

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS-UNISINOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

APARECIDA DE LARA LOPES DIAS

**ÊHJCREERE'CATIJI:** ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati.  
Mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX)



São Leopoldo  
2020

**APARECIDA DE LARA LOPES DIAS**

**ÊHJCREERE'CATIJI: ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati. Mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX)**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em História, sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina Bohn Martins.

São Leopoldo  
2020

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da Faculdade de Educação Santa Terezinha.

Imperatriz. Raimunda Cortez Moreira Dourado. Bibliotecária13/538

Dias, Aparecida de Lara Lopes  
D425e Ehjcreere'Catiji: ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati.  
Mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX). / Aparecida  
de Lara Lopes Dias. – São Leopoldo, [s.ed.], 2020.

220f.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
(UNISINOS). Programa de pós-graduação em história, São  
Leopoldo – BR – RS, 2020.

1. Indígenas Krikati – Vida e costumes sociais - Maranhão  
– Teses. 2. Indígenas Krikati – Ritos e cerimônias – Maranhão –  
Teses. 3. Indígenas Krikati – Maranhão – História, séc.19 e 20.  
I. Título.

CDU 392.17(=1.812 - 82)

APARECIDA DE LARA LOPES DIAS

**ÊHJCREERE'CATIJI: ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati. Mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX)**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em História.

Aprovada em 27/07/2020

BANCA EXAMINADORA

---

**Profª. Drª. Maria Cristina Bohn Martins**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)  
(Orientadora)

---

**Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque**

Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES)  
(Arguidor)

---

**Prof. Dr. Marcus Vinicius Beber**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)  
(Arguidor)

---

**Prof. Dr. Jairo Henrique Rogge**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)  
(Arguidor)

---

**Profª. Drª. Ilma Maria de Oliveira Silva**

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL)  
(Arguidora)

Ao povo Crêhcateh'catiji pela sua coragem em continuar lutando pela autonomia étnica e cultural.

Às suas “bibliotecas vivas”, entre tantos: Herculano Cacrỹ (in memoriam), Urbano Campir, Sabino Wywyhr, Benjamim Jôhmpryh'crỹ, Tereza Êhjarão, Filomena Myyhu e Maria Rosa Hyc'jaca.

## AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são pelas inúmeras “mãos” que colaboraram com esse trabalho: mão divina, mão familiar, mão amiga, mão interlocutora, mão orientadora, mão arguidora... “Mãos”, enfim, que justificam a escolha e o predomínio do pronome pessoal “nós” que perpassa toda essa produção.

A Deus pelo fortalecimento, quando na minha languidez pensei em desistir de tão árduo trabalho.

A minha família nuclear: Godofredo Evangelista Dias, Laiandro de Lara Lopes Dias, Lairon de Lara Lopes Dias e Larisson de Lara Lopes Dias; meus amores e sentido da minha vida. Em especial, ao meu marido “Godô” pela compreensão, companhia e orações.

Especialmente aos meus pais: Sebastião Lopes e Geni de Lara Lopes, que mesmo sem compreender a importância de um doutorado sempre me incentivaram a concluí-lo. Aos meus onze irmãos, de forma toda carinhosa, ao Genival de Lara Lopes pela arte que compõe a capa desse trabalho, à Cláudia Cristina Santana Pedroso (cunhada) e ao Márcio Ronald Lopes pelas suas revisões cuidadosas.

Aos amigos e às amigas do doutorado e da vida, em destaque, à Ilma Maria de Oliveira Silva pelo encorajamento que seríamos capazes de cursar um doutorado distinto a nossa graduação. Pela sua facilidade com que me “obrigava” a ler deixando pistas nos livros que me emprestava. Quantas reescritas foram feitas por meio de seu intermédio! À Rita Maria G. de Oliveira, ao Kleber A. Lopes de Sousa, à Gildete Elias Dutra, meus agradecimentos pelo conhecimento construído nas discussões referentes às temáticas indígenas, pelas companhias nas viagens às aldeias do povo Krikati, e, principalmente, por serem também envolvidos nas ações a favor das causas indígenas. À Roza Maria da S. Soares, que, por meio da sua instituição, oportunizou que a FEST fosse não só um local de trabalho, mas também de estudo e de produção desta Tese.

Ao povo Krikati, que indubitavelmente me ensinou que o “olhar de fora” envolve tanto aquilo que não é visto quanto o que também não é dito. E que ao tratar de cultura indígena devemos nos despir de preconceitos e julgamentos enraizados pelo processo de contato integracionista, diante das mudanças e das transformações culturais.

