por esta não refletir a realidade etnográfica encontrada. Conforme Castres (2003, p. 29-30), o sentido de “subsistência” leva a categorizar uma sociedade que alimenta seus membros apenas com o estritamente necessário, encontrando-se assim à mercê do menor acidente natural (seca, inundação etc.), já que a diminuição dos recursos se traduziria mecanicamente pela impossibilidade de alimentar todos. Ou em outros termos, a categoria “subsistência” conota a ideia de que uma sociedade não vive, mas sobrevive; sua existência é um combate interminável contra a fome, e o combate à fome não é a forma apropriada do sentido de viver dos Apãniekra.

Os meus argumentos de não considerar a economia dos Apãniekra como de “subsistência” podem ser confirmados nos *amjėkin*<sup>117</sup>, traduzível por “festa” e que significa estado de alegria, harmonia entre o grupo. Os *amjėkin* são realizados com fartura para que ninguém possa ficar reclamando que passou fome, sobretudo visitantes de outras aldeias, pois falar em passar fome entre os Apãniekra é sinônimo de ofensa e causar *paham*, uma categoria êmica que denota uma espécie de vergonha e, causar *paham* para os Apãniekra é submeter a *persona* a se restringir ao um bom relacionamento social.

Os grandes *amjėkin* são realizados em sua grande maioria no período da estiagem, no verão – junho e julho - quando o grupo já realizou a colheita da roça do ano anterior e já preparou o roçado para o ano seguinte<sup>118</sup>. De fato *amjėkin* é termo de uso geral que dar conta de um conjunto de processos rituais, tais como *ketwajė*, *pepcahęc*, *inkrerė*. (Nimuendaju, 1946), (Melatti, 1978), (Azanha, 1985).

---

<sup>116</sup> Na realidade, a ideia de economia de subsistência provém do campo ideológico do Ocidente moderno, e de forma alguma do arsenal conceptual de uma ciência. (Castres, 2003, p. 30)

<sup>117</sup> Filipino *Prypoc*, *padré* dos Apãniekra, em conversa no dia 18 de outubro de 2003, contou-me que a comunidade “entra em *amjėkin*” quando todos estão alegres, as roças foram prósperas e tem bastante carne para animar a rapaziada. Dessa forma, considero a noção de *amjėkin*, entre outras coisas, ter uma comunidade reunida e alegre, ter uma comunidade firme, uma unidade grupal, em que todos procuram suspender os conflitos e instauram um estado de equilíbrio não estático. Para outras concepções da noção de *amjėkin* entre outros grupos Timbira, ver Azanha (2004) para Krahô e Kowalski (2007) para Ramkokamekra.

<sup>118</sup> Entre alguns grupos Timbira os grandes *amjėkin* estão sendo bancados por agentes externos, como FUNAI, CTI, Governos de Estados, que geralmente financiam gados, miçanga, etc. Essa relação merece uma pesquisa mais acurada para análise do grau de autonomias dos *amjėkin*.

### Quadro demonstrativo das atividades de roça entre os Apãniekra

Período	Seca – Catamejê	Atividades	Chuva - Wakemejê	Atividades
Meses Correspondentes	Junho	Brocar	Dezembro	Plantio
	Julho	Derrubar	Janeiro	Capina
	Agosto	Coivara e queima	Fevereiro	Capina
	Setembro	Descansar a terra	Março	Colheita
	Outubro	Seleção de sementes	Abril	Colheita
	Novembro	Plantio	Maior.	Colheita

Todas as etapas das atividades de roça, portanto, têm seu tempo marcado, não tanto pelos homens, mas pelo período morfológico do clima do cerrado do território dos Apãniekra, que se define em duas grandes estações - o período da chuva e o período da estiagem. Esse calendário também se reflete nas atividades dos pequenos trabalhadores rurais do entorno à Terra Indígena Porquinhos.

Os locais das roças são distantes da aldeia, e durante o período do trabalho mais pesado – derrubada – e no período da colheita, os membros dos segmentos mudam da aldeia para as casas de roças, permanecendo por longas temporadas até a colheita chegar ao fim. Cada segmento residencial é responsável pelos trabalhos de seus roçados. Às vezes se juntam dois ou mais segmentos residenciais para colocar uma roça grande; o tamanho delas varia de acordo com a disposição de cada segmento. As roças consideradas grandes chegam a medir um hectare e meio, e as menores cerca de meio hectare. Existem trocas de trabalho de um segmento com o outro e às vezes quando há bens disponíveis – porco, gado, galinha - o segmento oferece alimentação para as pessoas que se disponibilizarem a prestar serviço nas atividades da roça, tendo como garantia de troca, a alimentação pelos dias de trabalho e em alguns casos, esses prestadores de serviços são presenteados com pequenas porções da safra do arroz. Também existe pagamento em dinheiro por trabalho prestado, principalmente os funcionários do Estado que não tendo disponibilidade para a prática da roça, pagam diárias para homens da aldeia ou de fora lhes prestarem tal serviço. As diárias são de dois tipos: quando o empreiteiro disponibiliza a alimentação para os seus trabalhadores, a diária fica em torno de dez reais, sem alimentação, esse valor aumenta para quatorze reais. Os Apãniekra seguem os mesmos padrões das diárias pagas pelos sertanejos do entorno, que também procuram os índios para lhes prestarem serviços.

Homens, mulheres e crianças acima de sete anos formam a força de trabalho potencial de cada segmento. As pessoas idosas e aquelas impossibilitadas de trabalhar no pesado, vão colaborando de acordo com sua disponibilidade, através de atividades como cuidar das crianças de colo, ficar vigiando a casa das invasões de animais que rondam a aldeia.

No trabalho da roça, durante a etapa da derruba, a mais trabalhosa, as pessoas começam a trabalhar nas primeiras horas<sup>119</sup> da manhã, quando o sol desponta seus primeiros raios. Logo após esse momento, todos na casa “quebram jejum”, isto é, fazem a primeira refeição do dia, que geralmente é à base de arroz (*Oryza sativa*), macaxeira (*Manihot palmata*) e carne de caça ou peixe, quando há disponível. Por volta das dez horas<sup>120</sup> da manhã, os trabalhadores da roça dão uma trégua nos serviços e vão realizar outras atividades domésticas e/ou políticas. As mulheres vão auxiliar a *ënxethugré* a cuidar do preparo da alimentação ou realizar outras atividades, como tecer artesanato, lavar roupa, buscar lenha etc. Sempre existem trabalhos para se fazer. Os homens em conformidade com suas respectivas habilitações procuram ocupar seu espaço. O caçador, percebendo a necessidade de carne na casa, sai para o mato à procura de alguma presa para suprir tal necessidade. A criançada que ajuda nos trabalhos menos pesados da roça continua prestando seus serviços como vigias dos roçados. Com seus estilingues nas mãos, são responsáveis para não deixarem os bichos invadirem o plantio, sobretudo os papagaios (*Psitacidaeos ssp*) e os periquitos (*Brotogeris chiriri*) que invadem as roças à procura de alimento, sobretudo no período em que o arroz está em processo de amadurecimento, formando cachos.

Assim, os Apãniekra ocupam sua vida cotidiana, intercalando o trabalho da roça, com as reuniões de pátio, os trabalhos domésticos, as festas e as viagens mensais que fazem para cidade, onde costumeiramente acompanham algum membro do segmento que vai receber dinheiro proveniente dos serviços prestados ao Estado (professores, agentes de saúde etc.), aposentadorias ou os beneficiários de Programas

---

<sup>119</sup> Nesse período, as reuniões de pátio não são realizadas no período da manhã, salvo em caráter de extrema importância.

<sup>120</sup> Há quase certo consenso geral entre vários etnógrafos que pesquisaram economia indígena: Schröder (2003); Tax (1965), Setz (1983) que as horas de trabalho por dia em sociedades indígenas não ou pouco integradas na economia de mercado são poucas em comparação com os padrões de sociedades complexas e industrializadas. Pesquisa de Setz (1983) revelou que a média de trabalho das roças em sociedades indígenas chega a atingir em média 2 horas e 38 minutos. Essa marca pode ser estendida para os Apãniekra.

de Governo<sup>121</sup>, como o Bolsa Escola, Bolsa Família, Auxílio Maternidade etc. Em todos os segmentos há pessoas aposentadas<sup>122</sup>, ou funcionários<sup>123</sup> do Estado, ou seja, pessoas que recebem dinheiro e possuem renda, cuja situação requer que os Apãniekra se desloquem para a cidade todos os meses para receberem seus vencimentos. Observei que existe toda uma sistemática por parte da administração da FUNAI local em articular aposentadorias para todos os segmentos residenciais. Existem segmentos residenciais em que nenhum dos seus membros dispõe dos critérios mínimos para se chegar a uma aposentadoria, no entanto, o que é possível concluir é que os agentes do órgão indigenista oficial tentam manejar a distribuição paritária das aposentadorias na aldeia. Por exemplo, no segmento em que fui adotado, tem um homem de mais de sessenta e cinco anos de idade que ainda não é aposentado, todavia, nesse segmento existem três mulheres aposentadas. A justificativa para que o mesmo não tenha acesso ao benefício está concentrada nas seguintes afirmações: ele é muito “beberrão”, “gosta de arrumar confusão” e por isso a FUNAI ainda não deu os procedimentos para sua aposentadoria. Quando ele vai cobrar nas instâncias do órgão indigenista oficial, a resposta que lhes dão é que “em sua casa já existem muitas pessoas aposentadas”. Há segmentos que estão se tornando dependentes da renda das aposentadorias, não se interessando mais para o cultivo de roça.

Durante minha pesquisa de campo de 2008, realizei levantamento das roças e comparei com dados da pesquisa de campo de 2003, constatando alguns segmentos não estão mantendo a sistemática de botar roças todos os anos, tampouco utilizando da sua capoeira. Esse fato não está relacionado com acidentes naturais, tais como roça incendiada, alagamento, invasão de bichos etc. Essa questão nos permite afirmar que os segmentos estão perdendo a autonomia e o controle sobre seus processos de produção por uma lógica de consumidores unilaterais, onde sua posição no mercado é apenas de consumidores de bens alienados e super valorizados.

---

<sup>121</sup> Farei uma discussão sobre a relação dos Apãniekra com os Programas do Governo, Bolsa Escola, Família, natalidade etc.

<sup>122</sup> No censo realizado durante minha pesquisa de campo de 2008, confirmei 48 aposentados para uma população de 615. Ver genealogias anexas.

<sup>123</sup> Em relação aos Apãniekra funcionários do Estado existem cinco professores; três agentes de saúde; um agente sanitário, um auxiliar administrativo, um tratorista e um chefe de posto, este último é casado com uma não-índia e mora na cidade; totalizando treze funcionários, sendo a renda média de R\$ 408,00. O maior salário é do chefe de posto – FUNAI - R\$ 1.600,00, seguido pelo auxiliar administrativo – FUNAI- R\$ 1.500,00. Os demais ganham a base do salário mínimo, com exceção de um professor que concluiu o Magistério Indígena e recebe R\$ 520,00 e o monitor das emas, que ganha R\$ 200,00.

O grupo não produz excedente para a comercialização, porém quando existe pequeno excedente, que é raro, este é negociado entre parentes por troca de serviço, principalmente nos serviços de colheita. Geralmente, acontecem acidentes naturais e que levam segmentos a perderem roças inteiras. Tais acontecimentos são registrados quando o fogo invade uma roça e destrói toda a plantação, quando a chuva alaga o plantio, ou quando um animal selvagem – caititu (*Tayassu tajacu*), capivara (*Hydrochaeris*), porco queixada (*Tayassu pecari*), comum na região, invade a roça e se alimenta de todos os tubérculos plantados. Esses casos são comuns, e quando isso acontece, os segmentos afins se solidarizam, solicitando que o segmento arrasado por esses acidentes preste serviço em suas roças em troca de parte da safra obtida.

Melatti (1967) faz referência à questão do excedente entre um grupo Timbira:

O índio, vivendo entre parentes e não-parentes, vê-se às voltas com os pedidos de ajuda de uns e com os furtos de outros. Com isso ele dificilmente obtém um excedente agrícola que possa vender numa cidade próxima. (...) A produção de um excedente agrícola passível de comercialização não constitui objetivo dos craôs. Se, por acaso, um indivíduo vende parte de sua produção, ela vai lhe fazer falta posteriormente. (Melatti, 1967, 108)

Por esses e outros fatores, assim como os Krahô, os Apãniekra não comercializam excedentes agrícolas. O mercado potencial para venda dos supostos excedentes dos Apãniekra seria a população regional das cidades do entorno – Barra do Corda e Fernando Falcão, todavia, através de uma visão preconceituosa, os regionais alegam<sup>124</sup> “a falta de asseio dos índios” e caso existissem excedentes, não comprariam produtos do gênero alimentício que dispõem lavagem prévia para serem ingeridos, como a farinha de mandioca, a polpa de fruta<sup>125</sup>, dizendo que as fabricam com as mãos sujas e armazenam em lugares não “higienizados”.

Na atualidade, a organização das roças foi dividida em quinze setores, ligada a três associações estatutárias – *Apãniekra*, *Avarko*, *Tortoxcôh*. Cada setor escolheu uma

---

<sup>124</sup> Essa afirmação é resultado de frutíferas conversas que tive com dona Aguida Andrade, de 93 anos, proprietária do Hotel onde fico hospedado quando passo em Barra do Corda para ir à aldeia de Porquinhos. Ela contou-me, entre outros fatos, as guerras entre os padres capuchinhos e os Tenetehara/Guajajara, ocorrido em 1901, onde os Ramkokamekra – grupo Timbira – aliaram-se às milícias oficiais para combater os Tenetehara/Guajajara. Relatou-me, ainda, como os regionais diferenciam os índios, entre outros assuntos. Gravei entrevista com ela em duas estadas por Barra do Corda.

<sup>125</sup> Há um projeto entre os Apãniekra para a construção de uma unidade de processamento de polpas de frutas na aldeia; embora essa experiência já tenha sido posta em prática entre o grupo via Projeto Fruto do Cerrado e não obtiveram bons êxitos. Os gestores continuam insistindo por essa via, no sentido de integrar os Apãniekra numa incipiente economia de mercado.



pessoa para lhes representar frente às associações, à comunidade e frente aos não-índios, mais especificamente, os funcionários da FUNAI, com quem os Apãniekra mantêm uma relação de dependência, submissão e controle. Quanto à divisão dos setores de roça, foi levada em consideração a afinidade que cada segmento residencial mantêm com determinada parte do território e seguindo os critérios de ter roças há muito tempo nas localidades. Existe setor que compõe mais de cinco segmentos afins, como também existe setor que está sendo composto por apenas um único segmento residencial. As composições foram montadas, entre outras questões, pela preferência de cada segmento.

A produção das roças não garante de forma total a “segurança alimentar”<sup>126</sup>, do grupo, pois em determinado período do ano – agosto, setembro e outubro - é necessário complementar a alimentação básica com produtos oriundos da cidade, principalmente a farinha e o arroz, no entanto, isso não significa que o grupo vive como eles costumam dizer, na “meia fome”, que corresponde a um período em que todas as roças dos segmentos não prosperaram em decorrência de aspectos naturais, como o atraso nas chuvas, epidemias de pragas da lavoura, alagamento e mortandade na aldeia. Todavia, nos meses de agosto, setembro e outubro há abundância de frutos tais como, o caju (*Anacardium*), a manga (*Malaiala mangã ssp*), puçá (*Rauwolfia bahiensis*), bacaba (*Oenocarpus*), mangaba (*Lafoensia pacari*) que complementam a alimentação; no entanto, esse fato não leva a afirmar que o sustento seja garantido o ano inteiro. A última “meia fome” que os Apãniekra enfrentaram, de acordo com o professor Ambrosinho *Cawàr*, foi em 1989, período em que a chuva atrasou, arrasando as roças dos índios e sertanejos em todo o Estado do Maranhão. Consequentemente, a crise afetou o mercado em Barra do Corda, principal centro de compra dos Apãniekra, onde os preços dos produtos alimentícios básicos consumidos pelo grupo tiveram uma alta exorbitante, diminuindo o poder de compra, já baixo, por parte dos índios.

---

<sup>126</sup> O termo segurança alimentar foi protagonizado em discussões internacionais lideradas pela FAO a partir de 1986. Em sua versão, segundo Maluf & Menezes (1996), a FAO atribuiu ao termo o papel central a auto-suficiência produtiva, porém enfatizando os problemas de acesso aos alimentos por insuficiência de renda. Com base nessas diretrizes, em 1991, no Governo do presidente Itamar Franco, o Brasil passa a incorporar como política nacional, através de uma proposta de uma Política Nacional para Segurança Alimentar, cujos pressupostos estavam voltados para garantir o acesso aos alimentos como direito em si mesmo. Para uma análise dessa categoria, ver Maluf & Menezes (1996).

A aquisição de produtos na cidade se dá pelo ganho da geração de renda oriunda em sua maior parte da fabricação e comercialização de artesanatos, da coleta e comercialização de produtos extrativos com destaque para fava d'anta (*Stryphnodendron*) e o bacuri (*Platonia esculenta*) e aos proventos dos agentes assalariados, dos aposentados e dos beneficiários dos programas assistenciais do Estado brasileiro.

Os produtos que mais se destacam na base alimentar dos Apãniekra são o arroz (*Oryza sativa*) e a farinha de mandioca. O arroz é a principal cultura das roças, ocupando o maior espaço plantado seguido pela a mandioca (*Manihot esculenta*), que é plantada intercalada entre o arroz, estabelecendo nas roças por todo o ano o calendário sazonal<sup>127</sup>. A manufatura da mandioca se dá nas casas de roça, onde em alguns setores há fornos de farinhas montados com equipamentos adquiridos de projetos das associações<sup>128</sup>. A farinha é manufaturada na medida em que há disponibilidade do tubérculo pronto para ser arrancado das roças. Da mandioca também deriva o *engrolado*, uma espécie de farinha mal cozida que os Apãniekra comem com peixe ou carne moqueada. Na falta do arroz, o engrolado o substitui.

Em relação à comida ritualizada, os Apãniekra preparam o “beribu” ou “paparuto” - um grande bolo feito com massa de macaxeira com recheio de carne de caça e/ou carne de gado e/ou peixe que é enrolado em folhas de bananeira brava, assado sobre o calor de pedras quentes. Esse bolo é servido nos grandes *amjėkin*. De acordo com as narrativas, o paparuto lhes foi apresentado por indivíduo de outro grupo étnico. Ver narrativa da Mulher Estrela ou *Catxcwyj*.

A carne de gado, desde o processo de contato com os não-índios, é elemento de destaque nas relações sociais do grupo e é sinônimo de alegria, de *amjėkin* quando há em abundância, mas também sinônimo de conflito. Os Apãniekra já protagonizaram vários episódios conflitantes com os sertanejos por causa de acusações de roubo de gado. (Ver o episódio da aldeia Chinela). O gosto pela carne de gado é grande, entretanto, o grupo não tem nenhuma habilidade para com a pecuária. Desde os tempos do SPI à FUNAI, o governo tentou internalizar a pecuária para o grupo, mas sem sucesso. Há registro de que no início da década de 1960, os Apãniekra receberam do SPI mais de trezentas cabeças de gado, cujo destino foi o aniquilamento de todo o

---

<sup>127</sup> A mandioca se adapta aos mais variados tipos de solo, sendo uma das poucas plantas capazes de produzir abundância de calorias em solos pobres e ácidos, como é o caso dos cerrados do território dos Apãniekra.

<sup>128</sup> Trabalharei em capítulos seguintes os projetos desenvolvidos por cada associação.

rebanho em menos de um ano. Alcebíades *Cuvene* nos relata que na época da fazenda do SPI foi o tempo em que o grupo passou por muitos *amjëkin*, pois todos na aldeia viviam alegres porque tinha muita carne de *pryty* – gado. Nessa época, o fazendeiro parou de atacar os índios porque agora o gado consumido nos *amjëkin* era dos próprios índios e eles não podiam mais acusar o grupo por roubo de gado.

Dentro da Terra Indígena Apãniekra, na localidade denominada de Morro Branco, os índios concederam espaço para um morador não-índio instalar uma pequena fazenda. Essa irregularidade fundiária é de conhecimento da FUNAI, no entanto, o órgão indigenista apoiado nos discursos dos Apãniekra justifica tal irregularidade, alegando que os índios têm uma dívida histórica com um homem chamado Zé Mocinha, pai do atual responsável pela fazenda, pois em 1940 os Apãniekra foram salvos de uma emboscada, graças a Zé Mocinha, que avisou aos índios da iminência de um ataque programado por um fazendeiro. Escutando o aviso de Zé Mocinha, os Apãniekra abandonaram a aldeia, se escondendo no mato e permanecendo por um longo período até o órgão indigenista tomar uma posição em relação ao caso. O órgão indigenista alega que a fazenda Morro Branco funciona como uma espécie de comércio para os Apãniekra, pois é no Morro Branco que eles comercializam gado, porco quando há recurso disponível entre os indivíduos do grupo. Em junho de 2006, os quarenta e dois aposentados na época, empenharam seus cartões por cinco meses nas mãos dos moradores da fazenda em troca de gado. Foram quarenta e dois gados sendo cortados simultaneamente. Isso representou carne com abundância na comunidade e alegria na festa do *pepcahöc*<sup>129</sup>.

O gado, o porco e outros animais domésticos adquiridos por indivíduos ou segmentos residenciais apãniekra são colocados na fazenda Morro Brancos para ficarem sob os cuidados dos responsáveis pela fazenda. Na região, esse tipo de negócio se faz no processo que os sertanejos denominam de “meio”, onde em cada duas “barrigadas”, uma cria fica para quem estar tomando de conta da criação; porém, essa prática não é aplicada na relação entre os moradores da fazenda Morro Branco e os Apãniekra, pois os índios alegam que os moradores colocam roça no território e eles não cobram nada em troca, portanto, teria que tomar conta de suas criações sem nada lhes cobrar. No entanto, os Apãniekra vivem em conflito com os moradores da fazenda, mas não externalizam tais problemas, evitando confrontos diretos.

---

<sup>129</sup> Rito de iniciação de jovens e classes que se configura em várias vertentes. (ver Melatti, 1978)

Nossa criação nunca aumenta, só a dos fazendeiros que aumenta. Doença consegue pegar só em nossos animais; sucuri só ataca nossos gados, nossos porcos. Quando vou procurar minhas criações, o Benoá [responsável pela fazenda] diz que o bicho morreu na mata, mas nunca mostra o cadáver. Isso não é certo acontecer só com as nossas criações. Por que com a dele não? E quando acaba ele ainda vende para nós índios gado que a gente gosta muito com preço muito caro; mais caro que na cidade. (Ambrosinho Cawàr – aldeia Porquinhos 16 de maio de 2008)

**Quadro demonstrativo dos setores de roças e suas respectivas associações**

<b>Setor</b>	<b>Classificação nativa</b>	<b>Segmento (s)</b>	<b>Associação</b>	<b>Números de roças</b>	<b>Representante</b>
Ludogero	<i>Acoh cahô</i>		Apãniekra	3	Pífano
Passagem de Vara	<i>Hãncôh Pinré</i>		Apãniekra	2	Abrosinho Cawâr
Serrinha	<i>Kênré Hãncôh</i>		Apãniekra	4	Tipão
Nascente do Extremo	<i>Atwjtxâ</i>		Avarko	2	Chico Otaviano
Brejo fundo	?		Apãniekra	3	Olímpio Tutê
Belo Monte	<i>Hãcôh Thutxàcôh</i>		Torxacôh	3	Avelino
Boa Esperança	<i>Acrety</i>		Torxacôh	2	Cuvene
Coco só	<i>Hãncrô Putyty</i>		Torxacôh	2	Haryry
Barreira alta	<i>Pyhpyhcôh</i>		Apãniekra	3	Filipão Xôi
Rancharia	<i>Awarycôh</i>		Avarko	4	Antonio Cahyxà
Lagoinha	<i>Côh Apryré</i>		Torxacôh	2	Cohtetec
Bacuri	<i>Cumetxê côh</i>		Torxacôh	2	Pedro Peba
Matinha	<i>Pohpohcrô</i>		Avarko	2	Rondon
Apãniekra	<i>Côhcaty</i>		Apãniekra	5	Katuto
Curva do rio Corda	<i>Acrowtyeahyc</i>		Apãniekra	2	Pifanio

A carne de gado é elemento de extremo valor simbólico, comercial e protéico para o grupo. Quando conseguem receber seus vencimentos em dinheiro, que é muito raro, os indivíduos procuram comprar gado, mas em número que nunca ultrapassa quatro cabeças, mesmo porque a lógica do grupo é desmontar as estratificações econômicas, isso significa dizer que diante da percepção de um indivíduo que está acumulando bens, logo o grupo procura “ritualizar” esses indivíduos, tornando-o chefe de mulheres, elevando uma de suas filhas à condição de *sadona* ou *iguatwy* – rainha<sup>130</sup> - pertencente a um dos lados cerimoniais, assim com pode colocá-lo na condição de patrono de uma grande festa, como aconteceu durante minha estada na aldeia em maio de 2008, onde a comunidade elegeu Pedro Sinduca para ser o patrono da festa do *tepwahocá*<sup>131</sup>, pois *Sinduca* havia colocado uma grande roça e mantinha duas cabeças de gado. Isso não quer dizer que não exista indivíduos entre o grupo que mantêm a lógica cumulativa de bens e consigam se esquivar dessa situação, observe por exemplo, os indivíduos que denominei acima de “incipientes comerciantes”, que conseguem romper com as normas do grupo.

Conforme o exposto, além da carne de gado, um alimento de excelência, a base alimentar do grupo está concentrada no consumo de carboidratos presente nos tubérculos – macaxeira (*Manihot palmata*), inhame (*Colocasia esculenta*), batata doce (*Ipomoea leucorrhiza*), milho, principalmente da espécie *Zea mays*; abóbora (*Cucurbita maxima*), das leguminosas como feijão (*Vigna unguiculata e sesquipedalis*), fava (*Vicia faba*), do arroz (*Oryza sativa*); e de proteínas encontradas nas carnes de caça com mais frequência: a paca (*Agouti paca*), a cutia (*Dasyprocta*), o veado (*Mazama gouazoubira e Ozotoceros bezoarticus*), a capivara (*Hydrochaeris hydrochaeris*), tatu (*Priodontes maximus e Euphractus sexcinctus*), caititu (*Tayassu tajacu*); dos peixes: jaú (*Paulicea lutkeni*), traíra (*Hoplias malabaricus*), cará (*Astronotus ocellatus*), pacu (*Mylossoma*) e frutos nativos e domésticos que lhes fornecem vitaminas.

O grupo apresenta um complexo manejo alimentar através de sanções e consequentemente, um manejo dos recursos naturais da fauna e da flora. Há proibições

---

<sup>130</sup> Traduzido pelos Apãniekra como rainha, porém perguntei o significado de uma rainha, o indivíduo que me traduziu declarou que é uma pessoa especial que não será esquecida pelo grupo, mesmo quando morrer.

<sup>131</sup> Esse ritual é comumente denominado de festa do “peixe e da lontra”. É um desdobramento do rito de iniciação do *pepcahōc* de uma forma reduzida, pois se constitui na aparição de dois subgrupos: 1) o subgrupo do peixe e 2) o subgrupo da lontra. Entre os Apãniekra esse é rito de suma importância, pois representa mudança de classe, circulação de alimento caracterizado após conflitos simulados entre os dois subgrupos, cujo desfecho é a troca de alimento entre os pares.

alimentares que se configuram em individuais<sup>132</sup>, conjugais e grupais. As proibições individuais são de dois tipos e estão relacionadas em um primeiro plano às sanções ligadas a uma ordem sobrenatural, que através de sonhos, impõe a certos indivíduos determinadas funções, tais como ser caçador, pescador, curador, cantor, entre outras habilidades. O grupo explica em várias narrativas, essa relação indivíduo/mundo sobrenatural, entre elas a narrativa do herói *Turkren*<sup>133</sup>, que após um sonho lhe proporcionou uma viagem para o mundo sobrenatural, torna-se, após sua volta para o mundo intermediário<sup>134</sup>, o maior *kaj* – curandeiro - do grupo. Para esses indivíduos, o regimento alimentar é seletivo e varia de indivíduo para indivíduo, de habilidade para habilidade.

A segunda sanção alimentar individual está ligada a uma ordem que envolve uma relação indivíduo/instituição/sociedade. Quando um indivíduo apresenta uma enfermidade que é considerada pelos curandeiros como o deslocamento do *mekarõ*<sup>135</sup> do seu corpo que causa um desequilíbrio fisiológico, deixando debilitado e não salubre. Para o retorno ao equilíbrio do corpo, é necessário que o indivíduo passe por certas restrições alimentares, assim, o corpo voltará ao estado de salubridade. Quem define quais são as restrições alimentares é o curandeiro, que toma como parâmetro, o grau da enfermidade e alguns aspectos do indivíduo, como exemplo, se já foi picado por cobra, enfeitado etc.

As proibições alimentares conjugais estão relacionadas ao resguardo que os casais fazem ao nascer um filho, que perduram durante o crescimento da criança. Durante duas semanas após a mãe ter dado à luz ao bebê, o casal é proibido de comer qualquer tipo de carne, consumindo apenas arroz com farinha de mandioca, o que eles chamam de “escoteiro” e algumas frutas domésticas. Qualquer enfermidade que a

---

<sup>132</sup> Minha *ênxe* contou-me uma história sobre proibição alimentar. Disse que os efeitos de uma comida proibida são espalhados para uma linha de parentes sanguíneos. Se a mãe é proibida de comer tatu, todos os filhos têm que obedecer. Cada indivíduo tem um ou dois bichos que são proibidos de comer. Somente o *kaj* – curandeiro – pode quebrar regra determinada. O *kaj* é quem sabe o bicho que cada indivíduo não pode comer.

<sup>133</sup> Ver narrativa anexa coletada durante o VII módulo da Escola Timbira.

<sup>134</sup> Os Apãniekra representam o mundo em três dimensões: 1) o mundo de cima, onde vivem os pássaros, a boa parte dos animais conhecidos por eles e os índios antigos, cujas estrelas eles representam como sendo a fogueira de cada família elementar; 2) o mundo intermediário, que é representado pelo mundo em que eles vivem – a terra – que foi criado pelo sol e por lua e 3) um mundo subterrâneo, onde vivem alguns animais selvagens e monstros desconhecidos por eles. Ver mitos do *Thurken* anexo.

<sup>135</sup> Cada indivíduo possui seu *mekarõ*. As fotografias têm um sinônimo de *mekarõ* por representar a cópia da alma. (cf. meus). De acordo com Cunha (1978), os *mekarõ* habitam o corpo, embora se ausente nos sonhos e nas doenças; (...) A instalação do *karõ* na aldeia dos mortos, marca o ponto do não-retorno [à aldeia dos vivos] (Cunha; 1978, p. 10-11, com ênfase minha).

criança apresentar enquanto a mãe for lactante, leva o casal a restringir sua alimentação. Dessa forma, as enfermidades das crianças na maioria dos casos estão relacionadas à quebra de resguardo por parte dos progenitores. Para a eficácia da enfermidade da criança, o casal cumprirá duras sanções ordenadas pelo curador.

As restrições alimentares grupais estão relacionadas a dois fatores: 1) o primeiro fator é de ordem cultural e está relacionado a certos tipos de animais que o grupo ojeriza, tais como todos os tipos de serpentes. A narrativa da “Cobra Grande” representa esses répteis como forma animalesca dos Tenetehara/Guajajara – grupo considerado rival - por isso se tem que evitar seu contato, pois esse grupo tupi vizinho dos Apãniekra é considerado malfeitor, assim como as serpentes que jogam veneno nas pessoas para matar. A narrativa da “Cobra Grande”, por exemplo, contada pelos Apãniekra, é uma das que representa os Tenetehara<sup>136</sup> como “não sendo gente”. Existem outros animais predominantes do cerrado que não fazem parte da dieta dos Apãniekra, tais como os felinos das classes dos *Felis concolor* e *Pteronura brasiliensis* e algumas aves falconiformes e estrigiformes como os gaviões e as corujas. Todavia, essas restrições não estão ligadas a qualquer aspecto totêmico, embora em certos rituais, como o *ketuwajê*, determinado segmento cerimonial se faz representar por grupos de gaviões e corujas etc. 2) O segundo fator está relacionado ao processo desencadeado por fenômenos ligados à feitiçaria. Quando existe caso em que a maioria da população da aldeia é afetada por uma enfermidade generalizada, os *kaj* restringem determinado tipo de alimentação para enfermos e não-enfermos até que as pessoas enfermas demonstrem sinais de melhora. A situação de enfermidades generalizada no grupo é explicada como sendo “feitiço” lançado por grupos rivais, principalmente outros Timbira. Embora os Apãniekra considerem os Tenetehara/Guajajara como rivais e estando próximo ao seu território, pouco se escuta falar que os Tenetehara enfeitiçaram o grupo. Essa postura está relacionada à lógica “desumanizadora<sup>137</sup>” com que os Apãniekra se referem a esse grupo tupi. Por outro lado, os demais grupos Timbira, principalmente os Krahô são considerados pelos

---

<sup>136</sup> Em Azanha (1985), encontrei outra referência que os Timbira conota os Tenetehara: Os Guajajara são os *pryjii* - “os fezes de caça”. (Azanha; 1985, p. 32)

<sup>137</sup> Assisti a um episódio entre um Apãniekra e um Tenetehara/Guajajara, onde ambos procuravam mostrar a supremacia étnica de seus respectivos grupos. O episódio pautou-se na discussão do Apãniekra acusando o Tenetehara de comer cobra, alegando que, quem come cobra não é gente e os Guajajara comem cobra e por isso não são gente igual aos Apãniekra e aos cristãos. Em contrapartida, o Guajajara acusou os Apãniekra de comer sapo e macaco que é irmão do homem. Isso de acordo com o Guajajara significa não ser gente, porque macaco é parente do homem. Visitei uma aldeia Tenetehara e uma das refeições que me serviram foi macaco (*Cebus spp*) moqueado.



Apãniekra como os mais temidos feiticeiros<sup>138</sup>. Esse fato pode está relacionado com a “situação histórica” dos Apãniekra, que em momentos remotos viviam agrupados a outros grupos hoje denominados de Krahô.

Os arranjos de restrições alimentares entre outros, levam os Apãniekra a manter um manejo ecológico do seu território, sobretudo para uma das concepções da antropologia ecológica (Good, 1989), que entendem que as populações indígenas adaptam-se culturalmente aos ecossistemas circunvizinhos por estabelecerem relações não-predatórias que visam equilibrar as demandas humanas como as ambientais. Segundo Schröder (2003), essa abordagem é muito criticada por procurar o “selvagem ecologicamente nobre” por meios científicos. Por outra via, a maioria dos grupos indígenas são considerados pelos ecólogos defensores da “agro-ecologia” (Gotsch, 1996) como “predadores” por praticarem uma agricultura de “toco”, isso é, uma agricultura que utiliza o fogo para limpar a área a ser plantada nas roças, porém os Apãniekra consideram o fogo como elemento que nutre o solo. Gotsch (1996) defende que os índios deveriam procurar alternativas menos predatórias e defende os Sistemas Agroflorestais – SAFs<sup>139</sup> como alternativa. Para os Apãniekra, ao contrário, o fogo é considerado como elemento fundamental para a prosperidade das suas atividades agrícolas.

Esse embate entre as aplicabilidades de técnicas não será analisado nessa dissertação, ficando para trabalhos posteriores em virtude da falta de embasamento para tal discussão.

Portanto, gostaria de comentar o manejo que os Apãniekra utilizam nos processos de cura de enfermidade e restrições alimentares. Existe uma constância entre o grupo pela procura de remédios alopáticos, pois não é unanimidade que todos os membros do grupo recorram exclusivamente às terapias do curandeiro. O que há de mais recorrente é uma estratégia de meio termo, quando uma pessoa enferma incorpora ao seu tratamento as duas terapias concomitantemente – a base de alopático e as práticas de curandeirismo. Durante as etapas da pesquisa de campo, acompanhei alguns casos em que o enfermo após sair da sessão com um médico *kopë* imediatamente procurava um curandeiro para complementar sua terapia. Essa prática muitas vezes se tornava ambígua, e às vezes, não complementar, tal como confirma

---

<sup>138</sup> Sobre relação curandeiros e feiticeiros farei uma discussão à parte.

<sup>139</sup> A Associação Wyty-Catê das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, atreves dos Projetos financiados pelo Projeto Demonstrativo da Amazônia PDA – Ministério do Meio Ambiente - durante a década de 1990 tentou introduzir SAFs nas aldeias, porém, sem sucesso.

uma consulta que presenciei de um médico *kopë* na aldeia, quando o paciente Apãniekra chegou à sala e fez uma exposição de motivos, queixando-se de constantes dores no estômago. O médico sem tocar ou examinar o paciente, perguntou-lhe se tomava café e comia farinha. O paciente o informou que sim, pois a farinha é o que se mais come na aldeia. O médico então proibiu que o paciente deixasse de tomar café e comer farinha e assim estaria livre das dores estomacais. Na saída da sessão, o paciente procurou o curandeiro, expondo sua enfermidade. O curandeiro ordenou uma série de restrições, porém a farinha em sua dieta era de fundamental importância, pois segundo o curandeiro, “é a farinha que dá sustância para o homem Apãniekra, sem farinha o homem fica fraco”. Os Apãniekra estão procurando não somente mecanismo de sua base “tradicionalista”, mas recorrendo e se afirmando a elementos que lhes prosperam eficácia.

Durante as etapas da Escola Timbira, em que sete alunos Apãniekra passavam cerca de um mês fora da aldeia, estudando na cidade, a dieta alimentar era orientada em conformidade com o cardápio padrão dos restaurantes da região (frango, carne de gado, peixes etc.). Durante todas as etapas – cinco anos - não observei nenhum aluno reivindicando uma restrição alimentar específica, mesmo para aqueles que se encontravam em situação considerada pelo grupo como de “risco”, tal como os pais grávidos ou pais com crianças em processo de lactância.

Portanto, muitas das normas são quebradas e ajustadas em conformidade com a situação social, pois os Apãniekra, assim como a maioria das sociedades procuram filtrar elementos que o grupo considera melhor para um bom relacionamento entre indivíduos, o grupo e o seu meio ambiente. Dessa maneira, as normas e os “costumes” tendem a continuar sendo praticados, apesar de assumirem novas formas e desenvolverem valores outros sociais para estar de acordo com o novo sistema do qual faz parte.

