

JULIO CEZAR MELATTI

**O messianismo
timbira
e suas
alternativas**

Em 1951 ocorreu um movimento messiânico entre os craôs do norte de Goiás, naquela parte que mais tarde viria a ser desmembrada para formar o estado do Tocantins. Em 1963 eclodiu um movimento semelhante entre os canelas do sul do Maranhão, falantes da mesma língua timbira e com a mesma orientação cultural. Apesar do intervalo de doze anos entre essas manifestações, elas vieram a cair no conhecimento dos etnólogos e outros não índios no mesmo ano de 1963. No caso canela, o etnólogo William Crocker veio a saber dele imediatamente após sua repressão, pois chegava para realizar mais uma etapa de pesquisa de campo. Também os brancos das vizinhanças da terra indígena logo sentiram que algo diferente estava acontecendo quando acometidos por uma intensificação da captura de gado que os levou ao confronto com os índios. O movimento craô foi guardado em segredo durante anos, e eu só vim a saber dele quando um índio deixou escapar uma pista ao brincar comigo.

**JULIO CEZAR
MELATTI**
é antropólogo
e professor emérito
da Universidade
de Brasília.

William Crocker levou a público uma primeira descrição do movimento canela numa comunicação apresentada na VII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1966 em Belém no âmbito do Simpósio sobre a Biota Amazônica (Crocker, 1976). Do movimento craô eu dei uma primeira notícia no livro *Índios e Criadores* (Melatti, 1967, pp. 151-5). Egon Schaden refere-se a ela em sua comunicação ao 38º Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Stuttgart e Munique em 1968 (Schaden, 1971, pp. 39-40).

A divulgação dos dois movimentos continuou a manter um certo paralelismo. O caso craô, eu o descrevi e analisei um pouco mais demoradamente num pequeno livro, *O Messianismo Kraó* (Melatti, 1972). O

Reprodução



livro mereceu uma interessante resenha de Roberto DaMatta (1973). Por sua vez, Manuela Carneiro da Cunha, apoiada na referida comunicação de Crocker, publicou em 1973 seu estudo da relação do movimento canela com o mito de Aukhê (Carneiro da Cunha, 1986).

Após a publicação do meu referido livro, não mais voltei a realizar pesquisa de campo junto aos craôs, de modo que não posso fazer qualquer modificação ou acréscimo substancial no mesmo apoiado em novas informações tomadas em primeira mão. William Crocker, pelo contrário, continua a fazer breves etapas de campo entre os canelas, e tem acumulado uma grande quantidade de informações, tomadas por ele próprio ou por intermédio de seus assistentes de pesquisa canelas. Entretanto, em seus dois livros, bem posteriores ao movimento messiânico, quase nada acrescenta ao já apresentado em sua comunicação de 1966 (Crocker, 1990, pp. 74-6; Crocker & Crocker, 1994, pp. 41-50), que parece até mais resumida na segunda edição do livro mais recente (Crocker & Crocker, 2004, pp. 30-2). Por outro lado, William Crocker tem em andamento um trabalho em co-autoria com Priscilla Linn, em que descreve mais detalhadamente o movimento de 1963, analisando-o e comparando-o com vários outros movimentos canelas posteriores, inclusive um de 1999 (Crocker & Crocker, 2004, p. 44, nota 49).

...

Dentre os timbiras atualmente existentes – canelas, apaniecrás, crincatis, pucobiês e cucoicamecrás, do Maranhão; gaviões e creniês, do Pará; craôs e apinajés, do Tocantins – só há notícias de manifestações messiânicas entre os canelas e os craôs, o que não significa que elas não estiveram ou não estejam presentes em alguns dos demais.

Canelas e craôs partilham da mesma cultura, ainda que se possam observar diferenças de detalhe. Uns e outros vivem em aldeias cujas casas se dispõem em círculo, que envolve uma rua também circular.

Tem um pátio no centro ligado às casas por caminhos radiais. Cada casa abriga um grupo doméstico constituído de mais de uma família elementar, geralmente a do sogro e as dos genros. Os grupos domésticos que se desmembram constroem suas casas ao lado da original. Como a regra de residência é matrilocal, assim se formam unidades maiores, constituídas de casas contíguas, em que as mulheres se relacionam por linha feminina. Essas unidades são exogâmicas. Os termos de parentesco se distribuem segundo o sistema *crow*. O nome pessoal masculino é transmitido pelo tio materno ou outro parente referido pelo mesmo termo de parentesco. O feminino, pela tia paterna, ou parenta referida pelo mesmo termo. Tanto canelas como *craôs* admitem que um indivíduo pode ter mais de um genitor masculino.

Dividem-se em alguns pares de metades, mas nenhum deles regula o matrimônio. Atuam nos ritos e alguns participam da organização política. São pares que se constituem segundo diferentes regras. A afiliação às metades de dois desses pares se faz pelo nome pessoal; outro par congrega classes de idade; e as metades dos demais pares são de recrutamento mais livre e de caráter temporário, com a mesma duração dos ritos a que estão relacionados.

Os ritos de iniciação e outros grandes festivais são os mesmos. Também similares são a amizade informal, a formalizada, a chefia honorária. Um item importante dos ritos é a corrida de toras. O *corpus* mitológico também é o mesmo.

• • •

A composição étnica das canelas e *craôs* dos dias de hoje resulta dos confrontos, deslocamentos, decréscimos populacionais motivados por massacres, apresamentos, moléstias e falta de assistência ao longo dos duzentos anos de contato dos distintos grupos timbiras com os brancos, desde o tempo em que os criadores de gado penetraram o sul do Piauí e do Maranhão. Alguns dos grupos timbiras que escaparam à completa extinção, ainda que dizimados, juntaram-

se e fundiram-se a outros no empenho em sobreviver.

Desse modo, aos chamados *capiecrãs* por antigos autores, *rancocamecrãs* por *Nimuendaju* ou *mõl-tũm-re* segundo *William Crocker*, vieram agregar-se os *txocamecrãs*, *carencateiês* e *croceamecrãs*, formando o conjunto para o qual reservarei aqui o nome de canelas, pois assim preferem ser chamados (*Crocker & Crocker, 2004, p. 12*). Há dois outros grupos timbiras conhecidos como canelas. Um deles, constituído pelos *quencateiês*, eles próprios resultantes da fusão de uma parcela de *apaniecrãs* com uma de *craôs*, foi aniquilado pelo ataque de um fazendeiro em 1913. Os poucos sobreviventes se refugiaram nos grupos timbiras que lhes haviam dado origem. Quanto ao terceiro grupo de canelas, os *apaniecrãs*, escolho chamá-los por este último nome, sua autodenominação, pois aquele os tem posto à sombra do primeiro conjunto assim chamado, mais prestigiado, mesmo na etnografia.

Os *craôs*, *mancamecrãs* ou *mancreares*, antes mesmo de serem transferidos em 1848, por um capuchinho, do sul do Maranhão para as vizinhanças de *Pedro Afonso*, no atual estado do Tocantins, já tinham absorvido os *ponrecramecrãs*. Também receberam sobreviventes *quencateiês* em 1913. Grande parte dos *craôs* contam entre seus ascendentes *apaniecrãs*, com cuja aldeia continuam a manter contatos frequentes, *xerentes*, que não são timbiras, bem como brancos e negros.

• • •

O movimento messiânico *craô* de 1951 foi desencadeado a partir de contatos de *José Nogueira*, um homem que então deveria ter seus 30 anos, com um personagem que ele identificou como “*Chuva*”, *Ta?ti*, um homem novo, de cara fechada, cabelos pretos, barba grande, chapéu e com espingarda na mão, que se propunha transformar os *craôs* em civilizados e destruir estes últimos, pelo menos os mais próximos dos indígenas (*Melatti, 1972, p. 24*). O movimento *canela* de 1963, por sua vez, tem início quando *Maria*

Castelo (Kee-khwēi), mulher por volta dos 40 anos de idade, grávida, começa a conversar com a criança cujo nascimento aguardava, que se dizia irmã do herói mítico Aukhê, fazendo-lhe a previsão de que, ao nascer, os índios ocupariam o lugar dos civilizados e estes iriam para os matos, a caçar como os índios (Crocker, 1976, pp. 515-6).