Em especial, minha gratidão aos professores Krikati, que na formação continuada confiaram-me as “intimidades” do modo de ser, pensar e agir Krikati. Aos anciões carinhosamente chamados de “velhos” pelas lições proferidas, meu eterno agradecimento!

Meu carinhoso agradecimento ao senhor Stanley T. Pries, que nos anos de 1960 iniciou o estudo da língua materna dos Krikati, e, posteriormente, ensinou aos jovens para que assim fossem eles mesmos protagonistas da escrita de suas histórias. Em nossos encontros, uma vez por ano, relembra a sua vivência entre os Krikati. Quanta disponibilidade e paciência repetindo palavras e expressões na língua Jê.

À Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina Bohn Martins, agradeço, antes de tudo, por acompanhar o meu crescimento desde o mestrado e continuar durante o doutorado. Pela serenidade com que conduziu as orientações e pela disponibilidade em aprender comigo sobre o povo indígena Krikati. De modo imensurável, pela lição que me ensinaste de que ainda que nada valesse à pena, mesmo assim eu teria um grande motivo para defender a minha tese, o respeito ao povo que me acolheu. A você, meu carinho e admiração.

Meus agradecimentos ao Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque que também vem me acompanhando nessa jornada acadêmica; ao Prof. Dr. Jairo Henrique Rogge, à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ilma Maria de Oliveira Silva e ao Prof. Dr. Marcus Vinícius Beber pela disponibilidade e, principalmente, pelas contribuições nesta prestigiada Banca Examinadora.

Enfim, agradeço aos professores e às secretárias do Programa de Pós-graduação em História da UNISINOS.

“É muito importante você se reconhecer na sua origem, na sua cultura, na sua língua para não perde a sua identidade”.

(Pedro Ëh’crõc Krikati)



## RESUMO

Este estudo tem como objetivo principal analisar o ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati denominado de 'Ĕh̄jcreere', no que se refere à mudança e à continuidade deste no movimento do tempo, bem como sua importância para a organização social do referido povo. O ritual é uma das cerimônias utilizadas na passagem da vida infantil para vida adulta, envolvendo colocar reclusos adolescentes com a idade entre doze a catorze anos, numa estrutura que identificam como "casinha". O período de confinamento é próximo aos três meses, que coincide, no tempo atual, com as férias escolares, tendo como objetivo aparente a mudança corporal com aquisição de peso. A pesquisa tem como marco temporal os séculos XIX e XX, e se estende aos dias de hoje. É uma história do tempo presente, considerando que a partir desse século, iniciaram, entre eles, atualizações culturais, principalmente pelo relacionamento com a sociedade não indígena. Entre elas, a luta pela terra que sempre consideraram suas, a expansão pastoril e agrícola, a introdução da escola nas aldeias, as quais incorporaram no aspecto social e mítico, costumes e valores do contato. O dinamismo cultural atualizou o sentido do ritual no tempo e no contexto. A tese direciona-se para afirmarmos que implicações de cunho temporal e histórico promoveram a ressignificação do ritual, no sentido de que não apenas os meninos, mas também as meninas deveriam se preparar para vida adulta em comunidade, assim como alimentar a tradição cultural de um povo que a partir do mito da "Aldeia Grande", construiu autonomia étnica dentro de seu próprio grupo de pertencimento. As fontes orais nessa investigação apontaram que ressignificar tanto o mito quanto o rito é um processo histórico, de tal modo, mesmo que alguns jovens decidam não participar do ritual ou optem por viver ritos de passagem dos não indígenas, ou pelo estudo e não pelo casamento; que venha diminuir o tempo de confinamento ou se acomodar ao período de férias; que haja, ainda, mudanças nas regras e dietas ao tempo da reclusão e a substituição dos artefatos tradicionais pelos industrializados, apesar de tudo isso, o ritual continua sendo importante. O resultado desse estudo assinala que o ritual do 'Ĕh̄jcreere' foi ressignificado a partir da interação entre os jovens com seu ambiente social e cultural, principalmente no pós- contato, sendo este elemento importante para o processo dinâmico de transformação permanente de sua sociedade.