### **2.3. O sistema de caça e pesca**

Ah, antigamente os velhos falavam que os animais caíam quando fazia chuva muito forte; eles caíam como as gotas da chuva. Chovia muito e por isso na época dos antigos havia muita caça. Os bichos caminhavam em nossos quintais, não dava nem trabalho para abater, mas agora tá tudo mudando, a caça tá cada vez mais longe e a rapaziada não quer caçar. (Tomaz Katuto – aldeia Porquinhos, 16 de janeiro de 2005)

Todos os indivíduos apãniekra têm o livre arbítrio para pescar e caçar, porém há indivíduos que são caçadores por excelência, cuja habilidade é explicada como sendo adquirida em processos relacionais com o mundo sobrenatural<sup>140</sup>. O processo que torna um indivíduo caçador por excelência é iniciado em revelações oníricas quando o mesmo está com idade entre sete e oito anos. Geralmente ma pessoa do sexo masculino, que após revelar seus sonhos para seus entes, é orientado a procurar um *kaj* – curador – para lhes dar orientações. O grupo reconhece códigos de natureza onírica que lhes permite indicar certas habilidades individuais, como caçadores, pescadores, curandeiros, cantores etc. Porém, essa afirmação se dá através das transmissões de conhecimento, tanto por uma pessoa habilitada em cada especialidade ou através dos processos rituais.

O processo de preparação de um caçador é complexo, sendo constituído por várias etapas. Uma das etapas primordiais é a abstinência alimentar de certos animais em conformidade com as características fisiológicas e cerimoniais de cada indivíduo. As outras etapas são processos rituais que giram em torno do corpo, do indivíduo e da sociedade. As etapas rituais começam com sessões com um *kaj*, que lhes receita puçangas, tais como garrafadas de ervas; sessões de aplicação de gordura de animais sobre o corpo, fazer investiduras na mata a fim de conhecer o ambiente, demonstrar coragem para tal habilidade, não se relacionar no início das preparações com mulheres grávidas e evitar relações sexuais em suas primeiras caçadas.

Um homem para se tornar caçador tem que deixar de comer muitas coisas. Primeiro ele sonha com muitos bichos bravos; sonha com *mekarõ* [alma/monstros], sonha com o *irõncatë* [mata grande]. Tem muito remédio que o curador passa para o caçador. Se ele quiser ser bom de *tõn* [tatu], ele tem que passar em seu corpo banha, gordura desse bicho; se ele quiser ser bom de *crá* [paca], a mesma coisa e assim para todos os bichos. O caçador tem que comer o olho dos bichos para enxergar melhor na mata. Tem caçador que bebe sangue de bicho e fica muito bom, sente o bicho de longe, sabe onde ele anda, vai ao rastro do bicho. (Tomaz Katuto, aldeia Porquinhos, 16 de janeiro de 2005).

A pesquisa do antropólogo Siqueira Junior (2003) nos mostra outras restrições alimentares e comportamentais que deve seguir um bom caçador Apãniekra, assim como o processo ritual da primeira caçada:

---

<sup>140</sup> Mais adiante apresentarei o ritual do *ketuwje* em que processo de transmissão de conhecimento também operará na formação do jovem.

O caçador para não perder a caçada não pode comer aves, principalmente galinha, paca, tatu, veado, entre outros. Só pode comer cotia, peba, piaba dura e sem sal, os vegetais são liberados. Não pode fumar do cigarro de outro e não pode fazer sexo, o cheiro do sexo atrapalha muito. (...) Na primeira caçada ele não pode comer nada, só os velhos podem. Depois de quatro semanas caçando é que lhe é permitido comer do “dianteiro” das caças (carnes geralmente mais macias). Estas regras são em especial para quem está aprendendo a caçar. (Siqueira Junior, 2003, p.58)

Esses caçadores são identificados pela comunidade, mantendo um status especial. A narrativa do *Hartant*<sup>141</sup>, contada pela grande maioria dos Timbira, ilustra algumas características de um bom caçador. A vida desses caçadores, quando ativos, é regulada por uma série de restrições. O caçador quando estiver com filhos recém-nascidos e/ou em processo de lactância, evita adentrar na mata para não abater caça fêmea, principalmente de mamíferos, cuja prole depende dos cuidados e da proteção dos progenitores. Quando essa situação ocorre, o caçador tenta salvar a vida da cria, trazendo-a para casa, dando-lhe os cuidados necessários para sua sobrevivência, e esse animal se tornará um bicho de estimação das crianças da casa. Esse cuidado não seguido pelo caçador pode trazer consequências maléficas para com sua prole, como morte de filhos, enfermidades etc. É proibido consumir a carne dos animais criados como de estimação. Para ilustrar esse caso, entre os Apãniekra existe uma criação comunitária de ema (*Rhea americana*). A comunidade não abate os animais desse criatório, mesmo quando uma ema morre por acidente, a carne não é aproveitada, todavia, as emas capturadas ou abatidas no cerrado são altamente cobiçadas para o consumo alimentar.

Existem algumas penalidades individuais para o caçador que porventura dispare em uma caça e não consiga atingi-la. Nesses casos, entre os Apãniekra, assim como observei entre os Krahô, o caçador é proibido de cortar o cabelo durante certo período, e excluído de participar das caçadas coletivas. Portanto, a vida do caçador é regulada por processos relacionais regidos pelos componentes sobrenaturais, individuais e sociais.

Os caçadores utilizam várias estratégias e instrumentos de caça, no entanto irei descrever somente as que foram presenciadas por mim durante minhas estadas na aldeia de Porquinhos: 1) a caçada de espera, 2) barrida, 3) caçada com cachorro e 4) caçada coletiva. A caçada de espera se caracteriza pelo fato do caçador ficar esperando

---

<sup>141</sup> Ver essa narrativa anexa, coletada por mim durante o VII módulo da Escola Timbira, realizado na cidade de Carolina, no Estado do Maranhão.

a presa em cima de uma árvore frutífera, que é definida conforme o tipo de fruto que o animal gosta de comer e o caçador deseja abater. Essa caçada é exclusivamente praticada à noite, de forma individual, tornando-se mais intensiva nos meses de setembro a dezembro, período do afloramento de várias espécies de árvores frutíferas do cerrado. O caçador, antes do escurecer, entra na mata à procura da árvore frutífera para pernoitar, mas antes investiga se há rastro de animais para então armar sua rede em cima da árvore escolhida. Possuindo uma lanterna e uma espingarda nas mãos, fica atento para quando o animal chegar para comer as flores ou frutos no chão para disparar sua arma. Muitas vezes, o caçador passa a noite inteira deitado em sua rede sem aparecer nenhum animal. Os caçadores têm a ciência de identificar os tipos de frutos que cada bicho gosta de comer. Dessa forma, existe um controle ecológico regulado no processo de caça, pois nem todo tempo é o período de certos frutos, assim com não é dia de determinadas caças.

A segunda estratégia de caça é denominada pelos Apãniekra, assim como pelos sertanejos do entorno do território de “barrida”. Essa técnica requer um conhecimento especial do ambiente. O caçador pesquisa áreas que considera potencial de andanças dos animais. Identificando o local, que geralmente se caracteriza por serem matas adensadas, constrói pequenas trilhas para andar durante a noite, tendo o cuidado de não fazer barulho com suas pisadas entre as folhas secas para não espantar os bichos. A função da barrida é justamente essa, limpar as trilhas para não fazer barulho quando o caçador pisar nas folhas secas. Assim, o caçador passa a noite percorrendo as trilhas com lanterna e espingarda nas mãos. Escutando pegadas de bicho, foca com a lanterna e dispara sua espingarda. Esse tipo de caçada é utilizada na captura das espécies de tatu (*Priodontes maximus* e *Euphractus sexcinctus*), espécie de caça considerada pelos Apãniekra com presa fácil.

A terceira estratégia é a caçada com cachorro, que se caracteriza como caça diurna. O caçador tem que criar um cachorro e treiná-lo para que o animal torne-se um bom predador. Esse tipo de caçada poder ser individual ou em dupla. A estratégia é sair com o cachorro para a mata fazendo caminhadas em locais de predominância de caça. O cachorro indica quando há caça e sai para acuar. O caçador, quando necessário dispara sua espingarda. As presas mais fácies nesse tipo de estratégia são a paca (*Agouti paca*), o tatu (vide espécies acima), o veado mateiro e o veado catingueiro. Esse tipo de caçada é mais utilizado pelos Apãniekra.

O quarto tipo de caçada é a coletiva, através da qual caçadores armados com espingardas e cachorros organizam expedições e definem os pontos estratégicos para abater animais. Monta-se um esquema de encurralamento, onde caçadores procuram espantar as presas para lugares onde não tenham muito espaço para correr e se esconder. Esse tipo de caçada geralmente é realizada próximo às serras.

Das quatro estratégias de caça, a “espera” e a “barrida” não utilizam o cachorro como elemento fundamental do processo de caçada. Apesar de o cachorro ser um ajudante de caça por excelência, ele é figura ambígua, pois vive em maus tratos e ao mesmo tempo é bem de valia na aldeia. Os cachorros são magros e vítimas de espancamentos constantes pelos donos, principalmente quando entram na casa no horário das refeições. Apesar dos maus tratos, esses animais se constituem em uma espécie de bem para seus proprietários, pois um cachorro considerado bom caçador é cobiçado por todos na aldeia e seu dono não o empresta tão facilmente para qualquer pessoa. No entanto, mesmo com todo o reconhecimento de cachorro bom, seu dono e todos na aldeia não o tratam de forma menos opressora. Em caso de morte de cachorro propositada ou acidental por outra pessoa, seu dono exige uma indenização. Nos casos detectados de doenças terminais nos cachorros, como o calazar muito, comum na região, que exige o sacrifício dos animais, seus donos somente autorizam o sacrifício em caso de indenização. Portanto, o cachorro é um animal controverso para os Apãniekra.

A arma<sup>142</sup> de fogo é utilizada em todas as estratégias de caça apresentadas aqui. Introduzida desde o século XIX, tornou-se a principal arma de defesa e caça em substituição ao arco e flecha que hoje tem um papel simbólico nos principais rituais. Também o arco e a flecha são fabricados para serem vendidos como artesanato.

Os pescadores também seguem os mesmos processos rituais de iniciação dos caçadores. Observei que entre os pescadores existem uma sub-especialidade pautada na qualidade do peixe. De acordo com o curador *Zico Pinhoc*, na aldeia eles reconhecem quem são os pescadores para cada tipo de peixe, exemplificando que seu genro é especialista em pacu.

A diversidade de peixes no território apãniekra é considerada baixa em relação às áreas de florestas. As espécies de peixes mais comuns giram em torno de 20, cuja

---

<sup>142</sup> Essas armas denominadas de “por fora” são de fabricação artesanal, porém não fabricadas pelos Apãniekra. Elas são adquiridas nas mãos dos sertanejos. Existem algumas armas de calibre mais potente, que são adquiridas na cidade.

maioria está representada na classe dos peixes teleósteos de pequeno porte, dando destaque para a traíra (*Hoplias malabaricus*), o pacu (*Myleus micans*), a cará (*Astronotus ocellatus*), o jaú (*Paulicea lutkeni*), o acari (*Hypostomus*), o piauí (*Leporinus striatus*)

Os locais de pesca são muito restritos, sendo a localização dos principais pesqueiros<sup>143</sup> distante da aldeia.

As técnicas de pesca concentram-se na utilização de anzóis, cuja variação dos mesmos, assim como as iscas é escolhida em conformidade com a espécie do peixe e do local de pesca. Os anzóis são adquiridos na cidade e costumam ser objeto de presente para homem, quando não-índios visitam a aldeia. As principais iscas utilizadas também variam, todavia, o bicho-do-coco (*Pachymerus nucleorum*), denominado pelos Apãniekra de *gongo* que são retirados do coco da palmeira do inajá (*Maximiliana maripa*) é a isca principal para pescar piabas para tornar isca para peixe de médio porte, principalmente a traíra, o acari e o jaú; usa-se também, para captura de piabas, a minhoca (*Pheretima havayana*). Já a isca para o pacu são as vísceras de caça.

Outra técnica de pesca é a utilização de substâncias retiradas de ervas sapindáceas contidas no cipó do timbó (*Piscidia erythrina*), cuja função é liberar sapinina tóxica para o envenenamento de peixes. Essa prática passa por um processo duradouro que tem início com a seleção do timbó, o preparo e a aplicação. Geralmente, o timbó é aplicado em lagoas e não costuma acontecer com frequência, sobretudo, porque no território dos Apãniekra, onde não existem lagoas, açudes e represas em abundância, limitando esse tipo de atividade, que é realizado uma vez por ano. A pesca de timbó ocorre de forma coletiva, onde segmentos organizam expedições longas, acampando nas proximidades das lagoas, permanecendo até o esgotamento dos peixes.

A técnica do timbó é muito agressiva para o meio ambiente, pois sua aplicação aniquila os ecossistemas (lagoa, rios, açudes, represas), matando fitoplanctos, planctos, crustáceos, peixes etc. o que levará tempo para sua recomposição. A diminuição do pescado nos rios e lagoas do território Apãniekra está muitas vezes relacionada à prática da pesca de timbó, bem como se sabe pela pressão demográfica que o território Apãniekra vem sofrendo nas últimas décadas, pois há no seu entorno grandes plantações

---

<sup>143</sup> Os principais pesqueiros são: Cabeceira da Cobiça / *Himpodi* - lagoa grande, ponto de caçada; Caburé – abaixo do Sítio dos Arruda no riacho papagaio e cabeceira da Buritirana - *Krol aro Ko*; Sambaiba / *Kradi ko* – cabeceira da Sambaiba, riacho da Estiva – lago da Tiririca; Atolador , Boa Esperança e na rio Corda na parte sudeste. Ver detalhamento de área de pesca na pesquisa de Siqueira Júnior (2003)

de soja culminando no desaparecimento de várias nascentes de rios e córregos, que se lançavam para dentro da área dos Apãniekra, quebrando um curso de água que fazia parte do complexo da bacia do rio Corda, principal ponto de pesca do grupo. O aumento populacional significativo do grupo deve ser levado em consideração como uma das causas da diminuição do pescado, pois aumentou o número de pescadores e consumidores.

Por pressão de ONGs ambientalistas, os Apãniekra atualmente evitam utilizar o timbó em locais perenes, como medida para equilibrar os ecossistemas degradados. Esses ecossistemas levam anos para serem recuperados. A comunidade está na iminência de receber recurso para a construção de tanques para criação de peixes com objetivo paliativo de suprir a carência de peixes no território. A maioria do pescado será de espécies introduzidas da Amazônia, como o tambaqui (*Colossoma macropomum*), carpa (*Cyprinus carpio*), espécies muito utilizadas para piscicultura no Brasil.

A pesca, a caça e as atividades na agricultura são os principais meios de produção econômica que ocupam boa parte de trabalho dos Apãniekra; sendo a agricultura a atividade que despende de maior tempo de trabalho coletivo, seguido pela caça que predomina com uma atividade individual e a pesca que nos últimos anos sofreu uma diminuição significativa.

#### **2.4. “Lados” cerimoniais, organização política e os principais rituais do calendário sazonal.**

Entre os Apãniekra existem vários “lados”<sup>144</sup> cerimoniais” que orientam sua vida política e social em conformidade com uma variedade de “agrupamentos” que se filiam em processo de polarização<sup>145</sup>. Cada indivíduo pertence a um ou mais “lados”. O pertencimento a um desses “lados” está ligado aos nomes<sup>146</sup> que o indivíduo recebe

---

<sup>144</sup> Muitos pesquisadores consideram os lados cerimoniais como partidos. (Nesse texto passarei a denominá-los de lados, pois entre o grupo é comum se falar: “eu sou do lado da chuva, do sol; eu sou do lado de Moisés, Euzébio etc”.

<sup>145</sup> Melatti (1978) utiliza sistema de oposição para pensar Krahô.

<sup>146</sup> Os Timbira podem possuir mais de sete nomes que lhes dão direito de se relacionar com várias associações e com certos grupos. No mundo dos não-índios é conhecido apenas um deles e, geralmente o que foi utilizado no RG. (Cf. meus.)



quando nasce, quando seus nominadores<sup>147</sup> obedecem à lógica de transmissão de nomes predominantemente da linhagem matrilinear.

Os membros dos segmentos residenciais estão na constante dinâmica de nomeação, pois os indivíduos nascidos nos segmentos são responsáveis pela transmissão de nomes para seus entes, que se dá em sistema bilateral, isto é, pode ser nominador de indivíduos pertencentes aos segmentos residenciais de origem e segmento de estado. Quando os indivíduos nominadores são do sexo masculino são denominados de *keti*. Esses indivíduos dentro de um segmento residencial são na maioria os irmãos da mãe = MZ ou sobrinhos da mãe = SZ e estão representados na genealogia abaixo pela cor azul. Geralmente, quando a criança for do sexo feminino, todas as mulheres do segmento – residencial de origem do nascido são nomeadoras potenciais; estas estão representadas na genealogia pela cor vermelha – que são geralmente irmãs da mãe = ZM, que podem ser chamadas de *tyjre* pelo nominado ou estão na posição de *ënxytyjre*<sup>148</sup>. Ladeira (1982) faz uma análise sociológica da transmissão de nomes entre os grupos Timbira e esclarece como funciona a troca de nomes entre esses grupos:

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

Quando um irmão dá seu nome ao filho de sua irmã, ele reconhece que o grupo da irmã - a família elementar dela - é um fato sociológico. “Assim, ao mesmo tempo em que ele rompe os laços de substância comum que tem com ela, ele os substitui por laços cerimoniais, por meio de seu sobrinho, que recebe o seu nome”. (Ladeira: 1982) Essa análise pode ser resumida como uma forma de compensação de um membro do segmento que se afastará de seu segmento de origem, ou seja, vai passar a residir e prestar serviços no segmento residencial de sua sogra; mas sua classificação simbólica ficará marcada na figura de outra posição – sobrinho - que também representará o segmento nos atos cerimoniais.

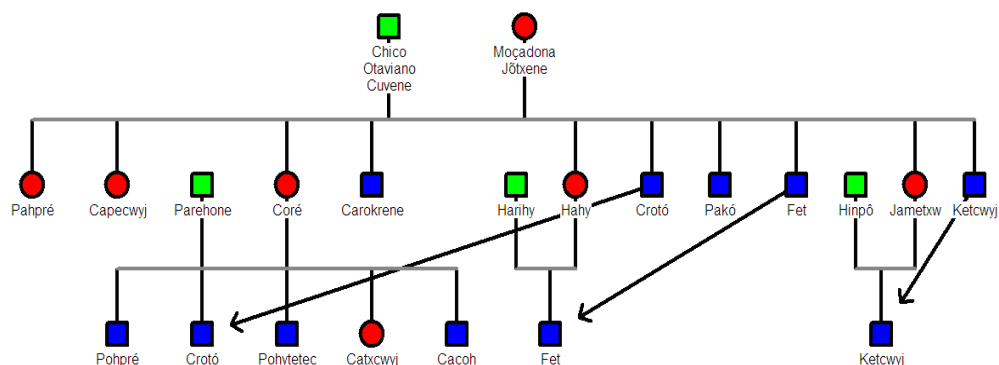
---

<sup>147</sup> Sobre troca de nomes entre os Timbira, ver Ladeira (1982)

<sup>148</sup> As irmãs da mãe são chamadas pelos filhos das irmãs de *ënxe*, *ënxythugré*, *ënxecoprô*, que corresponde à mãe intermediária, mãe nova, mãe velha ou *ënxytyjre* – mãe tia que é nominadora de uma filha de sua irmã.

Um indivíduo Apãniekra raramente pode receber nome de seus progenitores, exceto na utilização do nome não-indígena, que o grupo passou a utilizar recentemente com o processo de “cidadanização” imposto pela situação social, através do qual o Estado lhes obriga a portar uma série de documentos como carteira de identidade, CPF, carteira de trabalho etc. Essa “cidadanização”, entre outros dispositivos, serve para identificar o indivíduo para fins de concessão de direitos e demandas de deveres. Dessa forma, o documento<sup>149</sup> passar a legalizar e oficializar o cidadão e o torna visível, passível de controle e legitimidade pelo Estado. O nome utilizado nesses documentos não segue as regras de nominação do grupo e, dessa forma é permitido aos progenitores nomear seus filhos. Há exemplo entre os Apãniekra de nomeação hierárquica, onde o pai passou seu nome de não-índio para o filho e este passou para o neto e o neto para o bisneto. Os documentos apresentam a ordem nominal seguinte: 1) nome não-indígena, 2) escolhe um dos seus nomes indígena e 3) acrescenta o etnônimo Canela. Exemplos: Patrícia *Prwncwyj* Canela.

Nomes de mulheres geralmente são finalizados com os sufixo *cwyj*, embora em dois casos identifiquei nome de homens com a terminologia *cwyj* – Luiz Baú *Pampcwyj* e Rildo *Amtxocwyj*, respectivamente *inkrejmpelj* (bom cantor)/padré (organizador de rituais) e *inkrej* (cantor). Meus dados de campo não são suficientes para afirmar se essa exceção está relacionada com suas funções e se foram renomeados posteriormente pelo desempenho de seus cargos.



<sup>149</sup> Para uma discussão sobre documento ver Peirano (2006) “De que serve um documento”?

Os Apãniekra enfatizam que seus nomes não são escolhidos aleatoriamente, mas de uma forma lógica, porque a família procura repassar os nomes dos antepassados para que através destes estejam presentes re-figurados no seio dos segmentos residenciais:

Aqui para nós Apãniekra, os nomes não são escolhidos de qualquer forma, como os *kopë* fazem, nós sempre botamos nomes para nossos filhos e netos que já tem em nossa cultura. Os nomes que cada um recebe já foram de nossos bisavôs, que sempre a gente vai botando para nunca esquecer deles. Veja aqui, minha neta tem o mesmo nome da tia dela que ela chama de *tyjre*, mas a gente nunca pode botar o mesmo<sup>150</sup> nome dos pais em nossas crianças. (Raimundo Capão *Fet*, aldeia Porquinhos, 30 de outubro de 2003).

Também não é permitido dar nomes de pessoas que morreram que não estão portados em pessoas vivas. Essa situação é para evitar que um indivíduo possa ser anulado em um cerimonial, haja vista que na maioria dos cerimoniais, a relação nomeador/nominado segue regras de obediências mútuas, bem como estão localizados no mesmo lado cerimonial, que rege a posição do indivíduo no pátio.

O lugar do indivíduo timbira durante as festas cerimoniais não é marcada pelo fato de pertencer a determinada família ou ter status na hierarquia da aldeia e, sim pelo fato de pertencer a uma determinada associação [de partidos]. (Pereira de Queiroz, 1976, p. 294)

Conforme o exposto, os nomes regem as relações sociais do grupo, assim como posicionam seus lugares nas associações políticas e cerimoniais. Nimuendaju (1976, p.156) afirma que “dado um nome de certo indivíduo, os Timbira dizem com segurança a que metade cerimonial pertence seu portador”. No entanto, percebi que entre os Apãniekra não explicitam os critérios que os lavam a adquirir essa pertença. Diante disso, tive que elaborar estratégias para entender minimamente o processo de posicionamento em função da nomeação.

As pesquisas dos antropólogos estudiosos de grupos Jê Melatti (1978), Cunha (1978), Azanha (1985), Ladeira (1982), Lea (1995), Crocker (1976; 1975; 1999), Lopes da Silva (1990), Da Matta (1970; 1976), não elucidaram as correlações entre os nomes e como determinado nome pertencem a tal ou quais metades cerimoniais. Segundo

---

<sup>150</sup> Da Matta (1976, p. 54) faz referência à questão da nomeação entre pais e filhos: Os genitores não podem dar seus nomes aos seus filhos, nem servem como mediadores entre eles e o grupo cerimonial. Os genitores dão o sangue e o corpo à criança, ao passo que os *kety* (tio) ou *tyjre* (tia) dão os nomes e assim ampliam o campo de relacionamento dentro da comunidade.

Melatti (1978, p.61) “foi impossível até agora achar alguma relação entre todas as palavras componentes de um mesmo nome”.

Procurei fazer várias correlações entre os nomes para entender a lógica de posicionamento cerimonial, porém não cheguei a nenhum caminho, pois fui esbarrado na complexidade de nomes que um indivíduo Apãniekra possui, cerca de sete nomes, que são acionados na conformidade ritual. Minha estratégia para localizar cada indivíduo Apãniekra em seus respectivos lados cerimoniais foi sair procurando um por um e perguntando quais eram suas afiliações<sup>151</sup> e a partir de então, seguir seus passos políticos e cerimoniais.

A dificuldade de não encontrar indicativo/regras que sinalizam a identificação através do nome pessoal, a qual “lado” o indivíduo pertence, não representa obstáculo para minha pesquisa, pois o objetivo não é fazer uma análise de parentesco, embora considere essa questão de suma importância para o entendimento dos principais cerimoniais do grupo. Todavia, os dados que disponho, possibilitam-me situar cada indivíduo em suas respectivas “associações” cerimoniais e políticas.

As associações políticas e cerimoniais entre os Apãniekra estão divididas em três pares principais: 1) *catamejê* e *wakemejê*, que são ligadas ao calendário sazonal de caráter político-administrativo regido pelas estações de seca e chuva; 2) *harãcatejê* e *cwyjcatejê*, que estão relacionadas aos ordenamentos de grupos em classes de idades e *atycmàë'kra* e *càamë'kra*, que estão relacionadas aos posicionamentos cerimoniais associados também às classes de idades.

Em relação à primeira associação - *catamejê* e *wakemejê* - que considero a mais importante, os Apãniekra identificam como o “partido do Moises *Intxenc*” e o “partido do Euzébio *Hàhàt*”. Essas duas pessoas exerceram cargos fundamentais entre o grupo e foram os principais líderes Apãniekra no processo de demarcação do território na década de 1970, chegando a perecer coincidentemente no ano de 2007. Euzébio *Hàhàt* foi capitão do grupo de 1975 a 1979 e Moises *Intxenc* comandou o grupo no ano de 1999 a 2001; ambos integravam a classe dos *proklam* (“conselho”). Perguntei se o grupo iria continuar denominando os partidos com os nomes dos finados líderes, e a maioria do grupo foi enfática, afirmando que sim, porque os dois líderes são pessoas

---

<sup>151</sup> Essa estratégia foi de fundamental importância para observar o posicionamento de várias classes de idades nas reuniões de pátio. Identifiquei os partidos dos membros dos *Proklam* – os conselheiros da aldeia

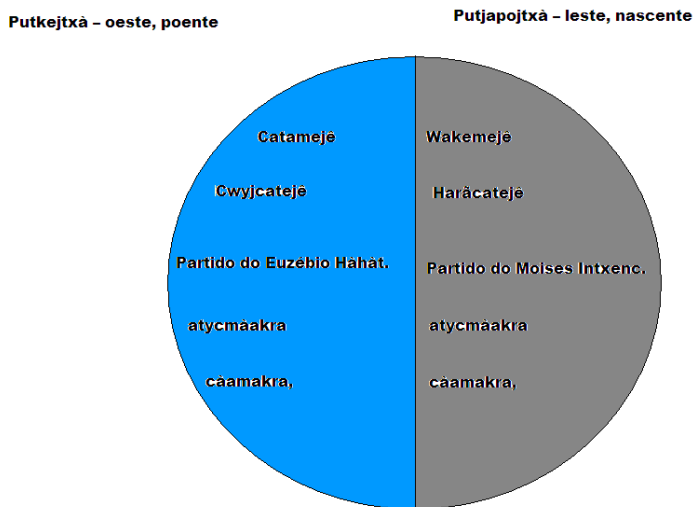
que não podem ser esquecidas, visto que lutaram muito pelo grupo e continuarão presentes nos nomes dos “partidos”.

O fato de designar essas associações com os nomes dos principais líderes do grupo parece ser comum entre os Apãniekra, pois encontrei nos apontamentos do professor doutor Willian Crocker, que registrou nas décadas de 1950 e 1960, os partidos *wakemejê* e *catamejê* eram representados respectivamente pelo partido do Pedro Vicente e Gilo. Entre os Ramkokamekra, grupo sobre o qual Crocker desenvolve suas pesquisas desde 1958, encontrei em seus apontamentos referências que o grupo associa às associações cerimoniais a seus principais líderes – Pedro Gregório e Raimundo Roberto *Kaapel-tik*, este último seu principal informante. Entre os Krahô, assim com entre os Krikati e Pykobjê, não observei nenhuma referência que relaciona as associações cerimoniais aos nomes dos líderes.

Existem outros denominativos para essas duas associações, como por exemplo, o “lado de cima”, que corresponde ao *wakemejê* e o “lado de baixo” que corresponde *catamejê*. A posição espacial dos membros de cada um desses partidos no pátio segue a seguinte ordem: lado *putjapojtxà* – leste, nascente – está para os *wakemejê* e o lado *putkejtxà* – oeste, poente – está para os *catamejê*. Essa divisão espacial está relacionada diretamente aos atos rituais, às corridas de toras e às partilhas de bens e alimentos. Durante as reuniões<sup>152</sup> de pátio, os membros de cada metade se espalham, podendo sentar em qualquer lado. Durante os rituais, além de se posicionarem em seus respectivos lados, os membros dessas associações marcam suas diferenças através de traços simbolizados em suas pinturas corporais, pois os *wakemejê* adornam seus corpos com traços verticais e os *catamejê* com traços horizontais.

---

<sup>152</sup> Melatti (1978, p.81) observou entre os Krahô, que em período de reunião de pátio, os membros dos partidos *catamejê* e *wakemejê* se posicionam respectivamente nos lados oeste e leste. Não percebi essa divisão nas reuniões de pátio entre os Apãniekra.



**Ilustração 4: Posição cerimonial das Associações Apãniekra.**

As associações *wakemejê* e *catamejê* administram a aldeia em ciclo bem definido. Quando caem as primeiras chuvas, o grupo *wakemejê*, que é o partido da seca passa a administração política e cerimonial da aldeia para os *catamejê*, que administram a aldeia no período da chuva. Existem certos indicadores<sup>153</sup> através dos quais o grupo confirma quando chega a um determinado ciclo, como por exemplo, quando as mariposas começam a ganhar asas e sobrevoarem em torno das casas significa que o período da chuva chegou, portanto momento do partido *catamejê* assumir o comando. Assim, o grupo aponta seis pessoas<sup>154</sup> para assumirem os seguintes papéis: 1) dois *kritohipejxawyj* ou *hömrem* (“governador”); 2) dois *khtohipejxwyj* (“major”) e; 3) dois *mec my har kwa hõ* “chamador”<sup>155</sup>. O conjunto desses atores mais os *pahë’s* são denominados de *pahë kracré hapet catë* (que significa os comandantes da aldeia). Independente da associação que estiver no comando haverá entre esses papéis um

<sup>153</sup> Quando o pé de mirindiba (*Lafoensia glyptocarpa*) começa a florar é indicativo que irá iniciar a estação seca; portanto, mudança no comando da aldeia. Existem muitos indicadores. Ver Melatti (1978) e Azanha (1985)

<sup>154</sup> O *pahë* – chefe - não é indicado nessa passagem. Ele é escolhido pelo grupo dos *proklam* e destituído assim que a situação o requer. Enfocarei com mais detalhes na parte destinada à chefia.

<sup>155</sup> Indivíduo responsável por chamar o grupo para as reuniões de pátio, transmitindo o assunto que irá ser discutido. Ele chama geralmente do centro do pátio, dando uma entonação de voz aguda e forte para que todos na aldeia escutem seu comunicado. Ele também é o responsável para chamar os cantadores para animar a aldeia, assim com anuncia os rituais. Durante as corridas de toras anima os corredores, entoando palavras de incentivo.

membro de cada associação, exceto os *pahë's* (chefes, políticos, cerimoniais ou honorários) que são escolhidos em conformidade com a conjuntura do grupo.

Os *kritohipejxawyj* ou *hômrem* têm a função de organizar a aldeia, convocando os homens para limpeza, caçadas coletivas, assim como boa parte das atividades coletivas, sendo o seu papel principal, o de organizar a partilha dos bens e alimento no pátio. Tudo que é designado para o coletivo tem que passar pelas mãos dos *kritohipejxawyj* ou *hômrem*, mesmo quando os presentes sejam para mulheres, como as miçangas e os cortes de pano. Esses atores são frequentemente acusados de roubar o grupo, pois muitos os acusam de estar escondendo coisas e não repartindo corretamente. Quando levei miçanga para o coletivo, entreguei nas mãos dos *kritohipejxawyj*, estes ordenaram aos o *mec my har kwa hõ* – chamador - a convocarem as mulheres ao pátio para a distribuição das miçangas. Imediatamente, as mulheres acusaram os *kritohipejxawyj* de roubo, pois alegavam que ele não havia entregado todas as miçangas destinadas à elas. Chamaram-me para confirmar a quantidade de miçangas que havia entregado para os *kritohipejxawyj*. Confirmei a quantidade exata que havia posto nas mãos dos *kritohipejxawyj*, mas mesmo assim as mulheres continuaram na suspeita, alegando que eles estavam enganando-me também. Essas séries de acusações de roubo na grande maioria são protagonizadas pelas mulheres, que muitas vezes levam à eclosão de conflitos, e em muitos grupos Timbira à cisão de aldeias. As mulheres são consideradas pelos Apãniekra como causadoras principais dos “fuxicos” e conflitos entre o grupo por “possuírem mais sangue em seu corpo que os homens”, e por este fato estão propícias à sensibilidades menores, portanto a explodir a qualquer momento. Elas são mais corajosas que os homens e não têm vergonha de falar a verdade para os *kopë* e para seus parentes. Melatti em narrativas de guerra (1967) registrou vários conflitos intertribais que foram protagonizados pelas mulheres.

No entanto, não somente as mulheres carregam desconfianças. No conjunto do grupo existe a constante desconfiança do *kopë*. Eles alegam que já foram muito enganados pelos “cristãos”, que lhes ensinaram a maioria das coisas/objetos que eles possuem hoje. Estão aprendendo a não cometer erros que foram praticados no passado pelos seus bisavôs, cujos resultados colocaram o grupo em situação de mendicância. A narrativa do *Auke* é exemplar dessa situação de tomada de decisões precipitadas. Conversando com mulheres apãniekra pelo fato de ser *pahë yõ pyje*<sup>156</sup>, elas contaram-

---

<sup>156</sup> Sou *pahë yõ pyje* (“chefe de mulheres”) entre os Krahô e entre os Apãniekra fizeram-me *pahë yõ pyje* no dia 20 de outubro de 2003, porém não passei pelo rito final, quando o *pahë* neófito é apresentado no

me que os seus parentes antigos foram muito enganados pelos *kopë*. Se elas vivessem no “período dos antigos” elas não seriam enganadas. Elas não deixariam que ninguém matasse o herói *Auke*, porque ele era uma pessoa boa que iria ajudar o grupo. Mas os antigos não pensaram bem e mataram *Auke* e desde então ele só ajuda os *kopë* e deixa o *mehë* sofrendo, tudo isso por culpa dos antigos.

O papel do *kthohipejxwyj* é palestrar no pátio nos finais de tarde e opinar sobre o planejamento do trabalho do grupo. O *kthohipejxwyj* desempenha também papéis fundamentais, como conciliador, atuando como “mediador” de conversas entre pessoas ou segmentos que estão em conflito, principalmente conflitos motivados por brigas decorrentes de embriaguez e “fuxico”. Em caso de pequenos furtos, o *kthohipejxwyj* é um agente especial que se prontifica em procurar e recompensar as pessoas lesadas, procurando identificar os responsáveis pelos danos, obrigando-os a restituir o objeto furtado, inclusive levando o acusado a pedir desculpas em público, ou seja, no pátio, onde o mesmo se compromete em devolver o objeto furtado. Geralmente, uma pessoa indicada para ser um *kthohipejxwyj* pertence à classe de idade dos *proklam* ou *mekrare*<sup>157</sup>.

Os *kthohipejxwyj*, cuja maioria pertence à classe dos *proklam* desempenham um papel de “mediadores” no sentido colocado por Simmel (1967), pois nos processos internos do grupo desempenham essa função de jurista. Durante uma das etapas da minha pesquisa de campo nos meses de abril e maio de 2008, aconteceu um fato onde alguns *kthohipejxwyj* tiveram participação importante como “mediadores”. Trata-se do que classificaremos como “um homicídio não doloso”, envolvendo duas crianças do mesmo segmento residencial. Um garoto de dez anos acidentalmente disparou um tiro no rosto de uma garota de onze anos, ocasionando a morte imediata da criança. Esse fato gerou conflito no seio do segmento, quando os pais da garota exigiram punição imediata para o menino, mesmo se tratando de um acidente envolvendo duas crianças. O pai e os tios paternos da vítima solicitavam para o grupo, a morte imediata do garoto. O grupo viveu momento de latência de um conflito dentro de um segmento residencial. Decisões de várias ordens foram postas em xeque. No capítulo quatro dessa dissertação, voltaremos à análise detalhada dessa situação social.

---

pátio pelas mulheres. Dentre as funções desse papel cerimonial e político estão desde mediar conflitos a quanto assumir funções no processo ritual.

<sup>157</sup> Classe de idade intermediária.



Os Apãniekra têm como princípio, manter a harmonia grupal ou da aldeia, mas mantendo as rixas acirradas com outros grupos e/ou aldeias Timbira. Os *kthohipejxwyj* são considerados como “diplomatas”, mediadores Simmel (1994) e responsáveis em propagar o equilíbrio entre o grupo. O trabalho historiográfico de Pereira de Queiroz (1976), elucida essa situação:

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

A situação etnográfica evidenciou esse fato, quando ficou demonstrado que os Timbira rivalizam entre si. Existem conflitos entre grupos, aldeias e os conflitos internos que são eclodidos constantemente pelas facções, porém existe uma força centrípeta conduzida pelos *Proklam* instituído no papel dos *kthohipejxwyj* que utilizam mecanismos para a neutralização imediata dos conflitos, com objetivo deste não ganhar proporções elásticas e contaminar outras esferas do sistema político.

Apesar dos *kthohipejxwyj* serem cargos indicados, é interessante notar que existem disputas internas que geram conflitos; principalmente no conjunto desses atores, cujo caráter é de conciliação, sobretudo por serem cargos que estão embutidos de poder político e cerimonial.

Os *kthohipejxwyj* e os *pahë kracré hapet catë* – comandantes da aldeia - acabam concentrado suas forças ao campo de disputas internas, embora influenciem nas tomadas de decisões externas com menor grau de intensidade.

As duas associações – *wakemejë* e *catamejë* - se alternam ciclicamente no poder para comandar a aldeia. Não existe eleição para tornarem-se legítimos. O processo se dar em conformidade do dinamismo do grupo, através da auto-indicação de indivíduos para assumirem esses cargos. Os *proklam* indicam e sem nenhum questionamento, a pessoa indicada assume seu posto, mas primeiro passa por uma série de conselhos que lhes são dados pelos *proklam*. Somente exercem esses cargos, pessoas que nunca haviam sido indicadas para nenhum cargo dessa natureza, portanto, se caracteriza por não haver uma repetição de mandato. Essa situação funciona para as aldeias com uma população considerada grande, como a dos Apãniekra, pois em aldeias com população

pequena, como certas aldeias Krahô, não constatei a passagem única nesses cargos, mas sim pessoas exercendo por duas ou mais vezes os mesmos cargos. Os cargos de chefes<sup>158</sup> cerimoniais e honorários são ocupados por atores, que *a priori* já satisfazem certos quesitos para assumir tais cargos. Geralmente, os chefes honorários são pessoas de outros grupos ou aldeias. Nas últimas décadas, vários antropólogos foram instituídos para exercer essa função, quando o grupo aposta que esses profissionais vão utilizar de suas forças para a mediação com outros segmentos da sociedade nacional.