O movimento canela se desenvolve em duas etapas. Na primeira, uma vez aceitas as previsões da vidente como dignas de crédito pelo conselho da aldeia, foi aceita também a ordem para que os canelas voltassem a se reunir numa só aldeia, separados que estavam em cinco. Assim se fez a migração de todos para a antiga aldeia do Ponto. Entretanto, em vez do nascimento da menina previsto para o dia 15 de maio, o parto ocorreu dois dias antes e a criança, do sexo masculino, nasceu morta. Esse revés é contornado com a explicação de que a menina voltara para visitar o irmão Aukhê, mas que ela estava novamente no ventre de Maria Castelo. Inicia-se uma segunda etapa que terminará com a repressão ao movimento em julho (Crocker, 1976, pp. 516-23). No caso craô, os depoimentos colhidos não permitem fazer uma sequência clara dos acontecimentos, mas, como diferentes promessas foram feitas por Chuva a José Nogueira, cada qual fracassada, é possível que cada uma correspondesse a uma etapa do movimento. Numa delas, Chuva lhe oferece o raio para destruir com ele os civilizados vizinhos e transformar os craôs em “cristãos” (civilizados), mas o vidente não teve coragem de pegá-lo, porque queimava como fogo. Noutra aproxima-se do vidente uma tropa de burros (suponho que carregada com mercadorias), mas, como o povo não se afastasse da casa dele, continuasse a fazer ruídos e não fizesse calar os cães, a tropa retrocedeu. Ainda noutra, essas mercadorias deveriam vir num barco, por um ribeirão não navegável, cujas águas cresceriam para tanto. E esses momentos decisivos e fracassados devem ter pontuado uma rotina, recomendada por José Nogueira, em que os craôs abandonavam seu comportamento tradicional (pintura corporal, corrida de

toras, cânticos com maracá, cestaria, etc.) e imitavam o dos civilizados (bailes, abstinência de carne, paredes de pau-a-pique etc.), para acordarem num determinado dia transformados em “cristãos” (Melatti, 1972, pp. 26-7).

Maria Castelo, para atender ao desejo da filha, de nascer na aldeia do Ponto, entre os canelas não divididos em facções, promoveu a migração de todos para lá. Saindo de Aldeia Velha, passou por Campestre, depois por Baixão Preto até chegar ao Ponto, deslocando consigo todos os seus habitantes para esta última. Não houve tal concentração no caso craô. Na época estavam distribuídos em três aldeias: a do Posto (hoje mais conhecida como Pedra Branca), Boa União (mais conhecida por Cachoeira) e Serrinha (também conhecida como Galheiro), para usar os nomes com que a elas me referi em *O Messianismo Krahó*, embora não tivessem de estar na época exatamente nos lugares que têm esses nomes (Melatti, 1972, pp. 23-4). Havia ainda o pequeno núcleo do Morro do Boi, constituído por um pequeno grupo de craôs que tinham se destacado da aldeia de Serrinha, havia muito tempo, abandonando as tradições indígenas e unindo-se matrimonialmente a sertanejos muito pobres, tomando um caminho que não era propriamente o almejado pelo movimento messiânico. José Nogueira era morador da aldeia do Posto, e era ali que sediava suas atividades messiânicas. Por seus mensageiros mandava recados para as outras aldeias.

A profetisa canela cercou-se de um séquito de jovens que alimentava e vestia, os quais obrigava cumprir as suas ordens impondo os castigos aos recalcitrantes ou pouco empenhados. Tinha um assessor na pessoa de Kaapel-tik (Crocker, 1976, pp. 518-9). O vidente craô também tinha seus auxiliares, principalmente xamãs; tinha mensageiros para enviar seus recados a outras aldeias, entre os quais Pedro Penô, que parece ter mantido uma especial relação de confiança com ele. Seus seguidores eram sobretudo jovens, pois os velhos tinham pena de ter de abandonar seus costumes e sobretudo usar roupas. Também havia os

xamãs que a ele se opunham, os céticos e os indiferentes. Embora José Nogueira fizesse ameaças aos que não o seguiam, parece que nada impunha pela força. Entretanto se protegia em casa armado com sua espingarda (Melatti, 1972, pp. 37-40).

José Nogueira programou uma distribuição de papéis a serem desempenhados por certos indivíduos craôs após a transformação em civilizados: presidente, secretário, ajudante, coronel, major, delegado, motorista, caixeiros da grande casa de mercadorias. Por outro lado, segundo suas ameaças, aqueles que não seguissem suas instruções não se transformariam em “cristãos”, virariam negros e seriam trabalhadores (Melatti, 1972, pp. 40-1). Não consta que Maria Castelo tenha previsto nada semelhante para os canelas.

Uma série de práticas foi recomendada ou imposta pelos profetas de ambos os movimentos para propiciar a transformação almejada. Maria Castelo intensificou o exercício da dança. As tradicionais indígenas se faziam de segunda a quinta-feira. As danças à moda dos sertanejos se realizavam de sexta a domingo. Encorajou os canelas a se desfazerem de seus bens (espingardas, colheitas, animais) para adquirirem em seu lugar roupas, sapatos, chapéus, joias cosméticas, o que era feito por meio de presentes dados a ela ou diretamente em negócios com os sertanejos e comerciantes. E ainda ordenou a prática de relações sexuais entre parentes secundários (Crocker, 1976, pp. 519-20 e 522). José Nogueira fez os craôs dançarem aos pares e, quando casados, apenas marido com mulher, em bailes em que ele próprio tocava pífaro. Estimulou os craôs a trocar as paredes de palha de suas casas por pau-a-pique; a abandonar cestos e esteiras, e também a pintura de corpo, porque ao se transformarem teriam maletas e roupas; deviam rejeitar também a confecção de bolos de mandioca e carne entre pedras aquecidas, as corridas de toras e os cânticos acompanhados de maracá. Proibiu trabalhar nas roças e consumir carne de animais que mamam nos sábados, domingos e dias santos, e estimulou o consumo de peixe (Melatti, 1972, pp. 66-8).

José Nogueira ordenou a construção de uma grande casa e um curral, destinados a abrigar as mercadorias e o gado que os craôs receberiam quando se transformassem em civilizados. Para que realizassem esse trabalho é que talvez o profeta lhes tenha sugerido abandonar as atividades de plantio e a consumir seus animais domésticos, prometendo-lhes que teriam muito mais que isso quando virassem “cristãos” (Melatti, 1972, p. 68). No movimento canela não houve construções semelhantes, mas apenas a de uma capelinha sobre a sepultura do natimorto, construída perto do caminho radial que levava à praça (a partir da casa de Maria Castelo, suponho). A maioria dos canelas a visitava diariamente pouco antes do nascer do sol para rezar e Kaapel-tik entoava cânticos do catolicismo popular (Crocker, 1976, p. 521). Possivelmente a casa de Maria Castelo, onde os canelas dançavam, teria sido construída especialmente para isso.

Não consta que os craôs tenham intensificado a captura de gado dos vizinhos sertanejos e nem que tenham passado a se comportar para com estes de modo ostensivamente desafiador, que por isso não perceberam o desenvolvimento do movimento messiânico e nem o seu fracasso. Mas os canelas, pelo contrário, foram recomendados por Maria Castelo a abaterem e consumirem o gado dos civilizados, pois afinal de contas ele pertencia a Aukhê. Sertanejos e funcionários do órgão protecionista também foram alertados pela atitude desafiadora dos canelas de que algo incomum estava acontecendo. E, afinal, o grande número de reses abatidas levou os civilizados a desfecharem o ataque (Crocker, 1976, pp. 518 e 522-3).