**Palavras-chave:** Ritual. Krikati. Vida comunitária. Mudança. Ressignificação.

## ABSTRACT

This study has as main objective to analyze the Krikati initiation ritual for adult life called 'Ĕhjcree', regarding its change and continuity in the movement of time, as well as its importance for the social organization of the referred people. The ritual is one of the ceremonies used in the transition from childhood to adulthood, involving placing adolescent prisoners aged between twelve and fourteen years, in a structure that they identify as a "little house". The period of confinement is close to three months, which coincides, at present, with school holidays, with the apparent objective of body change with weight gain. The research has as its time frame the 19th and 20th centuries, and extends to today. It is a history of the present time, considering that from that century onwards, cultural updates began among them, mainly due to the relationship with non-indigenous society. Among them, the struggle for land that they always considered theirs, the pastoral and agricultural expansion, the introduction of the school in the villages, which incorporated in the social and mythical aspect, customs and values of contact. Cultural dynamism brought the sense of ritual up to date and in context. The thesis is directed to affirm that implications of temporal and historical nature promoted the resignification of the ritual, in the sense that not only boys, but also girls should prepare themselves for adult life in community, as well as nurture the cultural tradition of a people who, based on the "Big Village" myth, built ethnic autonomy within their own group of belonging. The oral sources in this investigation pointed out that re-signifying both myth and rite is a historical process, in such a way, even if some young people decide not to participate in the ritual or choose to live rites of passage for non-indigenous people, or by studying and not by marriage; to reduce the confinement time or accommodate the vacation period; that there are still changes in rules and diets at the time of seclusion and the replacement of traditional artifacts by industrialized ones, despite all this, the ritual remains important. The result of this study points out that the 'Ĕhjcree' ritual has been reframed from the interaction between young people with their social and cultural environment, mainly in the post-contact, being an important element for the dynamic process of permanent transformation of their society.

**Keywords:** Ritual. Krikati. Community life. Change. Resignification.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Território dos Pastos Bons nos sertões do Maranhão (1819).....	34
Figura 2 Localização das aldeias Timbira em 1929 .....	36
Figura 3 Carta/ resposta expedida por Frei Lourenço de Alcântara ao Dom Emiliano Lonati (1933) .....	38
Figura 4 Estrutura das aldeias dos povos Timbira.....	39
Figura 5 Anotações referentes ao batismo de indígena feito por Frei Aristides Arioli .....	69
Figura 6 Informações sobre os batizados e casamentos realizados por padres capuchinhos entre os indígenas da região (1933).....	70
Figura 7 Croqui da área apresentada por Stanley Pries ao agrimensor da área reclamada pelos Krikati, denominada de Data Forte.....	74
Figura 8 Aldeias krikati (2012) .....	94
Figura 9 T.I Krikati contemporâneo .....	103
Figura 10 Relato do Frei Lourenço de Alcântara sobre a reclusão krikati (1933) .....	153

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 Meninas e meninos Krikati vivendo o rito do Ëhjcreere' (2016).....	23
Fotografia 2 Estrutura de reclusão do Ëhjcreere' na aldeia São Gregório (1960) .....	31
Fotografia 3 Animal presente no mito da “Aldeia Grande” .....	32
Fotografia 4 Corrida de tora .....	55
Fotografia 5 Pernas amarradas com “embira” .....	56
Fotografia 6 Casamento na cultura krikati, hoje.....	79
Fotografia 7 Casamento religioso, hoje.....	80
Fotografia 8 Confeção do pacará .....	84
Fotografia 9 Palmeira de buriti.....	85
Fotografia 10 Pintura corporal com grafismo horizontal .....	86
Fotografia 11 Pintura corporal com grafismo vertical.....	87
Fotografia 12 Pintura corporal específico ao ritual do Ëhjcreere' .....	88
Fotografia 13 Pintura corporal específico ao ritual do Ruurut .....	89
Fotografia 14 Pintura corporal com grafismo distinto da cultura krikati .....	90
Fotografia 15 Localização da aldeia São José na década de 1960 .....	95
Fotografia 16 Aldeia São José, na atualidade (2017) .....	96
Fotografia 17 Aldeia Recanto dos Cocais, na atualidade (2017) .....	98
Fotografia 18 Aldeia Raiz, na atualidade (2017).....	100
Fotografia 19 Aldeia Campo Alegre, na atualidade (2017) .....	101
Fotografia 20 Aldeia Jerusalém, na atualidade (2017) .....	104
Fotografia 21 Aldeia Arraia, na atualidade (2017) .....	105
Fotografia 22 Confeção das petecas de palha de milho.....	116
Fotografia 23 “Brincadeira da peteca” .....	116
Fotografia 24 Participantes e convidados no ritual do Põohyh’pry (2015).....	117
Fotografia 25 Urbano Campir e Filomena Myyhu e os iniciados do ritual do Ruurut (2017).....	121
Fotografia 26 Desfile das máscaras de Kroahu na aldeia São José (2016) .....	125
Fotografia 27 Corrida de tora da “barriguda” ao final do período de luto .....	127
Fotografia 28 Corredor carregando uma tora Põohyh’pry (2014).....	129