A configuração política e administrativa da aldeia de Porquinhos durante minha pesquisa de abril e maio de 2008 confirmou que chefes cerimoniais e honorários são atores de primeira linha para assumirem os cargos políticos e administrativos. *Zé Cary* e *Rondon* são os atuais *kritohipejxawj* ou *hõmrem*. Os dois são respectivamente *pahë yõ pyjê* - chefe das mulheres - e *mê humre yõ xádom* - pai de uma mulher que se tornou *iguatxwj* - rainha de uma das associações. Os donos de *wyty*<sup>159</sup> – casa cerimonial -, pensão dos grupos associados, assim como os comandantes de grupos de iniciados são indivíduos que têm o privilégio de serem escolhidos para os cargos descritos.

O *pahë*, chefe da aldeia, é posto e deposto pelos homens do grupo assim que a conjuntura o permitir ou em caso de desleixo, não satisfazendo as necessidades do grupo. Os critérios para a investidura nesse cargo são fluxos, não requisitando um padrão ideal.

As associações *harãcatejê* e *cwyjcatejê* estão ligadas às classes de idades. Não consegui definir todas as classes, mas as principais para minha proposta de análise. Essas associações, diferentemente da associação *wakemejê* e *catamejê*, não são definidas pelos nomes dos indivíduos; os critérios para definir cada posição estão relacionados aos processos rituais de iniciação. O indivíduo antes de participar do seu primeiro rito de iniciação, pode mudar de associação.

As principais classes de idades que constatei foram as seguintes: 1) *ë'krare me catë*, formadas por pessoas que não participaram de nenhum rito de iniciação e são compostos por indivíduos com faixa etária entre quatro a dez anos, 2) os *mentwaré me catë*, formados pela classe de jovens que já passaram por um rito de iniciação, compondo indivíduos na faixa etária entre dez a quatorze anos; 3) os *mentwajê*, classe

---

<sup>158</sup> Os Apãniekra me instituíram a função de *pahë yõ pyjê*, ou seja, o chefe cerimonial das mulheres.

<sup>159</sup> Na aldeia durante o ano inteiro, existem dos *wyty* – que corresponde às moças e rapazes associados a cada parte cerimonial. A localização desses *wyty* segue a posição cerimonial de cada associação, ou seja, um no lado oeste *wakemejê* e outro no lado leste *catamejê*. Durante minha pesquisa de abril e maio de 2008, encontrei entre os Apãniekra quatro *wyty*, sendo dois ligados às moças – *iguatxwj* - associadas de cada metade e duas mantidas pela denominação de *sadona*, que é uma espécie de patrona de *amjkin*.

formada por indivíduos que já passaram por mais de um rito de iniciação e são os corredores de toras potenciais, bem como os indivíduos aptos a procurar relações de aliança matrimonial. Essa classe compreende indivíduos de quinze a trinta anos. Eles não possuem poder de voz nas reuniões de pátio, tampouco na emissão de conselhos; quando falam, suas vozes são discretas; 4) os *mekrare*, indivíduos que já passaram pela maioria dos ritos, que são formados por membros chefes de segmentos, com poder de voz no pátio e legitimados para assumir cargos como os de *kritohipejxawyj*, *khtohipejxwy/hõmrem* ou *mẽ my har kwa hõ*. Essa classe está próxima dos *proklam*, auxiliando-os e; 5) os *proklam*, essa classe é comumente denominada de o “conselho da aldeia”. Entre essa classe<sup>160</sup> existe uma subdivisão que não consegui identificar o nome, porém, pela nitidez das tomadas de decisões, ficou evidente. Trata-se de uma classe dos homens mais velhos do grupo, que funciona como o supremo do conselho dos *proklam*. Esse posto é ocupado por no máximo quatro pessoas, que historicamente mantiveram boas relações com o grupo e exerceram cargos importantes.

As associações *atycmàë'kra* e *càmë'kra* estão relacionadas aos posicionamentos rituais. Observando as anotações do professor Willian Crocker de 1958 a 1982, os rituais de iniciação mais praticados pelos Apãniekra nesse período foram os seguintes: *Pepcahoc*, *Inkrere* e *ketwajë* sendo este último mais salientado por Crocker. Esses rituais são ordenados em subgrupos de classes representados por animais. Os principais grupos são os seguintes: gavião, periquito; peixe, lontra; abelha, urubu, arara, coruja, raposa. No ritual do *pepcahoc* aparece a figura do “civilizado” como um subgrupo que se confronta com os grupos de bichos. Após o primeiro rito de iniciação, os indivíduos são associados nas metades *atycmàë'kra* e *càmë'kra* e nos subgrupos de posicionamento. O indivíduo ritualizado em mais de dois ritos manterá seu posicionamento em um desses subgrupos até sua morte. Encontrei em Melatti (1978) que, entre os Krahô, mesmo depois do indivíduo ritualizado, há possibilidade de mudança de subgrupo.

Durante um ritual, muitas vezes indivíduos que correm de tora em partidos contrários, se juntam a indivíduos contrários obedecendo à lógica das associações

---

<sup>160</sup> Melatti (1967, p.33) levanta a suposição que essas classes foram, no passado, "turmas de guerra", que entravam em combate uma após outra, à medida que fossem sendo dizimadas.

cerimoniais *atycmàë'kra* e *càamë'kra*, configurando um jogo social, onde representam uns contra os outros os vários subgrupos em que o grupo posiciona cada indivíduo.

### **O Ketwajë apãniekra**

Dentre os *amjëkin* observados no processo etnográfico, o *ketwajë* ora descrito foi observado no período de 10 a 26 de janeiro de 2006. O processo de organização desse ritual é intenso. O termo *ketuwajë* se refere aos reclusos que estão passando pelo processo ritual de iniciação.

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

O *ketwajë* se caracteriza por ser um rito de iniciação centrado na mudança de classes de idades. A associação *catamejë* estava no comando da aldeia e fizera reclusos 69 garotos para o rito. Reuniram esses garotos em duas casas cercadas com esteiras; uma a leste comandado pelos associados *atycmàë'kra* ligado ao subgrupo do *xön* – urubu - e outra a oeste comandado pelos associados *càamë'kra* ligados ao subgrupo dos *kopë* - civilizados. Essas duas casas “prisões” – *inkrere* - como são chamadas pelos Apãnjekra, estavam localizadas respectivamente no fundo das casas de Teresa *Robrej* e Francisca *Tepyh*, ambas funcionando como *wyty*, respectivamente leste e oeste. As duas *iguatxyu* – rainhas de cada parte cerimonial - são desses dois segmentos residenciais, que passam a acompanhar os garotos reclusos do *ketwajë*, porém, não são obrigadas a ficar reclusas.

Os garotos *ketwajë* passaram quase dois meses reclusos nas duas *inkrere* até o encerramento do ritual. Durante todo esse período, cabe a cada *ënxe* cuidar da alimentação dos reclusos de seus segmentos, não lhes deixando faltar nada. Percebi que os meninos não estavam obedecendo muito às regras de permanecer o tempo todo nas *inkrere* e sempre encontrava um ou outro perambulando pela aldeia, abandonando o espaço onde deveriam permanecer cumprindo os atos rituais, sob o comando dos líderes de cada subgrupo – *xön* e *kopë* - que têm a incumbência de

orientá-los, castigá-los e fazer cumprir as normas do ritual. As transgressões praticadas pelos reclusos são julgadas pelos comandantes de cada subgrupo e a pena é julgada, ordenada e paga logo que decidida. As principais penas por transgressões rituais são: mastigar pimenta em quantidade proporcional à gravidade da transgressão; ser surrado com urtiga pelos companheiros de grupo; permanecer na mata durante a noite isolado do grupo *ketwajë* etc.

No período de reclusão, os *ketwajë* recebem todos os dias visitas do *padré*, dos *prohklam*, dos *increipej* que lhes expressam conselhos, contam-lhes histórias, lhes ensinando alguns cânticos do ritual, estratégias de caça e pesca e orientando modo como um homem apãniekra deve se relacionar com seus pares.

Todos os dias pela manhã, antes do sol sair, e pela tarde, antes do sol se pôr e depois da corrida de tora, dois homens, um do subgrupo *xön* e outro do *kopë* conduzem os reclusos ao pátio, dispondo-os em duas filas. Chegando ao pátio, dividem os garotos em duas metades cerimoniais - *xön* versus *kopë*. Sob o comando do *padré*, que entoava cântico bem lento, as duas filas dos garotos ficavam ordenadas ombro a ombro e frente a frente. Todos os reclusos permaneciam nus e faziam um movimento de encontro uma com a outra fila, ou seja, andar para frente e para trás. No meio de cada menino recluso, se posiciona um parente ou um “amigo formal<sup>161</sup>”, que levantavam os *ketwajë* a todo o momento de encontro com a fila oposta. Todo esse movimento acontecendo em sua volta, várias mulheres aguardavam sentadas próximas às duas filas de reclusos, segurando cabaças com água para molhar a cabeça dos seus parentes e/ou “amigos formais”. Esse movimento se repetiu durante os dias que permaneci na aldeia. O *padré* informou-me que lavando a cabeça dos meninos com água todos os dias nesse ato ritual, eles crescem bem, sem doença e tornam-se bons caçadores e corredores de tora.

As duas garotas associadas tinham aproximadamente dez anos de idade, ambas estavam associadas aos subgrupos *xön* e *kopë*. O *padré* me informou que as rainhas associadas devem ser “puras” – virgens - e são escolhidas pela comunidade. Essas garotas manterão sempre um status privilegiado entre o grupo. Mesmo quando adultas, serão lembradas e nos atos rituais estarão sempre ligadas a esse grupo de reclusos, que formarão uma classe de idade.

---

<sup>161</sup> Os amigos formais, *hōpin* e *pintyjre*, *ikhuönō*, são termos também traduzidos por “compadre”, são indivíduos que mantém relações sociais “amistosas”, de respeito mútuo e reciprocidade.

Paralelamente aos atos dos reclusos, outros movimentos rituais aconteciam na aldeia ligada ao *ketwajë*. Um deles foi um ato liderado pelo *padré* que passou por todas as casas. Esse *padré* estava adornado com um *twyj* – cinto ritual - sobre os quadris, pintando com urucum todo seu corpo. Portando um bastão enfeitado com penas de papagaio, deu uma volta no *krincapé*, entoando cânticos sem maracá e, em frente à cada casa habitada pelos reclusos *ketwajë*, parava e ficava cantando por uns dois minutos e prosseguia para a casa seguinte até fechar a volta no *krincapé*. Esse movimento se repetia todos os dias até o encerramento do rito do *ketwajë*.

Um outro rito, referente à troca de alimento, aconteceu no dia 25 de janeiro, véspera do encerramento do ritual. As mulheres em grupos divididas pelas associações cerimoniais passaram nas casas pela manhã e solicitavam alimento aos seus parentes sanguíneos e afins. A solicitação era feita para os parentes homens. Esta co-solicitação não era obrigatoriamente para todos os parentes. No final da tarde, as mulheres retornavam às casas para recolher os alimentos solicitados. Essas mulheres representavam os subgrupos *xön* e *kopë*. Após recolhido o alimento, elas se concentraram na casa do *pahë yõ pyje*, iniciado recentemente, onde foi realizado um banquete somente para as mulheres.

A família do *pahë yõ pyje* iniciado mandou matar duas cabeças de gado para distribuir para a “mulhezada” e também preparar um berubu a ser distribuído para os reclusos associados ao *pahë yõ pyje*, que estavam representados pela associação do *kopë* - posição oeste da aldeia.

Os rituais apãniekra além do seu caráter de reprodução sociocultural, de depositários, de estoques, de tradições de conhecimento, Turner (1968), podem servir para neutralizar conflitos e desmontar redes de estratificações econômicas, como veremos adiante. Em janeiro de 2006, durante minhas pesquisas de campo na aldeia Porquinhos, havia um conflito entre mulheres por causa de “fuxico”. Então, os conselheiros de pátio – *mekrare* e *proklam* - resolveram fazer de chefes das mulheres o filho de Ambrosinho *Cawàr* – Rodrigo *Cahyxà*. Nessa época, a família de Ambrosinho disponibilizava de umas cinco cabeças de gado na fazenda Morro Branco. Ambrosinho e sua esposa são funcionários do Estado e seu sogro é aposentado, e assim conseguiram acumular reservas de seus vencimentos para tal investidura. Em maio de 2008, Ambrosinho não possuía nenhuma cabeça de gado. Não existem limites para se fazer chefes cerimoniais, eles se tornam chefes por toda a vida. Esses chefes cerimoniais

recebem um tratamento especial na aldeia, pois o grupo presta determinado serviço em seu favor. Algumas mulheres lhes oferecem serviços sexuais. Mas esses chefes também estarão incumbidos de ajudar o grupo, oferecendo alimentação, participando do movimento das mulheres, tais como em período de coleta grupal que participam somente mulheres. O *pahë yō pyje* é convocado para lhes acompanhar, quando algumas mulheres lhes prestam serviços sexuais; é convocado para acompanhar as mulheres para a coleta de insumos – pau de leite, pena de periquito, almesca - para adornar o corpo dos indivíduos nos rituais.

Na véspera do término do ritual do *ketwajë*, os reclusos caminhavam pela aldeia em direção às casas para buscarem alimento. Os alimentos recolhidos eram concentrados nas mãos dos comandantes de cada subgrupo. Após ter passado em todas as casas, os *ketwajë* retornavam para suas respectivas *inkreré*, onde faziam as refeições coletivamente sempre na vigia do comandante, que não participava da refeição. Antes de cada refeição, um velho molhava a cabeça de todos os reclusos com água misturada com ervas<sup>162</sup>.

À noite, reunida em frente ao *wyty*, todos os reclusos dos subgrupos *xön* e *kopë* sentaram em forma de círculo e, no meio do círculo sobre o clarão de uma fogueira lateral, a presença de um cantador e um assistente. Em volta do círculo a comunidade assistia atentamente, principalmente os “amigos formais” – *hōmpin* e *pinxyjre*. Primeiramente, o *increj* (cantor) apresentava uma cantiga e em seguida um jovem recluso teria que cantar. Muitos não desenvolviam a arte de cantar com maestria e ficavam envergonhados nesse momento; então, entrava o “amigo formal” ou *hōmpin* para livrá-lo dessa situação constrangedora. Esses dois atores cantavam no lugar do recluso para livrá-lo de passar vergonha. No momento em que os “amigos formais” cantavam para livrar os reclusos, as *ënxe* – mães - presenteavam os “amigos formais” que haviam salvado seus filhos de passar vergonha. O *paham* – vergonha para os Apãniekra é fato que eles evitam passar.

Já noite adentro, sem lua e a fogueira perdendo sua luz, houve distribuição de alimento para toda a comunidade. Primeiro foram servidos os comandantes<sup>163</sup> - cantores, *padré* – em seguida os reclusos, que formavam filas para receber um prato da comida e terceiro, os representantes dos *proklam* e por último às classes restantes.

---

<sup>162</sup> Não classificadas.

<sup>163</sup> Eles também servem os *kopë* junto com os cantadores e assistem.

Esse alimento foi fornecido por cada casa, que contribuía da melhor forma que pudesse, sentindo-se na obrigação de contribuir.

No dia seguinte, o ritual iniciou antes que o sol despontasse seus primeiros raios. A comunidade se preparou para buscar carne em um ponto afastado da aldeia. Dessa busca, somente homens participaram. No ponto combinado para recepção da carne, os homens adentravam no mato para tirar folhas de buriti para tecer seus cestos e mocós onde guardam a carne recebida. Enquanto esperava a carne chegar, o velho Luiz Caraíba *Cruwapu* e Pedro Peba – *padré* e cantor - se revezavam na animação. Cânticos e estórias eram apresentados para a “rapaziada” que escutava atenta. Hora ou outra, ouvia-se uma gargalhada. Ao anoitecer, o velho Luiz Caraíba *Cruwapu* começou a cantar. O eco de sua voz estrondou toda aldeia e logo a comunidade despertou. Homens e mulheres seguravam um cordão, e no meio do cordão, um jovem se destacava com a cabeça enrolada com um pano branco. O cordão se movimentava em passos lentos e seguia o *krincapé* no ritmo dos cânticos do velho *Cruwapu*. Quando o cordão passava em frente às casas, havia uma espécie de oferenda para o rapaz que estava em destaque. Colares, braceletes, panos, panelas e pratos eram presenteados. A sequência dos dois rapazes representando os subgrupos *xön* e *kopë* concentravam os regalos.

O ritual se desfecha com a distribuição de berubu para os reclusos. Porém, antes dos reclusos receberem a comida ritual, molham suas cabeças com água fornecida por suas parentas ou “amigos formais”. No centro do pátio, as rainhas, o *padré*, cantor, recebem presentes em trocas de seus serviços prestados durante o ritual. Como sinal de *amjëkin* – alegria, harmonia - a aldeia passa a noite cantando.

Vejamos que no processo ritual, o rito vincula grupos à determinadas classes de idades; procura identificar habilidades individuais e tem como seu principal vetor, a troca e a circulação de alimentos e presentes, bem com a neutralização de possíveis conflitos internos ao grupo. Existe uma recompensa para as pessoas que tomam a frente das ações do rito; assim como se evidenciam as regras primordiais do grupo e suas consequências, caso existam transgressões, mas também, os rituais, em suas noções e elementos constitutivos podem servir como base para lidar com o inesperado, como o acontecido com Patrícia *Prwncwyj*.



## CAPÍTULO 3

### 3. *PRWNCWYJ*: DRAMA SOCIAL E RESOLUÇÃO DE CONFLITO

O título desse capítulo está imbricado em vários fatores eclodidos pela situação etnográfica vivida durante a última etapa de minha pesquisa de campo para o trabalho de mestrado – abril a junho de 2008 – quando vem à tona um “drama social” com a morte da garota Patrícia *Prwncwyj*, que acidentalmente foi atingida no rosto por tiros de espingarda disparados pelo seu primo cruzado *Hajahyco Kencwjnã*, ambos pertencentes ao mesmo segmento residencial (ver anexo, a genealogia do segmento residencial 19) e classificados na mesma classe de idade – *ě’kra* - que traduzindo literalmente para a língua portuguesa, significa crianças na faixa etária correspondente entre cinco a doze anos de idade, que já passaram pelo seu primeiro rito de iniciação, o *Pempecahöc*<sup>164</sup>.

O que estou denominando de “drama social”<sup>165</sup> são os desfechos ocasionados pela morte de *Prwncwyj* que disseminou crises, culminando em conflitos envolvendo vários segmentos residenciais, grupos de parentescos, lideranças locais, extra-locais e mediadores portadores de distinta esfera de poder e conhecimento (chefes de aldeia, chefes cerimoniais, chefe de posto, professores, missionários, funcionários da FUNAI, antropólogos etc.), cada um desses agentes apresentando argumentos de natureza distinta, quando todos passaram a trabalhar numa perspectiva de se chegar a um “equilíbrio” consensual para a resolução do conflito em iminência. Para isso, arranjos políticos foram criados, divergências ideológicas sobrepostas e irrupção faccional<sup>166</sup> evidenciadas e tudo culminando para um ápice: disputas faccionais e os processos rituais como um dos mecanismos para a resolução de conflito.

Muita das vezes, o conflito ganha um alto grau de imprevisibilidade, através do qual jamais podemos prever, com certeza, quando emergirão ou não, nem as

---

<sup>164</sup> Sobre a descrição desse ritual ver Melatti (1978).

<sup>165</sup> Estou considerando “drama social” a concepção desenvolvida por Turner (1957, 2008), quando analisou processos sociais em sociedades africanas. Desenvolverei em seguida uma abordagem teórica no que diz respeito à concepção de drama social embasado nas leituras de Victor Turner.

<sup>166</sup> Muitas das vezes o faccionalismo é inevitável em um contexto de transformação política e

econômica, que se conduz a disputa sobre a representação política, a autonomia e a

autodeterminação”. Turner (1957) passa a ideia de que apesar do campo das relações interétnicas

serem, por sua própria natureza, um campo extremamente tenso é, portanto, propício à eclosão

frequente de conflito; estes assumem papéis imprevisíveis:

proposições que poderão alcançar, pois o conflito poderá até mesmo, muitas vezes, passar despercebido se forem imediatamente ativados mecanismos de ação social no sentido de contê-lo inicialmente ao início, não permitindo que o conflito se expanda contaminando outras esferas ou setores sócio-políticos entre o grupo. Isso foi muito bem trabalhado pelos *proklam* Apãniekra; uma espécie de conselheiros, árbitros que atuam e intervêm em situações especiais.

No entanto, a morte de *Prwncwyj* gerou uma complexidade de problemas envolvendo várias dissidências. Por um lado, posições “tradicionalistas” embasadas na “tribal law<sup>167</sup>”, cujo suporte rechaçou-se na suposição de como os antigos resolviam um caso semelhante, adotando punições de isolamento social e restrições alimentares que eram julgadas e aplicadas por uma espécie de tribunal especial, composto pelos homens pertencentes ao conselheiro da aldeia denominado de *proklam*<sup>168</sup>; por outro lado, posições alicerçadas no “Direito Ocidental”, quando certas autoridades locais Apãniekra passaram a defender seus argumentos embasados na lei penal brasileira. Um terceiro grupo posicionava seus argumentos tangenciando entre “tribal law” e o “Direito Ocidental”, propondo punição que aglutinava elementos da esfera da aldeia justaposta às penalidades transcritas no código penal civil brasileiro. Um quarto grupo, não constituído em instituição local, tampouco formado por “reasonable man”, operava numa posição díade, centrada no postulado “dente por dente, olho por olho”, ou seja, matou/morreu; assassinou/assassinado; apoiados nas narrativas de guerra, cujo enfoque centra-se em “matar os inimigos que mataram meus entes e afins” para estabelecer a paz entre os grupos rivais.

Dessa forma, arquitetou-se um “tribunal” que passa a trabalhar ideias e conceitos multifocais de regras morais e legais na perspectiva de produzir resultados uniformes e consistentes, embora o grupo frequentemente desenvolva suas próprias distinções e maneiras de usar o “tribunal”.

Para tentar compreender esses arranjos, foi necessário fazer uma etnografia dos mecanismos que presidem a formação dos agentes sociais de tomadas das decisões no

---

<sup>167</sup> Categoria usada por Gluckman (1972, 1979), quando analisa a formação dos tribunais tribais na sociedade Barotse da África. Incorporarei no constructo teórico do meu texto por considerar propício para a análise que emprego na minha pesquisa.

<sup>168</sup> No capítulo 2 dessa dissertação reservei algumas linhas para falar da classe dos *Proklam*.

“tribunal”, que em certas adotou princípios ambíguos<sup>169</sup>, sem direito de defesa, desconsiderando as circunstâncias e seus agentes admitidos ao processo.

Essa perspectiva conduziu-me a optar por uma análise processualista, cujos eventos (situações sociais) foram acompanhados por mim não somente na condição de aprendiz de antropólogo, mas também como mediador das etapas processuais para a resolução do conflito. Tal tarefa se realiza no plano prático pela utilização do método etnográfico, cujo ponto central é a descrição e interpretação dos fenômenos observados como indispensáveis tanto para o mapeamento das categorias nativas referentes à “tribunais”, “crimes”, “leis”, “punições”, “sanções” etc. em suas relações com os comportamentos reais.

Apesar da minha pesquisa privilegiar a etnografia como elemento-chave para as reflexões aqui levantadas, julgo necessário introduzir algumas considerações teóricas, a fim de situar minha pesquisa no quadro mais amplo das etnografias que dizem respeito à antropologia dos processos políticos.

Assim, a abordagem teórica que conduz a análise dessa pesquisa está centrada nos estudos de situação social desenvolvido por antropólogos africanistas, tais como Firth (1979), Victor Turner (1957, 1971, 2008), J. Barnes (1989), J. Boissevan (1989), Van Velsen (1989, 2002), Mitchell, Nadel e principalmente Max Gluckman, que inaugura os estudos de situação social. Gluckman faz parte de uma sucessão<sup>170</sup> de antropólogos que realizaram pesquisas etnográficas referentes às leis e políticas tribais em sociedades africanas, bem como desenvolveu uma pesquisa comparativa relevante referente às leis tribais, intitulada “Concepts in the comparative study of Tribal Law<sup>171</sup>”, publicada em 1969 (Gluckman, 1972). Muitas das discussões e categorias apresentadas nos trabalhos de Gluckman (1972, 1979, 1989) tais como as linhas que traçam o sentido de lei em sociedades tribais, a noção de “the reasonable man”, a noção e comparação de

---

<sup>169</sup> Em todo caso, o sentido do conceito Apãniekra, quando traduzido para o português, parece de certo modo vago e ambíguo. É importante esclarecer que, embora a ambiguidade seja real, um Apãniekra não nota necessariamente uma ambiguidade; é simplesmente porque no campo das ideias como estamos lidando, os Apãniekra costumam usar categorias verbais muito mais amplas do que o fazemos.

<sup>170</sup> Entre os antropólogos que antecederam Gluckman em pesquisa sobre leis e políticas tribais estão: Malinowski (1926) que realizou um excelente trabalho intitulado crimes e costumes em sociedade selvagem, onde aborda os principais mecanismos de punição da sociedade trobriandesa, centrado na quebra de tabus; Evans-Pritchard (1940, 1951), que analisou os sistemas políticos e o sistema de leis entre os Nuer; Fortes (1945) e Nadel (1947). Uma análise englobando outras vertentes, ver Merry (1992), que escreveu um excelente trabalho intitulado *Ethnography of Law*.

<sup>171</sup> Gluckman (1972) em *Concepts in the Comparative Study of Tribal Law* discute a questão da tradução de determinadas categorias referentes à leis e procura relacioná-las com as categorias ocidentais e, chega a certa conclusão que as categorias utilizadas pelos Barotse estão correlacionadas com o direito Romano.

“corpus júris” em “tribunais tribais” foram incorporadas às análises da minha pesquisa, por considerar compatíveis com algumas aplicações “nativas” apresentadas pelos Apãniekra no processo para resolução de conflito entre o grupo. Incorporo ainda outras categorias fundamentais desenvolvidas por outros pesquisadores como a noção de “drama social” desenvolvida por Turner (1957) para alicerçar os estudos detalhados das situações das crises, que se levantaram periodicamente no cotidiano do grupo durante a situação etnográfica. Essas crises foram visíveis e cruciais para entender os princípios que governam as relações sociais entre os Apãniekra. Para Turner (1957) o conceito de “drama social” é a unidade principal para descrever e analisar estudo de processo social.

In formulating the notion of “drama” I had in mind the explicit comparison of the temporal structure of certain types of social process that of dramas on the stage, with their acts and scenes, each with its peculiar qualities, and all cumulating toward a climax. (...). Yet the drama social itself represented a complex interaction between normative patterns laid down in the course of deep regularities of conditioning and social experience, and the immediate aspirations, ambitions and other conscious goals and striving of individuals and groups in the here and now. (Turner, 1957, pp. 23-24)

Para apresentar o drama social envolvendo a garota *Prwncwyj*, esse capítulo está organizado em tópicos somente por questões didáticas, pois os mesmos associam-se uns com os outros. Dessa maneira, inicio o primeiro tópico, com um exercício descritivo sobre o segmento residencial ao qual pertencia a garota Patrícia *Prwncwyj*, localizando sua posição social no grupo, os laços de parentesco e as redes sociais amplas construídas pelos seus entes e afins. Na sequência, descrevo o *background* onde *Prwncwyj* foi vitimada, tendo sua morte imediata; procurando mostrar a repercussão que esse fato causou no local; assim como se processou a notícia da morte de *Prwncwyj* para o grupo e como este reagiu à iminência do fato. A partir do terceiro tópico, as análises concentram-se nos processos sociais, quando analiso as relações conflituosas durante o processo ritual fúnebre e pós-fúnebre, a constituição de um “tribunal tribal” e todas as esferas e entranhas políticas que ele interagira. Por último, procuro analisar o desfecho dessa situação social e os mecanismos empregados pelas esferas e agentes políticos envolvidos. Conforme Gluckman “a partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições etc. da sociedade estudada. Através destas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações”. (Gluckman, 1987, p. 228)

De fato, o cuidado em verificar os dados etnográficos foi minuciosamente discutido e refletido junto com meus dois principais colaboradores “nativos”, no entanto, todo o arcabouço do texto é de minha total responsabilidade.

### 3.1. *Inkrecaṭë*: laços de parentesco, poder e redes sociais

*Inkrecaṭë* é traduzível<sup>172</sup> para a língua portuguesa e significa “casa grande”, “casa cheia” ou “casa forte, conglomerada de muitos entes e afins”. Possuir uma casa forte, cheia, ou seja, um segmento residencial grande e consistente significa entre os Apãniekra possuir força política, poder de decisão na aldeia, manter um equilíbrio economicamente estável e conseqüentemente propício para manter e ampliar redes de relação intra e extra-aldeia, como bem enfatiza Ladeira (1982)

Quanto mais casa e mulher tiverem um segmento residencial mais força terá para impor seus interesses frente a outros segmentos, pois são as alianças estabelecidas entre eles que garante a estabilidade política da aldeia. (...) Sem segmento residencial, os grupos domésticos adquirem uma autonomia muito grande, possibilitando que, nos momentos em que seus interesses particulares são contrariados, abandona a aldeia, o que impede, por sua vez, a formação de núcleos estáveis de parentes matrilineares. Ladeira (1982, pp. 26-28).

O número de membros do segmento residencial da garota Patrícia *Prwncwyj* é composto de trinta e cinco indivíduos (ver genealogia abaixo). Considerando os cinquenta e oito segmentos residenciais classificados por mim durante a pesquisa de campo, destes cerca de seis apresentam a equivalência entre trinta a trinta e cinco indivíduos. A maioria dos segmentos residenciais é composta por uma média entre quinze a vinte indivíduos. Apenas um segmento residencial apresenta o número de indivíduos superior a cinquenta. (ver anexo, a genealogia do segmento residencial 31). O menor segmento residencial é composto por nove indivíduos. (ver anexo, genealogia do segmento residencial 6). Existem quatro indivíduos<sup>173</sup> morando entre o grupo que não são oriundos de grupos timbira. A maioria desses indivíduos é do sexo masculino

---

<sup>172</sup> As traduções da maioria das palavras da língua falada pelos Apãniekra aqui apresentada foram feitas pelo professor Benedito *Hojacá* e pelo estudante de ensino médio José Moraes *Pryty*, que contribuíram também nas transcrições das narrativas do grupo aqui apresentadas.

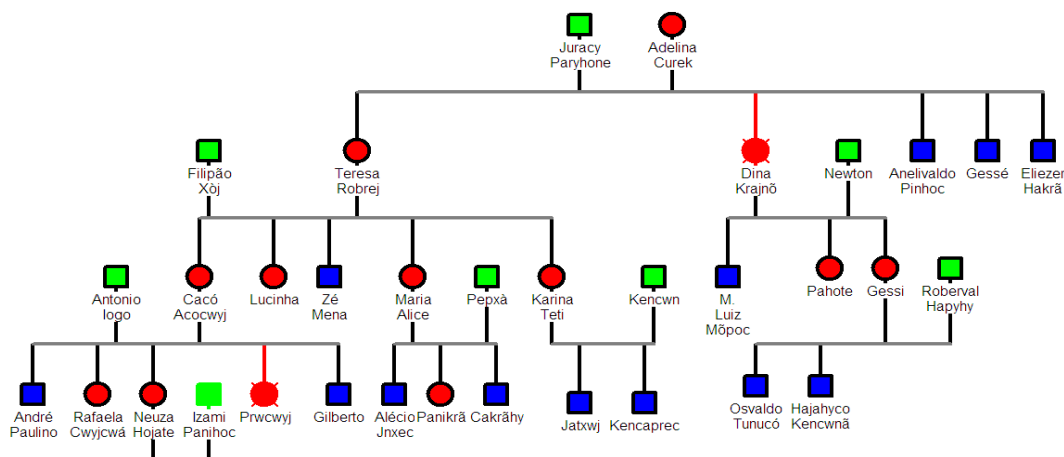
<sup>173</sup> Um pataxó; dois Xerente, um Xavante. Um homem Apãniekra casou com uma mulher *kopë* e dessa relação nasceram duas mulheres e dois homens. A mulher *kopë* abandonou a aldeia deixando os quatro filhos. O chefe de posto também se casou com uma mulher *kopë*, porém foi morar na cidade.

que casaram com mulheres apãniekra e que já possuem prole significativa, porém sem direito de decisão nas reuniões de pátio. Existe também um número bem significativo de índios Krahô casados com mulheres Apãniekra. Registrei dois casamentos entre Apãniekra e *kopë*: um do chefe do posto Gessé *Cakrãhy* que casou com uma mulher não-indígena e mora na cidade; o outro, de um Apãniekra chamado Maranhãozinho, que exerce a função de auxiliar de serviços gerais da FUNAI, que casou com uma mulher do sertão, tiveram quatro filhos, porém depois de quase dez anos de relacionamento, a sertaneja abandonou a aldeia, deixando os filhos sob a guarda do pai.

O segmento residencial dos entes da garota Patrícia *Prwncwyj* fica localizado no lado *putkejtxà*, ou seja, o lado ocidental da aldeia, onde o sol desaparece. Apesar dos segmentos residenciais permanecerem na mesma posição geográfica desde as aldeias antigas, não existe entre o grupo lado privilegiado para morar, tampouco os lados são rigidamente marcados por um conjunto de segmento residencial ligados por laços de parentesco de ancestralidade comum, pois entre os Apãniekra, o ordenamento do sistema social está estabelecido em uma única aldeia hoje e conta com vários, pequenos e dispersos grupos de variados segmentos socioculturais que no passado próximo se juntaram, compondo o que hoje se autodenominam de Apãniekra. Com o processo de re-ordenamento do sistema social, passaram da condição de grupos de estrangeiros para “agregados residenciais” internos à aldeia, hoje portadores de estatuto cultural e valores sociológicos idênticos ao do grupo que lhe acolheu. Como Argumentou Zico *Pinhöc* para se pronunciar sobre os “estrangeiros” hoje casados com mulheres Apãniekra:

Essa rapaziada [os de fora] que tá casando com a cunhazada [mulher] de Porquinhos logo, logo vai fazer tudo que Apãniekra gosta de fazer, vai correr de tora, vai cantar no pátio, vai deixar o cabelo crescer do jeito do índio Apãniekra, vai falar a língua do *mehê*, olha Pataxó [um Pataxó casado com a filha de Avalino] como já fala nossa língua. Depois já fica dizendo que é Apãniekra mesmo. E todo mundo sabe. Assim aconteceu comigo. Eu nasci lá no grupo dos Krahô da Pedra Branca do Goiás, mas agora eu mesmo sou um Apãniekra, porque eu tô morando aqui em Porquinhos, minha mulher é daqui, meus filhos moram aqui, então sou Apãniekra mesmo. Quando eu vou resolver minhas coisinhas [benéficos do Governo Federal], eu resolvo na FUNAI de Barra do Corda, resolvo com meu patrão que cuida da nossa coisinha por aqui mesmo, eu não preciso ir lá para o Goiás para resolver essas coisas. Aqui no *krin* [aldeia] tem muita rapaziada que não nasceu aqui, mas é Apãniekra. Aqui quase todas as casas têm meus parentes, porque os antigos se juntavam [casamento] como os próprios parentes, só não com irmã e mãe (...). Apãniekra não é bicho bruto, não é igual cachorro que faz relação com mãe, nós respeitamos mãe. Mas índio é assim, os *kopë* [não índio] pensam que são tudo igual (Depoimento de Zico *Pinhöc*, em sua casa, aldeia Porquinhos, 29 de maio de 2008)

### Genealogia do segmento residencial da garota Patrícia Prwncwyj.



Pensando em termos de conjunto de processos sociais que foram sendo construídos no percurso etnográfico, apresento alguns atores sociais contextualizando os papéis desempenhados pelos mesmos, pois como sugeri Van Velsen (1987), o antropólogo, deve:

Ao invés de fundamentar-se em casos para ilustrar suas generalizações, ele [o antropólogo] deve utilizar-se dos registros de situações concretas e do comportamento de indivíduos específicos como parte constituinte da análise de processos sociais (...) neste sentido, privilegia a observação sistemática de casos que incluam disputas, por estes constituírem-se nos instrumentos mais profícuo para desvendar o desenvolvimento e mudanças das relações entre indivíduos que interagem num dado contexto social e cultural. (Van Velsen, 1987, pp. 365-366),

Partindo da análise da genealogia do segmento residencial dos entes e afins de *Prwncwyj*, na primeira linha aparece Juracy *Paryhone*, que faz parte da classe dos *proklam*, portanto credenciado a opinar e decidir nas reuniões do conselho da aldeia. Na segunda linha, Filipão *Xoj* e Newton *Cohrec* também fazem parte da classe dos *Proklam*. Newton *Cohrec* tornou-se o chefe do conselho dos *Proklam*, após a morte de Euzébio *Hãhãt* e Moises *Inxec* no ano de 2007, ambos principais líderes, “reasonable man” no sentido *stricto* do termo entre os Apãniekra por mais de três décadas, tornando-se nomes dos dois principais partidos políticos e cerimonial do grupo. Esses dois líderes mantiveram relações de confiança com os sertanejos, patrões e administradores regionais dos órgãos estatais. Exerciam uma espécie de fiadores dos Apãniekra nas negociações comerciais extra-aldeia. Atualmente *Cohrec* vem exercendo a função de

“fiador” do grupo, função extremamente valiosa nos fluxos das relações interétnicas. Para a investidura desse cargo, o indivíduo necessita postar-se de comportamento coerente, conciso, transparente e manter relações “harmoniosas” com o grupo e principalmente com a população regional, mantendo uma rede de prestações de favores (Barnes, 1987) intra e extra-aldeia. Além de manter todo esse status, *Cohrec* foi nomeado no ano de 2001 para o cargo de agente sanitário de saúde. Esse cargo é remunerado pela FUNASA. Sua função é controlar a distribuição de água potável via sistema de encanação para as casas da aldeia; bem como realizar manutenção periódica da bomba d’água e o abastecimento de combustível<sup>174</sup> da mesma; reparar os vazamentos no sistema de encanação da aldeia, além de desenvolver campanhas de profilaxia no combate às principais doenças epidêmicas infecciosas, tais como dengue, cólera etc. No ano de 2004, Newton *Cohrec* candidatou-se a uma vaga para vereador da câmara municipal da cidade de Fernando Falcão, obtendo a metade<sup>175</sup> dos votos da aldeia, porém insuficientes para garantir uma das vagas no pleito. Dessa candidatura, Newton *Cohrec* apoiou o candidato a prefeito da oposição, que foi derrotado. Essa situação gerou um isolamento de *Cohrec* no que tange a “política de barganha”, porém no ano seguinte *Cohrec* faz aliança com o atual prefeito eleito, mantendo assim, a “política de barganha”, muito comum entre os Apãniekra.