Os fracassos ao longo do desenrolar dos movimentos craô e canela eram atribuídos a atos ou sentimentos malévolos dos seus opositores: xamãs que fecharam as orelhas de José Nogueira, puseram-lhe algodão dentro da cabeça ou lhe levaram a alma para uma loca de pedra. O chefe da aldeia teve de intervir para evitar que ele matasse um desses xamãs. Mas ele tinha também os xamãs seus amigos que lhe retiraram esses feitiços ou recuperaram sua alma (Melatti,

1972, pp. 38-9). Quanto ao movimento canela, o parto difícil e frustrado de Maria Castelo foi atribuído ao feitiço de um visitante apaniecrá cujas propostas sexuais tinham sido recusadas por ela. Quando o ataque dos sertanejos matou alguns canelas, apesar da promessa de invulnerabilidade, algumas mulheres começaram a falar contra a profetisa e sua suposta filha; e Maria Castelo revidou atribuindo às maldições dessas mulheres o abandono dos canelas por Aukhê e sua irmã (Crocker, 1976, pp. 521 e 523).

• • •

Dentre os fatores que favoreceram a eclosão do movimento messiânico craô sem dúvida se contam as relações insatisfatórias que mantinham com os civilizados na época, agravadas com o ataque que sofreram de fazendeiros em 1940, quando pelo menos 26 indígenas morreram. Apesar do julgamento dos culpados, com três fazendeiros condenados a uns poucos anos de prisão, que tomou o caráter de domiciliar, e de providências como a demarcação de uma reserva indígena e estabelecimento de um posto do SPI, as terras da reserva foram arrendadas a sertanejos e assim continuaram até por volta de 1952. Vale lembrar que entre os craôs também viviam alguns sobreviventes do já referido ataque de um fazendeiro que extinguiu a aldeia dos quencateiês no sul do Maranhão em 1913. Um desses sobreviventes, Luís Balbino, era chefe de uma das aldeias craôs atacadas em 1940, e morreu assassinado traiçoeiramente quando parlamentava com o fazendeiro atacante (Melatti, 1972, pp. 43-4). No caso dos canelas, não houve um motivo tão traumático como um ataque recente. Mas a crença na superioridade de seu modo de vida sobre o dos brancos estava sofrendo defecções. Além disso, a ajuda material que recebiam do SPI havia cessado em 1958. Por outro lado, isso era mitigado por uma relação de crédito que Kaapel-tik conseguira estabelecer com um fazendeiro da vizinhança, de fornecimento de mercadorias e carne em troca de trabalho dos canelas (Crocker, 1976, pp. 524-5).

Ainda que esse acordo proporcionasse um satisfatório abastecimento, provavelmente não escondia uma relação de subordinação para com o fazendeiro.

Um outro fator, que condiciona ambos os movimentos, é o mito de Aukhê, que certamente foi elaborado entre os grupos timbiras após o contato com os civilizados de modo a dar conta da existência desses dominadores. O mito tem inúmeras variações, colhidas por diferentes pesquisadores: Nimuendaju (1946, pp. 245-6), Schultz (1950, pp. 86-93), Melatti (1972, pp. 123-31), Crocker (Wilbert & Simoneau, 1984, pp. 97-106), Kowalski (2008, pp. 215-7). O livro deste último traz também a tradução para o português das versões tomadas por Curt Nimuendaju, William Crocker, Jürgen Dieckert (um trecho) e Jakob Mehringer (Kowalski, 2008, pp. 171-3, 187-95, 198 e 200-3). Basicamente narra que uma mulher grávida mantém comunicação com seu filho (cujo pai nem sempre é indicado, por vezes uma cobra) ainda antes de nascer, o qual sai do seu ventre quando está na beira do ribeirão, transforma-se em animais e depois retorna ao corpo da mãe. Essa criança é Aukhê, que após nascer continua a transformar-se em animais, ou em pessoas de diferentes idades, o que assusta os habitantes da aldeia. Seus parentes (tios maternos ou avô materno) resolvem matá-lo. Suas tentativas são sempre frustradas pelos poderes mágicos de Aukhê. Mas finalmente o conseguem, queimando-o numa fogueira. Entretanto Aukhê ressurgue das cinzas transformado no primeiro civilizado, em sua casa cheia de mercadorias, cercada por animais domésticos e guardada por soldados. Visitado pelos índios, Aukhê faz com que escolham entre o arco e a espingarda. Como eles escolhem o arco, ficam com a cultura indígena. Os civilizados escolhem a espingarda e por isso dispõem de toda a tecnologia avançada. Em compensação, devem atender às solicitações dos índios.

No caso canela a relação do messias com Aukhê é dada de modo mais imediato. A suposta menina que Maria Castelo deveria dar à luz era a irmã de Aukhê. O seu nascimento constituiria a ocasião para se

inverter a distribuição dos recursos técnicos estabelecida pelo mito. Na segunda fase do movimento, após a visita diária ao sepulcro do natimorto, os canelas passavam em fila pela casa de Maria Castelo, e cada um lhe beijava o ventre e recebia uma bênção. Maria Castelo explicava que o cadáver era apenas a imagem da menina, que fora visitar seu irmão Aukhê no céu e voltara para seu ventre. Ela dizia que, quando os canelas dançavam na casa dela, Aukhê e sua irmã caminhavam ao redor deles, munidos com lamparinas de querosene e se alegravam. Assim satisfeitos, após alguns meses Aukhê viria para fazer a transformação prometida (Crocker, 1976, p. 521). No caso craô, a relação do redentor com Aukhê não é explícita. Mas se Chuva lhe aparece como um homem jovem de barba preta, de chapéu e sapatos, armado, que ele identifica como “bandeirante”, sem dúvida tem algo a ver com Aukhê, o primeiro civilizado, e com seu poder. Não sei o que José Nogueira conhecia a respeito das relações dos antigos bandeirantes com os índios. Talvez tenha ouvido Pedro Penô, que era alfabetizado e tinha alguns livros, dizer-lhe alguma coisa. Chuva não é personagem da mitologia craô. Com sua figura o profeta personificou um fenômeno natural que tem uma grande importância na simbologia craô, pois um dos vários pares de metades opõe a estação chuvosa à seca; e a chuva proporciona o crescimento das plantas e o aumento do número de animais selvagens, que caíam do céu nas grandes tempestades. Por outro lado, a chuva também tem o respeito dos civilizados, que temem sobretudo os raios. Além disso, a chuva inclui tanto a água, presente no início do mito de Aukhê, quanto o fogo, presente no seu final. Vale lembrar que alguns dos craôs que me relataram sobre o seu movimento messiânico, inclusive o profeta, acharam por bem contar-me antes o mito de Aukhê (Melatti, 1972, pp. 46 e 59-66).

O messias dos craôs, Chuva, nos remete a um argumento de Manuela Carneiro da Cunha na sua análise do movimento canela. Observa ela que o nome da menina esperada por Maria Castelo era Krää-kwei, que

significa “menina seca”. Acrescenta que era um nome que não acompanhava as regras rotineiras da nomenclatura canela, pois fora dado pela mãe, ao invés de uma tia paterna ou parenta chamada pelo mesmo termo. Não seria um nome, mas a própria *persona*, pois os nomes timbiras, passados entre gerações, não se relacionam a qualquer característica somática ou de personalidade de seu portador. Ao invés de Aukhê, que no mito começou a se manifestar junto ao ribeirão em que a mãe ia se banhar ou buscar água, a “menina seca” se anuncia, reclamando do calor do sol, quando a mãe trabalha na roça. Assim, se o mito de Aukhê transcorria no registro da chuva, a expectativa de transformação dos canelas se desenvolvia no registro da seca (Carneiro da Cunha, 1986, pp. 22-3). A transformação dos canelas estava prevista para maio, quando nascesse a menina, logo no primeiro mês da estação seca, e o movimento se prolongou pela seca até julho, quando foi reprimido. Por sua vez, o nome do redentor craô era Chuva. E diz-se que o profeta fazia chover tocando o seu píforo. Logo, era a estação chuvosa que deveria estar em curso, o que é confirmado em um dos depoimentos, que assegura que os acontecimentos se deram em outubro e novembro de 1951 (Melatti, 1972, p. 23). Por conseguinte, o movimento craô se distinguia do canela por acompanhar o registro do mito, o da chuva.