Fotografia 29 Pepyé – cercado atrás da moradia materna.....	132
Fotografia 30 Lavagem e açoitamento dos corredores no Ketuayé.....	133
Fotografia 31 Para-re ou “torinha” utilizada na “corrida das almas dos mortos” .....	134
Fotografia 32 “Casinha” (ěhjcreere') utilizada como reclusão (parte externa e interna).....	139
Fotografia 33 Compartimento individual dentro da “casinha”.....	140
Fotografia 34 Cobertura de palha e plástico.....	143
Fotografia 35 Construção da “casinha” realizada pelos jovens krikati (2017).....	146
Fotografia 36 Feitura das “casinhas” atuais .....	147
Fotografia 37 Casa indígena no início do século XX.....	149
Fotografia 38 Lugar de reclusão do povo Ramkókamekra (1930).....	150
Fotografia 39 Meninas ao final do período de reclusão .....	153
Fotografia 40 Corte de cabelo tradicional timbira.....	158
Fotografia 41 Preparo do paparuto .....	163
Fotografia 42 Constatação da mudança corporal .....	165
Fotografia 43 Uma das “comadres” carregando o pacará .....	170
Fotografia 44 Montagem do pacará (caj) .....	171
Fotografia 45 Bacias plásticas substituindo o artefato “pacará” .....	173
Fotografia 46 Os protetores e os confrontos físicos contra um grupo rival .....	175
Fotografia 47 “Os compadres” e “as comadres” e o banho de areia.....	176
Fotografia 48 Saudação da família aos reclusos.....	179
Fotografia 49 Artefato semelhante ao órgão sexual masculino.....	181

## LISTA DE SIGLAS

AGERP– Agência Estadual de Pesquisa e Extensão Rural  
CEIK – Centro de Ensino Indígena Krikati  
CF – Constituição Federal  
CIMI – Conselho Indigenista Missionário  
CTI – Centro de Trabalho Indigenista  
DUCOL – Ducol Engenharia  
FEST – Faculdade de Educação Santa Terezinha  
FUMACOP – Fundo Estadual de Combate a Pobreza  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA–Fundação Nacional de Saúde  
LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional  
NURMADS – Núcleo do Meio Ambiente  
ONGs – Organizações Não Governamentais  
PPP – Programa de Pequenos Projetos  
SEDUC – Secretaria Estadual de Educação  
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena  
SIASI –Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio  
TI – Território Indígena  
UEMA – Universidade Estadual do Maranhão  
UFG – Universidade Federal de Goiás  
UnB – Universidade de Brasília  
UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
UNIVATES – Universidade do Vale do Taquari

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>2 RASTRO HISTÓRICO DO POVO KRIKATI</b> .....	54
<b>2.1 “Terra que sempre foi nossa”</b> .....	56
2.1.1 “Somos sementes e raízes no território em luta” .....	68
<b>2.2 Modo de ser Crêhcateh'catiji</b> .....	76
<b>2.3 Território Indígena Krikati: lugares de histórias</b> .....	91
<b>3 “OS RITUAIS NOS AJUDAM A SER O QUE SOMOS, KRIKATI”</b> .....	107
<b>3.1 Nomação e os papéis sociais e cerimoniais</b> .....	109
3.1.1 Vida ritualística krikati .....	113
<b>3.2 Rito de iniciação: jovens em evidências</b> .....	130
<b>4 ÊHJCREERE' “VENTRE REVIVIDO”: PERMANÊNCIAS E MUDANÇAS</b> .....	137
<b>4.1 “Eles não podem ver, então, corremos para construir a “casinha”</b> .....	138
<b>4.2 Entrar criança, sair adulto... Amadurecimento necessário</b> .....	152
4.2.1 Do chibel ao xilito: mudança na alimentação dos reclusos .....	161
<b>4.3 O “Pacará da Êhcwyre” e a resiliência de dar e receber</b> .....	168
<b>4.4 Os jovens e a preparação para vida</b> .....	176
4.4.1 Uma cerimônia em “tempo curto”: novas necessidades e valores contemporâneos .....	182
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	192
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	200
<b>FONTES DOCUMENTAIS</b> .....	208
<b>FONTES ORAIS</b> .....	208
<b>ANEXOS</b> .....	209
<b>APÊNDICES</b> .....	217

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati<sup>1</sup> denominado de Ëhjcreere<sup>2</sup>, no que se refere as mudanças e a continuidade desta cerimônia no movimento do tempo, bem como sua importância para a organização social do referido povo.