Na perspectiva do exercício de uma função política administrativa, Newton *Cohrec* torna-se autoridade no sentido amplo da palavra – funcionário do Estado e autoridade máxima nativa – seu comportamento social foi afetado. Ele adquiriu certos privilégios novos, certos direitos, como portador de cargos da sociedade dos *kopë*, e também novas obrigações. Conforme delega sua função, ele deve ajudar a controlar o saneamento local, controlar as doenças causadas por bactérias, manter a distribuição de água potável para as casas da aldeia e deve colocar os interesses do grupo acima dos interesses do seu segmento residencial.

Dessa maneira, estabelecendo um paralelo da situação de Newton *Cohrec* com o estudo de Firth (1974) quando analisou mudança social de chefes aldeão em sociedades

---

<sup>174</sup> A FUNASA todos os meses fornece trezentos litros de óleo diesel para o funcionamento diário da bomba d’água. O diesel é administrado por *Cohrec* sem nenhuma fiscalização sistêmica do grupo. Diesel é como se fosse ouro entre os Apãniekra, moeda de troca e por isso, elemento que causa conflito e obsessão de posse.

<sup>175</sup> Nas eleições municipais do ano de 2004, os Apãniekra apresentaram dois candidatos para a disputa de oito vagas para vereadores da câmara de Fernando Falcão. Newton *Cohrec* e José Mena *Hõnjhy*, ambos do mesmo segmento residencial.



africanas, *Cohrec* torna-se uma personalidade social diferente e suas novas relações fazem parte de uma estrutura social modificada. (Firth, 1974, p. 99)

Nessa mesma perspectiva de análise, outros membros do seu segmento residencial, tornaram-se “personalidades sociais diferentes” (Firth, 1979). Anelivaldo<sup>176</sup> *Pinhóc* e Gessé<sup>177</sup> *Cakrāhy* (representados ambos na segunda linha da genealogia acima) exercem respectivamente as funções de professor e chefe de posto, cargos de status privilegiado entre o grupo, com as respectivas rendas sendo consideradas as mais altas da aldeia. Na mesma linha aparece Eliezer *Hakrã*, que exerce a função de presidente da Associação Indígena *Avarko*. Essa função, apesar de ser controlada pelos funcionários do órgão indigenista oficial, é merecedor de destaque, pois *Hakrã* está ampliando sua rede de relações quando passou a ter um fluxo constante com atores sociais indígenas que integram o “movimento indígena” organizado, sendo considerado pelo Apãniekra, assim como pela maioria dos ativistas indigenistas que assistem os Apãniekra, como “intelectual indígena<sup>178</sup>” por excelência.

Na terceira linha, Manuel Luiz *Mõpöc*, Roberval *Hapyhy* e José Mena *Hõnjhy* exercem respectivamente os cargos de agente de saúde, motorista do trator e professor. José Mana *Hõnjhy* candidatou-se nas eleições municipais de 2004 para uma vaga de vereador e foi derrotado, no entanto, apoiou o candidato a prefeito que foi eleito, construindo dessa forma uma “rede de prestação de favores” para com o prefeito, recebendo mensalmente ajuda de trezentos litros de combustíveis destinado à “comunidade<sup>179</sup>” e algumas cabeças de gado anual. Os Apãniekra e em geral os Timbira, atribuem prestígio e legitimidade a uma liderança pela sua capacidade de aquisição de bens materiais no mundo do *kopë*, sobretudo mantendo sua distribuição no grupo. Na falta da distribuição compartilhada e transparente desses bens, instalam-se crises e, conseqüentemente uma série de acusações até atingir o ápice, quando se dá o processo de deposição de chefes e lideranças. Caso contrário, quando o líder mantém a distribuição regular dos bens adquiridos e ao mesmo tempo abrindo novas frentes com

---

<sup>176</sup> Anelivaldo *Pinhóc* é o primeiro Apãniekra a concluir o ensino médio e um dos primeiros professores contratados pelo Estado para exercer tal função.

<sup>177</sup> Gessé *Cakrāhy* é o primeiro e único Apãniekra a adquirir carta de habilitação entre o grupo.

<sup>178</sup> Sobre o intelectual indígena, ver Alcida Ramos (1997), (2000).

<sup>179</sup> Os Apãniekra utilizam o termo “comunidade” para designar membros um segmento residencial, ou seja, seus parentes próximos. Aproveitando essa questão, para ressaltar a discussão que Turner (2008) faz a respeito das noções de “sociedade” e “comunidade”. “E por esta razão que também reluto um pouco em usar; embora acabe por utilizá-los os termos “comunidade” e “sociedade”, pois eles são frequentemente encarados como conceitos estáticos”. (Turner, 2008, p. 20)

os *kopë*, seja com inimigo do grupo ou não, consegue manter-se o status e a legitimidade e consolida suas redes de relações de favores e privilégios.

Dessa forma, o professor José Mena *Hõnjhy* estabelece uma consistente relação de favores entre o grupo. Como pagamento pela troca de apoio que *Hõnjhy* oferece ao prefeito, ele recebeu o cargo de coordenador dos Programas Bolsa Escola e Bolsa Família para o Apãniekra. O prefeito disponibiliza todos os meses carros para as famílias receberem seus vencimentos na cidade de Fernando Falcão. Toda renda recebida desses benefícios, os Apãniekra deixam na cidade, pois existe uma rede de comerciantes, que os Apãniekra denominam de “patrão” que detêm a posse do cartão benefício. Esses comerciantes controlam toda a movimentação financeira e, sobretudo, arquitetam uma estratégia que passam a obrigar os Apãniekra a gastarem compulsoriamente seus poucos recursos em seus estabelecimentos comerciais. Apesar do exercício dessa atividade ser considerada informal e carregada de irregularidade, José Mena *Hõnjhy* é considerado pelos Apãniekra como o grande “prestador de favores” para o grupo. *Hõnjhy* dessa forma consolida sua “rede de prestação de favores” (Barnes, 1987) intra e extra-aldeia e exerceu entre maio a agosto do ano de 2005, a chefia da aldeia, ou seja, tornou-se *pahë*, ratificando a relação de “poder” que seu segmento residencial possui entre o grupo.

O emprego do termo “rede” no curso do meu texto tem aparecido com frequência, portanto merecedor de esclarecimento. Os Apãniekra estão inseridos no que podemos descrever como um amplo arranjo de redes, muitas vezes articuladas em função da aquisição do “poder” (bens e relações) por indivíduos, grupos e instituições. Foucault (1983) considera que o poder deve ser analisado como algo que funciona em cadeia, no presente caso, o poder funciona e exerce na articulação de rede.

Em antropologia, o termo “rede” foi empregado primeiramente por Radcliffe-Brown (1973), que caracterizou a estrutura social como rede de relações sociais efetivamente existentes, sobretudo, para esse autor, a estrutura deveria constituir o objeto da investigação antropológica prioritário. Porém, segundo Mitchell (1974), o estudo pioneiro do emprego da noção de rede social – *social network* – está conectado aos trabalhos de Aronson e Boissevan, que introduziram essa categoria em suas pesquisas.

Para Mitchell (1974), pp.279-280), a noção de “*social network*” foi bastante empregada em pesquisa de análise situacional.

The notion of social network was raised from a metaphorical to a conceptual statement about social relationships in social situations. (...) The metaphorical use of idea of social network emphasizes that the social links of individuals in any given society ramify through that society. The analytical uses of the idea of social network has been in setting up propositions about the way in which what occurs in pairs of “knots” influences what happens in adjacent “knot”. (Mitchell 1974, pp.279-280),

Alguns antropólogos ligados à Manchester School, principalmente Barnes, Adrian Meyer, Bott, Bailey, Boissevan e Mitchell desenvolveram uma excelente discussão referente ao uso e ao emprego do termo rede, propondo contribuições significativamente relevantes para análise de estudos de situação social. Barnes (1987) vislumbrou a rede<sup>180</sup> como um campo social formado por relações entre pessoas. (Barnes, 1987, p. 129). Bott (1982) trata as redes como entidades unitárias, possíveis de análises e comparação. Mayer (1987) se refere à rede como entidades ilimitadas, quando definidas em um período de tempo particular. (Meyer, 1987, p. 132). De acordo com Mitchell (1974), Bailey, Boissevan e Barnes, consideram que os indivíduos manipulam suas redes e suas relações para obter certos fins econômicos e particulares. (Mitchell, 1974, p. 282), Essa dinâmica é muito frequente entre os Apãniekra.

Das concepções referentes à rede social expostas acima, a que mais se aproxima da dinâmica Apãniekra é a desenvolvida por Barnes (1987). Para esse autor, a formação de “redes” está ligada a política não formal, com os processos políticos. Barnes (1987) recupera a ideia de Radcliffe-Brown de redes sociais, acrescentando que as redes sociais ultrapassam os limites do grupo. Ele enfatiza que o conceito de rede social pode ser aplicado para descrever análise de processos políticos. Os processos políticos Apãniekra e mais especificamente, a dinâmica política do segmento residencial aqui analisado constitui-se como uma política não formal<sup>181</sup>, formada por relações de pessoas que trocam favores e procuram beneficiar indivíduos de seus respectivos segmentos residenciais, com fica explícito no segmento residencial acima analisado.

Dessa maneira, empregarei o termo “rede” para um conjunto de relações interpessoais concretas que vinculam indivíduos, grupos e instituições. Mitchell (1974), enfoca o argumento central da ideia de rede desenvolvida por Barnes:

Barnes argues that the basic Idea behind network analysis is that the configuration of cross-cutting interpersonal bonds and in some unspecified way causally connected with the action of these persons and with the social institutions of their society. (Mitchell, 1974, p. 282)

---

<sup>180</sup> Para melhor definição de “redes” ver (Barnes, 1987, pp. 163-165)

<sup>181</sup> Ou antes, formalizadas em outras instituições sociais, como o parentesco e os rituais

Para a observação de Mitchell (1974), que comparou vários estudos referentes à operação de “*social network*” como instrumental de análise, ele constatou que um dos usos correntes das redes é o com fins econômicos. Isso se aplica à política de constituição de redes, constatada nas relações políticas entre os Apãniekra.

Note-se que os membros do segmento residencial de *Prwncwyj* estão presentes e operando nas principais instituições da estrutura social dos Apãniekra (escola, administração estatal, administração local, conselho dos *Proklam*, presidente de associação etc.), bem como são considerados pelo grupo, como o segmento residencial que possui as maiores roças nos últimos cinco anos. Filipão *Xoj* (segunda linha da genealogia acima) é o chefe do setor de roça *Pyhpyhcôh*, que é traduzido por Barreira Alta, local onde *Prwncwyj* pereceu. Na safra do ano de 2008; a roça desse segmento residencial teve uma produção que ultrapassou a perspectiva de colheita do segmento, principalmente de arroz, que foi necessário convidar pessoas de outros segmentos residenciais para ajudar na colheita. Na troca desse trabalho prestado, a cada saco de arroz colhido, o ajudante recebia uma parte em troca.

De um modo geral, a produção de excedente é atípica entre os Apãniekra, todavia, a aparente consistência econômica desse segmento, serve-nos para pontuar as instabilidades das políticas intra-segmento, que passará a nos fornecer uma das chaves para o entendimento da configuração social gerada do incidente envolvendo a garota *Prwncwyj* e o seu primo.

A situação de aparente estabilidade econômica fortalece politicamente o segmento residencial de *Prwncwyj* intra e extra-aldeia. Na aldeia, durante três meses, esse segmento residencial vai manter certa estabilidade de alimentos e muitos outros segmentos aliados, na falta do arroz e outros alimentos vão recorrer a eles, tornando-se assim devedores de favor (Barnes, 1987). Todavia, entre os outros segmentos residenciais não há grandes riquezas nem pobreza esmagadoras. As pessoas sabem que seus recursos são poucos, e suas margens são tais que uma seca pode provocar o que eles gostam de denominar de “fome seca”. Normalmente, entretanto, os cânones das relações locais são tais que nenhum segmento residencial passa fome enquanto qualquer outro possuir alimento.

Na cidade e no sertão do entorno à terra indígena, a notícia em que o grupo prosperou, apesar de apenas poucos terem prosperado em suas atividades agrícolas, é recebida muito bem, porque a ideia do “índio genérico preguiçoso” muito comum na

região é repensada; quando o índio passa a ser visto como “índios trabalhadores, que estão abandonando o estágio de índios na condição de selvagens brutos”. Isso implica também, crédito para alguns segmentos residenciais do grupo, tanto no sertão como na cidade, pois existe a garantia que os segmentos vão gastar bem menos com gêneros alimentícios, sobrando dinheiro recebido dos benefícios do Governo para compras de outros objetos (roupas, televisão, antenas parabólicas, aparelho de som, bicicleta, gado, porco etc.), cujo poder simbólico e de status desses objetos na aldeia é significativamente relevante para a prática de uma “política de relações de favores” (Barnes, 1987). Sobretudo, a aquisição desses objetos representa essencialmente a manipulação, por via das coisas, da interação com os *kopë*. É a resposta à relação instituída pelos agentes de contato, na qual a distribuição de presentes e promessas de assistência tornou-se política de disputa e barganha, pois o grau de interação com o *kopë* é medido pelas ações do grupo que melhor tirar proveito nessa relação. Uma vez aceita a convivência com os *kopë*, aumenta o fluxo de mercadorias na aldeia e arranjos políticos e comerciais são redefinidos.

Esse exercício preliminar foi para mostrar como os laços de parentesco entre os Apãniekra são fundamentais para a formação de arranjos políticos fortes e para a constituição de redes sociais amplas. Os principais cargos da aldeia Porquinhos estão sob controle dos membros do segmento residencial onde morava *Prwncwyj*. Portanto, esses elementos serão de fundamental importância para a compreensão do processo de resolução de conflito que se estabeleceu quando se deu o falecimento dessa garota.

### **3.2. *Pyhpyhcôh*: território da Barreira Alta.**

Conforme descrito no segundo capítulo dessa dissertação, os Apãniekra subdividem seu território por setores. Para cada setor, o grupo escolhe uma pessoa para coordenar as atividades de manejo do território. No setor *Pyhpyhcôh*, cuja tradução pode ser definida por Barreira Alta, a coordenação está sob a responsabilidade de Felipão *Hoj*, *enxũthugré* [avô] de Patrícia *Prwncwyj*. O *Pyhpyhcôh* fica localizado na margem esquerda do rio Corda, ao noroeste da aldeia Porquinhos, cerca de uma légua - seis quilômetros - da mesma. Atualmente, três segmentos residenciais trabalham nesse território, sendo a principal atividade o manejo de “roças de toco” e a criação de pequenos animais, principalmente galinha e porco.

Seguindo o calendário sazonal dos Apãniekra, demonstrado no capítulo anterior, seis meses de suas atividades estão concentradas para os trabalhos de roça.

Durante esse período, a grande maioria dos membros dos segmentos residências vive<sup>182</sup> nos setores de roça, quando chegam a construir pequenas casas, fincadas apenas com cobertura de palha, sem paredes ou qualquer divisão interna.

As três casas localizadas no território do *Pyhpyhcôh* ficam próximas umas das outras, porém cada casa mantendo autonomia das regras de seus segmentos residenciais. Entre essas três casas, existe uma espécie de cooperação em atividades para o uso comum, como a construção e uso de casa de forno, cooperação de ferramentas (machado, enxada, facão, carro de mão etc.) e muitas das vezes troca de serviços, porém as roças são de propriedade particular de cada segmento residencial. Durante a pesquisa de campo, percebi que existem momentos em que os segmentos juntam-se para partilhar em comum, as refeições e trocar alimentos. Esse fato procede com frequência quando é combinado um trabalho de cooperação. Concordando com a análise de Firth (1974), localizada no contexto das sociedades africanas, acho prudente fazer uma analogia para os Apâniekra, quando ele enfatiza que:

O padrão associativo é aplicado à maneira pela qual o alimento afeta as relações sociais; consumir o alimento junto com outras pessoas pode ter um valor de cooperação social e (...) mitigam as tensões e servem de maneira poderosa como fatores de integração social. (Firth, 1974, p.60)

Quando os caçadores organizam incursões coletivas para caçar e o resultado, por exemplo, for a captura de um animal pequeno, eles não repartem a caça. Ou abdicam para o segmento mais necessitado no momento ou realizam uma pequena refeição coletiva entre os próprios caçadores.

Normalmente, em cada casa existe um ou dois caçadores, que se portam de armas de fogo (espingardas artesanais), adquiridas pelos membros dos segmentos residenciais, porém sobre total responsabilidade do caçador. Essas armas quando não utilizadas, são penduradas nos caibros das casas ou sobrepostas nos jiraus, sempre carregadas, prontas para qualquer eventualidade.

---

<sup>182</sup> Eles retornam para a aldeia grande, como assim é chamada, somente quando ocorre uma reunião emergencial ou quando está na iminência de um grande ritual. A maioria das crianças em fase escolar passa quase um semestre sem frequentar a escola. Porém, com a chegada da energia elétrica e consequentemente a introdução de novos objetos tais como televisão, aparelho de som etc. essa nova situação social prevalece a permanência mais contínua dos Apâniekra na aldeia grande. Aqueles que administram suas roças em setores próximos à aldeia grande utilizam um movimento pendular, quando todos os dias no amanhecer se deslocam para as roças, retornando no final do dia para a aldeia grande.

Dias depois do incidente, após algumas reuniões no pátio, cheguei a uma versão geral dos fatos ocorridos: Em uma caçada de final de tarde, Roberval *Hapyhy* (ver genealogia acima) chega da caçada com uma cutia (*Dasyprocta*), e como de costume, deixou sua carabina armada sob o jirau e se direciona para o rio para limpar a presa. No interior da casa, uma mulher de idade acima dos setenta anos, cuida da casa enquanto os outros membros adultos do segmento estão trabalhando na roça e a criançada brincando na circunvizinhança da casa.

Com a intenção de imitar seu pai que acabara de chegar da caçada, *Hajahyco Kencwjnã* de onze anos coloca as mãos na espingarda e aponta em direção a sua prima Patrícia *Prwncwyj* de doze anos. O tiro foi certo, atingido *Prwncwyj* no rosto, chegando ao óbito imediato. Choro e gritaria foram contundentes, despertando os adultos que trabalhavam na roça, que logo se juntaram aos demais, formando um complexo polifônico de choros, vozes e falta de entendimento.

Sem chegar a um entendimento imediato, o grupo resolve abandonar o acampamento de roça e parte em cortejo em direção à aldeia grande, decidindo que ao terminar o rito fúnebre, abriria discussões para punir o responsável ou os responsáveis pela morte da garota.

Esse é o *background* onde se inicia um processo que estou chamando de “drama social”, cujas dimensões ultrapassam as esferas locais para trazerem à tona uma série de crises instaladas a partir dessa situação social; que perpassou por eclosão de conflitos, irrupções faccionais e processos rituais, colocando em xeque instituições e líderes locais.

### **3.3. *Put tēktxö*: metáfora e performance. A prenúncia da morte de *Prwncwyj***

No dia sete de maio de 2008, por volta das cinco horas da tarde, do lado oposto ao segmento residencial em que fui adotado, uma mulher alardeava aos prantos. Os mais atentos decifraram imediatamente que havia falecido alguém na aldeia. Em primeiro momento, pesaram que o curador Pedro Servino vulgo Serra Branca houvesse morrido, pois o mesmo encontrava-se enfermo em um hospital na cidade de Barra do Corda, na espera de se curar de uma tuberculose em estado avançado. O curador já havia sido despachado pelos médicos e em razão do diagnóstico apresentado, os

Apãniekra estavam preparados para receber a notícia a qualquer momento de sua morte<sup>183</sup>. Serra Branca é um mestre em curar picada de cobra entre o grupo.

Mas logo chega a notícia segura. Uma mulher anuncia em choro cantado, muito peculiar entre os Apãniekra, que a filha de Antonio Iogo, Patrícia *Prwncwyj* havia falecido. Meu irmão<sup>184</sup> José Moraes *Pryty* correndo assustado em direção ao nosso segmento residencial, tratou de detalhar o acontecido e a cada palavra expressada por ele, formava um coro chorado, principalmente das mulheres adultas que nos circundavam e que mantinham laços de parentescos com o segmento residencial da garota Patrícia *Prwncwyj*.

Os Apãniekra costumam dizer que pressentem quando está prestes a acontecer algo com algum membro de seu grupo. Os curandeiros são as pessoas mais eficientes para tais pressentimentos; no entanto, esses pressentimentos podem ser anunciados por qualquer indivíduo do grupo, porém alguns indivíduos possuem refinados especiais para as prenúncias. *Pryty* quando criança passou por várias investidas para se tornar um curandeiro, primeiro quando recebeu em sonho, o anunciado de um velho curandeiro de sua aldeia dizendo-lhe para procurar certo curador para ensinar-lhe as práticas de cura, porém até o momento ele não seguiu tal ordenamento de ser um curador, mas as mensagens oníricas ainda são frequentes em sua vida. Todavia, o grupo percebe que *Pryty* é um homem especial para os Apãniekra e muitos acreditam<sup>185</sup> em seu potencial, tanto nas relações mágico-religiosa como nas relações políticas entre os homens de sua aldeia e os homens da cidade. Em seu discurso é sempre enfático que precisa apreender as coisas do seu grupo como também as coisas do *kopë*, porque todos os dias ele encontra com *kopë* na aldeia e na cidade. *Pryty* apreendeu a ler e a escrever aos oito anos de idade e isso para os Apãniekra é uma via de regra, pois a maioria dos alunos Apãniekra começa a ser alfabetizado a partir dos doze anos de idade e poucos são os que conseguem ser alfabetizados funcionais.

Entre os “choros cantados”, *Pryty* com sua boa oratória parou para relatar o que estava pressentindo desde quando acordou na madrugada que antecedeu a morte de *Prwncwyj*. Ele sentiu que algo iria acontecer para entristecer o grupo, quando percebeu

---

<sup>183</sup> Serra Branca chegou a perecer no dia 22 de maio de 2008.

<sup>184</sup> O modo como fui posicionado na rede de parentesco é levada muito a sério pelos “meus parentes” e pelos Apãniekra em geral. Tal relação eu considero positiva, pois me possibilitou contrabalancear a natureza generalizada da coleta de dados.

<sup>185</sup> Atualmente, *Pryty* está cursando o ensino médio na cidade. Pelo fato de saber ler e escrever possui os principais documentos básicos de cidadania brasileira, tais como carteira de identidade, CPF, título de eleitor etc. tornando-se desde jovem secretário da Associação Apãniekra.



que “os raios do sol estavam fracos, como *put tēktxö* - o sol da morte<sup>186</sup> - sem muito brilho”. Para os Apãniekra, quando o sol aparece nas primeiras horas da manhã sem brilho intenso e nenhuma nuvem carregada é sinal que alguém do grupo vai morrer. Outros fenômenos e acontecimentos são classificados pelo grupo como sinal de anúncio de morte; listar todos aqui não é meu propósito, no entanto faço referências aos principais, listados pelo meu colaborador de pesquisa *Pryty*:

Todas as “comunidades” [parentes] sabem disso, dessa coisa que entristecem todos aqui na aldeia quando morrer alguns dos nossos. Quando uma coisa acontece, como encontrar peixe morto no rio sem ninguém ter posto armadilha ou timbó as pessoas já chegam em casa contado e aí fica todo mundo triste porque alguém pode morrer. Também se uma coruja cantar por duas noites seguidas atrás de uma casa é porque alguém dessa casa vai morrer e isso acontecer mesmo. São muitas coisas que nos entristecem, mas os curandeiros é quem sabem melhor anunciar essas coisas e sabe mesmo quando alguém vai morrer. Eles são mais danados de todos aqui, eles acertam mesmo, mas também outras pessoas também sabem, mas a comunidade acredita mais é na conversa dos curandeiros. (*Pryty*, conversas no interior da casa em que fui adotado; aldeia Porquinhos, 23 de maio de 2008)

Observa-se, portanto, que apesar dos curandeiros serem considerados como as pessoas mais indicadas para revelar prenúnciação; metaforizar prenúncio não requer de especialista; cada qual é qualificado para prever a perda de seus próprios parentes.

Durante minha última fase da pesquisa de campo – abril a junho de 2008 - três moradores da aldeia chegaram ao óbito de causas que os Apãniekra consideram naturais. Para *Pryty*, nesses três casos de morte na aldeia ele e a maior parte do grupo observaram o *put tēktxö* - sol da morte - no início do amanhecer. Uma explicação sobre o “sol da morte” foi-me dada pelo curandeiro *Zico Pinhöc*, que justificou que

O criador do mundo e dos *mehẽ* foi *put* – sol – por isso ele sabe todas as vezes que irá acontecer coisa ruim com os Apãniekra. Assim ele fica triste e fraco, logo seus raios ficam sem brilho e sem força. Nós velhos [curandeiros] que temos conhecimento de muitas coisas que nossos avôs nos ensinaram, sabemos disso muito bem e esse *put tēktxö* é desde os tempos dos mais antigos. Isso é uma coisa muito certa. Nós sentimos e podemos esperar que quando sentimos o *put tēktxö* boa coisa não vai acontecer (*Zico Pinhöc*, depoimento em língua português, aldeia Porquinhos, 10 de maio de 2008)

---

<sup>186</sup> A explicação que me deu para o significado de “o sol da morte” é que a intensidade da luz do sol diminui quando está prestes a morrer alguém entre o grupo.

Nas narrativas dos Apãniekra *put* – sol – criou os homens e as coisas, no entanto, não existe entre eles nenhum rito que reverencia ao criador sol. *Pinhöc* enfatiza que *put* também é uma espécie de mensageiro para os Apãniekra. A posição e a combinação entre sol, chuva e as nuvens expressa certos significados de prosperidade, dificuldade, necessidade, atitude e tristeza e *put tēktxö* é um dos expressam tristeza para o grupo.

Quando se dá a morte de *Prwncwyj*, o chefe da aldeia não estava presente. Portanto, o grupo designa um mensageiro para transmitir a notícia da morte de *Prwncwyj* para o chefe da aldeia, Moises Neto *Hàhàt*, que imediatamente comunicou para a administração da FUNAI em Barra do Corda para providenciar os preparativos do funeral<sup>187</sup>. Também fez um comunicado para as lideranças Apãniekra que residem na cidade, convocando-as para uma reunião na aldeia para discutir tal situação.

O processo de comunicação na aldeia é instantâneo. O “chamador” da aldeia se direcionou para o centro da praça e por volta de quinze minutos ficou entoando palavras cantadas de bem dizer sobre Patrícia *Prwncwyj*. Meu colaborador de pesquisa José Moraes *Pryty* traduziu-me simultaneamente as palavras:

Oh! Como pode acontecer uma tragédia com uma menina que não fazia mal para ninguém (...) seus pais são pessoas boas, sua comunidade [parentes] também (...) isso é muito triste para um Apãniekra, ela era nossa *iguathu* [iniciada e classificada do partido *Harãcateje*], nossa princesa, dona do *wyty* [casa ritual], agora vamos ficar triste, os Apãniekra vão ficar triste. Ela gostava de ficar alegre, gostava de brincar, ajudar sua *ënxe*, seu *ënxü*. Era *ä'krare impej* [criança bondosa], que sua *ënxe* [mãe] cuidava bem. Agora foi embora, foi embora. (Joel Raprô. Gravado na língua materna dos Apãniekra no final da tarde do dia 07 de maio de 2008; traduzido por José Moraes *Pryty*)

Depois desse chamado, que expressou as coisas boas da falecida e a tristeza pelo fato acontecido, comum nos choros rituais fúnebre entre os Apãniekra, as pessoas aguardavam ansiosamente a chegada do corpo da garota, que chega à aldeia por volta da dezenove horas despertando uma sincronia de choros e a formação de grupos que em seus choros expressavam a necessidade de punir os responsáveis pela morte de *Prwncwyj*.

Nesse momento, enquanto o corpo da garota começava a ser velado em sua casa, no mesmo segmento residencial o garoto *Hajahyco Kencwjnã*, autor do disparo que atingiu *Prwncwyj* era isolado do convívio social. Os líderes presentes na aldeia começam a divergir sobre a punição adequada para o garoto e instalam-se

---

<sup>187</sup> No próximo tópico será abordado o processo funeral.

informalmente, uma espécie de “tribunal tribal”, cuja composição e dinâmica serão abordadas nesse capítulo.

### 3.4. Processo ritual fúnebre: arranjos cerimoniais e políticos

Um rito funerário é um rito social por excelência. Seu objetivo aparente é a pessoa morta, mas ele beneficia não os mortos e sim os vivos. (...) Os mortos que parecem levar tanto, na realidade não levam consigo nada que seja nosso. (Firth, 1974, pp. 78-79)

Início com essa citação do antropólogo Raymond Firth por considerar bem ilustrativa e análoga para a situação do rito funerário dos Apãniekra. Conforme Firth (1974) “o ritual funerário oferece um apoio social às suas tentativas de ajustamento, fornece-lhes um mecanismo catártico para demonstração pública de dor e fixa um período de luto”.

Os dados<sup>188</sup> etnográficos que disponho referentes aos ritos fúnebres entre os Timbira fornecem-me pistas para considerar a existência de três elementos de ajuste social entre o grupo: 1) coesão ou reintegração, 2) dispersão e 3) latência. O primeiro, quando o rito consegue restabelecer, a volta de grupos/segmentos residenciais que se dispersaram da aldeia em outro contexto por motivos de disputas políticas, cisão faccional, acusação de feitiçaria ou brigas entre segmentos residenciais. O regresso desses grupos, geralmente se dá quando ocorre um rito fúnebre, um grande ritual, quando se estabelece algumas condições de privilégios, acordos de aliança de casamento, pedidos de desculpas na forma de pagamentos quando se causou *paham*<sup>189</sup> etc. As lideranças oferecem garantia para o grupo se restabelecer na aldeia, oferecendo-lhes trabalhos de mutirão para construção de suas casas e roças, dando-lhes algumas funções ou cargos e, sobretudo, oferecem presentes, que no campo simbólico Apãniekra tem um peso significativo para o processo e a consolidação de alianças políticas. Turner (2008), enfatiza para um caso Ndembu que:

---

<sup>188</sup> Estou considerando os dados etnográficos referentes aos ritos fúnebres de todos os grupos timbira que trabalhei no período de abril de 2001 a dezembro de 2006. No total foram mais de dez funerais que acompanhei. Entre os Apãniekra, acompanhei apenas quatro funerais.

<sup>189</sup> Paham é uma categoria merecedora de esclarecimento. Traduzido para a língua portuguesa significa fazer alguém passar vergonha. Essa ação tem muitos complicadores entre os Apãniekra. Essa questão foi abordada no segundo capítulo dessa dissertação.

A reintegração com frequência sucedia que, após um intervalo de vários anos separados, a aldeia promove um ritual importante para o qual os membros que cindiram sejam expressamente convidados, registrando, desta forma, uma reconciliação em um nível diferente de integração política. (Turner, 2008, p. 37)

No segundo – dispersão – se dá quando grupos sentem-se prejudicados pelo desfecho de certas situações sociais, sobretudo quando um ritual fúnebre não compõe de todos os elementos essenciais do rito (pagamento de presentes, choros, luto, celebração do término do luto - *pörgahök* etc.), ou pela crença em que o lugar onde a pessoa morreu esteja enfeitado, portanto não propício para o grupo permanecer morando, causando migração para outras aldeias de grupos timbira ou a constituição de uma nova. O terceiro caso vem à tona quando o grupo passa por um período de conflito em que se instala processo para resolver tais conflitos que eclodem a partir da oposição entre “pessoa” e entre os grupos que invocam princípios diferentes de afiliação residencial para suportar e justificar seus próprios interesses específicos, político e econômico.

O período que estou denominando de “latência” equivalente a um dos elementos constitutivos do que Turner (2008) denominou de “dramas sociais”, que consiste, portanto de unidades de processos que surgem em situações de conflitos. Tipicamente, eles possuem quatro fases de ação pública observáveis: 1) a ruptura, 2) fase de crise crescente (a que estou chamando de latência), 3) ação corretiva e 4) reintegração. (Turner, 2008, p. 33)

Turner (1957) percebeu em uma situação similar de eclosão de conflito entre uma sociedade africana, certos elementos que compõem o enredo fundamental da irrupção do conflito. Esse mesmo enredo ficou evidente para mim na situação etnográfica, quando irrupcionou o conflito entre os Apãniekra, a partir de uma situação social, quando se dá a morte da garota Patrícia *Prwncwyj*.

The struggles arise within the social structure: conflict between person and between groups who invoke different principles of residential affiliation to support and justify their own specific interests, political and economic. Conflict between person, united by single principle of descent and residence, for position of authority determined by that principle. Struggles around succession to village headmanship are instances of last type of conflict and it is with these that I wish to commence the analysis of what I propose to call “drama social”. Formal analysis of a social system enables us to locate and isolate critical points and areas in its structure where one might expect, on a priori grounds, to find conflicts between the occupants of social position carried in the structure. (Turner, 1957, p. 90)

O rito funerário da garota Patrícia *Prwncwyj* colocou em “latência” vários elementos; justo porque o óbito da garota não foi considerado, como os próprios Apãniekra dizem, “dá vontade de *papã*<sup>190</sup>”, ou seja, não foi uma morte consumada como *ratëk*, ou seja, morte considerada natural. Portanto no sentido cristão da palavra que é utilizada pelos Apãniekra, “se não foi *papã* que a levou”, então as “comunidades” têm o direito de “punir” o responsável pela morte da garota. Esse mecanismo é muito comum entre o grupo, principalmente quando é evidenciada morte causada por feitiçaria<sup>191</sup>.

A morte de *Prwncwyj* irrompeu o período de “latência” do conflito, porém alguém que foi proclamado membro de uma sociedade não pode deixá-la para sempre sem uma despedida. Dessa maneira, o processo ritual fúnebre “estanca” as irrupções conflituais latentes e abre-se para o momento dos pesares ordenados em arranjos político e cerimonial.

Quero esclarecer algumas questões a respeito do termo cerimonial que vem sendo operado aqui. Em concordância com Gluckman (1979), o termo “cerimônia” é usado para indicar qualquer organização complexa da atividade humana que não seja especificamente técnica e que envolva modos de comportamentos expressivos das relações sociais. As entranhas do dinamismo do funeral apãniekra são complexas, formando pequenas organizações no sincronismo da ação social que envolve atores sociais que são inseridos no funeral, por uma composição social que ligam esses atores sociais à pessoa falecida. Portanto, cerimonial é a ação de grupo de parentesco, dos amigos formais e seus pares políticos. O Ritual é a composição de todo o conjunto do cerimonial. Gluckman (1979) procura inserir o ritual no exame das estruturas sociais, exatamente por acreditar que ele conduz uma forma *sui generis* para a resolução de conflitos<sup>192</sup>.

O processo cerimonial fúnebre entre os Apãniekra é recheado de simbolismo performático que protagoniza uma cerimônia dinâmica interconectada por atores sociais que desempenham papéis<sup>193</sup> sociais na ação funeral. Esses agentes são as pessoas ligadas à falecida por laços de parentesco, por laços políticos, ou seja, as amigas e os

---

<sup>190</sup> A palavra *papã* foi incorporada a língua falada pelos Apãniekra pelos missionários do SIL e significa Deus no sentido cristão.

<sup>191</sup> Para mortes causadas por feitiçaria e a punição dos feitiçeiros ver Schultz (1947 [1976]) Notas sobre a magia Krahô

<sup>192</sup> Farei uma reflexão sobre ritual como resolução de conflitos, em tópico sub-seguinte.

<sup>193</sup> Embora considerar que as coisas estão sendo reformuladas constantemente; esses agentes ocupam um “papel de tradicionalização” dentro do desenvolvimento da organização social do grupo e do conhecimento por eles manejado. Nesse sentido, eles estão envolvidos em um cerimonial que é preciso “aprender a aprender” com as dinâmicas conjunturais.

amigos formais – *pinwtwyj* e *ikhuönõ* – que são responsáveis por todo desfecho do funeral.

Todo funeral significa despesas que são acumuladas e transferidas de acordo com regras de cada grupo. Na maioria das sociedades ocidentais, grande parte das despesas de um funeral é comercializada – vai para o agente funerário ou outras pessoas que fornecem os serviços que acompanham a disposição do morto. Entre os Apãniekra, todos os bens são despendidos<sup>194</sup> entre os membros do grupo primordialmente devido a seus laços e obrigações de parentesco. Alguns parentes têm a responsabilidade de cavar o túmulo e enterrar o corpo; outros de chorar nas ocasiões adequadas; outros de presentear o “morto”. Cada um desses serviços obtém recompensas. A ocasião é marcada por um intercâmbio de bens e serviços.

A seguir, descreverei os arranjos cerimoniais e políticos que se tornaram evidentes no funeral da garota Patrícia *Prwncwyj*, explicando caso dentro de caso, pegando as dinâmicas internas.

O corpo da garota *Prwncwyj* chegou à aldeia e ficou sobreposto durante toda noite em uma esteira ao chão no interior de sua casa. A partir de então, instalou-se os arranjos cerimoniais de choros. O primeiro grupo que se aproximou do féretro para chorar foram suas *ënxes* – mães – ou seja, todas as irmãs da mãe da garota, acompanhadas por três *pintxwyj* – amigas formais – e uma *ikhuönõ*. As *ënxes* seguravam a cabeça da falecida, enquanto as *pintxwyj* se posicionavam no meio do corpo. Os pés estavam sendo segurados por uma *ikhuönõ*. Os choros fúnebres dos Timbira não seguem necessariamente essa ordem de posicionamento, mas esses atores sociais são os primeiros a chorar perante o corpo, pois eles irão desempenhar papéis fundamentais em todo o curso do rito fúnebre e pós-fúnebre.

As *ikhuönõ* e as *twjré* têm a função de chorar com todos os grupos que se aproximam do féretro e receber os presentes que são ofertados. Também são elas responsáveis por adornar o corpo da falecida.