Em ambos os casos, os movimentos têm como ponto de partida a revelação feita a um profeta. Difícil é dizer o que teriam esses indivíduos de especial, de distinto dos demais, para desencadear a procura de uma nova ordem. José Nogueira se casou com uma xerente, migrada desde jovem para os craôs, que já tinha um filho de união anterior, era mais velha que ele, sobre quem tinha uma certa ascendência. Ele parecia mais introvertido, embora brincasse bastante durante os ritos, quando exercia com outros o papel de palhaço, como lhe dava direito o seu nome pessoal indígena. Era muito trabalhador e dizem que bom orador. Também era conhecedor de remédios para picadas de cobra. Teve parentes próximos mortos no ataque de 1940 (Melatti, 1972,

pp. 53-7). Maria Castelo, por sua vez, “era alta, simpática, autoritária e prestigiosa”, desde a adolescência tivera casos amorosos com os civilizados e falava português melhor que as outras mulheres canelas. Casada, era a pessoa dominante da união conjugal quando no início das manifestações messiânicas. Na segunda fase do movimento, repudiou o marido e se casou com um rapaz de 16 anos que estudava no convento de Barra do Corda, filho do mais poderoso chefe político canela, assegurando o retorno ao poder, depois do severo revés (Crocker, 1976, pp. 517, 521 e 526). Enfim, os dois profetas se opõem quanto ao sexo, a dominância no casamento e o trânsito no mundo dos brancos.

• • •

Após o ataque dos sertanejos, em que alguns índios perderam a vida, apesar das garantias de invulnerabilidade dadas pela profetisa, o que lhe trouxe o descrédito da maioria dos adeptos, o SPI procurou salvaguardar os canelas, transferindo-os para Sardinha, na ponta oriental da atual Terra Indígena Cana Brava, dos guajajaras, junto à margem esquerda do Rio Corda. Era ambiente de floresta ao qual não estavam acostumados, porém mais fértil; também era mais próximo da cidade de Barra do Corda, que lhes abria a possibilidade de venda de artesanato. Tiveram que modificar certos hábitos, evitando os homens apresentarem-se nus perante as mulheres guajajaras e civilizadas. Aí permaneceram até 1968, quando a volta a suas antigas terras já não oferecia mais perigo de represálias dos sertanejos. O SPI tinha sido substituído pela Funai. Uma casa de posto, uma escola, uma enfermaria, todas de alvenaria, foram construídas na década de 70, seguidas da instalação de comunicação por rádio, sustentada por um gerador a gasolina. Suas terras foram demarcadas e registradas em 1983. Os esforços de um chefe de posto contribuíram para a erradicação da tuberculose e para o crescimento da população; ele também treinou um time de futebol canela, que passou a competir na região com os

sertanejos. Um linguista do Summer Institute of Linguistics trabalhou com eles de 1968 a 1990. Valendo-se do serviço de 60 a 100 canelas no estudo da língua, criou um sistema de escrita para a mesma e estimulou a alfabetização e a leitura. Incentivo semelhante lhes foi proporcionado pelo etnólogo William Crocker, que, ao longo dos anos, tem recebido de seus assistentes indígenas informações sob a forma de diários escritos ou gravados. Também foram envolvidos a partir de 1977 nos encontros entre representantes de diferentes povos indígenas com vista à reivindicação de seus direitos, bem como em excursões para competições esportivas entre indígenas. Passaram a ter acesso aos benefícios da previdência social. O novo município de Fernando Falcão, desmembrado de Barra do Corda, passou a englobar boa parte das terras canelas. Seis professores mantidos pelo novo município começaram a trabalhar na principal aldeia canela, enquanto dois professores de Barra do Corda supervisionavam quatro canelas no ensino das quatro primeiras séries. Cerca de 25 canelas estavam cursando da 5ª série em diante em escolas de Barra do Corda. Três atendentes de enfermagem prestavam seus serviços. E um canela elegeu-se vereador no município de Fernando Falcão (Crocker & Crocker, 2004, pp. 31-41). Entre 1988 e 1999 atuaram entre os canelas pesquisadores-colaboradores alemães, financiados entre outras agências pelo Lateinamerika-Zentrum Bonn e. V. (LAZ), nas áreas da saúde básica, agricultura, pecuária, educação escolar e comunicação intercultural. A par da pesquisa etnológica foram adquiridos, em Barra do Corda e São Luís, terrenos para construção de alojamentos para viajantes canelas e criação de pequenas plantações experimentais de treinamento. Para melhorar o estado dos dentes dos canelas, alguns deles foram treinados nas técnicas de prótese, tendo em vista a instalação de um laboratório odontológico. A um dos canelas esse preparo foi dado na Alemanha (Kowalski, 2008, pp. 112-3 e 138-40). O etnólogo William Crocker também contribuiu com projetos destinados a estimular a ampliação das

roças canelas, com o objetivo de debelar a “meia-fome”, um termo com que se refere ao período de falta de alimentos entre o plantio da roça e a colheita, nos últimos meses do ano e começo do seguinte, uma vez que a produção agrícola não é suficiente para cobrir as necessidades alimentares de um ano inteiro. Enfim, os canelas tinham mais assistência e contatos externos do que no tempo da eclosão do movimento messiânico. Os canelas, que eram 412 em 1960 (Crocker, 1990, p. 78), três anos antes do movimento messiânico, chegavam a 1.764 pessoas em 2006 (ISA, 2006, p. 12).

Já os craôs, após seu movimento messiânico de 1951, parecem ter ficado por mais 15 anos com um posto indígena completamente inoperante. Foi assim que eu o encontrei em 1962, sem medicamentos, sem escola e sem professor, sem comunicação por rádio, sem viaturas. Somente a partir de 1964 surge um projeto, de iniciativa de Vilma Chiara, etnóloga do Museu Paulista, que envolveu a doação de 25 reses, depois de mais 250 (gado curraleiro) como primeira etapa de uma contribuição maior, para o qual conseguiu o apoio do Comité Français pour la Campagne Mondiale contre la Faim. Dado como propriedade coletiva, o gado obrigou as aldeias que o receberam a alterar as datas de transmissão do poder de uma metade sazonal para a outra, de modo a lhes dar condições de igualdade na sua administração. As aldeias que receberam menos ou nenhum gado, à espera de uma nova concessão, manifestavam seu desagrado abatendo sorrateiramente as reses da mais bem aquinhoadas (Melatti, 1978, pp. 46 e 154-5). A mesma instituição patrocinou em 1972 a vinda de um técnico, com experiência na África, para introduzir entre os craôs técnicas simples que proporcionassem um aumento na produção de alimentos. Também contribuiu com um enfermeiro. O projeto não durou muito tempo. Mais ou menos na mesma época, por iniciativa do governo, foi criada a Guarda Rural Indígena, integrada por 28 rapazes e homens jovens, cerca de 5% da população das aldeias, que era de 579 pessoas em 1971, excluída a do Morro do Boi. A Guarda, cujo objetivo parecia ser

impedir os craôs de viajar para as grandes cidades, e policiá-los, mais que defendê-los, afastava seus integrantes das corridas de toras diárias, das caçadas e trabalho nas roças, a não ser nos domingos. Mas, como os guardas recebiam salário, para eles foi criada uma cantina, onde faziam compras para si mesmos e seus parentes. Sediados no posto indígena, retirados do cotidiano das aldeias, sem ter muito a fazer, os guardas, que já dominavam o português, parecem ter sido os primeiros craôs alfabetizados na escola com sucesso, somando-se assim aos três ou quatro, mais velhos, que sabiam ler quando iniciei minha pesquisa (Melatti, 1978, pp. 26, 28 e 46). Houve também nesse início dos anos 70 um projeto da Funai, que tinha, entre outros objetivos, a intensificação da produção agrícola. A seguir iniciou-se o trabalho de ONGs como o Centro de Trabalho Indigenista que, atuando também entre outros grupos timbiras, relacionou-os por intermédio de uma associação indígena



Reprodução

chamada Wyty-Catê (*witi* = criança em cuja casa terminam as corridas de toras e onde todos são recebidos nos dias de festa; *kati* = grande), realizando, entre outros projetos, o de aproveitamento comercial da polpa de frutos do cerrado. Com apoio de outros indigenistas foi criada outra associação, exclusivamente *craô*, a *Kàpey* (*kê* = pátio no centro da aldeia; *péi* = bom, bonito), que iniciou, entre outros trabalhos, a recuperação das plantas tradicionalmente cultivadas. Sei que os índios passaram a ter mais de um posto indígena, escolas e professores, inclusive *craôs*, mas não tenho dados de primeira mão por não mais realizar pesquisa de campo depois de 1971. E nos últimos anos um número significativo de pesquisas, para teses de doutorado, dissertações de mestrado ou monografias de final de graduação, têm sido realizadas entre eles. Se uns três anos antes de seu movimento messiânico, em 1948, Schultz (1950, p. 50) estimava sua população em aproximadamente 500 indivíduos, em 2006 já alcançavam 2.184 (ISA, 2006, p. 13).