Durante toda noite grupos de segmentos residenciais, alternadamente, aproximaram-se do féretro, presenteavam e por cerca de meia hora choravam diante da defunta. Na madrugada, o silêncio tomou conta do velório por cerca de uma hora,

---

<sup>194</sup> O ataúde é fornecido pelo órgão indigenista oficial, no entanto há custo, porém, os Apãniekra utilizam os argumentos que os *kopë* ensinaram o modo de enterro dos “cristãos”, então eles têm que pagar com as despesas, no dizer de Zico *Pinhöc*, fazendo uma alusão para o governo tutelar, “a FUNAI é nosso pai é nossa mãe, por isso tem que dá as coisas que os índios precisam, porque foram eles que nos ensinaram fazer as coisas do cristão” (Conversa informal no pátio, aldeia Porquinhos, 11 de maio de 2008)

quando do outro lado da aldeia, o líder Newton *Cohrec*, começa a entoar cânticos solo em volta do *krincapé*<sup>195</sup> até se aproximar da casa onde estava sendo velada *Prwncwyj*, quando um grupo de homens se junta ao líder, que a partir de então começam a entoar canções acompanhadas com a marcação do maracá e adentram até se aproximar do féretro. Em seguida, a canção é silenciada e o líder começa a chorar em companhia de três mulheres classificadas como *pintxwyj*, *twyj*<sup>196</sup> e *ikhuöre*<sup>197</sup> da falecida. Com o término do choro, as três mulheres recebem o presente do líder, quando o mesmo retorna realizando o mesmo percurso que fizera, porém silenciado.

Os presentes recebidos são guardados pelas *twyj* para serem repartidos ao término do funeral entre os atores sociais que trabalharam diretamente no funeral. Os demais grupos que participaram do choro fúnebre não tiveram marcações diferentes uns dos outros, seguiam a lógica de chorar por volta de meia hora próximo à defunta, presentear e retiravam-se em seguida.

Ao amanhecer<sup>198</sup>, dois homens classificados como *hōpin* da garota *Prwncwyj* foram cavar a sepultura onde seria enterrado o corpo da menina. Esses dois homens pertencem ao partido *Harācateje* que estava no comando político da aldeia; sobretudo, a falecida era classificada como *iguatwu* - princesa - do *wyty*<sup>199</sup> do partido *Harācateje*. Paralelamente à essa atividade, as *pintxwyj* junto com as *twyj* começaram a adornar o corpo da defunta. Pintaram parte das duas pernas situada entre o joelho e o tornozelo de cor vermelho, tingido do urucum (*Bixa orellana*); o abdome foi adornado com penas de periquito (*Scomber colias*) coladas como pau de leite e almesca; o cabelo foi aparado, deixando bem evidente o corte sulco horizontal muito comum entre os Apãniekra, onde se fez destacar o vermelho urucum em ambos os lados. As sobrancelhas foram raspadas, assim como os cílios oculares tirados. Envoltos da cintura da defunta, amarram um pano colorido como bem gostam de usar as mulheres Apãniekra no dia-a-dia.

Depois de adornado o corpo da garota, um grupo de homens reunido no pátio da aldeia prestava homenagem a *Prwncwyj* em forma de cânticos. Depois de passar cerca

---

<sup>195</sup> Caminho circunferencial da aldeia.

<sup>196</sup> Pessoa do sexo feminino classificada como nomeadora de outra pessoa também do sexo feminino. Neste caso, *twyj* é uma pessoa que tem o mesmo nome da garota *Prwncwyj*. A pessoa nomeadora *twyj* será chamada pela pessoa nominada de *ipantu*. Sobre trocas de nomes entre os Timbira ver Ladeira (1982)

<sup>197</sup> Feminino de *ikhuönō*, ou seja, amiga formal que tem a conotação de companheira inseparável.

<sup>198</sup> Quando as amigas formais e as *twyj* começaram a adornar a defunta, dois homens classificados como *hōpin* da garota *Prwncwyj* foram cavar a cova onde seria enterrado o corpo da garota. Esses dois homens pertencem ao partido *Harācateje* que estava no comando da aldeia, sobretudo, a falecida era princesa da *wyty* dos *Harācateje*.

<sup>199</sup> Sobre os *wyty* foi abordado no segundo capítulo

de meia hora de cânticos entoados somente por homens dos dois partidos cerimoniais *Harãcateje* e *Cwyjcateje*, duas mulheres classificadas como *ënxe-ihum* e *twyj* da garota *Prwncwyj*-se ao grupo de homens e cada uma então um cântico solo. Em seguida os homens passaram a acompanhar o cântico em grande coro e em passos curtos, se direcionaram para a casa onde estava sendo velado o corpo de *Prwncwyj*, quando finalizaram o cântico.

Nesse momento, o ataúde acabara de chegar da cidade junto com alguns líderes que residem na cidade de Barra do Corda. O caixão foi comprado pela FUNAI, pois existe um fundo de assistência funeral no órgão indigenista oficial disponível para que os índios enterrem seus defuntos “do mesmo jeito do cristão”, como eles gostam de frisar. Antes de colocar *Prwncwyj* dentro do ataúde, todos os membros do seu segmento residencial abriram uma sessão de choro que perdurou por cerca de dez minutos, quando uma mulher classificada como *ikhuöré* da garota *Prwncwyj* enrola sobre o corpo da defunta, um pano colorido e fecha o ataúde. A partir de então, o choro é silenciado e quatro homens classificados do partido *Harãcateje*, o mesmo que pertencia *Prwncwyj* carregam o ataúde e caminham em direção ao cemitério. Nenhum membro do segmento residencial de *Prwncwyj* acompanhou o cortejo até o cemitério.

Depois do corpo da garota ser liberado para o sepultamento, tem início no local onde *Prwncwyj* foi velada, o primeiro debate a respeito da morte da garota. O grupo de conselheiros da aldeia, o *pahë* da aldeia – chefe – e um pastor evangélico Apãniekra, iniciaram o processo de discussão a respeito à morte da garota com seus entes. Inicia-se a partir dessa situação social, um longo período de crise que se instala entre o grupo e que se alastra por quase um mês até chegar a um consenso para sua resolução.

### **3.5. *Krin*, *Proklam* e *Pahë*: instituições locais legais**

*Krin*, *Proklam* e *Pahë* são instituições<sup>200</sup> locais que abriram as discussões referentes a que tipo de punição deveria ser aplicada ao garoto *Hajahyco Kencwjnã* que disparou o tiro que levou a óbito a Garota Patrícia *Prwncwyj*. Pela falta de consenso entre essas três instituições locais, instalou-se um conflito, que passou por sucessivas crises. Logo no início do processo, o *krin* - aqui representado pelo grupo em seu conjunto - não consegue utilizar mecanismos para a resolução do conflito e as

---

<sup>200</sup> Essas instituições locais traduzidas literalmente para a língua portuguesa significam respectivamente tribo/aldeia, classe de conselheiros que atuam como juízes no processo que ora analiso e chefe/cacique, chefes cerimoniais.



instituições locais recorrem a outros mecanismos que ultrapassam o campo de atuação dessas instituições, quando o grupo passa a solicitar intervenção de mediadores extra-aldeia, compondo um quadro polifônico de argumentos e mecanismos para lidar com conflito em iminência.

Nesse tópico, irei destacar e analisar o posicionamento dos principais atores sociais que representam cada uma dessas instituições locais, bem como apresentar o dinamismo político que essa situação repercutiu na política apãniekra. Também procurarei mostrar a composição social de redes, quando “seres políticos” (Oliveira, 1977) estão em conflito, como é o caso da situação social aqui analisada.

Em uma sociedade como a dos Apãniekra, que possuem chefes como elemento do sistema social, uma das funções primordiais destes é assumir a responsabilidade por muitas das decisões mais importantes da vida do grupo. Porém, o poder do *pahë* – chefe<sup>201</sup> - depende da boa vontade do grupo, ou seja, do *krin*, que lhe mantém no cargo. Compreendem-se, portanto, que o *pahë* deve, então, atender aos interesses do *krin* que lhe respalda a manter a paz entre o grupo e sua permanência na chefia. A irrupção de uma crise interna pede a intervenção da estrutura de poder local, na qual está inserida o *pahë*, mas suscita ao mesmo tempo essa intenção de contestação em que o *pahë* não dispõe de meios suficientes para superar tais crises pela complexidade da situação social e recorre para mediação extra-aldeia.

A recorrência a mediadores extra-aldeia, muito comum entre os Apãniekra e na maioria dos grupos indígenas, está ligada ao processo de colonização; aos processos das relações interétnicas, principalmente quando o Estado utiliza aparatos para traçar o modo de relacionamento e governamentalização de poderes para com os indígenas. Como bem ressaltou Souza Lima (1989), essa governamentabilização estatal se caracterizou pela utilização de aparatos coercitivos, que o autor denominou de um “poder tutelar”. (Souza Lima, 1989, p. 39)

Para uma análise de uma situação social do contato entre índios e não-índios, João Pacheco de Oliveira (1988) enfatiza que pode surgir uma nítida clivagem entre uma organização nativa, representada por papéis de lideranças de cunho tradicional, e uma organização política imposta pelo contato, derivada do poder superior dos brancos.

---

<sup>201</sup> O chefe depende e está subordinado diretamente ao grupo. Essa subordinação é apenas aparente, ela na verdade dissimula uma espécie de chantagem que o grupo exerce sobre o chefe. Pois, se este não faz o que o grupo espera sua aldeia ou seu bando simplesmente o abandona em troca de um líder mais fiel a seus deveres. Sobre o papel da chefia entre grupos indígenas ver Castres (2003), Oliveira (1988, 1977), Pereira (2005)

A situação do contato interétnico amplia o leque das escolhas, fazendo surgir contextos onde as referências tradicionais podem ser reajustadas e reinterpretadas, ou inversamente trocadas por outras (...). Deixa de ter sentido separar categorias impostas das “nativas”, uma vez que ambas ganham realidades na própria comunidade, constituindo produto de uma elaboração realizada pelos grupos indígenas. (Oliveira, 1988, pp. 264-265)

Esse fato reflete-se igualmente na etnografia do que podemos chamar de política apãniekra, quando a política do Estado brasileiro passa a titular e legitimar lideranças indígenas para desempenhar papel de porta-vozes de seus respectivos grupos.

Na atual conjuntura em que impera como princípio de “Estado democrático”, a inclusão nas esferas estatais de atores sociais de segmentos sociais que historicamente foram marginalizados pelo Estado brasileiro, como por exemplo, os indígenas e afro-descendentes, as lideranças indígenas estão cada vez mais ocupando cargos burocráticos estatais, que influenciam diretamente nos sistemas políticos locais das aldeias, configurando uma nova relação de poder e tomada de decisões.

A partir desse prisma, enfocarei o posicionamento dos *pahë yō kopë*, ou seja, os chefes da aldeia que se relacionam com os não-índios. Trata-se de lideranças que passaram a trabalhar e residir na cidade, porém mantendo relações constantes com o *krin* e influenciando nas relações políticas do grupo. Esses atores sociais fazem parte do sistema político dos Apãniekra e considero-os aqui, como representantes de instituições locais legais, pois os mesmos são frequentemente acionados pelas demais instituições aldeãs para lhes prestar esclarecimento das relações de um campo político bem amplo, que não somente está relacionado com questões exclusivamente da aldeia, mas que passa por uma conjuntura política que chamo de “transnacional”, onde envolve desde assunto da cooperação internacional às políticas de Estado regional e local. Esses *pahë yō kopë* são os atores sociais designados e legitimados pelo grupo para atuar nessas situações “transnacionais”.

A idéia aqui não é taxar nenhum juízo de valor em relação à postura desses líderes - *pahë yō kopë*, *proklam*, *pahë yō krin* etc. - tampouco construir limites entre movimento político de aldeia e movimento político da cidade, mas sim, evidenciar o posicionamento de cada um deles em uma situação social em que ocasionou crises e conseqüentemente eclosão de conflito. Dessa forma, procuro me distanciar de uma abordagem em que a maioria dos trabalhos etnográficos costuma separar o estudo da organização política tribal da organização política operante em condições de contrários. Portanto, demonstrarei quais os mecanismos que esses atores sociais e outros membros

de instituições consideradas pelos Apãniekra como legais acionaram para resolver tal conflito e a configuração que ganhou na política apãniekra.

Início pela posição imediata tomada pelo *krin*. Constatei esse posicionamento visitando trinta e cinco segmentos residenciais durante o rito fúnebre da garota *Prwncwyj*. Não utilizei nenhum questionário fechado, pois durante o velório, os membros dos segmentos residenciais reuniam-se informalmente para falar e opinar sobre a morte da garota. Nas casas que em entrei, a conversa em pauta e centrava-se em quem foi o culpado da morte de *Prwncwyj*? O quê o grupo deveria fazer para punir? Como punir? A conversa na periferia da aldeia, como já havia enfatizado no capítulo dois, influencia diretamente nas tomadas de decisões no pátio; portanto, tem importância significativa.

A maioria dos segmentos residenciais visitados por mim foi unânime<sup>202</sup> em afirmar que o garoto *Hajahyco Kencwjnã* deveria ser punido na “lei dos antigos”, cumprindo resguardo e limpando o sangue. Limpar o sangue significa abster-se de uma série de alimentos e do convívio social por um período determinado. Para os Apãniekra quando uma pessoa mata outra pessoa, seu sangue fica impuro, contaminado e uma pessoa com sangue impuro mostra-se sinais de fragilidades fisiológicas e psicológicas.

Quando *mehẽ* mata uma pessoa ele não vive bem porque seu sangue fica contaminado pelo sangue da pessoa que morreu. A pessoa com sangue contaminado fica fácil de pegar doença e quando pega doença difícil escapar da morte. Ele tem que limpar o sangue primeiro, tem que tomar banho três vezes ao dia com cachaça para o sangue do morto não espalhar pelo seu corpo; depois passa a comer somente arroz com farinha seca e pimenta; pimenta é quente e serve para mudar o sangue. Ele não pode ficar andando pelo *krin* [aldeia] e pela chapada, porque o *mekarõ* [espírito, alma] pode sair do seu corpo e fica vagando (...) se ele [*mekarõ*] for para o outro mundo ele [homicida] morrer, mas antes maltrata muito, mas muito dele [o homicida]. Ele [homicida] tem que ficar na casa de sua *ẽnxe* [mãe] sem mostrar o rosto para pessoas estranhas, somente para parentes próximos, para seu *ikhõunõ* [companheiro, amigo formal]. A quebra desse resguardo ocasiona hematomas pelo corpo levando à morte. Isso já é um castigo; ele [o homicida] sofre muito até o sangue ficar limpo. Senão ficar limpo ele vai sofrer e às vezes não aguenta e morre, mas é difícil morrer porque as “comunidades” [parentes] dele procura cuidar. Os parentes dessas pessoas que tiram a vida de uma pessoa têm que pagar [indenizar] para as *ẽnxes* que fica sofrendo muito. (Maria Martins *Pankrã*, depoimento em língua portuguesa com ajuste; aldeia Porquinhos, 07 de maio de 2008)

---

<sup>202</sup> Com exceção dos segmentos residenciais do irmão do pai da vítima (segmento residencial 34 anexo) e do irmão da vítima (segmento residencial 31 anexo), que afirmavam que o garoto teria que morrer já que havia tirado a vida de uma pessoa. Isso aplicando a regra do “olho por olho dente por dente”.

Nesse depoimento, fica evidente a punição que o *krin* adota para caso de assassinato: isolamento social e restrições alimentares. Maria Martins *Pankrã* deu exemplo de um assassinato<sup>203</sup> recente, em que seu *ënxũ* – pai classificatório – foi “classificado” como o assassino de um sertanejo no povoado de Boca da Mata, que faz limite norte à aldeia. Ela disse que quando seu *ënxũ* chegou em casa no dia em que o *krin* confirmou seu pai *Krow Apinajé* como assassino; ela sua mãe e suas irmãs imediatamente fizeram com que seu pai cumprisse o resguardo rigorosamente e, assim depois de três meses ele já estava bem, andando livremente pela aldeia. A terminologia de “assassino classificado” se dá para um indivíduo que participou de um conflito físico que envolveu muitas pessoas. Quando o desfecho desse conflito resultar na morte de pessoa(s) que foram golpeadas por várias pessoas e ninguém sabe quem foi o responsável direto pelo golpe fatal, o grupo elege uma pessoa para querela; geralmente quem é classificado é a pessoa que protagonizou tal conflito. Neste caso, *Krow Apinajé* foi classificado como assassino, apesar dele não ter dado nenhum golpe no homem que chegou a óbito.

Nota-se que os homicidas nas relações interétnicas entre índios e não-índios seguem os mesmos preceitos aplicados para homicídio entre índio e índio.

No tocante ao posicionamento desses trinta e cinco segmentos residenciais, evidenciou-se que esses segmentos, defendiam a aplicação de punição baseadas em dispositivo de ação adotado pelo grupo nas últimas três décadas, pois procurei listar junto com meus colaboradores de pesquisa os homicídios que ocorreram entre o grupo ou envolvendo pessoas do grupo nos últimos trinta anos. No entanto, a memória dos informantes não foi tão precisa, pois resumiu em três casos acontecidos um a quase vinte e cinco anos atrás - Apãniekra e sertanejo - outro no início dos anos noventa (o caso do coronel Tito) e o caso de *Krow*<sup>204</sup> Apinajé na Boca da Mata, cujas punições foram gerenciadas pela restrição alimentar e pelo isolamento social, que não significa a prisão em jaula.

---

<sup>203</sup> Trata-se do assassinato em 2006 do sertanejo conhecido como Sebastião que se envolveu em uma briga com *Krow Apinajé*, ambos haviam ingerido quantidade significativa de álcool. Sebastião em momento de descontrole disparou um tiro no braço de *Krow Apinajé*, que se arrastando chegou à aldeia e comunicou o acontecido. Imediatamente, o motorista do trator convocou um grupo de homens e marcharam para o povoado de Boca da mata. Na constância da embriaguês, Sebastião ainda encontrava-se no local onde havia baleado *Krow*. Para a infelicidade de Sebastião, o grupo de Apãniekra o espancou e em seguida ele foi amarrado dos pés a cabeça e puxado pelo trator. Só foi desamarrado quando o trator já estava dentro do território apãniekra e Sebastião não respirava mais (...).

<sup>204</sup> Ver nota trinta e três.

Os poucos depoimentos resgatados pela memória de alguns indivíduos do grupo referente a homicídios, evidenciaram que não é fato comum acontecer homicídios entre o grupo. Pesquisei nos arquivos<sup>205</sup> da FUNAI em Barra do Corda e não encontrei nenhum registro que fizesse referência a tal fenômeno. Também conversei com o atual administrador da FUNAI em Barra do Corda, Raimundo Franco<sup>206</sup> e com alguns funcionários do órgão indigenista sobre tal ocorrência, quando os mesmos foram taxativos em enfatizar que os “Apãniekra são índios que não dão problemas para ninguém. Na cidade os “Apãniekra são os índios bem mais quistos entre todos os índios da região<sup>207</sup>”.

Recentemente, em junho de 2008, um homem Ramkokamekra, grupo muito próximo geográfica e linguisticamente dos Apãniekra, cometeu três homicídios na cidade de Barra do Corda. Duas das vítimas foram golpeadas com flechas e uma a golpe de facadas. Todavia, não existe nenhuma ocorrência registrada nas delegacias da cidade. O Administrador da FUNAI, por medidas de precaução, proibiu o homicida de viver na cidade, deixando o caso para ser resolvido na aldeia, conforme a “lei dos antigos<sup>208</sup>”. Esse caso teve vários desdobramentos, no entanto, não será abordado nessa dissertação, o exemplo, é para ilustrar como os índios manipulam seus ordenamentos jurídicos de punição em conformidade com a situação social.

Agora passaremos a descrever os *pahë yõ kopë* e o posicionamento adotado por esses atores sociais. Atualmente entre os Apãniekra existem quatro *pahë yõ kopë* de distinta dissidência parental e política; portanto, portadores de posições distintas e discrepantes. Todavia, para análise de situação social, as dissidências e as discrepâncias são fatos de suma importância, pois:

---

<sup>205</sup> Nos arquivos da FUNAI em Barra do Corda encontra-se somente registro dos Apãniekra referentes a uma década, sendo que a maioria dos documentos encontrados trata-se de questão fundiária e educação.

<sup>206</sup> Raimundo Franco está na administração da FUNAI Barra do Corda – Kanela – há mais de dez anos.

<sup>207</sup> Observei essa posição, quando saí da aldeia acompanhado de três homens Apãniekra em direção à cidade de Barra do corda. Quando sentamos em uma lanchonete na cidade, a primeira coisa que o proprietário faz é nos abordar e fazer elogios aos índios Apãniekra, enfatizando que “eu havia escolhido os melhores índios para trabalhar, porque esses índios não mexem com ninguém, são boas pessoas. Ao contrário do Guajajara e dos índios do Ponto [Ramkokamekra] que vivem se metendo em confusões na cidade. São ladrões, esturpadores, assassinos. Nós aqui temos que ter muito cuidado”. Depoimento coletado no dia 11 de junho de 2008, na Lanchonete Escritório, na Praça da Matriz, Barra do Corda. Na ocasião, estavam presentes os Apãniekra Paulo *Thukrân*, José Moraes *Pryty* e Zico *Pinhóc* e um Geofísico da Universidade de La Planta na Argentina– Luís Oscar Gomes, que a meu convite, acompanhou-me durante a última etapa de minha pesquisa de campo na aldeia Porquinhos.

<sup>208</sup> Em novembro de 2001, durante o 18º Encontro Nacional dos Procuradores da República realizado em Manaus, foi aprovada a seguinte tese: “Nos crimes em que o autor, participante ou vítima se declararem índios ou houver indícios de que pertençam a um grupo indígena, o juiz determinará a realização de uma perícia antropológica para o fim de descrever todos os aspectos socioculturais pertinentes”.

Uma das suposições na qual a análise situacional está baseada é a de que as normas não constituem um todo coerente e consistente. São, ao contrário, freqüentemente vagas e discrepantes. É exatamente este fato que permite a sua manipulação por todos os membros da sociedade no sentido de favorecer seus próprios objetivos sem necessariamente prejudicar sua estrutura aparentemente duradoura de relações sociais. (Van Velsen, 1987, p. 369)

Interessante detalhar a influência política a que cada um desses atores sociais - *pahë yõ kopë* - está filiado, e suas redes de conexão. A composição é formada por três grupos. O primeiro, uma composição entre *Hiku* e *Cakrãhy*, que estão ligados diretamente às influências políticas do administrador da FUNAI – portanto desempenhando o papel do órgão tutor; o segundo – *Hõnjhy* - ligado ao prefeito da cidade de Fernando Falcão, atrelado à política de “barganha, desempenhando um papel de representante do poder executivo; e o terceiro – *Thukrã* - ligado às influências políticas de uma organização indigenista não-governamental.

É interessante para os estudos de situação social, conforme Oliveira (1977) distinguir os diversos papéis políticos dos atores sociais, procurando as formas pelas quais se articulam tais papéis, quando eles manipulam igualmente conteúdos “tradicionais” ou “modernos” de acordo com as condições de vida específica de cada situação. (Oliveira, 1977, p. 163)

Dessa maneira, foram apresentados pelos *pahë yõ kopë* três proposições para resolver o conflito do caso *Prwncwyj* em conformidade com os papéis políticos desempenhados e pelos interesses pessoais. Para Oliveira (1988), existe uma grande dificuldade no processo de mediação de chefes, quando eles passam a:

Substancializar um esquema analítico, situando-se ou do prisma abstrato e genérico do sistema, ou da visão dos interesses maximizantes do indivíduo que desempenha esse papel. Em qualquer das duas hipóteses omitem as culturas em interação e não buscam resgatar a consistência do discurso e dos valores dos atores reais envolvidos no processo. (Oliveira, 1988, p. 262)

A proposta do primeiro grupo de *pahë yõ kopë* centrou-se em um artigo do código penal civil brasileiro, que reza quando um indivíduo comete um homicídio e ainda fizer parte da chamada menor idade, seus pais devem responder em juízo a ação impetrada pelo tribunal. Assim, o grupo solicitava que fosse aberto um processo para que os pais do garoto *Hajahyco Kencwjnã*, fossem julgados. O segundo grupo defendeu que os pais do garoto deveriam pagar uma indenização de cinco mil reais e suspender os benefícios dos programas Bolsa Família e Bolsa Escola. O terceiro grupo julgou

precedente a tomada de decisão dos *proklam*, defendendo que se tem que respeitar a decisão das autoridades do conselho da aldeia, que são autoridades máximas do *krin*.

Esse tipo de postura, discrepantes, que ocorre dentro do mesmo segmento sócio-político – *pahë yō kopë* - acontece segundo a perspectiva de Gluckman: (1987), por que:

Dentro de um sistema político, um indivíduo (ou grupo) pode ter papéis em organizações diferentes de modo que os conflitos incidem na pessoa (ou no grupo). Esta situação pode resolver esses conflitos somente até certo ponto, já que rupturas flagrantes são mais prováveis quando a cooperação e a oposição são representadas por indivíduos diferentes. (Gluckman, 1987, p.293)

Para Gluckman (1979), um sistema social não é um modelo estático, um modelo harmônico, nem um produto conceitual de perspectiva monístico. Um sistema social é um campo de forças em que existem dois tipos de tendências, uma centrípeta e a outra centrífuga colocadas uma contra a outra, que faz persistir a emergência dos próprios conflitos que são transmitidos socialmente.

De fato, as proposições dos *pahë yō kopë*, já tão divergentes entre si, acirraram o conflito, na medida em que algumas das proposições, embasadas no código civil brasileiro colocaram-se em oposição às proposições tomadas pelos *krin*, que utilizou mecanismos de punição atrelados à “lei dos antigos” e, pela posição dos *proklam*, que adotou medidas de compensação ligadas diretamente para atender a situação imediata, ou seja, consolar os parentes da vítima pagando uma indenização como compensação. A proposição dos *proklam* se aproxima da posição do *pahë yō kopë* do segundo grupo, bem como se aproxima da posição do *pahë yō kopë* do terceiro grupo. Como bem enfatiza Gluckman (1979), em quase todas as sociedades existem incongruências e contradições entre vários conjuntos de normas nos diferentes campos de ação. A posição dos *proklam* reflete em que:

Once enough people are involved in this conflict of loyalties, they can exert pressure towards peaceful settlement and compensation, since they have an interest in the restoration of harmonious relation between the members of the two kindred (...) The resident member of each clan exerted pressure on members of both parties to agree to a compromise: the member to pay compensation, the near kin of the murdered to claim only reasonable compensation, and not an extravagant one, lest one day they too be under extravagant demands. (Gluckman, 1979, pp. 112-113)

A postura dos *proklam* reflete diretamente no interesse em manter as relações “harmoniosas” entre o grupo, utilizando mecanismos de “efeito imediato”, campo de ação muito comum entre os Apãniekra, principalmente quando se trata de resolver desavença causada por ações que configuram *paham* entre pessoas de segmentos residenciais distintos, quando o grupo aciona mecanismo coercitivo como indenização ou pagamento para por em “equilíbrio” a crise. Dessa maneira, os *proklam* propuseram aos parentes do “homicida” que pagassem uma indenização aos parentes da “vítima”. O problema é que esses parentes estão no mesmo segmento residencial; todavia, essa postura friccionou o conflito, pois diante da situação, a configuração de parentesco<sup>209</sup> e as normas residenciais se desdobraram, quando passaram a envolver o segmento residencial de origem o pai do “homicida”, exigindo que o *pahë* e o administrador da FUNAI retivesse os cartões de benéfico à aposentadoria dos membros desse segmento residencial. Essa decisão traz à tona o envolvimento direto de outros atores sociais, acirrando ainda mais a irrupção do conflito.

Como nos mostra Kevin Avruch (1991), um antropólogo que fez pesquisa referente à resolução de conflito em diversas culturas ocidentais e tribais, que os conflitos comunais são como um tabuleiro de xadrez, onde os jogadores pesam acima do melhor arranjo para resolver [o jogo], o conflito em uma jogada equivocada pode colocar em risco a eclosão de mais crises:

In a political memoir called conflict and contradictions some exasperation of dealings with conflict resolvers. Who believe that communal conflicts are like a chessboard where one can think up the best arrangement of chess pieces and move them all at once. (Avruch, 1991, p. 10)

Apesar de todas as resoluções tentadas pelos *pahë yō kopë*, pelos *proklam* e pelo *kin*, o conflito central persiste e aumenta, sendo que cada ajustamento temporário engendra outros conflitos entre partes persistentes e emergentes em um novo padrão.

---

<sup>209</sup> Verifiquei que um indivíduo pode fazer uma escolha com referência à relação específica de parentesco que deseja utilizar, de acordo com os seus objetivos em uma situação específica. Por exemplo, em uma situação presenciada por mim durante a situação etnográfica, uma mulher brigou com a irmã do seu marido, portanto com um membro do segmento residencial de origem do seu marido. A partir dessa pequena querela, tornou-se um conflito envolvendo dois segmentos residenciais. O marido afirmou-me que teria que ficar do lado do segmento da mulher e não do lado de sua irmã, porque agora ele está nessa situação e sua irmã, sua mãe e todos na casa onde ele nasceu entendem a posição que ele escolheu. “quando se junta [casam] nós fazemos essa escolha, mas quando separa a gente volta para nossa casa e ninguém vai ficar com raiva, porque entende com é o jeito de *mehë* [Apãniekra]. (Depoimento de José Moraes *Pryty*, aldeia Porquinho, 15 de agosto de 2005).



Nesse sentido, a cada nova crise emergem novos atores e instituições. Entra em cena na conjuntura política do caso *Prwncwyj*, a postura política cristã, através do posicionamento do pastor indígena Zequinha *Pohrone*, adepto da doutrina cristã desde 1996, quando o mesmo foi convertido pela Missão Novas Tribos do Brasil. *Pohrone*<sup>210</sup>. Ele passou dez anos estudando na sede da congregação missionária no Estado do Mato Grosso, e no ano 2006 recebeu o título de pastor, retornando à aldeia com a missão de fundar uma igreja para converter os Apãniekra ao protestantismo evangélico. Ainda não existe a estrutura física da igreja na aldeia, porém a Missão já apresentou um projeto solicitando uma autorização para o grupo e para o órgão indigenista oficial que permitam a construção do templo na aldeia Porquinhos. Sem templo momentaneamente, *Pohrone* celebra as pregações no pátio da aldeia todas as tardes de domingo, tendo poucos adeptos. Durante os cultos, há predominantemente presença de crianças que são atraídas pelas brincadeiras estilizadas nos moldes dos não-índios e pelos doces que são distribuídas durante o culto. As pregações são dirigidas na língua materna dos Apãniekra, sobretudo, desde a década de 1970, o Summer Institute of Linguistics- SIL – traduziu a bíblia para a língua dos apãniekra, porém poucas pessoas utilizam a bíblia pelo fato da grande maioria dos Apãniekra não saber ler e escrever. Uma vez por ano, a congregação missionária Novas Tribos do Brasil realiza na cidade de Barra do Corda, um ciclo de debate bíblico para indígenas, cujo objetivo é formar jovens indígenas dos grupos Apãniekra, Ramkokamekra e Tenetehara/Guajajara, preferencialmente aqueles que sabem ler e escrever para ingressar na vida missionária. Durante uma etapa da minha pesquisa de campo – julho de 2004 – tive a oportunidade passar um dia no local onde estava sendo realizado o encontro, pois consegui fazer boas relações com um missionário Alemão Bernard Grincci ligado à congregação missionária e este me autorizou a permanecer no local por um dia.

*Pohrone* exerce na aldeia, além da postura religiosa cristã, uma espécie de “homem de caridade”, quando passou a comercializar produtos<sup>211</sup> do gênero alimentício a preço de custo para o grupo. Esse tipo de postura aumentou seu prestígio, colocando-o numa posição privilegiada nas tomadas de decisões no sistema político apãniekra, sobretudo, quando esse agente faz parte de uma classe de idade com poder de voz,

---

<sup>210</sup> Zequinha *Pohrone* antes de se converter à vida religiosa, era professor da aldeia e participava das reuniões da Comissão de professores Timbira do Maranhão e Tocantins. Quando *Pohrone* mudou para o Estado do Mato Grosso, levou em sua companhia sua esposa e seus dois filhos. No período de dez anos, *Pohrone* retornava sempre para a aldeia no período de férias – julho e dezembro.

<sup>211</sup> Esses produtos são subsidiados pela Missão. Os mais comuns são óleo vegetal, sardinha, biscoito, café, óleo diesel, sabão, leite, fósforo etc.

portanto integrante do sistema político apãniekra. *Pohrone* exerce uma espécie de poder carismático Weber (1944) entre o grupo. O poder carismático é aquele exercido em virtude da qualidade da pessoal.

Em um depoimento gravado enquanto o pastor fazia um discurso, fica nítido a impressão que determinadas pessoas do grupo fazem a respeito da atuação do pastor Zequinha *Pohrone*:

Esse é o homem mais correto daqui de Porquinhos. Ele não faz mal a ninguém, não é cachaceiro, não usa cigarro dos Guajajara [maconha], não faz fuxico<sup>212</sup>, e é bom para todos nós. Se aqui no *krin* [aldeia] tivesse outras pessoas iguais a ele, não tinha muito fuxico, não tinha muitas brigas, não havia muita bebedeira. Mas ninguém aqui no *krin* quer viver igual a ele e nem entende o que ele diz, porque o povo não quer deixar de beber cachaça, não quer ser correto. Quer viver mesmo é feito bicho bruto, bicho do mato (...). (Raimundo Capão *Fet*, depoimento em língua portuguesa, aldeia Porquinho, 19 de maio de 2008)

No final do velório da garota *Prwncwyj*, quando os *proklam* estavam aconselhando os parentes da vítima e delineando uma tentativa de finalizar a crise; o pastor *Pohrone* irrompe com a ideia conciliadora entre o grupo, desencadeando um discurso apoiado no postulado “missionary justice” que considera que as ações dos homens são somente julgadas pela “lei divina<sup>213</sup>” e não pelo próprio homem.

Segue o discurso do pastor *Pohrone*:

Meus irmãos, nós não devemos aqui na terra julgar as pessoas. A nossa irmã não vai mais estar aqui junto do nosso povo, mas vai está junto de *papã* [Deus], ele quem ordena as coisas. Nós não precisamos ficar brigando entre nós, ficar se matando, isso não resolve, porque somente quem pode fazer justiça é *papã*. Antigamente nossos bisavôs resolviam as coisas de outra maneira porque desconheciam a palavra do senhor, que é o nosso *papã*, que é o nosso guia para uma vida melhor, cheia de harmonia e felicidade para todos nós cristãos. O que devemos fazer agora é saber que nossa irmã está em outro mundo, junto de *papã* e o que devemos fazer por ela é mostrar que nosso povo é unido. Para isso devemos juntar as forças, ser compreensível, porque se ela morreu foi porque ela recebeu o chamado divino. Somente a harmonia entre nós trará o consolo, a paz e a alegria. Um povo que vive em harmonia merece um bom guardo de Deus. Peço-lhes, portanto, que não resolva essa situação procurando briga com os parentes, tampouco cobrar indenização, não precisa nada disso, nós somos um único povo e *papã* sabe qual é o caminho certo. Vamos continuar nossa vida procurando respeitar os nossos irmãos e que *papã* cuida

---

<sup>212</sup> O fuxico ou fofoca muito comum entre os Apãniekra é um elemento desencadeador de conflitos e cisão, portanto merecedor de atenção, pois os índios utilizam esse elemento com crucial para entender os desentendimentos entre pessoas do grupo.

<sup>213</sup> Gluckman (1979), faz uma análise das concepções das “leis divinas” alegando que: The laws of god and the laws humankind. Their principles are axiomatic and patent to all reasonable men. These constitute at least an ambryonic jus naturale. Nadel (1965) faz uma reflexão como os religiosos interpretam a lei em seu trabalho intitulado *Ethnography of Law*.

de todos. (Discurso realizado no dia 08 de maio na aldeia Porquinhos, após a garota *Prwncwyj* ser encaminhada para o cemitério)

O pastor *Pahrone* centra seu discurso na questão do “modelo harmônico” para resolução de conflito. O “modelo harmônico” surgiu com a propagação do cristianismo e do colonialismo europeu enquanto uma fonte possível de resolução de conflito entre grupos colonizados. Antropólogos como Kevin Avruck (1991), Peter Just (1991), que estudaram resolução de conflito entre os Dou Donggo na Austrália, consideram que o “modelo harmônico” de resolver conflito, é representado como um dos valores humanos muito utilizados pela ideologia missionária colonizadora, que toma como mote noções de natureza multidimensional, tais como: unidade, consenso, cooperação, conformidade, passividade, irmandade. Para Just (1991), esse modelo tem algo negativo, quando ele passa a expressar o significado em que anula as disputas para abster a ordem. O “modelo harmônico” de resolução de conflito funciona como mecanismo de controle social.

The idea of a neutrally valued harmony or conflict is difficult for Westerners to grasp unless we understand from the start that a morality about harmony and conflict is just as much a construction as is the construction of a social organization that mirrors the ideology of either. Harmony may be used to suppress peoples by socializing them toward conformity in colonial contexts, or the idea of harmony models that operate as control or as pacification in the colonial and missionizing contexts. (Just, 1991, p. 45)

O discurso do “modelo da harmonia” é personalizado quando os problemas sociais são levados para o reino da emoção, muito presente nas falas do pastor Zequinha *Pohrone*, quando prega o consenso entre o grupo alicerçado no ideário de humanidade, irmandade etc. A premissa é que todos compartilhem dos mesmos objetivos, um deles ser julgados somente pela “lei divina”. No discurso, a retórica que sobressai é da explosão mítica do litígio bíblico, quando segundo o *Pohrone* “*papã* nos finais dos dias cuidará das pessoas de bom coração”. Porém, o próprio pastor *Pohrone* que prega a harmonia entre o grupo foi acusado de ser uma pessoa sovina, quando o mesmo se recusou a vender fiado óleo diesel para uma mulher que necessitava do produto para abastecer sua lamparina para iluminar sua casa de roça. Uma pessoa sovina entre os Apãniekra é representada como causadora de desavença; a sovínice leva ao *paham* que se caracteriza pela instabilidade entre pessoas, segmentos residenciais e grupos. Uma

pessoa que causa *paham* a outras pessoas não é merecedora para dá conselhos. Portanto, o discurso do pastor *Pohrone* se torna ambíguo<sup>214</sup> e sem credibilidade para o grupo.

As instabilidades são essenciais para o processo de interação social. Oliveira (1998) propõe a partir de Simmel e Gluckmam, que considera o conflito como forma estruturante fundamental da interação. Por exemplo, quando o pastor *Pohrone* sovina óleo diesel para uma mulher, ele não está se isolando diante dos entes dessa mulher, mas sim criando um processo de interação, pois *Pohrone* pela sua ação de sovinar óleo diesel para uma mulher do seu segmento residencial causou *paham* e dessa forma teria que procurar mecanismos para por a crise em equilíbrio.

No intuito de limitar a difusão da crise, certos mecanismos de ajuste informais, ou formais, institucionalizados ou *ad hoc*, são rapidamente operacionalizados por lideranças ou por membros representativos do sistema social perturbado. Dessa forma, o pastor *Pohrone* elabora “ações corretivas” Turner (2008) para neutralizar suas desavenças e se propõe a contribuir/distribuir miçangas para as mulheres enfeitar seus entes no rito de iniciação do *Pempecahök*<sup>215</sup>, tentando desvincular a impressão de ser uma pessoa sovina. Para Turner (2008), a ação corretiva é um dos mecanismos de resolução de conflito:

A ação corretiva pode desde conselhos pessoais e mediações ou arbitragem informal até mecanismos legais e jurídicos formais, e, para solucionar certos tipos de crises ou legitimar outras formas de resolução, a performance de ritual público. (Turner, 2008, p. 35)

Os Apãniekra reunidos em sessão no pátio da aldeia um dia após a morte de *Prwncwyj* avaliaram que não havia naquele momento consenso entre o grupo que produzissem efeitos que levassem a estabilidade da crise, dessa forma recorreram inevitavelmente à inserção de mediadores externos ao grupo para negociar no processo de resolução do conflito eclodido pela morte da garota Patrícia *Prwncwyj*.

Nesse caso, essa decisão requer não apenas certo conhecimento da “racionalidade humana” positivista baseado na experiência de portadores de saberes específicos, tais como os juízes, promotores etc., mas sim, na firmeza de opinião e de

---

<sup>214</sup> O pastor *Pohrone* prega a harmonia entre o grupo, destacando que não existem diferenças entre as pessoas, mas o pastor no campo prático é diferenciado entre o grupo, pois a única casa da aldeia que é completamente cercada com arame farpado é a casa do pastor.

<sup>215</sup> O *pempecahök* é um rito de iniciação em que tem a duração de seis meses, onde os iniciados dos partidos Wakemejê e Catamejê ficam reclusos e uma pequena casa recebendo ensinamentos de autoridades da aldeia todas as tardes quando os reclusos percorrem a aldeia para recolher alimentação. Sobre os detalhes desse ritual, ver Melatti (1978), Ritos de uma tribo Timbira.

atitude de atores sociais que direcionassem possibilidades para a realização de um fim comum em que todos concordassem.

Mediadores e árbitros<sup>216</sup> de instituições de fora da aldeia são acionados e envolvidos no processo que ganha dimensão “transacional”, ou seja, todas as negociações possíveis teriam que ser apresentadas e discutidas por esses mediadores junto ao grupo para montar um veredicto. O *pahë*<sup>217</sup>, na condição de autoridade representacional do *krin*, convocou uma sessão, quando deixou explícito que a posição dos mediadores e árbitros seria de fundamental importância para por fim à crise que irrompeu desde a morte de *Prwncwyj* e que vem perturbando o sistema social e político do grupo.

Nessa situação, instaura-se um “tribunal tribal” com caráter polifônico (ou antes, diversos tribunais tribais e aos poucos confluirão para um processo decisório geral) discutir as noções de leis, crimes, sanções etc. pelo fato do grupo não dispor de uma instituição jurídica legal, apesar do grupo dispor de um conjunto de regras e instituições que conduz as sanções; no entanto, dentro da situação social aqui analisada, essas instituições e as regras usualmente aplicadas para ações desse gênero – homicídio envolvendo duas crianças – não comum entre o grupo, não foram suficientes para por fim à crise.

Algumas sociedades possuem mecanismos legais disponíveis como último recurso para resolver conflitos. Entretanto, entre os Apãniekra percebi que foi difícil classificar ou separar procedimentos especificamente legais, mesmo porque um dos critérios da lei não existe sob uma forma unificada e dessa maneira as concepções contextuais são atualizadas em cada contexto específico, como bem enfatiza Oliveira (2006)

Dichas concepciones son actualizadas en un contexto social específico, donde los significados y estrategias pueden referirse a distintas escalas y adquirir múltiples sentidos. En este es como las instituciones nativas y coloniales son constratadas,

---

<sup>216</sup> Foram chamados para mediar a situação, dois funcionários da Funai (o administrador e um técnico em radiofonia) e eu na condição de pesquisador e aprendiz de antropólogo. Acredito que depositaram essa confiança em minha pessoa pelo fato de já me encontrar na aldeia durante a situação e também pela interação que foi construída com o grupo durante quase dez anos trabalhando junto ao grupo via a ONG Centro de Trabalho Indigenista – CTI, quando exercia a função de assessor de projeto.

<sup>217</sup> A decisão do *Pahë* pode às vezes emergir quase que espontaneamente, sem qualquer formulação muito consciente, do consenso da opinião daqueles que o cercam. Segundo Firth (1974), chefes tribais devem tomar uma decisão que não é absolutamente evidente a partir das circunstâncias, e sem a qual a vida social se tornaria confusa com partes conflitantes. (Firth, 1974, p. 93)

produciendo superposiciones y diferencias que configuran una experiencia singular, que puede ser objeto de la visión etnográfica. (Oliveira, 2006, p. 132)

O que nos interessa aqui não é uma classificação nominal de procedimentos para lidar com o conflito, e sim os meios de operação. Dessa maneira, no próximo capítulo, passarei a descrever e analisar as operações que foram arquitetadas e atualizadas pelas instituições locais, pelos mediadores e árbitros para finalizar as crises irrompidas com a morte da garota *Prwncwyj*.

## CAPÍTULO 4

### 4. AMJĚKIN: PROCESSOS RITUAIS E RESOLUÇÃO DE CONFLITO

In one social environment it [law] is like a fish adapted to a submarine existence, in another like bird fitted for an aerial life. To judge the effectiveness of fins as if they were organs of flight is as mistaken as to regard native law in terms of our legal conceptions. Native law cast in our moulds loses its shape and its plasticity, and hardens to inflexible steel. (Gluckman, 1979, p. 184)

Nesse capítulo, inicio com uma discussão referente à polifonia da noção de “lei” alicerçada na literatura antropológica de Gluckman (1979), Nadel (1972), Merry (1991), Sally (2001), Lima (2008) que analisam a noção de “lei” e “direito” considerando os termos e as práticas “nativas” em suas concepções legais. Portanto, as discussões e os termos elencados no contexto do “tribunal tribal” que se constituiu durante o processo para a resolução de conflito entre os Apãniekra, eclodido com a morte da garota *Prwncwyj*, serão de fundamental importância para subsidiar o enfoque dos árbitros, mediadores e “reasonable man”<sup>218</sup> em ação. Esses atores sociais são peças chaves para o processo de moderação de disputas e acordos que foram sendo construídos na dinâmica das políticas apãniekra.

A ideia é trazer para discussão como a noção de “lei” está incorporada nos sistemas sociais e políticos da maioria das sociedades orais, como por exemplo, a dos Apãniekra<sup>219</sup>, que não dispõe de um tratado de leis escritas, assim como não dispõe de uma instituição jurídica legal, mas que no processo das relações interétnicas com a sociedade brasileira, arquitetaram estratégias para “julgar” casos especiais, manipulando a noção de “lei” e recorrendo aos processos jurídicos da sociedade brasileira, dando seus próprios significados em conformidade com a situação social dada.

Portanto, faço um esforço para compreender a articulação entre “lei” e “direito” à luz da análise das situações em que a “lei” é usada e chamada a existir em casos situacionais, de como os processos legais estão inseridos nessas relações sociais, ao mesmo tempo em que o grupo expressa a necessidade de tal relação.

---

<sup>218</sup> O que estou considerando de “reasonable man” categoria aplicada por Gluckman (1972) quando passa a considerar as lideranças de algumas tribos africanas que participavam de veredicto judicial entre seus respectivos grupos. Portanto, “reasonable man”, são homens da aldeia que participam da classe do *proklam* e que tivera participação definitiva durante o processo de resolução de conflito analisado aqui.

<sup>219</sup> Apesar da presença da escola na área, na qual em especial a geração que vai de 6 aos 20 anos está sendo apresentada a escrita, os processos de decisão e de transmissão de conhecimento continuam fundamentalmente orais.

Sally (2001) enfatiza que o campo da antropologia do direito nos últimos cinquenta anos vem abordando três visões predominantemente no sentido de articular e abordar o direito e a antropologia: 1) direito como cultura; 2) o direito como dominação e 3) o direito com resolução de conflito. Embora esse último seja considerado pela autora apenas para os casos de macro-conflitos envolvendo questões fundiárias, julgo necessário percorrer sua análise, quando passa a considerar mecanismos de conexão entre “direito” e “lei” no *stricto senso* do termo com “cultura”, ou seja, a dinâmica em que os indígenas e os próprios juristas e pesquisadores manejam essas categorias.

Assim, no curso desse capítulo, no tópico a seguir, pretendo articular a antropologia da política e a antropologia do direito para conduzir uma discussão sobre a resolução de conflito. A partir de então, descrevo os significados das noções de “leis” apresentadas pelo grupo no processo de “disputas e acordos” (Gluckman, 1979) e os mecanismos que os atores sociais – árbitros e mediadores (Gluckman, 1979) - empregaram para por fim à crise. E por fim, descrevo o ápice do processo de resolução do conflito da morte da garota Patrícia *Prwncwyj*, quando o grupo passa a articular um processo ritual como um dos mecanismos empregados para lidar com o conflito.

#### **4.1. A polifonia da noção de “lei”**

Para alguns pensadores da antropologia política como Malinowski<sup>220</sup> (1936 [2003]), Gluckman (1972), (1979) Nadel (1972), Merry (1991), Sally (2001), Lima (2008) não existe *stricto senso* à palavra “lei” para grupos indígenas, pois existe certa ambiguidade relacionada a esse termo. Para esses autores, a lei corresponde ao um campo de significados múltiplos, negociados, que cada sociedade elabora para fins de ordenamento social; sobretudo, a lei está conectada à cultura, à representação bem como a regulação da vida.

Dessa maneira, a maioria das sociedades possui um corpo de conceitos em que são reconhecidas como obrigatórias pelos seus membros como mecanismos de intervenção da “ordem moral”, cujos significados e aplicabilidade são utilizados de acordo com o contexto social em que são chamados.

---

<sup>220</sup> Crimes e costumes na sociedade selvagem, um trabalho pioneiro que trata de punições e quebra de tabu em sociedades tribais. Gluckman considera que o *tarbush* de Malinowski é o primeiro de um antropólogo a abordar a questão da “lei: in first famous definition of “civil law”, in his book *Crimes and custom in savage society* (1926), brought in other sanctions, those of reciprocity and publicity, but he also stressed the fact the law is a body of binding obligations, regarded as a right by one party and acknowledged as a duty by the other. (Gluckman, 1979, p.181)  
Antes de Malinowski, Henry Maine escreveu um tratado sobre leis antigas em “*Ancient Law*”. Ver Kuper (2008)



Conforme Gluckman (1979), todas as sociedades possuem um “corpo constructo” para julgar casos especiais, porém existem certos arranjos na forma como são conduzidas as ações e os papéis desempenhados pelo “corpus júris”:

All societies have bodies of accepted rules: in this sense they all have law. Some have court, to apply this law: they have what we may call “forensic” institution. But most obligations even in these societies are observed without forensic compulsion: other sanctions, positive and negative, are affective. Other societies lack forensic institutions: in them conformity is induced by various rewards and sanctioned by what Nadel has called the “intrinsic penalties” of social relationship themselves. These sanctions are supported by champions-at-law, negotiators, mediators, conciliators, and arbitrators, none of whom are judges. If we specialize our terms, we clarify our problems. (Gluckman, 1979, p. 202)

Todavia, Gluckman (1972) em seu estudo comparativo sobre “leis tribais” e processos judiciais com ênfase nos Barotse considera que na maioria dos sistemas políticos existe um número significativo de concepções gerais, sobretudo os sistemas políticos e os processos judiciais estudados por ele – Borotse, Zulu etc. Estes podem ser ordenados com uma composição similar<sup>221</sup> de “corpus júris” – mediadores, conciliadores, árbitros, *reasonable man* etc. - porém, as condutas desses atores sociais variam de acordo com as circunstâncias, principalmente quando o exercício do poder é conduzido pela centralidade de líderes. Os papéis desempenhados pelos “*reasonable man*”, ou seja, pelos “homens sensatos” que participam do processo de julgamento (que tem autoridade nesse processo) em uma sociedade tribal, estão muito atrelados aos laços de parentesco e ao clientelismo de grupos, que usam seu prestígio para romper contratos e beneficiar parentes. Essas questões eu considero pertinentes para uma análise de situação social entre os Apãniekra, quando se constitui um “*corpus júris*”, para por fim ao “drama social” protagonizado pelas sucessivas crises desencadeadas a partir da morte da garota *Prwncwyj*.

Os Apãniekra desenvolveram no curso do processo das relações interétnicas um vocabulário para definir diferentes tipos (legal, moral etc.) de regras, direitos, deveres, tabu, injúrias etc. Essas categorias foram incorporadas como elemento articulador no processo relacional com a sociedade nacional. As incorporações de novas normas e regras são consideradas para Turner (2008) dentro de um contexto relacional em sociedades africanas como sendo “geradas durante tentativas de remediar o conflito;

---

<sup>221</sup> I show that the concepts of each tribe’s law are similar to those of other tribes, and indeed to early Roman and European law. (Gluckman, 1979, p. 19)

velhas categorias terão caído em descrédito e sido abolidas”. As bases de sustentação política podem ser alteradas. (Turner, 2008, p. 37). É nesse sentido, os Apãniekra vêm constituindo seu “corpus júris” contemporâneo atualizando categorias e significados em conformidade com o contexto político e social.

O sistema político atual apãniekra está ligado a uma situação histórica específica, na qual estão definidas não só as aspirações da população indígena, mas também as pressões e demandas que a sociedade global, através de outros atores presentes na cena política local, exerce com relação à população indígena.

Dessa maneira, os processos de transformação política são muito rápidos e tais processos afetam o campo semântico das categorias em jogo dentro da fricção discursiva do contato, nas duas vertentes: Apãniekrá e *kopë* da tradução. Esses processos de acordo operam num horizonte lógico e estratégico de negociação intercultural e que, portanto, afetam tanto as categorias indígenas como as categorias emprestadas dos não-índios.

Muitos grupos indígenas resistem à expansão das intervenções das leis do Estado, preferindo caminhos alternativos, mas sempre sujeitas ao controle do Estado, sobretudo, a maior parte dos grupos indígenas no Brasil, ao longo do processo de “territorialização” aboliram ou modificaram os usos “tradicionais” considerados como incompatíveis com cada nova situação, principalmente no contexto do regime tutelar protagonizado pelo Estado brasileiro no início do século XX e; a partir dos finais da década 1980, quando a Constituição brasileira dispõe, em seu artigo 232, que “os índios têm capacidade processual eis que são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos<sup>222</sup> e interesses”. A partir desse paradigma, os indígenas ou “povos originários” como bem são marcados atualmente pelo movimento indígena, procuram dispositivos de natureza diversa para operacionalizar seus direitos<sup>223</sup>.

Roberto Kant Lima (2008) um antropólogo dedicado ao estudo do direito e dos processos judiciais entre grupos indígenas e Estado brasileiro, faz uma reflexão sobre os direitos indígenas no Brasil na conjuntura da Constituição brasileira de 1988, quando passa a analisar o dogma jurídico do direito e os elementos ideológicos imbricados na mesma:

---

<sup>222</sup> Existem poucas etnografias que analisam as construções e as adequações das leis transnacionais e do direito local.

<sup>223</sup> Os direitos indígenas são aqueles encontrados no caput do artigo 231. Por mais que a Constituição brasileira tenha avançado em considerar direitos constitucionais para os grupos indígenas, os problemas envolvendo direitos indígenas, individuais e coletivos no âmbito de uma cultura constitucionalista, na maioria dos casos, só podem ser resolvidos através de uma análise antropológica.

Faço um resumo de uma reflexão sobre o direito no Brasil hoje. A primeira consiste na aceitação plena do dogma jurídico no qual o Direito é compreendido como não contextualizado e não pertence à ordem da sociedade. É uma concepção transcendental do direito. A segunda via de denúncia consiste basicamente em alardear os conteúdos ideológicos do sistema legal, compreendido como corpo em que se encarnam privilégios de classe e a cumplicidade com o poder que sempre naturalmente, traduz interesses inconfessáveis, dispersa na ordem social que deve ser recuperada, regenerada ou transformada. (Lima, 2008, pp. 23-24)

A marca dessa reflexão é a compreensão da inter-relação dos fenômenos sociais, que não podem ser explicados separadamente, atomizadamente, mas devem sempre ser referidos ao seu contexto e significação específicos.

Para Merry (1992), a antropologia da política contemporânea que discute questões referentes ao “direito” e as “leis” em sociedades indígenas, considera quatro situações fundamentais e interconectadas que são encontradas principalmente na prática, no discurso e nas análises situacionais que são representadas com significado político múltiplos.

I see four ingredients in the contemporary anthropology of law. The first is a shift to a national and transnational context. Second is a greater interest in cultural analysis: in the way legal institutions and actors create meaning, the impact of those meanings on surrounding social relationships, and the effect of the culture framework on the nature of legal procedures themselves. The third is a renewed interest in legal pluralism, freed of its static heritage but used as a way of talking about the multiplicity of coexistent legal systems and their interconnection. As the linkage between law and culture becomes more central, situations of legal pluralism are redefined as relations between practices and discourses. Fourth is increased attention to power and to the ways law constructs and deconstructs power relations. Law is no longer only a mode of social control; it is also a constitutive system that creates conceptions of orders and enforces them. (Merry, 1992, p. 360)

A importante ênfase da autora está centrada na dinâmica das conexões entre “lei” e “cultura”, quando essa relação é redefinida no processo relacional entre prática e discurso. Os discursos que alguns líderes apãniekra utilizaram durante a instalação e o funcionamento do “tribunal tribal” para resolver as crises desencadeadas a partir da morte de *Prwncwyj*, foram nítidos quando os atores sociais envolvidos no processo acionaram estratégias aplicativas utilizando a conexão “lei” e “cultura” para justificar seus posicionamentos, sem sair do que os Apãniekra chamam de “tradicionalismo”, de “cultura dos *mehē*” e, que Crocker (1998), Melatti (1978) vão chamar de “conservantismo timbira”, quando parecem naturalizar o estado de cultura dos Timbira

pela sua “resistência” a alguns empreendimentos da sociedade colonial, tais como a não adaptação ao trabalho pastoril no período das frentes de expansão nos séculos XIX e XX, bem como pela manutenção e execução dos seus principais rituais, a língua materna como elemento operante etc.

A conexão entre “lei” e “cultura” para Merry (1992) apresenta algumas ambiguidades; por exemplo, quando os grupos indígenas utilizam o discurso transnacional dos direitos humanos para exigir a posse da terra<sup>224</sup>, assistência a saúde eles utilizam dispositivos de um “pluralismo legal” codificado pela sociedade acidental, por exemplo, quando acionam os dispositivos do tratado da OIT 169 e do Artigo 231 da CF etc.; por outro lado, eles exigem em algumas situações em que usam o sistema de “cultura” para bloquear realizações desenvolvidas em suas terras alegando “impacto em suas culturas”; ou como no caso de um índio Ramkokamekra que assassinou três indivíduos na cidade de Barra do Corda, quando o chefe de posto da FUNAI ordenou que ele (o homicida) voltasse para a aldeia para ser julgado pela “lei dos antigos”, enfatizando que as mortes foram bem características à moda dos antigos indígenas, quando o homicida utilizou fechas, artefato da cultura Ramkokamekra, conotando marca de “tradicionalismo”, ou seja, a “cultura” como uma das justificativas legitimadoras de tal ação.

Desse modo, é necessário que se faça uma análise crítica quando os grupos indígenas estiverem imersos nos processos em que os contextos transnacional, nacional e de “cultura” estiverem em conexão.

Emerge dessa análise que em determinadas situações, os indígenas, e aqui especificamente os Apãniekra na situação social analisada, manejam a conexão entre “lei” no sentido de direitos e deveres constitucionais e a “lei dos costumes”, ou seja, da “cultura”. A “lei” nesse sentido existe somente como uma estrutura de posição social, indígenas vêm negociando com rara habilidade, operando no campo semântico e discursivo dos não-índios sempre que a situação o requer.

Portanto, quando estou considerando a polifonia da noção de lei e dos processos de decisão jurídica numa dada situação social, é justamente por tentar compreender o

---

<sup>224</sup> O território dos Apãniekra recentemente (2004) passou pelo processo de revisão de área, quando os Apãniekra exigem a ampliação e demarcação de trinta e oito mil hectares de terras envolvendo seis povoados (Bacabal, Sítio dos Arrudas, Veneza, Boca da Mata, Catingueiro e Enjeitado). Essa situação gerou um clima conflituoso entre os moradores desses povoados e os Apãniekra, porém os líderes Apãniekra mantinham o discurso da pluralidade legal, nacional, onde a Constituição garante a demarcação de terras ocupadas tradicionalmente por populações de descendências pré-colombianas e, ao mesmo tempo aplicam o discurso da “cultura” com elemento justificador para tal ação.

jogo político que os indígenas articulam nos processos de decisão legal. Com a situação etnográfica somada ao percurso “multi-situado” do processo de pesquisa, passei a acompanhar os líderes apãniekra em “arenas multiculturais<sup>225</sup>”.

Durante dois anos, segui líderes Apãniekra em várias reuniões fora da aldeia, principalmente nas cidades de Brasília, São Luís, Carolina e Barra do Corda, em reunião da Cooperação Internacional, do movimento indígena, do Abril Indigna, em curso de formação de professores, em encontros de missionários. Coordenei durante uma etapa do curso de magistério indígena no Estado do Maranhão a disciplina “Direitos Indígenas”, que me subsidiou elementos para observar como liderança timbira manipula a noção da “lei”, tanto dos seus “costumes”, quanto da “lei” constitucional. Observei o quanto pode ser polifônica a noção de “lei” entre o grupo. Esse fato ficou mais evidente, durante o processo de resolução de conflito entre o grupo, principalmente, quando se instauram os processos de disputas e acordos.

#### **4.2. Disputas e acordos**

Existe um campo significativo de estudos de resolução de conflitos que se estende desde análises de resolução de conflitos das grandes potências capitalistas do mundo ocidentalizado Avruch (1991), Simmel (1964), Just (1991) à análise de resolução de conflito envolvendo grupos pequenos de composição tribal Gluckman (1972), Turner (1957), cuja população não ultrapassa a cifra dos milhões de indivíduos. Dessa maneira, vou fazer um recorte considerando alguns estudos de pesquisadores que considero relevante para minha proposta de análise.

Os estudos de resolução de conflito de Avruch (1991), Just (1991) consideram que existem basicamente três formas principais de resolução de conflitos: 1) A utilização de regras administrativas, 2) a lei e 3) as brigas e disputa ou guerra. Just (1991) enfatiza que a maioria dos estudos de resolução do conflito subestima que as instituições locais não operam em si mesmas porque existe um aspecto importante na dinâmica da resolução do conflito em que a maioria das sociedades encontra-se em interdependência entre sistemas legais duplos, portanto recorrendo muitas das vezes às intervenções de atores e instituições exteriores.

---

<sup>225</sup> Seguir os sujeitos de pesquisa em arena multiculturais é bem marcante do método proposto por Marcus (1992) referentes a “multi-sited ethnography”.

Students of conflict resolution and comparative law neglect or underestimate the importance of such local institutions for the mediation, arbitration, and adjudication of conflict and disputes at their peril. (...) Indeed, an important aspect of the dynamics of conflict resolution in such societies lies precisely at the junction and interrelationship between such dual (or multiple) legal systems, and in the ways individuals choose to manipulate differences between the systems. (Just, 1991, pp. 106-107)

Simmel (1967) considera que no processo de resolução de conflito existe a necessidade de um terceiro elemento que exerce a função de “mediador” do antagonismo entre as partes conflitantes. Sobretudo, esse autor confirma que os conflitos servem para socialização das diversas partes envolvidas no contexto:

The situation does not have to involve a real conflict or fight. It is rather the thousand insignificant differences of opinion, the allusions to an antagonism of personalities, the emergence of quite momentary contrasts of interest or feeling, which continuously color the fluctuating forms of all living together; and this social life is constantly determined in its course by the presence of the third person, who almost inevitably life is constantly determined in its course by the presence of the third person, who almost inevitably exercises the function of mediation. (Simmel, 1967, p. 149)

Para Gluckman (1972), (1987), Turner (1957), (2008), existem outras modalidades que são acionadas para neutralizar conflitos, tais como as lutas faccionais e os processos rituais. Gluckman (1987) considera que um sistema social está em geral repleto de contradições similares e não tem consistência em si; no entanto, os conflitos são resolvidos, pois “os indivíduos podem agir de acordo com valores diferentes em situações diferentes” (Gluckman, 1987, p. 337). Para Turner (1957), o processo de resolução de conflito não pode funcionar entre outros fatores, sem a inevitável irrupção de “dramas sociais” protagonizados por grupos faccionais operando com normas contraditórias, a fim de sobrepor os interesses de cada facção.

The social drama shows vividly how these social tendencies operate in practice, how, in given situation, some may support and other oppose one another, and how conflict between person or group in terms of common norm or in terms of contradictory norms may be resolved in a particular set of circumstances. (Turner, 1957, p. 93)

Na situação social analisada entre os Apãniekra, durante o seu processo de resolução de conflito, vários eventos foram eclodindo, principalmente as irrupções de grupos faccionais, acirrando movimentos de oposição entre esses grupos, compondo um

cenário de disputas e acordos, quando cada facção procura tirar benefício ou proveito particular da situação. Para Oliveira (1977) “as facções são unidades políticas por meio das quais interesses divergentes e diferentes projetos sociais se expressam e se articulam”, como bem ficou marcada na dinâmica política das facções apãniekra, quando emergiram durante o processo para a resolução de conflito aqui em pauta. As facções são fluidas e, portanto a composição das mesmas pode variar em conformidade com a situação social dada.

A partir de então, passo a descrever e sistematizar as principais disputas e acordos que foram apresentadas pelos *pahë yō kopë*, pelos *proklam* e pelo *pahë yō krin*, disseminados em grupos faccionais, compondo um cenário minado de tensões e crises. Saliento que durante o texto, algumas das proposições aqui descritas já foram apresentadas, porém a idéia neste tópico é situá-las no constructo das irrupções faccionais.

Como já havia assinalado acima, o *background* de disputa constituiu-se dentro das instituições consideradas pelos Apãniekra como locais, onde os grupos faccionais em processos políticos dinâmicos arquitetavam estratégias, tendo em vista, a *priori*, resolver o conflito, porém suas estratégias estavam sempre voltadas, ao final para atender ou beneficiar segmentos residenciais ou grupos faccionais.

Evidenciei quatro grupos faccionais em ordem distinta de autoridade representacional no pátio da aldeia. O primeiro grupo com forte poder de decisão era comandado por *Cakrāhy*, líder que ocupa um alto cargo em uma instituição governamental – chefe de posto da aldeia - e tinha como seus principais asseclas, Osmar *Totoh*, ex-*pahë* da aldeia, Cristiano *Hiku* e *Hōjnhō*, os dois últimos *kopë yō pahë*. Esse grupo considerou que os pais<sup>226</sup> do garoto teriam que responder processo em juízo na condição da “lei” do *kopë*, além de pagar uma indenização<sup>227</sup> aos pais<sup>228</sup> da vítima, sobretudo, o garoto teria que obedecer todas as restrições que os “antigos” decretavam para quem assassinava uma pessoa. Essa proposição não teve consenso entre essa facção de imediato, haja vista, que o grupo é composto por dois membros do segmento residencial da garota *Prwncwyj*, que não aceitavam em hipótese alguma, a necessidade de pagamento de indenização por membros do grupo. No entanto, propuseram um

---

<sup>226</sup> Aqui no sentido dos pais considerados genitores. Entre os Apãniekra, uma mulher pode considerar uma de um pai como genitor, embora no caso aqui considerado, apenas um Roberval *Hapyhy* é considerado como pai genitor.

<sup>227</sup> Pagamento de cinco mil reais.

<sup>228</sup> Idem nota 61.

adentro, caso insistissem em indenização, que recorresse ao órgão indigenista oficial para o mesmo arcar com a indenização. Esse adentro, reflete o quanto os Apãniekra dependem da política assistencialista do órgão indigenista oficial, que é acionado pelo grupo constantemente, intervindo em certas ações políticas dos Apãniekra. Por exemplo, durante uma de minhas estadas na aldeia, quando uma facção do grupo estava arquitetando uma viagem para Brasília para discutir questões referentes à ampliação da Terra Indígena. No entanto, o administrador da FUNAI, que se mostrava contrário ao processo de ampliação do território fez uma intervenção em que proibiu os Apãniekra para tal investidura, mesmo com todo apoio financeiro de uma ONG que iria arcar com as despesas do grupo. Percebo que os Apãniekra em geral não têm um poder de argumentação frente às ações dos representantes do órgão indigenista oficial, principalmente os membros<sup>229</sup> das facções que mantêm laços de aliança com a FUNAI. Esse fato fica evidente quando o administrador é chamado para mediar a resolução de conflito aqui analisado.

A entrada de dinheiro na aldeia beneficia uma corrente de segmentos residenciais – amigos e inimigos por causa do cruzamento de parentela, por isso, a todo custo, os outros membros da facção defendiam energeticamente a indenização como forma de conter as perdas e cessar a crise. Depois de muitos argumentos, todos os membros dessa facção aceitaram a proposta, complementado que o segmento residencial de origem do pai do garoto deveria arcar com a metade da indenização e a medida a ser tomada era a retenção dos cartões-benefício (aposentadoria, Bolsa Escola e Bolsa Família) desse segmento. Essa decisão acirrou o embate para o campo friccional com as outras facções e para com os *proklam*.

A segunda facção, com grau de poder no *kà* – pátio - menor que a primeira, é liderada pelo atual *pahë*, Moises Neto *Hàhàt*, que conta com o apoio de um grupo de indivíduos considerados como agressivos tanto pelo grupo como pela administração do órgão indigenista oficial, tais como Zico *Pinhök*, José *Carri* e Olimpio *Tutê*; esse último se tem registro de uma agressão física ao administrador da FUNAI, quando este se recusou a prestar uma assistência para realização de uma perícia médica a um membro

---

<sup>229</sup> Presenciei várias reuniões no pátio em que os Apãniekra em que todas as facções se aliavam em torno de um posicionamento, tal como acusação de corrupção do Administrador da FUNAI, porém que o administrador era chamado pelo conselho da aldeia para lhe prestar esclarecimentos de tais denúncias, todas as facções retiravam suas acusações e articulavam um jogo político de “barganha” defendendo o administrador em trocas de favores. Essa prática é muito comum entre os Apãniekra. Cheguei a presenciar discurso em que um líder Apãniekra dizia que “A FUNAI era nosso pai maior e o administrador nosso pai menor, pois eles são quem cuidam dos Apãniekra e por isso Apãniekra tem que respeitar”. (Depoimento de Zico *Pinhök*, aldeia Porquinhos, 15 de abril de 2003)



do segmento residencial. Os dois primeiros – *Pinhöc* e *Carri* - são considerados *kaj* – curandeiros - e a posição de um *kaj*<sup>230</sup> entre o grupo é ambígua, pois ora são consagrados como pessoas protetoras do grupo; ora são odiados quando passam a ser acusados de cometer atos de feitiçaria e matar pessoas do grupo; sobretudo, existe o confronto entre os próprios *kaj*, quando estes passam a trocar acusações uns aos outros, em caso de cura mal sucedida, surto de epidemia ou morte. Isso mostra o quanto às facções são unidades políticas fluidas. Essa facção defendeu que o garoto teria somente que seguir a “lei dos antigos”, tendo como punição, o isolamento social que se dava pelo aprisionamento na casa de seu avô materno, onde o garoto ficaria sob sua guarda, até cumprir as obrigações necessárias de uma pessoa que causou a morte de outra pessoa.

O terceiro grupo é bem fragilizado em termos de representatividade política no *kà*, pois os principais líderes dessa facção não têm idade para tomada de decisão no *kà*, a maioria dos membros dessa facção são *mentwajê*, ou seja, pessoas cuja classe de idade não permite tal liberdade política. Todavia, os líderes dessa facção tentaram impor seus preceitos, argumentado que o *krin* precisaria mudar a forma de fazer política; para isso, exigiram que os mais velhos - os membros do *proklam* - rompessem com a política de dependência para com a FUNAI e passassem a escutar mais os mais jovens porque somente eles poderiam resolver certas questões com mais cuidado, pelo fato dos jovens compreendem o que os *kopë* escrevem. Assim, defenderam a ideia respaldada na concepção de considerar o caso como um acidente, todavia praticado por duas crianças que não têm condição de responder pelos seus atos. Exemplificaram que assim como o próprio conselho da aldeia não considera que os *mentwajê* tenham liberdade política para falar no *kà* por ser considerados muito jovens, o *ë'kraré* – criança - que vitimou *prwncwyj* não poderia responder pelos seus atos; portanto, o que se deveria fazer era sancionar imediatamente que o garoto procurasse limpar seu sangue para que ele possa voltar mais breve possível ao convívio social da aldeia, assim livrando-se da morte, porque a pessoa de sangue impuro é uma pessoa perturbada, pois caso não seja tratado com os devidos cuidados pode levar o garoto ao óbito. Para os *mentwajê* esse fato já é uma forma de punição.

---

<sup>230</sup>Schultz (1947) enfatiza que Nimuendajú registrou várias condenações à morte de *kaj* curandeiros/feiticeiros entre os Timbira (Ramkokamekra-Canela), acusados por assassinatos por feitiçaria. Os *kaj* eram julgados em sessão secreta do conselho dos velhos da aldeia. (Schultz, 1947, p. 200).

O quarto grupo, eu considero como passando pelo estado de “liminaridade” Turner (1974) por não se enquadrar em nenhuma das classes de idade, ou seja, não são mais *mentwajê* tampouco possuem habilidades e idade para estar na classe dos *proklam*, sobretudo, nenhum dos seus membros já mais foram líderes entre o grupo ou exerceram cargos chave na estrutura política e social do grupo. Politicamente, esse grupo tem voz no pátio, porém sem poder de decisão. No entanto, essa situação não impediu que o grupo polarizasse, apresentando uma proposta em que eles se embasavam nas narrativas de guerra, considerando que quando as pessoas que matam mereceriam ser mortas como faziam os “antigos”. Dessa forma, defendiam que o garoto deveria morrer imediatamente, servindo de exemplo às outras pessoas da aldeia para não cometerem o mesmo ato.

Em meio a tantas disputas, os membros do *proklam* na condição de apresentarem um veredicto final para por fim a crise; deliberam que seria necessária a presença de pessoas de fora do grupo para analisarem a situação de outra maneira e assim ajudar o conselho a tomar uma decisão que não iria deixar o grupo “triste” e que ao mesmo tempo suspendesse as disputas que estavam perturbando os Apãniekra.

Dessa forma, o conselho acata os acordos levantados pelos grupos faccionais, encaminhando para o *pahë* – chefe da aldeia - para convocar uma reunião no *krin*, quando participariam da reunião *kopë* escolhidos pelos *proklam*, tal como o administrador da FUNAI, eu na condição de pesquisador e antropólogo e mais alguns representantes das instituições locais legais, tais como os *kopë yō kopë*, os *pahë yō krin*, *proklam* e todos aptos politicamente a se manifestarem no *kà*.

Assim, constitui-se um “corpus júris” com a intenção de ajudar a traçar caminhos para a resolução da crise instalada. Instaura-se nesse contexto, uma espécie de “tribunal tribal” com arranjos e atores sociais multifocais, desempenhando papéis de árbitros, mediadores, “*reasonable man*” etc. A seguir passarei a descrever e analisar a operacionalidade desse cenário.

### **4.3. Árbitros e mediadores**

Entre os Apãniekra não há um conceito nativo específico para “juiz”. A ideia apãniekra é que as disputas sejam resolvidas antes por arbitragem que por julgamento. Geralmente um processo envolve uma dívida e o pagamento da dívida é uma questão decidida pelos agentes envolvidos no processo mais os membros do conselho dos *proklam*; cuja função desses agentes é fornecer uma decisão sobre o que constituiria

uma solução adequada da questão em disputa, fato que não procedeu de imediato no caso *Prwncwyj*, quando se instalam crises configurando pequenos dramas sociais sucessivos.

Existem muitas sociedades em que é possível definir a unidade política como sendo a comunidade maior que julga que as disputas entre os seus membros devem ser resolvidas por arbitragem e que ela deve unir-se a outros grupos ou facção para sanar eventuais crises.

A maioria dos casos de resolução de conflitos entre os Apãniekra passa pelo conselho dos *proklam*, que tem o poder excepcionalmente largo e flexível para interpretar e imprimir julgamentos com uma total legitimidade do grupo. Porém, essa arbitragem vem sendo muito questionada, sobretudo pelos *mentwajê*, que consideram a arbitragem um processo impositivo; contudo, os *mentwajê* problematizam que os membros do *proklam* não têm nenhum critério geral para os julgamentos, agem em conformidade com a situação dada em cada caso, mas sempre procurando beneficiar seus entes e, muitas vezes tomam decisões muito discrepantes com o intuito de por em equilíbrio a ordem na aldeia, porém na maioria dos casos recorrem às autoridades do Estado ou de outra esfera de instituições fora da aldeia (funcionários da FUNAI, antropólogos, missionários, professores não-indígenas etc).

O discurso de um *pahë yõ kopë* ilustra muito bem tal situação:

Eu sei que os velhos [*proklam*] sabem muitas coisas, sabe como viviam nossos antepassados, das brigas, das histórias da luta por nossa terra, isso nós temos que respeitar, mas agora os tempos são outros, quando o mundo do *kopë* cada vez mais nós *mehê* [Apãniekra] precisamos saber das coisas deles senão saber, sempre eles vão nos passar para trás. Nossos velhos sabem resolver coisinhas da aldeia, das festas, das roças, do remédio do mato. Sabe melhor que tudo contar história para nossas crianças e até para os *mentwajê*; eu mesmo apreendi muitas histórias com eles. Quando a gente precisar confirmar uma coisa dos antigos, dos nossos bisavôs é preciso escutar eles, porque disso só eles é quem mais entende. Por isso que conselho [*proklam*] aqui na aldeia só os velhos podem dá. Antigamente, os velhos eram que decidiam tudo, mas agora tá tudo mudando, mas apesar de tudo, ainda pedimos auxílio dos velhos, porque os de fora, os *kopë* acreditam mais nos velhos que em nós que é mais novo. (Paulo *Thukrã*, aldeia Porquinhos, 14 de fevereiro de 2003).

Nesse sentido, os membros do *proklam* exercem a função de um “*reasonable man*” categoria essa aplicada por Gluckman (1979) para lideranças africanas que participavam dos julgamentos tribais no contexto das relações interétnicas entre europeus colonizadores e grupos africanos colonizados, quando os “*reasonable man*”

exerciam uma espécie de “mediadores” com status de “ordenador judicial<sup>231</sup>” por compreender as regras gerais entre o grupo, como bem ressalta Gluckman (1979).