• • •

Apesar da sensível melhora da assistência aos canelas, tanto pela Funai, como por organizações não governamentais e pesquisadores, ainda houve movimentos messiânicos de menores proporções e descontinuados nos anos 80, e um outro maior no final de 1999. Neste último o líder exortava os canelas a retomarem o seu antigo modo de vida, a se vestirem na sua maneira tradicional, como condição para que Jesus (Aukhê) viesse e os salvasse de uma iminente inundação (Crocker & Crocker, 2004, p. 34). Um dos exemplos de expectativa messiânica a que se refere essa informação sumária talvez seja o caso de uma jovem, contado em 1989 por seu tio materno ao pesquisador Jakob Mehringer e reproduzido por Andreas Kowalski (2008, pp. 205-6). A sobrinha dormia quando um desconhecido convidou-a a levantar-se para falar com ele, dizendo-lhe que vinha de longe, de onde a teria observado, e perguntou-lhe se ela não poderia assumir

as suas forças. Disse-lhe que deixaria uma de suas costelas com ela, para que não o esquecesse. No dia seguinte a sobrinha percebeu que estava grávida. Ela admitiu que trazia no ventre o filho de Aukhê, que brincaria com as outras crianças, primeiro sob a forma de rato, depois de cobra, como já tinha aparecido em casa, brincando com a avó. Espalhando-se a notícia, todos quiseram ver o filho de Aukhê, e a sobrinha indicou uma casa onde poderiam reunir-se para vê-lo. Ali ele apareceu a todos sob a forma de um grilo, mas de repente desapareceu. Segundo a sobrinha, o filho teria tido medo de ser jogado no fogo pelo irmão dela, como tinha acontecido com Aukhê. O tio lhe perguntou quando a criança iria nascer, e ela respondeu que não tardaria e que, quando ocorresse o parto, tudo mudaria para eles, iriam desenvolver-se e sua cidade seria grande. Uma vez o tio e outras pessoas foram convidados a pôr a mão na barriga dela para sentir os golpes da criança. O tio sentiu sete golpes. Um dia o tio soube de sua irmã, a avó materna do anunciado messias, que o filho de Aukhê tinha ido embora, fugindo com medo do irmão da sua esperançosa mãe. E assim, nenhuma mudança aconteceu. Kowalski chama a atenção para a presença nesse relato de elementos de possível inspiração bíblica, como a costela, o número sete e uma alusão à Trindade nas pessoas de Aukhê, do filho de Aukhê e do desconhecido.

No livro em que apresenta esse caso, Andreas Kowalski (2008) discute de modo muito instigador o lugar do mito de Aukhê na interpretação que os canelas fazem de suas relações com os brancos, inclusive aqueles envolvidos em projetos de promoção social. Kowalski, que infelizmente era um dos passageiros do avião da Gol no grande acidente aéreo de 2006, trabalhou entre os canelas como etnólogo e como cooperante do programa de ajuda a eles dedicado patrocinado pelo LAZ (Lateinamerika-Zentrum Bonn e.V.), de 1995 a 1999. Coloca de início a necessidade de se refletir não apenas sobre a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas às ameaças sobejamente abordadas da perseguição,

fome, moléstias, pobreza, mas também à da própria assistência que lhes é prestada (Kowalski, 2008, p. 25). Relacionado a essa sugestão inicial estava o problema que mais o intrigava: qualquer projeto entre os canelas somente se desenvolvia enquanto havia cooperadores *in loco* que cuidavam da transferência de dinheiro, recursos e conhecimento; uma vez que se concluía e o coordenador não indígena se retirava, as medidas iniciadas não prosseguiram ou não surtiam efeitos duradouros. Observou que os canelas tinham real interesse em ampliar suas competências culturais em seu relacionamento com o mundo dos brancos e aceitavam os recursos para resolver de modo pontual seus problemas; a interrupção não constituía para eles o fracasso de um projeto, mas resultado de sua própria identidade indígena e afirmação de sua autonomia cultural. Para compreender essa contraposição entre aceitação da cooperação externa e manutenção da autonomia cultural, o pesquisador deu-se conta da necessidade de considerar o mito de Aukhê (Kowalski, 2008, pp. 140 e 162-4). Kowalski pôde contar com várias versões do mito de Aukhê tomadas entre os canelas, apresentadas no capítulo 3 de seu livro, que variam entre si. Entre outros detalhes, nota-se que, na colhida por Nimuendaju, faltam o episódio da escolha entre a espingarda e o arco e a recomendação de que os civilizados ajudem os canelas. Numa discussão com um canela e depois numa reunião com vários deles, Kowalski (2008, pp. 208-22) pergunta quem é e onde está Aukhê, e fica sabendo que ele se identifica com várias figuras históricas como Pedro Álvares Cabral, Pedro II, Rondon, e que está muito longe, mas envia pessoas para ajudar os canelas, como certos funcionários do SPI ou estrangeiros, pesquisadores ou não, que vêm assessorar a execução de projetos que lhes prestam assistência. Enfim, o autor constata que Aukhê consiste em estados opostos de ser: morto várias vezes, continua vivo; está simultaneamente em lugares opostos, no céu, nas Nuvens de Magalhães, e na terra, no Rio de Janeiro, Estados Unidos, Europa ou numa ilha desconhecida; criou a cultura material e o

estilo de vida dos brancos e também os dos canelas (Kowalski, 2008, pp. 223-5). São constatações que confirmam a ambiguidade de Aukhê, há muito posta em evidência em alguns trabalhos, inclusive a já referida resenha de Roberto DaMatta (1973, p. 64). Continua Kowalski que essas características do herói constituem exemplo do princípio da unidade de opostos que caracteriza os ritos e instituições canelas (Kowalski, 2008, pp. 225-38). Assim, se Aukhê e sua irmã são tomados como imagens por Manuela Carneiro da Cunha (1986, pp. 23-5), com base na alusão ao herói por mais de uma vez no mito como “morto”, Kowalski, sem negá-lo, acentua que ele também está vivo. Quanto a isso os craôs também concordam. Para o profeta craô José Nogueira, Aukhê continua a viver em algum lugar: Rio de Janeiro, Estados Unidos, Europa. E um chefe de aldeia, Ambrosinho, uma vez me assegurou que ele estava em alguma cidade, mas os índios nunca o encontravam em suas viagens; e acrescentou que ele não morre: quando começa a ficar velho, amanhece menino outra vez (Melatti, 1972, p. 48).

Enfim, parece possível concluir que o messianismo não é a única solução para os problemas canelas aberta pelo mito de Aukhê. Há outras, como a aceitação de projetos e dos colaboradores que Aukhê envia.

• • •

Em *O Messianismo Kraho* faço menção ao contato de um caçador com o “dono” dos veados, que os guardava dentro de um morro e que fez promessa de abastecer os índios com presentes que até então iam procurar nas grandes cidades. Recomendado a guardar segredo, foi condenado a morrer pelo “dono” dos veados por não ter retornado ao morro no dia marcado para mais um encontro. Antes da morte contou o ocorrido à esposa. Essa experiência sobrenatural, que teria ocorrido antes do movimento messiânico de 1951, não chegou a mobilizar os moradores da aldeia. Logo após o fracasso de José Nogueira, o xerente Pedrão, numa outra aldeia, a de Serrinha, irmão da esposa

do profeta, tentou convencer os moradores a construir um curral com a mesma expectativa de que se enchesse miraculosamente de gado. Mas eles lhe responderam que, se ele fizesse uma rês aparecer, eles executariam qualquer tarefa que ordenasse. Como isso não aconteceu, não teve o apoio de seus companheiros. Em 1963 ouvi craôs comentarem o atraso das chuvas como castigo aos civilizados que já tinham feito o plantio, por terem no mesmo ano atacado os canelas no Maranhão. Também ouvi em 1967 um dos xamãs que tinha auxiliado José Nogueira, embriagado, dizer que iria destruir o brancos com a chuva, por acusarem os índios de roubo de gado (Melatti, 1972, pp. 29-31). Havia, pois, uma continuada expectativa messiânica que precedeu o surto de 1951 e a ele sucedeu. Entretanto, não sei se tal expectativa perdurou e se surtos messiânicos ocorreram após a publicação de meu referido livro.

Os craôs empenharam-se, sim, mas num outro tipo de empreendimento com alvo oposto ao do seu messianismo. Foi a busca do seu machado de pedra semilunar incorporado ao acervo do Museu Paulista. Em 18 de abril de 1986, alguns craôs compareceram ao museu e solicitaram o machado, que aí estava desde que fora trazido pelo etnólogo Harald Schultz antes de 1950. Como o museu faz parte da Universidade de São Paulo, somente os seus colegiados competentes poderiam decidir sobre o atendimento do pedido. Opiniões contra e a favor vieram à luz e foram noticiadas na imprensa, enquanto os craôs aguardavam a decisão final. Dentre as inúmeras matérias publicadas nos jornais, destaca-se um artigo da antropóloga Eunice Ribeiro Durham (1986), da USP, que expõe de maneira bem acertada e equilibrada os direitos legítimos de cada uma das partes e sugere uma solução, que afinal foi aquela que veio a ser escolhida. E assim, no dia 11 de junho, a USP concordou em confiar o machado, de sua propriedade, aos craôs, para uso como objeto ritual, sob o regime de comodato, sem prazo convencionado de duração.

Durante a espera de quase dois meses pela decisão da USP, alguns jornais davam

a entender que os craôs só se mobilizaram para recuperar o machado quando souberam que ele estava no Museu Paulista. Mas, na verdade, eles sempre o souberam. Tanto que a VI Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em São Paulo em 1963, teve como emblema o machado semilunar, o *khöiré*, cuja figura foi cunhada num pequeno broche de metal distribuído entre os participantes. No discurso de abertura da reunião, Herbert Baldus, etnólogo do Museu Paulista e então presidente da Associação Brasileira de Antropologia, explicou que escolhera o machado como emblema porque pertencia aos craôs, um povo jê, e os povos jês tinham a peculiaridade de viver exclusivamente no Brasil. Um craô, Bernardo, da aldeia do Posto, também estava presente, e foi convidado a dizer algumas palavras, o que fez em língua timbira. Ora, Bernardo sabia onde moravam Vilma Chiara e Harald Schultz, etnólogos do Museu Paulista, também presentes nessa sessão de abertura, cuja casa costumava visitar, assim como faziam outros craôs. Do mesmo modo, os dois etnólogos iam às aldeias craôs para realizar novas etapas de pesquisa, o que Vilma Chiara continuou a fazer, mesmo após o falecimento de Schultz. Por conseguinte, os craôs sabiam quem levava o machado semilunar e onde ele se encontrava. Obviamente o surto messiânico de 1951, dada a orientação que tomou, não reivindicaria seu retorno. Durante as minhas próprias etapas de pesquisa (de 1962 a 1971) nunca ouvi qualquer craô manifestar sentimento de perda pela ausência do machado. O empenho em buscar o machado semilunar de volta só pode ser entendido no âmbito das manifestações políticas que começaram a ter lugar entre os diferentes povos indígenas, a partir dos anos 70, articulando-os em torno de reivindicações por terras, saúde, instrução, respeito a suas tradições e mais autonomia.

•••

Por muito tempo pensei que os próprios craôs confeccionavam inteiramente o *khöiré*. E assim como Schultz levava um para o Museu Paulista, eu poderia obter outro para

o Museu Nacional, do qual eu era estagiário. Encomendei, pois, a um craô, que a isso se dispôs, que me fizesse um machado. Passado algum tempo, ele me trouxe o artefato solicitado, com lâmina de formato semilunar, cabo, alça e fios pendentes, tudo pintado com urucu. Mas explicou-me que era muito difícil esculpir uma lâmina em pedra e, por isso, juntou lama, deixou-a secar, não sei se a levou ao fogo (os craôs não fazem cerâmica), e depois a esculpiu com uma faca. O machado estava benfeito, e levei-o ao Museu Nacional, onde ficou registrado como uma imitação. Continuei a pensar que o machado de pedra de verdade era confeccionado pelos craôs, e que o homem a quem eu o encomendara apenas tivera preguiça de fazê-lo.

Mas em fevereiro de 1967 disse-me Ambrosinho, chefe da aldeia de Boa União, que ele possuía uma pedra de *khöiré* (não me lembro de me ter sido mostrada). E informou-me que os índios não fazem *khöiré*. Podem fazer imitações em pedra macia. Os verdadeiros *khöiré*, entretanto, são machados de pedra que os índios encontram e têm apenas o trabalho de neles pôr o cabo. O possuidor do *khöiré* é chamado *khöiré pam* (pai do *khöiré*). Anda sempre com ele, cantando na aldeia, indo a caçadas. Pendura-o debaixo do braço, como o embornal (de alça curta dos craôs). Quando volta para casa, guarda-o. Já ouvira de outros craôs que seu portador o leva debaixo do braço, com o gume voltado para o chão, com a alça passada sobre o ombro. Ou canta com seu gume voltado para cima, segurando seu curto cabo de madeira e deixando pendem ao longo do antebraço os fios que o ornamentam.

Além da informação de Ambrosinho tenho duas outras cuja anotação não mais sei localizar. Uma é de um craô que certa vez me apareceu com um pequeno machado de pedra, não de forma semilunar, e me disse que o achara. Explicou-me que esses machados se acham, não se fabricam. Outra é do craô Basílio, que me disse que machados de pedra eram encontrados numa cachoeira ou corredeira perto das terras apinajés. A informação de Basílio

parece sugerir uma frequência maior desses machados entre os apinajés, que não só contam o mito da sociedade de mulheres que tinham diversos machados semilunares como também, no passado, num de seus ritos, davam pequenos machados semilunares aos jovens em iniciação (Nimuendaju, 1956, pp. 132-4 e 55).

Conforme um de seus mitos, os craôs obtiveram o machado semilunar, o *khöiré*, durante uma longa expedição que um grupo deles fez ao extremo leste, onde fica o pé-do-céu, guiados por um homem mais velho, chamado Hartât, que já conhecia aquela região. No caminho vão encontrando diferentes tipos de caça que se destacam pelo tamanho corporal ou pelo grande número, ou ambos, proporcionando-lhes farta alimentação. Depois encontram distintos tipos de perigos, que o genro de Hartât, transformando-se em diferentes espécies de animais, principalmente pássaros, desafia e deles consegue escapar ileso, pela velocidade, leveza ou outra característica. Um desses perigos, o vento na sua morada, o filho de Hartât teima em desafiar e, não tendo a mesma habilidade do cunhado, é levado por seu potentíssimo sopro e morre. Chegaram então ao local onde um ser, de aparência humana, tinha dois machados semilunares. Esse ser, que também tinha o nome de Khöiré, atendendo ao pedido dos expedicionários, deu-lhes um de seus machados. Mas, antes de o entregar, fez com que se demorassem para ouvir e aprender seus cânticos. Ensinou-lhes também como devia de se portar o guardião do machado. Conforme a versão recolhida por Vilma Chiara (1981, pp. 214-8), ele deveria cantar de pé, para que a franja do machado não tocasse o chão; dormir pouco e com sono leve; nas refeições, ser o último a servir-se; não tocar sangue e evitar alimentos com ele manchados; não tocar alimentos quentes; comportar-se de modo digno e correto. Numa das versões que anotei, as recomendações o proíbem de ralar mandioca, fazer beiju, assar no borralho, levar cofo (cesto) na cabeça, e prescrevem lavar as mãos depois de comer.