The “reasonable man” emerges as a more clearly and concretely defined social cluster of right and duties around a specific status judicial fiction – but possibly not a fiction for juries. And “reasonable” is everywhere a means primarily of measuring duties in relation to the wealth of the parties and other specific conditions in a particular case brought under a general rules (...) I saw “the reasonable man” as representing the forensic aspect of roles, and hence as a mean to link analysis of the judicial process to this central concept in sociology and anthropology. (Gluckman, 1979, p. 370)

As mudanças sociais ocorridas no grupo como bem enfatizadas por Paulo Thukrã na citação acima, levam-me a considerar que os *proklam* mantêm o status de “reasonable man” no sentido gluckmeano quando os *kopë* passam a considerar processos legítimos somente quando existe a rubrica de um *proklam*, que também podem ser considerados, no caso *prwncwyj*, como “mediadores”, pois foram os *proklam* que propuseram a participação de “mediadores” externos ao grupo para compor junto ao conselho da aldeia, o “corpus júris” para por fim as crises emergidas no caso *prwncwyj*.

O termo “mediador<sup>232</sup>” aqui empregado pode ser visto como aquele definido por Wolf<sup>233</sup> (1998), Silverman (1977), que consideram que os estudos antropológicos sobre “mediadores” aparecem primeiramente em sistemas sociais ou em comunidades interdependentes de um sistema social nacional, cuja função principal do mediador é ser capaz de conectar as relações entre os dois sistemas, procurando contornar criticamente as tensões entre o Estado e os grupos “minoritários” (camponês, indígenas etc.) com a tarefa de formular a interação entre os dois sistemas.

One of the more promising efforts to describe this interaction has been concept of the “mediator” an individual or group that acts as a link been local and national social system. (...) the concept of the is relevant to many studies of “past-societies” which

---

<sup>231</sup> Entre os Ndembu estudados por Turner (1957), todo caso civil era resolvido pela corte de autoridade nativa. Os chefes são oficialmente supostos a presidirem os tribunais, no entanto, os chefes em certos casos procuravam escutar seus assessores.

<sup>232</sup> Simmel (1973) faz uma discussão em que considera o “mediador” como um terceiro elemento no processo de resolução de conflito. Para esse autor, o mediador não é árbitro, mas somente guia os processos e sua função não pode ser tomada isoladamente. “It is the function of the mediator to bring this reduction about, to represent it, as it were, himself; or to from a transformation point where, no matter in what from the conflict enters from one side, it is transmitted to the other only in an objective from; a point where all is retained which would merely intensify the conflict in the absence or mediaton. (Simmel, 1973, p. 148)

<sup>233</sup> Wolf utiliza a categoria “brokers” para considerar pessoas que fazem a intermediação envolvendo conectivos de dois sistemas. Wolf referred to the “brokers” as persons who stand guard over the critical juncture or synapses of relationships which connect the local system to the larger whole. (Silverman, 1977, p. 294)

exist within a larger encompassing whole. It describes the pivotal chiefs within colonial nation, whose position derive from earlier periods of tribal autonomy, as well as the elites looked up to by peasant, deriving from a historical balance between two stable classes: the formal agents of national institutions who penetrate into communities from distant capitals, as well as the upwardly mobile villagers who move into position in national institution. (Silverman, 1977, p. 293)

Wolf (1956 [1977]) faz uma distinção terminológica entre mediadores (brokers) e intermediários, considerando que:

(...) while the terminology is clumsy, it is felt that there is an important distinction which needs to be made between the broader category, “intermediary” and the special kind of intermediary the mediator. (...) the mediator may take on their function because of previous possession of a higher rank, or they may achieve a higher rank as a result of assuming the mediator role. In either case, the relationship between the local and the national system assume a “vertical form. (Silverman, 1977, p. 294)

Apesar do caso *Prwncwyj* não se constituir em proporções de uma intervenção oficial por parte do Estado (resolução de macro-conflitos), porque o grupo acionou mecanismo de correção imediato para por fim a crise; foi necessário para o desfecho do caso, o envolvimento de mediadores externos. Os Apãniekra já manipulam um conjunto de “redes sociais”, onde a presença de “brokers” no sentido de Wolf (1956, 1977) compõe o quadro relacional da dinâmica da política dos Apãniekra. Por exemplo, quando os Apãniekra delegam para os comerciantes da cidade que eles denominam de “patrão” para manejar e controlar de suas finanças é porque existe uma suposta relação de performance e compadrio entre ambas as partes. Para os Apãniekra qualquer coisa [bugiganga] recebida de fora (benéficos do Governo, alimentos, objetos industrializados, roupas etc.) é considerada uma verdadeira proeza para o grupo, segmento residencial ou pessoas, independentemente da lisura do processo em que foi adquirido, pois os Apãniekra são conscientes que eles necessitam desse “patrão” para resolver questões burocráticas que não são de seu completo domínio, mesmo para aqueles mais escolarizados, como fica claro no discurso de Moises Neto *Hàhát*, chefe da aldeia:

Eu já estudei o ensino médio na cidade, sei ler, escrever e entendo muitas coisas dos *kopë*. Mas ainda tem coisas que mesmo nós jovens que estudamos ainda não sabemos resolver. Veja aqui no *krin* [aldeia], todo mundo tem patrão na cidade, até os mais sabidos. Nós entregamos tudo nas mãos dos patrões, porque eles são *kopë* que sabe resolver as nossas coisas. Todos sabem que eles nos enganam, mas eu mesmo não sei fazer essa coisa de aposentadoria, papelada de *kopë* mesmo. Nós ainda vamos precisar

muito desses nossos patrões, mesmo sabendo que eles enganam *mehẽ*. Tem velho aqui na aldeia que considera tanto seus patrões que confiam neles para tudo, qualquer coisa que eles vão resolver na cidade eles primeiro conversam com o patrão. (Moises Neto *Hàhàt*, aldeia Porquinhos 04 de maio de 2008).

Os “patrões” sabendo da deficiência dos Apãniekra em manipular papéis burocráticos, arquitetam um jogo performático tentando passar a impressão de um processo relacional lícito, porém ambas as partes sabem do jogo que estão participando. Dessa maneira, a noção de “patrão” passa pelo mesmo significado empregado por Silverman (1977):

In general, the patrons described from recent times in Spain and Latin America and those of traditional Central Italy, are Mediators in the full sense of definition adopted here. Their functions are critical ones, for they have an essential part in the basic economic and political structure of the society. Moreover, person becomes patrons precisely because their capacity to perform these functions is virtually exclusive. (Silverman, 1977, p. 297)

Portanto, o mediador considerado nesse processo segue sendo de dois sentidos. Primeiro formado por pessoa instituída de um nível sociocultural de fora do grupo e que mantém relação estreita entre o grupo, cujo contexto lhes compete mediar conflito envolvendo caso que interagem questões no que pese a relação entre dois sistemas em conexão: o sistema político Apãniekra e o sistema político da sociedade brasileira. Tal mediação teve entre outros objetivos, fornece possibilidades para a negociação e o acordo. O segundo tipo de mediador compreende pessoas do mesmo grupo, aqui representado pelos *proklam*. Quando os mediadores são representados por pessoas do mesmo grupo, a mediação conota uma posição ambígua (Simmel, 1964), pois esses mediadores podem acatar questões de seus interesses, pois não devemos esquecer que cada indivíduo possui interesse particular no processo.

É nesse background que se constitui o “tribunal tribal”, quando as proposições arguidas por cada parte faccional se direcionavam para os mediadores. É comum nas reuniões de *kà* entre os Apãniekra, que todas as pessoas aptas para falar discursam sem interrupção e sem tempo cronometrado. As quatro facções expuseram repetidamente suas proposições e após as exposições, gradualmente indivíduos de dissidência díspares configuravam para um arranjo político. No curso do processo, as quatro facções se dissolveram em duas, quando na primeira rodada de discussão anulou-se a proposta da facção que defendia a morte imediata do garoto. Após a exposição de um mediador que

centrou seu discurso no impacto que teria para as instituições de defesa dos direitos humanos, caso o grupo optasse em matar o garoto, os *proklam* tomaram uma decisão unânime em defender que os Apãniekra “não são bichos do mato para ficar matando seus próprios parentes, foi-se o tempo do matar e morrer”.

Ninguém aqui é bicho do mato para ficar matando uns aos outros. Apãniekra é índio civilizado, nós moramos no mato, mas não somos bicho do mato. Os velhos, meus bisavôs que tinha a prática de matar os nossos inimigos, agora a situação é outra, tem a lei que protege índio, tem o governo que protege índio e nós estamos sempre na cidade apreendendo como o *kopë* se comporta. Se nós ficar querendo fazer algumas coisinhas que os nossos antepassados faziam, Apãniekra acaba. O que temos que fazer é saber controlar nossa cultura, correr de tora, cantar no pátio, deixar o cabelo grande, falar nossa língua, mas não matar nossos parentes. Isso eu não aceito como liderança dessa aldeia. (Newton *Cohrec*, membro do *proklam*. Depoimento prestado durante a reunião para resolver as crises do caso *prwncwyj*, aldeia Porquinho, 23 de maio de 2008).

A partir de então, o “tribunal tribal” passa a operar com duas proposições, visto que a ideia de julgar os pais do garoto de acordo com o código civil penal brasileiro foi suspensa, quando um líder chamou a atenção que o caso teria que ser examinado melhor, porque o grupo deveria pensar na possibilidade dos pais do garoto serem condenados pelos *kopë*, eles teriam que viver fora da aldeia, causando impactos nas relações entre segmentos residenciais que estão em processos contínuos de interação.

O discurso de um dos mediadores foi enfático em esclarecer que o caso foi um acidente, quando o garoto não teve a intenção de matar. O fato da não intencionalidade deveria ser levado em consideração. Um *kopë yō pahë* tomando as diretrizes do mediador, argumentou que de fato foi um acidente, porém um acidente induzido pelas mercadorias do *kopë* que chegam à aldeia de forma descontrolada. Ele argumentou que as crianças têm grande facilidade em apreender as coisas do *kopë* e considerou a ação da morte de *Prwncwyj* como uma simulação de filmes de violência que as crianças andam assistindo quando se dá o processo de introdução da energia elétrica na aldeia, que trouxe junto com ela, a televisão, o DVD e todo um pacote de coisas novas para a vida na aldeia.

Quero dizer que nós precisamos de energia elétrica, de televisão, DVD (...) tudo isso que o *kopë* usa, mas também precisamos de nossa cultura. As crianças passam o dia todo assistindo filmes de guerra na televisão. Precisamos conversar com nossas crianças, ensinar mais nossa cultura. O que essas crianças assistem na televisão elas querem fazer aqui em nossas vidas. Não, não é assim. Temos que ter mais controle. Eu acredito que *Prwncwyj* morreu porque eles estavam brincando de coisas que eles

assistiram nos filmes. (Paulo *Thukrã, kopë yõ pahë*, depoimento prestado no dia 23 de maio de 2008, durante a reunião para por fim a crise do caso *Prwncwyj*)

Depois desse argumento, o administrador da FUNAI baixou um tratado no qual proibia as pessoas da aldeia que possuíssem aparelho de televisão que limitassem a comprar vídeos que apresentassem a temática da violência, assim com decretou em concordância como os *proklam*, que a partir desse momento, os adultos não poderiam deixar suas carabinas armadas no interior de suas respectivas casas, pois caso isso seja flagrado, os responsáveis seriam advertidos e punidos por ele e pelas autoridades da aldeia.

Essa situação mostra o quanto o poder do agente do órgão indigenista é exercido entre o grupo, pois o poder das estruturas políticas Apãniekra ganha uma dinâmica interna específica nesse constructo de conexão entre duplo sistema político: Apãniekra e *kopë*.

Depois de acatada essa decisão, o “tribunal tribal” passou a operar com uma propositiva aglutinada: pagamento de indenização, isolamento social e abstinência alimentar para o garoto. Essa questão acionou as irrupções faccionais, quando passaram a discutir quem pagaria a referida indenização. Uma facção insistia que o segmento residencial do pai do garoto deveria pagar a indenização. Esse posicionamento causou muita discórdia, até que um *pahë yõ kopë* sugeriu que o órgão indigenista deveria arcar com a indenização total, pois segundo ele, quem “cuida dos índios é a FUNAI, portanto o responsável pela indenização”. O conselho do *proklam* que já havia feito essa proposta, imediatamente se posicionou favorável e arbitraram o processo.

O administrador da FUNAI arrumou um meio termo para a situação, propondo que os Apãniekra estavam na iminência de receber o recurso de um projeto. Mesmo o projeto não permitindo tal ação, ele faria um esforço para tirar de uma rubrica recursos para destinar ao segmento residencial da garota *Prwncwyj*. À primeira vista, o administrador deixou claro que o órgão indigenista oficial não paga indenização em situação social dessa natureza, tampouco deveria está apoiando tal tipo de proposta.

Gente! Quero dizer que vocês são responsáveis pelas suas ações, a FUNAI não é tão forte como nos tempo dos avôs de vocês. Agora com a nova Constituição a FUNAI passou muitas de suas responsabilidades para com você para outros órgãos do governo. Sobretudo, vocês estão sempre reclamando que não são crianças e sabem resolver as coisas de você. Portanto, estou sendo sensato com o grupo porque eu não quero que aconteça uma guerra entre você, haja vista, que todos aqui são parentes, exceto eu e o Augusto antropólogo que somos de outra comunidade. Antigamente os



antepassados de vocês resolviam as coisas na força, agora os tempos são outros, as coisas são resolvidas no diálogo, muito diálogo como vocês estão fazendo aqui hoje. Vou sair daqui feliz se o grupo chegar logo numa posição que não prejudique nenhuma das partes envolvidas nessa situação. Vou tentar ajudar dentro da nossa condição. Quero sair daqui vendo o povo feliz, alegre com e de costumes a vida de você. Portanto, vamos deixar essa ideia de matar, de vingar que não traz nada de positivo para o grupo. Vamos mostrar que os Apãniekra de Porquinho são civilizados. (Raimundo Franco, Administrador do Núcleo de Apoio Kanela da FUNAI em Barra do Corda. Aldeia Porquinhos, 23 de maio de 2008.)

Minha posição seguiu a posição do administrador, alertando que guerra gera guerra, exemplificando situações vividas pelo grupo no contexto das relações interétnicas, quando várias guerras foram travadas no seio do próprio grupo. Nesse contexto, os Apãniekra decidiram pelo o direito ocidental, pois o argumento dos “mediadores” exteriores se pautou no direito de punições menos severas, poupando a vida do menino. Todavia, ele passaria por um processo de purificação do corpo pautado na concepção simbólica e penal do grupo.

Ficou acertado que o segmento residencial da garota *Prwncwyj* receberia uma charrete que estava prevista no projeto e alguns arranjos financeiros que não corresponderam a 1% da parcela solicitada por algumas das facções. No entanto, os bens que iriam entrar na aldeia, foram suficientes para os *proklam* chamar o *padre*<sup>234</sup> para organizar os preparativos dos *amjėkin*<sup>235</sup> do *pu’hypej*<sup>236</sup> e do *tėpyarkwá*<sup>237</sup>, cujo objetivo era trazer de volta para a aldeia, a “harmonia” que foi tirada quando se deu a morte de *Prwncwyj*. Os *proklam* solicitaram aos homens que limpassem a aldeia para espantar a tristeza, pois a partir de então, durante o ritual do *pu’hypej* queriam ver todos alegres. O grupo deveria ficar alegre para alegrar os parentes de *Prwncwyj* e, assim deixar que ela (seu *mekarõ*, sua alma) transitasse imediatamente para a “aldeia dos mortos” e a “aldeia dos vivos” voltasse ao estado de “equilíbrio”<sup>238</sup>, que para os Apãniekra é estabelecido através dos *amjėkin*.

---

<sup>234</sup> Homem que possui conhecimento para organizar os rituais entre o grupo.

<sup>235</sup> *Amjėkin* significa ritual, festa, alegria, harmonia. Sobre o *amjėkin* veja o segundo capítulo dessa dissertação e Azanha (2004) faz algumas considerações,

<sup>236</sup> *Pu’hypej* literalmente significa *pu’hy* = milho + *pej* = bom = milho bom, semente boa. Portanto, os Apãniekra denominam esse ritual como a festa do milho.

<sup>237</sup> Literalmente *tep* = peixe + *yarkwá* = lontra = peixe e lontra; portanto denominado de *amjėkin* do peixe e da lontra.

<sup>238</sup> Por equilíbrio estou considerando a noção dada por Gluckman (1987) que entende como sendo: “as relações interdependentes entre partes diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular. Devo acrescentar, como sendo de fundamental importância para esta análise, que a harmonia do grupo branco é o fator social principal na manutenção deste equilíbrio. (Gluckman, 1987, p. 260)

Resumo essa situação com a ideia de Firth (1978) que considera que quaisquer que sejam as tensões e oposições dentro de um sistema social, a estrutura global está de certo modo em equilíbrio<sup>239</sup>, onde as reivindicações de um grupo contrabalançam as de outros, como aconteceu no caso *Prwncwyj*. Na análise de Firth (idem), o ritual parece tomado como prova da estabilidade geral do sistema total, quando ele passa a considerar, que o ritual funciona como um mecanismo de integração.

Passamos a seguir, a descrever alguns aspectos do processo ritual do *pu'hypej* e do *tépyarkwá* que funcionaram como um dos mecanismos para resolução do conflito do caso *Prwncwyj*, pois como bem enfatiza Peirano (2003), “os rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais”. (Peirano, 2003, p. 10).

#### **4.4. Processo ritual como mecanismo para resolução de conflito**

Sabemos que o ritual está entre um dos temas mais discutidos na antropologia, remontando desde os trabalhos de Durkheim (1972), Robertson Smith (1969), Van Gennep (1978), Bateson (1976), Turner (1957), (1974), (2005), Leach (1995), Tambiah (1979), Peirano (2006), (2005), (2003) entre outros, que abordaram em suas pesquisas o referido tema. No último século inúmeras definições foram propostas e infundáveis classificações sugeridas.

Portanto, não pretendo aqui fazer reflexões acerca dessas inúmeras definições de rituais, tampouco separar os comportamentos sociais e individuais de forma absoluta dos rituais, assim como não pretendo dar significados para os símbolos rituais.

Pretendo enfocar alguns aspectos dos dois dos rituais específicos dos Apãniekra – o *pu'hypej* e o *tépyarkwá* - quando os líderes Apãniekra operacionalizaram de forma performática (Tambiah, 1998) o ritual como um dos mecanismos corretivos para a resolução de conflito entre o grupo. O primeiro - *pu'hypej* - faz parte dos rituais apãniekra que integram o calendário sazonal ritual do grupo, porém nessa situação social aqui analisada, o *pu'hypej* irrupcionou fora de sua sazonalidade. O segundo, o *tépyarkwá* estava previsto para iniciar dentro do seu ciclo “normal”, no entanto, foi antecipado para formar uma cadeia de *amjëkin* sequenciais com o intuito de decretar o fim dos conflitos eclodidos após a morte da garota Patrícia *Prwncwyj*.

---

<sup>239</sup> Leach (1996) passa a vê os rituais como um momento em que a sociedade procede com se estivesse em harmonia e equilíbrio. Fora deste contexto, o que se observa são os conflitos. (Leach, 1996, p. 39)

Dentro da perspectiva do calendário sazonal dos Apãniekra, o *pu'hypej* é um ritual que é realizado no período da chuva, quando o grupo depois de finalizados os trabalhos de plantio nas roças, celebram pela prosperidade da colheita, portanto, é considerando um ritual de fertilidade dos alimentos.

Para Turner (2005), são as circunstâncias que vão determinar os rituais. Para tanto, os Apãniekra percebendo a instabilidade política entre o grupo, acionou mecanismo corretivo através de rituais para neutralizar a crise, independentemente da sazonalidade costumeira do ritual.

As circunstâncias vão determinar o tipo de ritual que se vai celebrar. Os objetivos do ritual guardarão uma relação clara e implícita com as circunstâncias precedentes e, por sua vez, ajudarão a por fim a crise. (Turner, 2005, p. 79)

No contexto aqui analisado, a colheita do *pu'hy* – milho – entre o grupo já havia terminado, porém os *proklam* tomaram a idéia de comprar milho no sertão para a realização do ritual, alegando que ainda estava no período do milho e, dessa forma o *krin* estaria na obrigação de fazer o *amjëkin*, sobretudo, pela própria situação em que estava passando as relações sociais entre o grupo:

Nós *mehë* [Apãniekra], precisamos de *amjëkin*. Tem quanto tempo que o *krin* não faz um *amjëkin* grande? Muito tempo (...) por isso que ta acontecendo muitas coisas ruins entre nós. *Ä'kraré* [criança] precisa ver *amjëkin*, se ficar só vendo coisa de *kopë* apreende a faz coisa de *kopë*. Eu sei que é importante apreender coisa de *kopë*, mas nossos *amjëkin* não têm que deixar de ser feitos. Nunca mais fizemos o *Inkriré*, que é muito importante para nós (...) foram os nossos bisavôs quem deixaram para nós *mehë* não esquecer. Mas se não fazer, como é que nós vamos ser Apãniekra? Tem que fazer, isso é obrigação de *mehë*. (Joel Raprô, aldeia Porquinhos, 23 de maio de 2008.)

Como se percebe, os rituais sazonais são necessários para os Apãniekra e alguns deles podem ser colocados em operacionalidade em conformidade com a circunstância, pois eles consideraram os rituais como fundamentais para resolver conflitos, diminuir rivalidades e ao mesmo tempo transmitir conhecimentos, como fica explícito na fala de Joel Raprô. Nessa situação, o ritual do *pu'hypej* foi adequado para realizar funções aparentemente diversas (fertilidade, resolução de conflito, integração<sup>240</sup>), por mais performático que tenha se mostrado, e fora de sua posição temporal, pois o que

---

<sup>240</sup> Os símbolos produzem ações, e os símbolos dominantes tendem a se tornar focos de interação. (Turner, 2005, p. 52)

interessava para os Apãniekra era trazer à tona o estado de *amjëkin* que consequentemente significaria a estabilidade política entre o grupo.

O ritual do *tépyarkwá* tem entre outras funções, a integração do grupo. Esse ritual geralmente é realizado no final da colheita, ou seja, quando se esgotam todas as culturas do roçado e se iniciam os preparativos para a roça do período sub-seguinte.

O enfoque inicial do rito do *tépyarkwá* se passa com um conflito envolvendo dois grupos: o grupo dos peixes e o grupo das lontras, cujo desenrolar do conflito se dá com a troca de alimentos entre os grupos rivais – peixes e lontras, finalizando com a distribuição de paparuto, um dos principais alimentos rituais do grupo.

A dinâmica ritual do *tépyarkwá* envolve exclusivamente homens dos dois partidos cerimoniais – *catamejê* e *wakemejê*, porém no processo etnográfico não consegui identificar os critérios que levam os indivíduos a tornarem-se peixe ou lontra; todavia, um dos meus colaboradores de pesquisa - Paulo *Thukrãn* - informou-me que o posicionamento se dá para “aqueles mesmos companheiros que passaram juntos na “prisão” do rito do *pempecahöc*”. O *Pempecahöc* é um rito de iniciação em que todos os indivíduos têm a obrigação de passar, pois esse rito se dá pelo processo de transição de uma classe de idade para outra. Esse ritual é considerado um dos mais importantes para o grupo. Durante esse rito se forma um aglomerado de grupos simbolizados por animais e humanos (gavião, lontra, periquito, peixe, *kopë*) que entram em conflito entre si, onde a pessoa ou o grupo vivencia processos de competição, disputas, esforços incompatíveis e dissensão, cujo objetivo é produzir alteração nas posições individuais, porém sempre chegando a um ápice: a “harmonia” e a “integração”, *amjëkin* entre os grupos, quando se dá o clímax ritual, que é seguido por reconciliação; trocas de presentes, alimentos, saudações etc.

Isso exposto, os rituais expressados pelos Apãniekra têm um significado um tanto similar com a ideia desenvolvida por Turner (1957), quando considera que:

Ritual is the social mechanism by which a group is purged of the anarchic and disruptive impulses which threaten its crucial norms and values. These impulses are present in the majority of its members and come dangerously near to overt expression if there has been a long series of quarrels between its members. (Turner, 1957, p. 124)

Existe todo um esforço entre os indivíduos do grupo durante o processo ritual para por fim as crises. Mesmo que as crises e os conflitos permaneçam ocultos no sistema social, em estado de suspensão (Turner, 1957), os indivíduos durante o rito

utilizam todos os mecanismos corretivos (Idem) para lidar com o conflito. O padrão das lutas faccionais é dissolvido no corpo simbólico e organizacional do ritual, ao menos para o caso analisado.

Nessa perspectiva, são ativados mecanismos de fortalecimento políticos do grupo enquanto unidade maior, ou seja, os Apãniekra, como objetivo é de garantir segurança nas relações como os “outros” e entre eles próprios.

As diversas abordagens teóricas demonstram a vitalidade do estudo sobre os rituais, tomados como ferramenta conceitual e etnográfica privilegiada para nos ajudar a entender um pouco mais determinada sociedade, seus valores pensados e vividos.

Em suma, considero que o ritual não somente atua para marcar a passagem de status, como também constrói e reforça os vínculos entre o indivíduo e o grupo mais amplo. Neste caso, os Apãniekra utilizam ao final, com maestria a ferramenta do ritual para consolidar aliança; ampliar as relações interétnicas entre índios e não-índios e para solucionar conflito entre o grupo. Através dos *amjëkin* chegar ao *amjëkin*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD**, Lila. *Locating ethnography*. *Ethnography*, 1 (2): 261-267. 2000.
- ALBERT**, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu*. Uma crítica xamânica da economia política da Natureza (Yanomami). In *Pacificando o Branco*. (Org.) ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida R. UNESP, São Paulo, 2002.
- ALVES**, Flavia de C. *Aspectos fonológicos dos Apãniekra (jê)*. Dissertação de Mestrado. FFLCH, Universidade de São Paulo, 1999.
- AZANHA**, Gilberto. *A Forma "Timbira": Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado. FFLCL-USP, São Paulo, 1984.
- AZANHA**, Gilberto. *A sustentabilidade da ocupação indígena*. In separado: artigo apresentado no Workshop Rede SUSAM, Belém, 2003.
- AZANHA**, Gilberto. In *Amjëkin. Música dos povos Timbira*. CTI, Petrobrás, 2004.
- AVRUCH**, Kevin. *Culture and conflict Resolution*. In *Conflict Resolution. Cross-cultural perspective*. Greenwood Press, 1991.
- BALANDIER**, Georges. *A Noção de Situação Colonial*, Cadernos de Campo, n° 03, 1993.
- BAMFORD**, Sandra and **JOEL** Robbins. *Fieldwork in the Era of Globalization*. Special issue of *Anthropology and Humanism*, 22 (1). 1997.
- BARATA**, Maria Helena. *Antropóloga entre as facções políticas indígenas*. Belém; Museu Paraense Emílio Goeldi. 1993.
- BERREMAN**, Gerald. *Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia*. In Guimaraes, Alba Zaluar (Org). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro; Francisco Alves, 1980.
- BOISSEVAN**, Jermmy. *Patronage in Sicily*. University of Sussex. In *Man*, 1 (1): 18-33, 1966.
- BOURDIEU**, P. A ruptura. "A ilusão biográfica" In **FERREIRA**, Marieta de Moraes & **AMANDA**, Janaína (Org.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, FGV Editora, 1996.
- BRANDES**, Galeno Edgar. *Barra do Corda na História do Maranhão*. SIOGE, São Luis, 1994.

- CARDOSO DE OLIVEIRA**, Luís R. *O velho cego: uma reflexão Krahô sobre o contato interétnico*. Fundação Universidade de Brasília, DAN, Série Antropologia, N112, Brasília-DF, 1991.
- CARVALHO**, Carlota. *O Sertão. Subsídios para a História e Geografia do Brasil* (1924). 2ª edição, Imperatriz, Ética, 2000.
- CASTRES**, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Perspectiva de antropologia política. Cosac & Naify, São Paulo, 2003.
- CLIFFORD**, James. *Notes on (field) notes*. In Sanjek, Roger (Ed). *Fieldnotes: the making of Anthropology*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1990.
- COELHO**, Elizabeth M. B. *A Política Indigenista no Maranhão Provincial*. São Luís, SIOGE, 1990.
- COELHO DE SOUZA**, Marcela. *Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional/UFRJ, 2002.
- COHN**, Bernard S. *Etno-história*. In SILIS, David L. *International encyclopedia of social Sciences*, New York/London, MacMillan, Tradução Denise Leitão, 1972.
- COMAROFF**, Jean & **COMAROFF**, Jonh. *Ethnography on an awkward scale: post-colonial Anthropology and the violence of abstraction*. *Ethnography* vol. 4 (2): 147-179, 2003.
- COPANS**, Jean & **JAMIN**, Jean. "Présentation". *Aux Origines de l'anthropology Française*. Paris, Jean Michel Place, 1994: 7-51
- CROCKER**, William. "O Movimento Messiânico Canela. Uma introdução" (1967). In: SCHADEN, E. *Leituras de Etnologia Indígena*. São Paulo, C.E.N.1976.
- CROCKER**, William. *Estórias das Épocas de Pré e Pós-pacificação dos Ramkokamekra e Apaniekra-Canela*. Belém, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, no.68, 1978.
- CROCKER**, William. *Some demographic aspects of the Canela Indians of Brazil*. *South American Indians Studies*, Bennington Vermont, Number 4, March 1994.
- CROCKER**, William. *Apontamentos manuscritos de 1958 a 1982*. Dados de campo, entre os Apãniekrá-Canela, mimeografo, 2007.
- CUNHA**, Manuela Carneiro. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. Hucitec, São Paulo, 1978.
- CUNHA**, Manuela Carneiro. *Lógica do mito e da ação. Movimento messiânico canela de 1963*. In: *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

**CUNHA**, Manuela Carneiro. *De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades*. In Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

**DA MATTA**, Roberto. *Mito e Anti-Mito entre os Timbira*. In: Mito e Linguagem Social. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970, pp. 77-10.

**DA MATTA**, Roberto, *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinajé*. Petrópolis, Vozes, 1976.

**DA MATTA**, Roberto, *O ofício do antropólogo, ou com ter “anthropológical blues”*. In Edson Nunes (Org.) A aventura sociológica. Rio de Janeiro; Zahar. 1978.

**DA MATTA**, Roberto, *Uma reconsideração da morfologia social Apinajé*. In SCHADEN, Egon. Leituras de etnologia brasileira. Companhia da Editora Nacional, São Paulo, 1976.

**DURKHEIM**, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

**EVANS-PRITCHARD**, E. E. *Anthropology and history*. In Essays in Social Anthropology. London, Faber and Faber, 1962.

**EVANS-PRITCHARD**, E. E. *Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho e campo*. In Bruxarias, oráculos e magia entre os Azandes. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

**FARAGE**, Nádia. *Instrução para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana*. In Pacificando o Branco. (Org.) ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida R. UNESP, São Paulo, 2002.

**FERNANDES**, Estevão Rafael. *Entre cosmologias, estratégias e performances: incursões Xavante à Funai*. Dissertação de mestrado, UnB, DAN, Brasília, 2005.

**FIRTH**, Raymond. *Elementos de organização social*. Zahar, Rio de Janeiro, 1974.

**FOUCAULT**, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.  
**GAIOSO**, Raimundo José de Sousa. *Compêndio Histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão*. 2 edição, Rio de Janeiro: Livros do Mundo Inteiro, Coleção São Luís, 1970.

**GALLOIS**, Dominique Tilkin. *Nossas falas duras. Discurso político e auto-representação Waiãpi*. In Pacificando o branco. (Org.) ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita, UNESP, São Paulo, 2002.

**GEERTZ**, Clifford. *Negara. O Estado teatro no século XIX*. Defil, Rio de Janeiro, 2002.



- GLUCKMAN**, Max. *Concepts in the Comparative Study of Tribal law*. In NADER, Laura. *Law in Culture and Society*. University of California, Berkeley, 1972.
- GLUCKMAN**, Max. *Politics Law and Ritual in Tribal Society*. Blackwell, Oxford, 1979.
- GLUCKMAN**, Max. *The judicial process among the Barotse*. In BONANNAN, Paul. *Law and warfare. Studies in the anthropology of conflict*. American Museum Sourcebook in Anthropology, 1967.
- GLUCKMAN**, Max. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna. A organização social na Zuzulândia moderna. In Feldmam-Bianco, BELA (Org). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo, Global. (1987 [1957]).
- GOFFMAN**, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- GOMES**, Mércio Pereira. *O índio na História. O povo Tenetehara em busca da liberdade*. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2002.
- GOTSCH**, Ernest. *Guia para El Establecimiento de Sistemas Agrofloreatales*. Paidó, 2ª edição, Bueno Aires, 1996.
- GUIBERNAU**, Monserrat. *Nacionalismo. O Estado Nacional no século XX*. São Paulo, Zahar, 1997.
- HALL**, S. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio; DP&A editora. 1997.
- HANNERZ**, Ulf. *Being there and there and there! Reflection on multi-sited ethnography*. *Ethnography*, Vol. 4 (2): 201-216. 2003.
- HANNERZ**, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional*. In *Mana*, 3 (1), Abril de 1997. pp. 149-155
- JACKSON**, Jean E. *I am a fieldnotes: fieldnotes as a symbol of professional identity*. In Sanjek, Roger (Ed). *Fieldnotes: the making of Anthropology*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1990.
- JUST**, Peter. *Conflict Resolution and Moral Community among the Dou Donggo*. In AVRUCH, Kevin. *Conflict Resolution. Cross-cultural perspective*. Greenwood Press, 1991.
- KOWALSKI**, Andréas F. *A cultura Ramkokamekra de apoio aos índios*. In Povos Indígenas. Projetos e desenvolvimento. (Org.) SOUZA LIMA, A; WENDEL, Sondra; ALMEIDA, Fábio. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2007.
- KUPER**, Adam. *A Reinvenção da sociedade primitiva. Transformação de um mito*. PPGA/UFPE, Recife. 2008

- LADEIRA**, Maria E. *A troca de nomes e a troca de cônjuges. Uma contribuição ao Estudo de parentesco Timbira*. Dissertação de mestrado, FFLCH, USP. 1982.
- LARAIA**, Roque de Barros. *A morte e as mortes de Curt Nimuendaju*. Fundação Universidade de Brasília, DAN, Série Antropologia, n 64, Brasília-DF, 1988.
- LAVE**, J E. *Taxonomy among the Krikati (jê) of central Brazil*. Tese de doutoramento, Harvard University. Tese de doutoramento, 1967.
- LEA**, Vanessa. *Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança Mebengokre (Jê)*. In VIVEIROS de Castro (Org.) *Antropologia do Parentesco. Estudos ameríndios*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.
- LEACH**, Edmundo. *Sistemas Políticos na Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. Edusp, São Paulo, 1996.
- LEACH**, Edmund. *A diversidade da antropologia*. Edições 70, Lisboa. 1982.
- LEGOFF**, Jacques. *História e memória*. Editora da Unicamp, Campinas, 1998.
- LIMA**, Roberto Kant. *Ensaio de Antropologia e do Direito*. Lumes Júris, Rio de Janeiro, 2008.
- LOPES DA SILVA**, Aracy. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. Tese de Doutoramento em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 1980.
- LOPES DA SILVA**, Aracy. *Mito, Razão, História e Sociedade: inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas*. In *A temática Indígena na Escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. (Org) LOPES DA SILVA & GRUPIONI, Luís, MEC/MARI/UNESCO, Brasília, 1995.
- MALINOWSKI**, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Editora da Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, São Paulo. 2003.
- MALINOWSKI**, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Coleção os Pensadores, Editora Abril, São Paulo. 1978 [1922].
- MALINOWSKI**, Bronislaw. *Estudios de psicología primitiva. El complejo de Édipo*. Editora Paidós, Buenos Aires, 1963.
- MARCUS**, George. *Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography*. *Annual Review of Anthropology*, 24 95-117, 1995.
- MARTINS**, E. *Flexible bodies: tracing immunity in American culture from the days of pólo to the age of AIDS*. Boston: Beacon. 1994.

- MARTINS**, Renato. *Em torno da catequese e civilização: agências Timbira nos aldeamentos e na política indigenista do Segundo Reinado do Império do Brasil (1840-1889)*. In CD-Rom VII RAM, UFRGS, 2007.
- MAYBURY-LEWIS**. David. *O Selvagem e o Inocente*. Campinas: Editora da Unicamp. 1990.
- MAYER**. Adrian C. *A interpretação dos quase-grupos nos estudos das sociedades complexas*. In Feldman Bianco, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades contemporânea*. Global, São Paulo, 1987.
- MELATTI**. J. C. *Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins*. Monografia do Instituto de Ciências sociais, 1976.
- MELATTI**. J. C. *O sistema social Krahô*. São Paulo, USP, Departamento de Antropologia, 1970.
- MELATTI**. J. C. *Narrativas de guerras*. miog. 1967.
- MELATTI**. J. C. In Revista Mana; “Diálogos JÊ: a pesquisa Krahô e o projeto Harvard-Museu Nacional; Vol 2, n2, p181 a 193, 2000.
- MELATTI**. J. C. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.
- MERRY**, Sally Engle. *Anthropology, Law, and Transnational Processes*. Department of Anthropology, Wellesley College, Massachusetts, Annual Rev, 1992.
- MITCHELL**, J. Clyde. *Social Networks*. Annual Review of Anthropology, Vol. 3, 1974, pp. 279-299.
- NIMUENDAJU**, Curt. *The Eastern Timbira*. University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1946.
- NIMUENDAJU**, Curt. *A habitação dos Timbira*. In **SCHADEN**, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia da Editora Nacional, São Paulo, 1976.
- OLIVEIRA**, João Pacheco. *Hacia una antropología del indigenismo*. Estudios críticos sobre los proceso de dominación y las perspectivas políticas actuales los indígenas en Brasil. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2006.
- OLIVEIRA**, João Pacheco. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena* (Org.) João Pacheco de Oliveira, Contra Capa Livraria/LACED, 2004.
- OLIVEIRA**, João Pacheco. *Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna*. In **Pacificando o branco**.

Cosmologia do contato no Norte-Amazônico (org.) ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. Editora da Unesp, São Paulo, 2002.

**OLIVEIRA**, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia e História*. Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.

**OLIVEIRA**, João Pacheco. *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*. Marco Zero, São Paulo, 1998.

**OLIVEIRA**, João Pacheco. *As facções e a ordem política em uma reserva Tucuna*. Dissertação de mestrado, UnB/DAN, 1977, Brasília.

**ORLANDI**, Eni P. *Terra à Vista. Discurso e confronto: velho e novo mundo*. Cortez/Unicamp Ed., Campinas. São Paulo, 1990.

**PAULA RIBEIRO**, Francisco de. *Memórias dos Sertões Maranhenses*. Siciliano, São Paulo, 2002.

**PEIRANO**, Marisa. *Temas ou teoria? O estatuto das noções de rituais e performance*. Rio de Janeiro, Revista Campus. 2006.

**PEIRANO**, Mariza. De que serve um documento? In (Org.) PALMEIRA, Moacir e BARREIRA, César. *Política no Brasil. Visões de Antropólogo*. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2006.

**PEIRANO**, Marisa. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

**PEIRANO**, Marisa. *Análise antropológica de rituais*. Série Antropologia, N 270, Brasília, UnB. 2000.

**PEREIRA**, Edmundo M. *Nimaira uruki yetara uruki: “esa es mi lucha”*. Ritual e política entre os Uitoto-murui, rio Caraparaná, Amazônia colombiana. Tese de doutoramento apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

**PEREIRA DE QUEIROZ**, Maria Isaura. *Organização social e mitologia entre os Timbira*. In SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia da Editora Nacional, São Paulo, 1976.

**POPJÊS**, Jack. *Ortografia Canela-Krahô*. Edição experimental, Summer Institute of Linguistics, Brasília-DF, 1982.

**RADCLIFFE-BROWN**. A. R. *Estrutura e Função na sociedade primitiva*. Rio de Janeiro, Vozes, 1973.

**RAMOS**, Alcida Rita. *Do engajamento ao desprendimento*. Série Antropologia, N 441, UnB, DAN, Brasília, 2007.

**RAMOS**, Alcida Rita. *Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira*. Série Antropologia, N 221, UnB, DAN, Brasília, 1997.

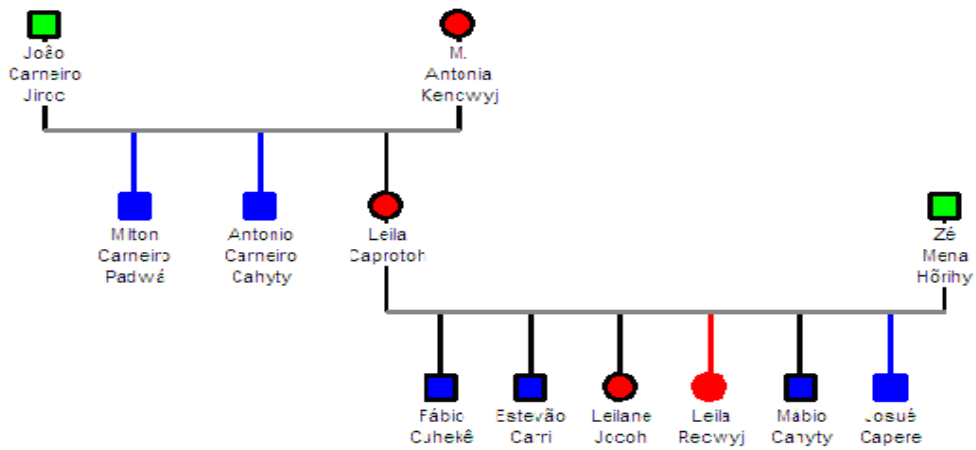
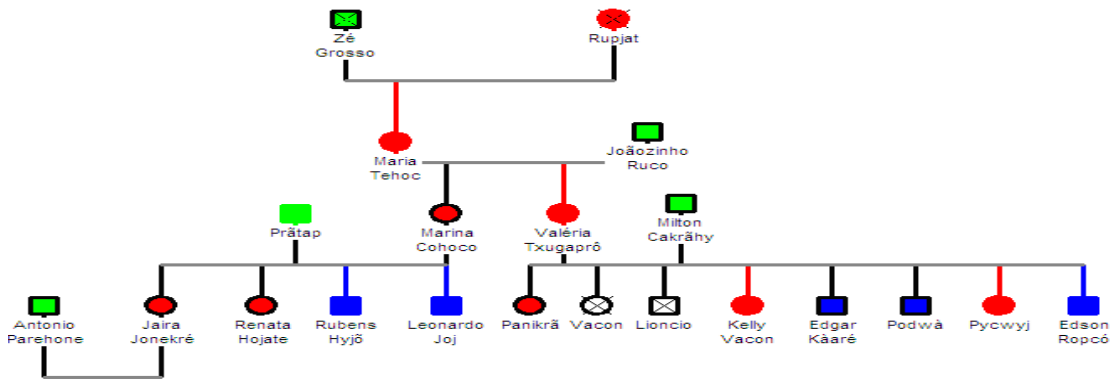
- RAMOS**, Alcida Rita. *Nações dentro da nação. Os índios e a nação brasileira*. Série Antropologia, N 147, UnB, DAN, Brasília, 1993.
- RICOEUR**, Paul. *Narrative Time*. In *On Narrative*. Edited by W. T. Mitchell. University of Chicago Press. 1981.
- RIZZO DE OLIVEIRA**, Adalberto. *Messianismo Canela: entre o indigenismo de Estado e as estratégias do desenvolvimento*. Tese de doutoramento em Políticas Públicas, PPGPP, UFMA, São Luis, 2006.
- RIZZO DE OLIVEIRA**, Adalberto. *A resistência de um Povo Timbira no Centroeste Maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.(mimeo) Campinas, IFCH – UNICAMP, 2002.
- SÁ**, Rosane M. *Análise fonológica preliminar do Pykobyê*. Dissertação de Mestrado. FFLCH, Universidade de São Paulo, 1999.
- SARAT & KEAMS**. *Law in everyday life*. Ann Arbor: Univ. Mich Press. 1993.
- SCHRÖDER**, Peter. *Economia indígena. Situação atual e problemas relacionados a Projetos Indígenas de Comercialização na Amazônia Legal*. Recife, Editora Universitária UFPE, 2003.
- SCHULZ**, Harand. *Notas sobre a magia Krahô*. In SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia da Editora Nacional, São Paulo, (1947 [1976]).
- SEEGER**, Anthony. “*Ladrões, Mitos e História: Karl Von den Steinen entre os Suiás – 3 a 6 de setembro de 1884.*” In Vera Penteadó Coelho (Org.) *Karl Von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu*. S. Paulo: Edusp. 1993.
- SETZ**, Eleonore F. *Ecologia alimentar em um grupo indígena: comparação entre aldeias Nambikwara de floresta e de cerrado*. Dissertação de mestrado, IFCH/PPGAS/Unicamp, Campinas, 1983.
- SHALLINS**, Marshall. *Cosmologias do Capitalismo: O Setor Trans-Pacífico do ‘Sistema Mundial*. In: Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia. Campinas, SP, pp. 47-106. 1988.
- SILVERMAN**, S. F. *Patronage and community-nation. Relationships in Central Italy*. In. **SCHMITD**, S. W. et..al. *Friends, followers, and factions*. Berkley University, California Press. [p. 293-304], (1977).
- SIMMEL**, Georg. *The Sociological Nature of Conflict*. In *The Sociology of Georg Simmel*. Nova Iorque/Londres. The Free Press/Collier Macmillan Pub. 1964.
- SIMMEL**, Georg. *The Triad*. In *The Sociology of Georg Simmel*. Nova Iorque/Londres. The Free Press/Collier Macmillan Pub. 1967.

- SIQUEIRA JÚNIOR.** *In* - Fundação Nacional do Índio - FUNAI. *Estudo de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Canela – Buriti Velho e Porquinhos*, mimeografo, Brasília, 2003.
- SOUZA LIMA,** Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Rio de Janeiro, Vozes, 1995.
- STOLLER,** Paul. *Crossroads: tracing African paths on New York City streets*. Ethnography, Vol. 3 (1): 35-6. 2002.
- TAMBIAH,** Staney. *A performative approach to ritual*. Proceeding of the British Academy, 1979.
- TAX,** Sol. *El capitalismo del centavo: uma economia indígena de Guatemala*. Guatemala; José de Pineda Ibarra, 1964.
- TURNER,** Victor. *Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. EDUFF, Niterói, Rio de Janeiro, 2008.
- TURNER,** Victor. *Floresta de Símbolos. Aspectos rituais Ndembu*. Niterói, Rio de Janeiro, EDUFF, 2005.
- TURNER,** Victor. *O processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes. 1974.
- TURNER,** Victor. *The Drums of Affliction. A study of religions process among the Ndembu of Zambia*. Clarendon Press, Oxford, 1968.
- TURNER,** Victor. *Schism and continuity in african society*. Manchester: Manchester University Press, 1957.
- VAN VELSEN,** J. *Análise situacional e o método de estudo de caso detalhado*. In BELA Feldman-Bianco. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Global, São Paulo, 1987.
- VAN GENNEP,** Arnold. *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro, Vozes. 1978.
- ULLA,** D. Berg. *Practical challenges of multi-sited ethnography*. Anthropology News, Rutgers University. 2008.
- WARNIER,** Jean. *Etnologia e antropologia*, Petrópolis, Vozes, 1997.
- WEBER,** Max. *Economia e Sociedade*. Brasília, UnB, Imprensa Oficial, 2004.
- WELPER,** Elena. *Curt Unckel Nimundajú. Um capitão alemão na tradição da etnográfica brasileira*. Dissertação de mestrado, PPGAS/UFRJ/MN, Rio de Janeiro, 2002.
- WHITE,** Handen. *The value of Narrativity in the Representation of Reality*. In On Narrative. Edited by W. T. Mitchell. University of Chicago Press. 1981.

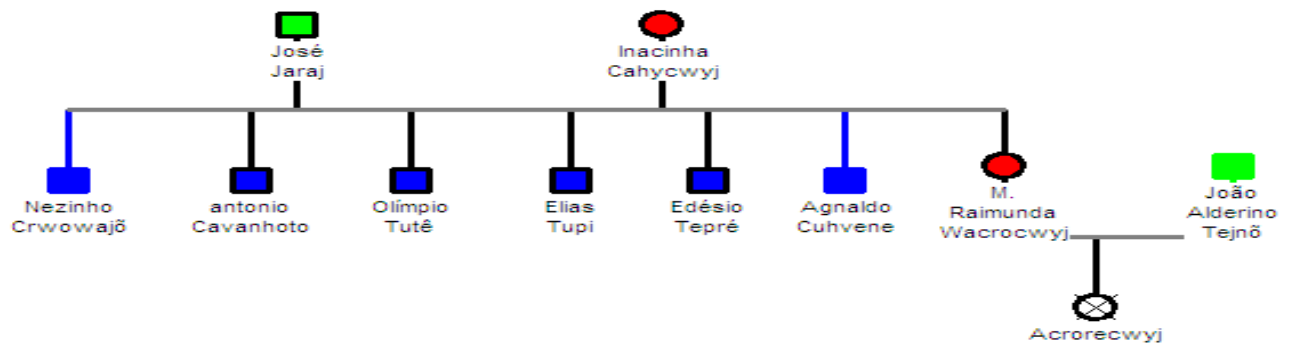
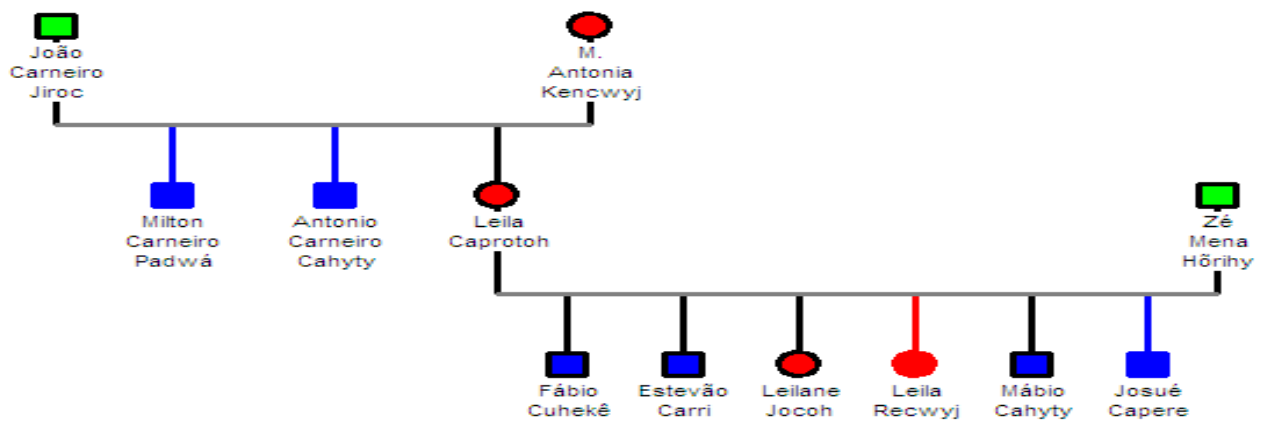
**WOLF.** Eric. *Antropologia e Poder.* São Paulo, Unicamp, 2003.

# ANEXO

## GENEALOGIAS DOS SEGUMENTOS RESIDENCIAIS APÃNIEKRA

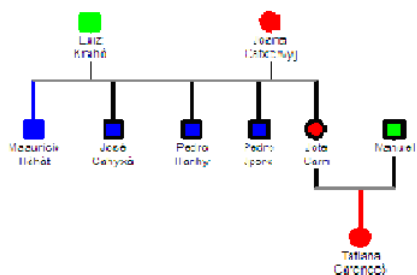
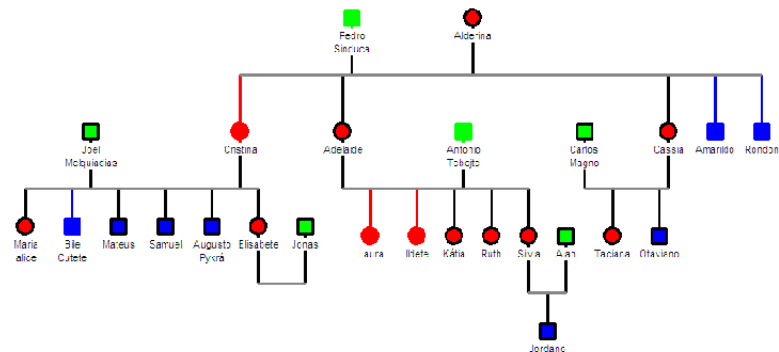


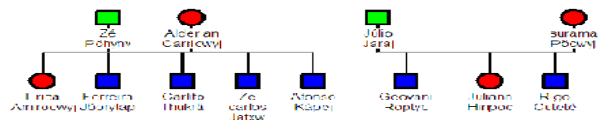
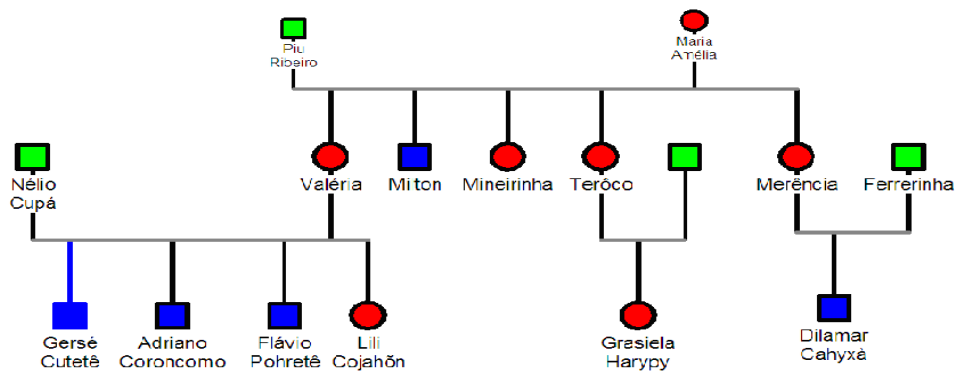


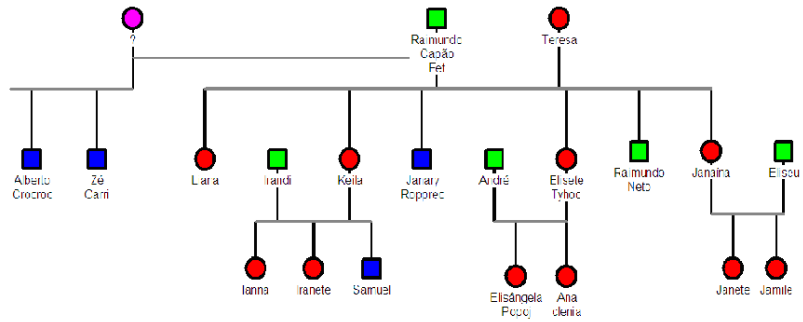
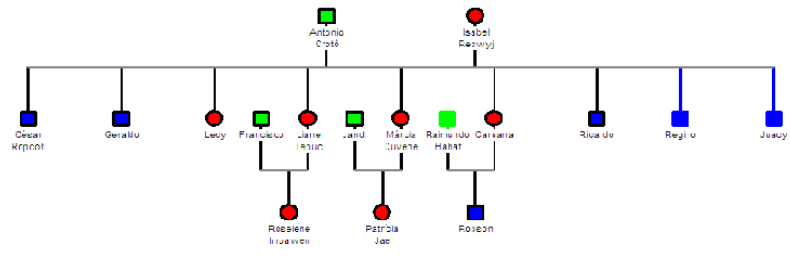


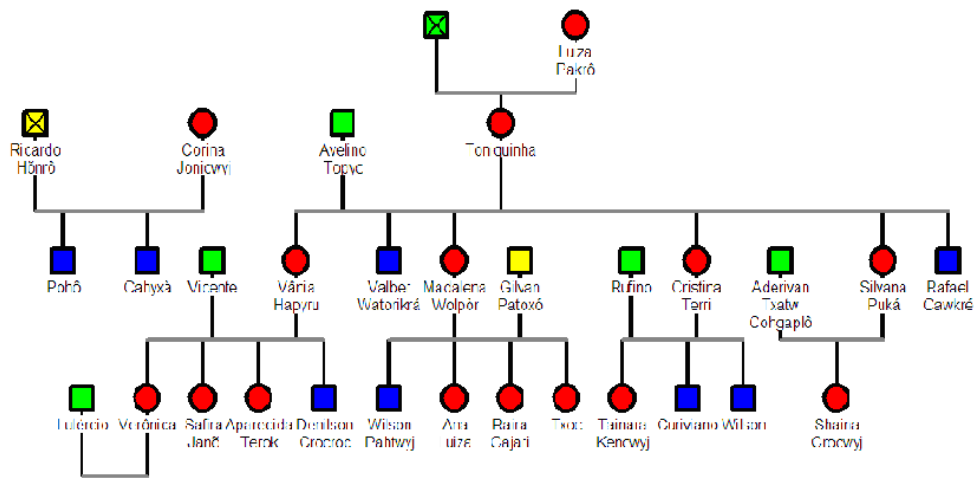
# GENEALOGIAS DOS SEGUMENTOS RESIDENCIAIS APÃNIEKRA

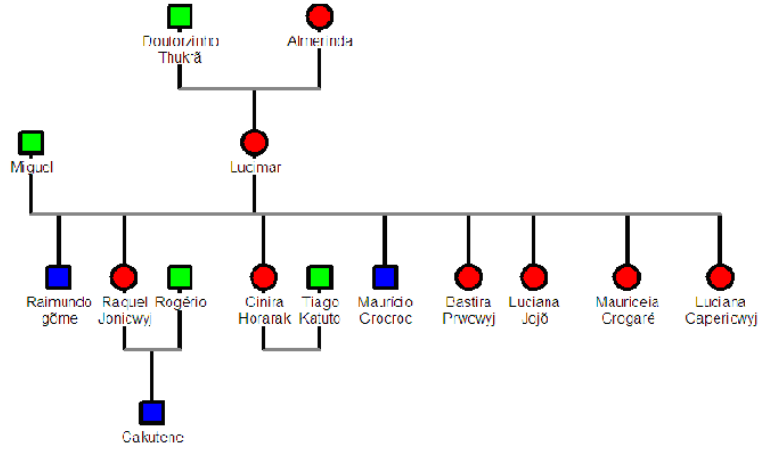
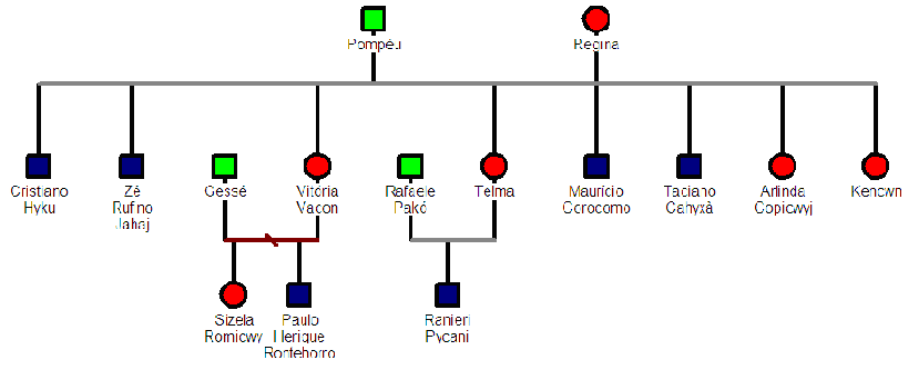
## Segmento residencial 12 e 13

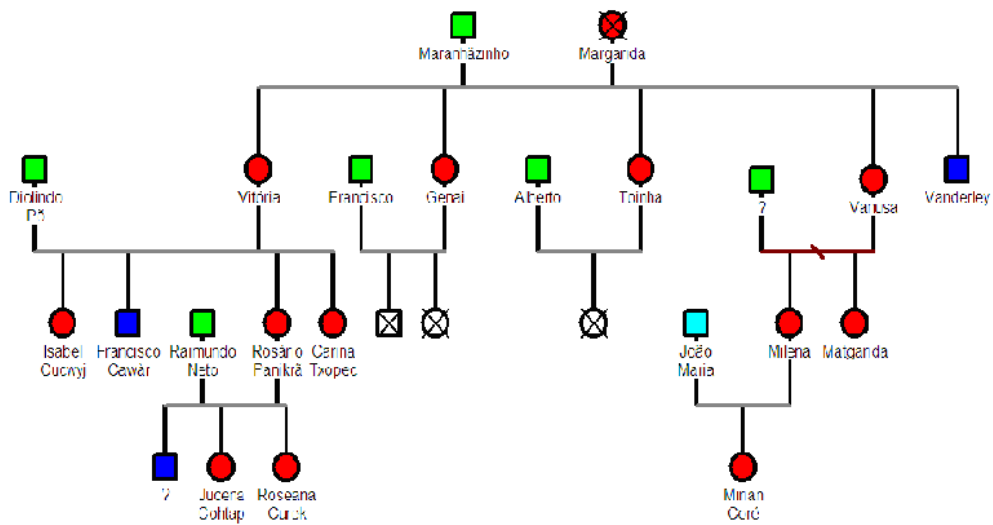
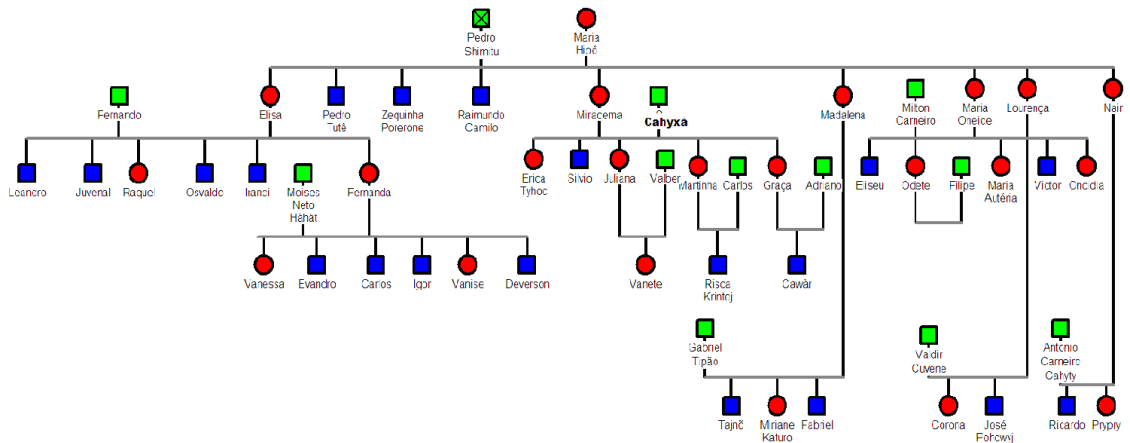
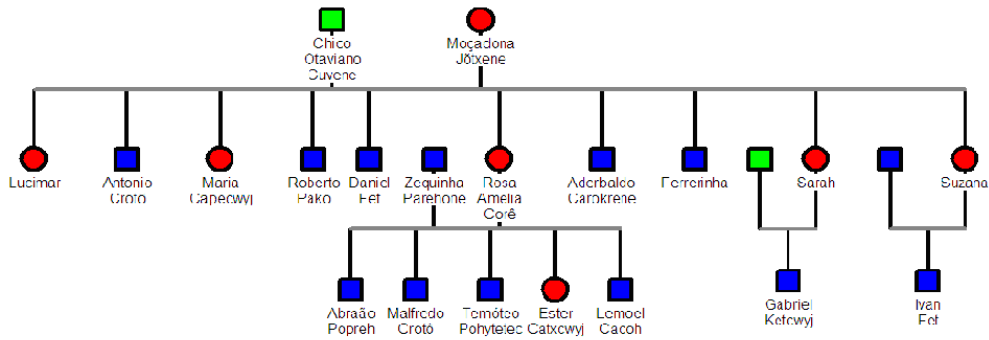


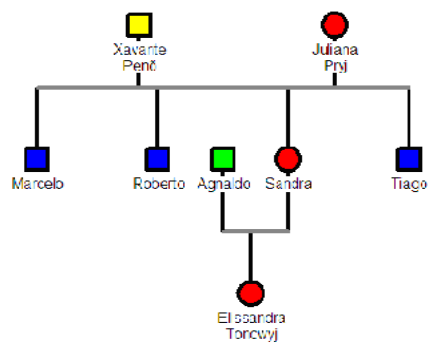
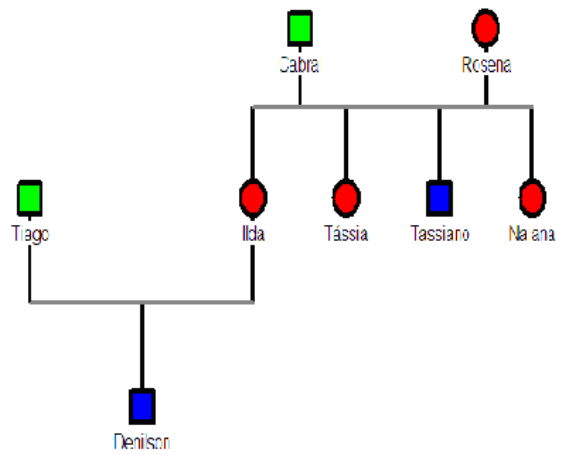




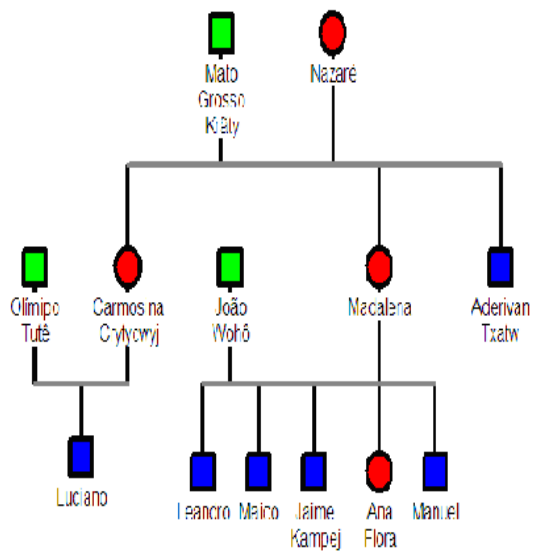
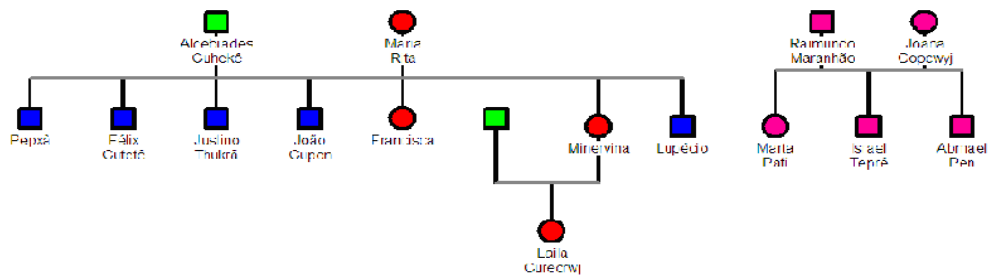


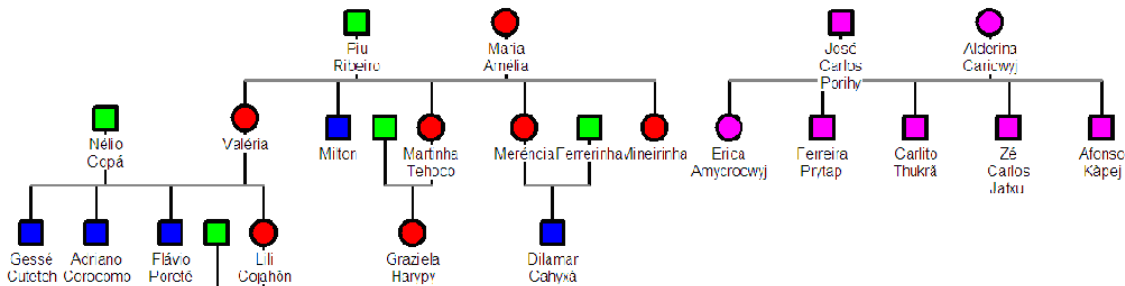
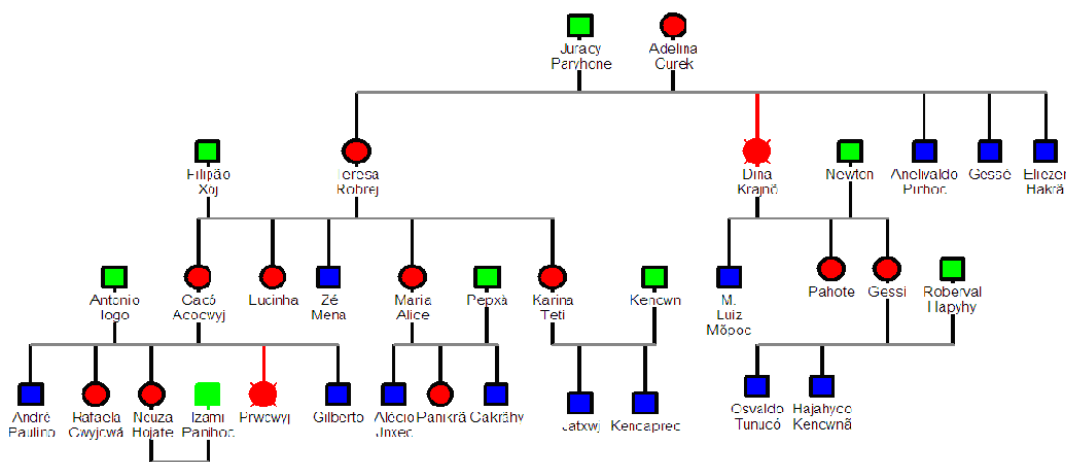
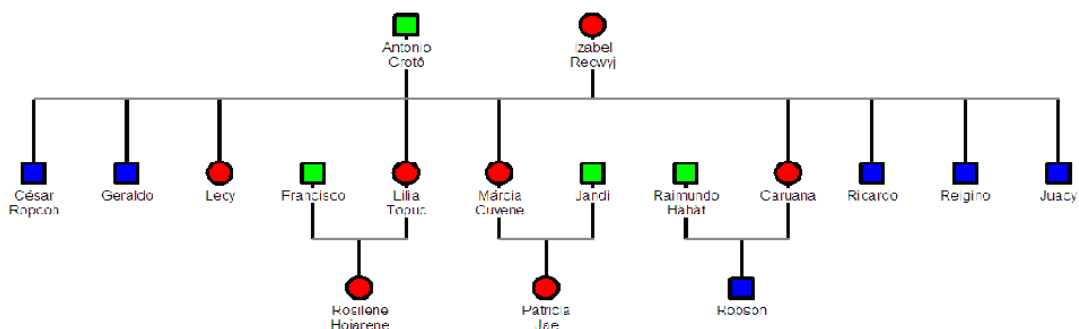


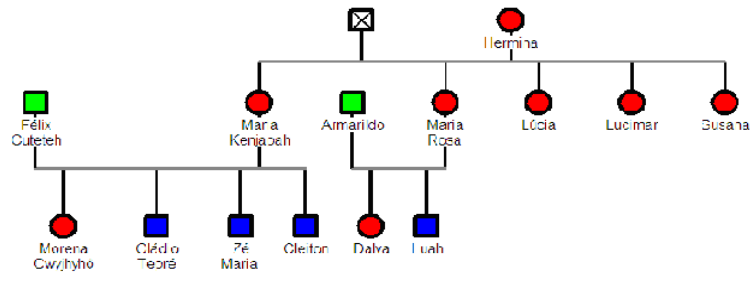


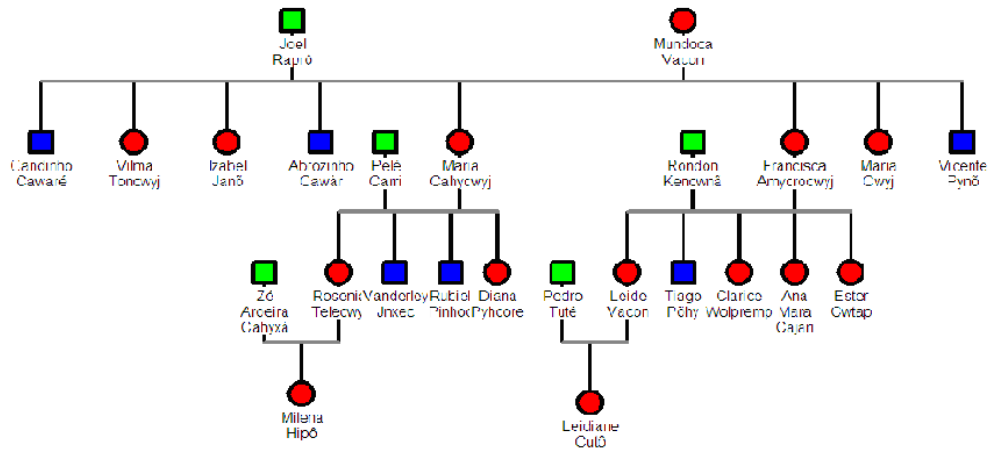
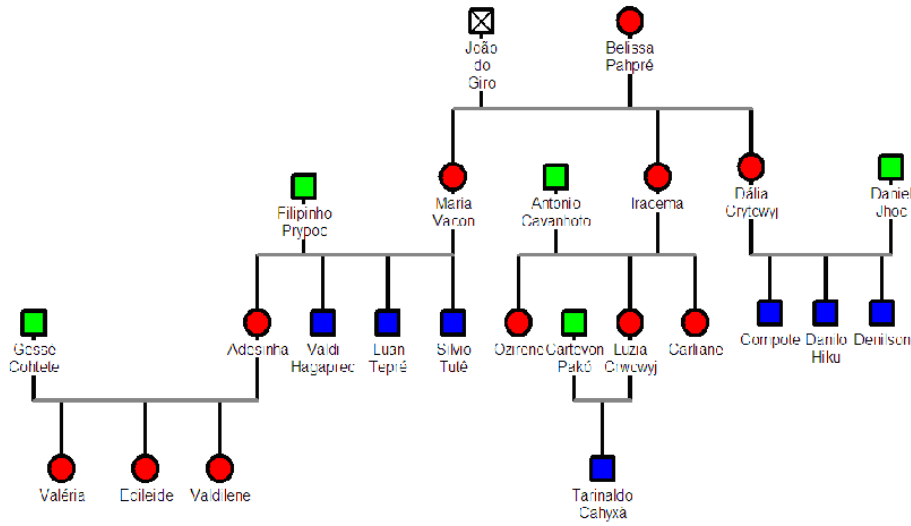


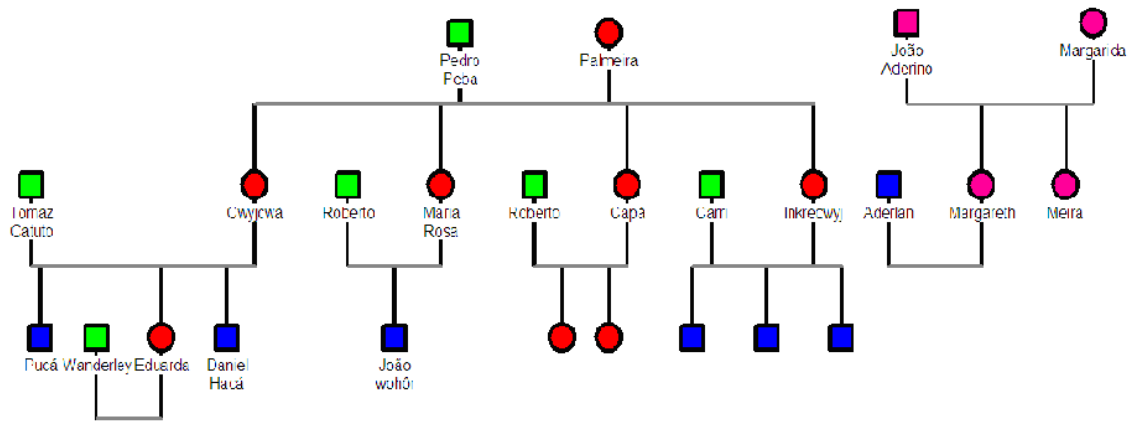


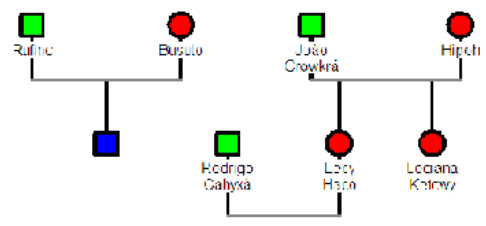
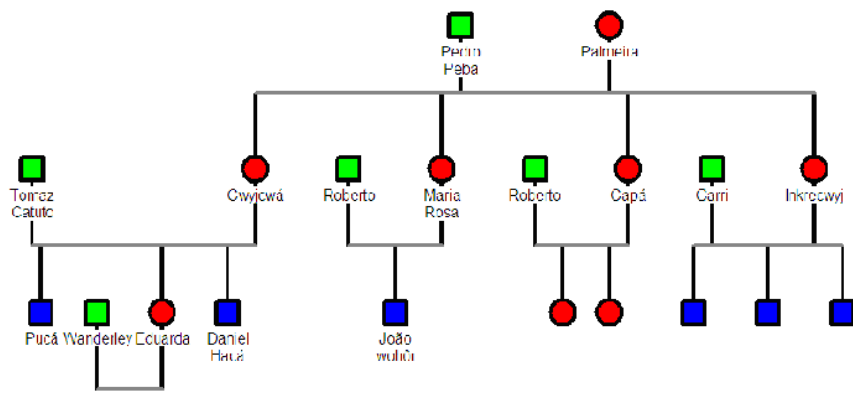














# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)



[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)