Noutra dessas versões, a recomendação é não dormir calado, não aquietar, e sim cantar dia e noite. No retorno para a aldeia, ainda encontram mais um perigo, uma plantação de inhames em que estavam misturados tubérculos bons e maléficos. Dois ou três expedicionários que não aguardaram as instruções de Hartât comeram dos maléficos e se transformaram em mulheres.

Apesar de diferentes prescrições orientarem o comportamento do guardião do *khöiré* em cada versão do mito, elas não se contradizem e algumas não parecem distintas do que se espera de qualquer craô, como não tocar sangue (sobretudo o humano), esperar que o alimento esfrie antes de comê-lo, a disposição para o canto. A versão que proíbe a prática de atos culinários e carregar cestos com a alça sobre a cabeça dá a impressão de desautorizar a prática de trabalhos femininos. Mas é digno de nota que o próprio machado, num outro mito, atua em conflito com essas recomendações, quando ele mesmo convida uma mulher a levá-lo pela rua circular da aldeia, onde ele canta e ensina ela a cantar, pois estava esquecido pelo dono, o marido dela. Porém, a partir desse ponto quem o narrou a Schultz parece ter interrompido o mito e continuado com um conto de guerra: a mulher fica esquecida e seu marido é que passa a ser focalizado. Ele tinha matado um homem de outra aldeia e lhe tomado o machado. E respondia aos parentes do antigo dono, que o reivindicavam, que só o entregaria se o vencessem na corrida e o matassem, o que acaba acontecendo (Schultz, 1950, pp. 114-9; Melatti, 1974, narrativa ou conto 2). Também o já aludido mito apinajé da sociedade de mulheres, resultante de um conflito com os homens, as faz detentoras dos machados. E a recomendação de não tocar sangue parece desafiada, por sua vez, numa outra narrativa, em que o dono do *khöiré* é aprisionado por um povo estranho, associado à água, os *kokham'khieré*. De noite, no acampamento inimigo, sorrateiramente cercado por seus companheiros que vieram em sua ajuda, ele toma emprestado do chefe dos inimigos o machado, que já dele se fizera dono, e, sob o pretexto de

cantar, espera que adormeça para matá-lo com o *khöiré* (Melatti, 1974, narrativa ou conto 3).

• • •

Mas voltemos aos acontecimentos de 1986. No dia 16 de junho, compareci ao Hotel Aquarius, no Setor de Indústria de Brasília, pelas três horas da tarde, quando começava o jogo Brasil x Polônia, da Copa, atendendo a um telefonema do dia anterior em que Pedro Penõ me convidava para ir até lá. Ele e outros craôs estavam retornando de São Paulo, de onde traziam de volta o *khöiré*. Os craôs ocupavam três apartamentos. Num deles Penõ e Aleixo me contaram como tinha sido sua espera pelo machado, em São Paulo, que durara dois meses. Disse Penõ que o machado tinha sido tirado da aldeia entregue por Ventura, ou Boaventura, que não era craô, mas canela, da aldeia de Porquinhos, logo, um apaniecrá. Essa acusação lembra a da profetisa canela, que responsabilizou um apaniecrá por seu primeiro fracasso. Não sei se Boaventura, já falecido quando iniciei pesquisa com os craôs, era apaniecrá de nascimento ou apenas descendente. Mas lembrar a ascendência externa de uma pessoa não era raro entre os craôs quando dela se queixavam, o que podia acontecer até com o próprio Pedro Penõ, cujo pai era xerente. Como Boaventura (Yavu) foi quem narrou mais da metade dos mitos recolhidos entre os craôs por Harald Schultz (1950), não deixa de fazer sentido a associação de sua pessoa com a saída do machado.

Perguntou-me Penõ se eu queria ver o *khöiré*. Como respondi que sim, abriu uma sacola de viagem e o retirou do meio das roupas, embrulhado no que parecia ser papel celofane. Perguntei-lhe como se usava e ele segurou-o pela parte mais grossa do cabo, com o gume voltado para cima. Perguntei-lhe para que servia a alça e ele o dependurou debaixo do braço esquerdo, apertando-o na axila, dizendo-me que o cantor assim faz após acabar de cantar e nas reuniões do pátio. Conforme conversava, fui percebendo que meus interlocutores

achavam que aquele machado que ali estava era exatamente o mesmo que figurava nos mitos. Relatando os esclarecimentos que tivera de dar no Museu Paulista e na USP, Penõ demonstrou não admitir que os craôs tiravam tais machados de buracos (talvez respondendo à suposição de que se tratava de uma peça arqueológica). Assegurou que aquele era um machado muito antigo, que vinha passando de geração a geração. Apenas o cabo e a amarração iam sendo renovados. Aquela que o guarnecia tinha sido feita pelo seu “compadre” (*hōpin*, amigo formal) Gabriel, e o cabo era de pau-brasil. Aleixo acrescentou que aquele *khōiré* que ali estava era criminoso. Perguntado por que razão, respondeu-me que ele havia matado o chefe do povo chamado *kokam'khiere* (Melatti, 1974, narrativa ou conto 3). Informou-me Aleixo que no dia seguinte, às cinco horas da tarde, iriam falar com o ministro da Cultura, Celso Furtado, a quem pediriam um auxílio, pois pretendiam fazer uma festa, para comemorar o retorno do machado, de que participariam as diversas aldeias. Nada pediriam à Funai. Afinal, disse-me ele: “Nós somos cultura”. Admirei-me de ver na boca dos craôs palavras como “cultura”, “ritual”, “sagrado”, que não circulavam entre eles quando fiz minha pesquisa de campo.

A pedido deles, trouxe Penõ, Aleixo e mais dois rapazes até minha casa. Um desses teria o nome de Mateus, não anotei. As conversas em casa confirmaram minha impressão de que admitiam ser aquele o próprio machado mítico. Entretanto, sabiam que havia outros machados em outros museus, inclusive um que estaria na Alemanha (ainda no hotel Penõ me dissera que queria ir à Alemanha para buscá-lo). A aldeia de Cachoeira tivera um que fora trazido dos apinajés, no tempo em que Chiquinho (o mais velho dos craôs no meu tempo de pesquisa) estivera lá numa expedição craô. Certamente seria a incursão de 1923 contra uma aldeia apinajé, a que Nimuendaju (1956, pp. 11-2) faz referência. Como Chiquinho e Ambrosiinho eram da mesma aldeia, provavelmente esse machado seria o mesmo que este me disse possuir. No dia 17 à noite, fui acompa-

nhá-los até a rodoviária, onde embarcariam rumo a Goiânia, em número de seis craôs, em companhia de Fernando Schiavini e de mais uma pessoa que já trabalhara entre eles. Ao se retirarem do hotel, um funcionário da Funai aí compareceu para cuidar do pagamento das diárias.

Tempos depois tramitou pela Universidade de Brasília um pedido de auxílio feito pelo Centro de Atividades Indigenistas (CAI), do Instituto Brasil Central (Ibrace), de Goiânia, para o projeto “Apoio e acompanhamento da festa de reentronização do Kyiré, entre os Krahó”. O projeto era datado de 25 de junho de 1986 e assinado pelos assessores do CAI Fernando Schiavini de Castro e Paulo Cezar da Silva. O CAI se apresentava como um grupo de trabalho que tinha colaborado intensamente com os craôs na sua missão de resgate do machado semilunar. A festa teria a participação não somente dos craôs, mas também de alguns grupos indígenas da região, principalmente timbiras, e a presença de diversas personalidades. O projeto previa ainda a elaboração da memória do evento e um encontro de lideranças regionais, como preparo para uma futura reunião dos grupos indígenas da Região Centro-Oeste. A festa propriamente dita seria o encerramento do rito de Khetwayê, que na aldeia dirigida por Pedro Penõ estaria esperando pelo seu término havia 11 anos, por falta de condições materiais. O pedido passou por minhas mãos, e foi encaminhado às instâncias superiores, mas não teve a acolhida da universidade. Não sei se outra instituição patrocinou a comemoração.

A busca do machado é como a reiteração da escolha do arco do mito de Aukhê. Diferentemente do movimento messiânico, os índios não querem se transformar em brancos, mas recuperam um artefato que tem lugar importante nos seus cânticos e no seu modo de viver. Esse machado também tem seu lugar na mitologia. É presente de um ser do pé-do-céu que atende a seu pedido sem regateios. É um ganho simplesmente, diferentemente do arco, que tem como alternativa a espingarda. De tão valioso, era objeto de disputas entre homens, entre aldeias e até entre homens e mulheres.

E acabou tendo de ser disputado com os próprios brancos.

Pedro Penõ, sem dúvida o líder da busca do machado e o craõ então mais focalizado pela imprensa, foi, entretanto, 35 anos antes, um dos auxiliares do profeta messiânico José Nogueira. Aleixo (Pohi), de outra aldeia craõ, a de Serrinha, também ouviu a mensagem messiânica, embora em seu depoimento (Melatti, 1972, pp. 106-8) mostrasse, pelo menos *a posteriori*, não estar tão convencido. Pedro Penõ, alfabetizado e fluente no português, bom colaborador de mais de um pesquisador, eu inclusive, participou, por conseguinte, das duas alternativas, de rejeição e de afirmação da cultura craõ. Ele mostra uma atitude similar à do canela Kaapel-tik, que aprendeu muito bem a ler e escrever, aproveitando a instrução escolar do SPI na década de 40, trabalhou nove meses em São Luís quando adolescente, manteve um acordo com um fazendeiro de troca de mercadorias e carne por serviço dos canelas e era (e é) bom colaborador em pesquisas etnológicas. Familiarizou-se com as práticas religiosas do sertão e tinha a estampa de um santo que acreditava ter-lhe salvado muitas vezes a vida. E no entanto foi o principal apoio de Maria Castelo, rezando durante horas ao lado dela na ocasião de seu difícil e malogrado parto, liderando severamente a segunda fase do movimento e organizando a resistência ao ataque dos sertanejos (Crocker, 1976, pp. 526). E voltou a envolver-se em movimentos messiânicos posteriores. Esse craõ e esse canela são exemplos da possibilidade de uma atitude pendular entre as alternativas de aceitar ou de inverter o estabelecido por Aukhê. No craõ essa oscilação parece expressar-se mais em termos culturais; no canela, em termos de poder.

•••

O mito de Aukhê dispõe os brancos e os índios numa oposição entre termos desiguais, autorizando aqueles a quem

coube o quinhão menos vantajoso, como compensação, a pedir ou esperar ajuda da outra parte. O mito não considera outras soluções para o contato interétnico, como a total assimilação dos índios pelos brancos ou a total separação e incomunicabilidade entre as partes.

Os movimentos messiânicos aqui abordados acenam com a possibilidade de inverter a posição de índios e brancos nessa inequação, ainda que uma ou outra opinião dentre os adeptos expresse a expectativa da aniquilação total dos brancos, o que romperia com o dualismo assimétrico do mito, ou pelo menos dos mais próximos. Nas previsões de como será o futuro após a grande transformação não consta se na nova desigualdade os novos brancos prestarão ajuda aos novos índios. Mas, como a nova sociedade branca teria as mesmas características regionais da antiga, com os mesmos cargos administrativos e profissionais e até os mesmos preconceitos, é razoável admitir que o programa messiânico também consideraria essa possibilidade.

Ainda com base no mesmo mito, a solução não messiânica consiste em manter-se no *statu quo*, na parte menos aquinhoadada, e à mercê da ajuda dos brancos. Nas últimas décadas essa ajuda tem aumentado e se intensificado com a melhora do atendimento governamental no que tange a saúde, instrução, previdência social, e uma série de programas de iniciativa de organizações não governamentais, com participação indígena. Porém tais projetos, quando deixados exclusivamente em mãos indígenas, tendem a definharem, o que foi interpretado por Kowalski como uma resistência à assimilação à qual eles parecem gradativamente conduzir.

Mesmo quando a aceitação da identidade outorgada pelo mito se faz altivamente com atos de autoafirmação da cultura indígena, como foi o resgate do machado semilunar pelos craõs, ainda aí se requer o apoio dos brancos para viagem, hospedagem, divulgação e comemoração do feito.

BIBLIOGRAFIA

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Lógica do Mito e da Ação: o Movimento Messiânico Canela de 1963", in *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986, pp. 13-52, publicado originalmente em francês em *L'Homme*, vol. XIII, nº 4, 1973.
- CHIARA, Vilma. *L'Homme et l'Espace chez les Indiens Kraho – Etat de Goiás – Brasil*. Tese de doutorado de 3º ciclo em Antropologia Social. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.
- CROCKER, William H. "O Movimento Messiânico dos Canelas: uma Introdução", in Egon Schaden (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Nacional, 1976, pp. 515-27, publicado originalmente em inglês nas *Atas do Simpósio sobre Biota Amazônica*, vol. 2 (Antropologia), Rio de Janeiro, CNPq, 1967, pp. 69-83.
- _____. *The Canela (Eastern Timbira), I: an Ethnographic Introduction*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press (Smithsonian Contributions to Anthropology, 33), 1990, divulgado na internet: <http://anthropology.si.edu/canela/literature/monograph/toc.htm>.
- CROCKER, William H. & CROCKER, Jean. *The Canela: Bonding Through Kinship, Ritual, and Sex*. Fort Worth, Harcourt Brace College Publishers (Case Studies in Cultural Anthropology, dirigida por George Spindler), 1994.
- _____. *The Canela: Kinship, Ritual, and Sex in an Amazonian Tribe*. 2ª ed., com modificações, de Crocker & Crocker, 1994. Belmont, Wadsworth/Thompson Learning. (Case Studies in Cultural Anthropology, dirigida por George Spindler), 2004. A tradução para o português está em vias de publicação pelo Museu do Índio (Funai), Rio de Janeiro.
- DaMATTA, Roberto. "Os Sonhos de uma Sociedade Oprimida", in *Comentário*, ano XIV, nº 53. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro-Judaico de Cultura e Divulgação, 1973, pp. 63-6.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. "A Universidade e a Machadinha", in *Folha de S. Paulo*, 2/5/1986.
- KOWALSKI, Andreas. "Tu És Quem Sabe": Aukêeo Mito Canelade "Ajuda aos Índios". Brasília, Paralelo 15, 2008.
- MELATTI, Julio Cezar. *Índios e Criadores: a Situação dos Kraho na Área Pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Sociais da UFRJ, 1967. Divulgado na internet: <http://www.geocities.com/julielatti/livro67/cria.htm>.
- _____. *O Messianismo Kraho*. São Paulo, Herder, 1972. Divulgado na internet: <http://www.geocities.com/julielatti/livro72/mess.htm>.
- _____. "Reflexões sobre Algumas Narrativas Kraho", in *Série Antropologia*, nº 8. Brasília, UnB-IH-CIS (atual UnB-ICS-DAN), 1974. Divulgado na internet como "Contos de Guerra dos Índios Craós": <http://www.geocities.com/julielatti/contosum.htm>.
- _____. *Ritos de uma Tribo Timbira*. (Coleção Ensaios, 53). São Paulo, Ática, 1978.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1946. Divulgado na internet: <http://anthropology.si.edu/canela/literature/fr.htm>.
- _____. "Os Apinayé", in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Tomo 12. Belém, 1956, pp. iii-xiii e 1-146.
- RICARDO, Betó & RICARDO, Fany (eds.). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006.
- SCHADEN, Egon. "Kulturwandel und Nativismus bei den Indianern Brasiliens", in *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses* (Stuttgart-München, 12. bis 18. August 1968), Band III. München, Kommissionsverlag Klaus Renner, 1971, pp. 35-42.
- SCHULTZ, Harald. "Lendas dos Índios Kraho", in *Revista do Museu Paulista*, Nova Série 4. São Paulo, 1950, pp. 49-163.
- WILBERT, Johannes & SIMONEAU, Karin (orgs.). *Folk Literature of the Gê Indians*. Volume 2. Los Angeles, University of California – UCLA Latin American Center Publications, 1984.