Os indígenas Krikati foram os primeiros habitantes das margens do rio Tocantins. São identificados de várias formas: Poncatgê, Põkateye, Pivocamecran, Pivoca, Caracaty e Krikati. Krikati significa “Aldeia Grande” sendo, os mesmos, pertencentes ao povo Timbira. Fazem parte do grupo Timbira: Apinayé, Krahô, Krikati, Gavião Pykobjê, Gavião Parkatejê, Canela Apanjekra, Canela Ramkókamekra, Krepynkatejê e Krênjê. Subgrupo: Põncatejê, Mãkraré, Kênkatejê, Xàcamekra, Crôrekamekra, Carencatejê, Põncatejê, Pihàcamekra, Mãkraré, Pãrecamekra, Cykoyõre, entre outros (NIMUENDAJÚ, 1946).

Timbira foi a denominação dada aos povos que ocuparam até o século XIX a região limitada ao norte pelo curso do rio Gurupi, a leste pelo curso médio do Itapecuru e seus afluentes, ao sul pelo rio Balsas e a oeste pelo rio Tocantins, desde a desembocadura do rio Manoel Alves Grande, abaixo da desembocadura do Araguaia (NIMUENDAJÚ, 1944).

O mito que conta a origem desse povo é o da “Aldeia Grande”, o qual é acessado em contexto específico quando os idosos ensinam por meio de narrativas aos mais novos Krikati suas ações e reações diante de novas experiências históricas sejam em relação a sua origem, unidade étnica, conflitos internos e dispersões.

De forma inicial, atentamos para as configurações do rito na contemporaneidade. Pensamos nelas como vinculados às experiências vivenciadas e transmitidas pelos idosos e apreendidas pelos jovens, pois o ritual acompanha as mudanças por meio dos objetivos estabelecidos nas relações instituídas dentro e fora das aldeias, e também pelas condições concretas e materiais do grupo prover os meios necessários. Assim, mesmo que os rituais sofram transformações a cada geração e seja ressignificado de forma individual e coletiva, o

---

<sup>1</sup> A nossa escolha, neste trabalho, foi grafar os etnônimos com letra maiúscula e no singular quando forem usados como substantivo, designando nação, povo, grupo ou pessoa (no sentido de indivíduo, família etc.). Os etnônimos, com função adjetiva, cujo teor não aborde o sentido de pessoa ou grupo indígena, serão grafados com a inicial minúscula. Contudo, em citações, se preservará as escritas dos etnônimos conforme os autores envolvidos. A decisão segue o convênio da Associação Brasileira de Antropologia de 1953.

<sup>2</sup> Ëhjcreere' é um dos nomes do ritual de iniciação à vida adulta do povo Krikati, o qual significa, no português, “casinha ou ceveiro”, numa analogia ao local onde os iniciantes passam maior parte do tempo que dura a cerimônia. Catiji, acrescido ao título desse trabalho, significa “nosso” ou “do povo Krikati”. Nesse sentido, Ëhjcreere' Catiji (grafado dessa forma), teria o sentido aproximado de “casinha do nosso povo” ou “casinha krikati”. Doravante utilizarei apenas o termo Ëhjcreere' para denominar o ritual, foco dessa pesquisa.

grupo em geral, conserva a noção de sua importância. Pelo menos é a impressão que nos dá quando o senhor Urbano Campir comenta:

No tempo das festas, juntamos todos Krikati para as brincadeiras nas aldeias. A brincadeira do ceveiro é muito boa, pois é tempo de reunir todas as famílias e toda a comunidade. Todos querem cuidar dos meninos. Os outros que não estão presos vão aprendendo como são nossas festas<sup>3</sup>.

A ideia de comunidade, a nosso ver, é oriunda do mito da “Aldeia Grande”. Segundo os anciões contam, tempos atrás, antes de sua dispersão, todos os Timbira viviam em uma grande aldeia em que havia abundância de alimento que viabilizava a realização de grandes festas. Contudo, devido à morte de uma ema (*Rhea americana*) mansa, ocorreu a cisão entre as etnias, havendo a dispersão. Na aldeia grande permaneceram apenas os parentes que eram donos do animal (NIMUENDAJÚ, 1944).

A ideia de reunião (“juntamos”) mencionada pelo idoso anteriormente, aponta que é preciso reunir todos em um mesmo lugar, significando, este, um espaço de unidade e de segurança. A “brincadeira” seria o motivo principal de festejar, de encerrar um ciclo com êxito, união e alegria. São intensificados, ainda, o sentido de comunidade para esse povo e a especificidade de ser Krikati. Esse assunto, previamente apresentado, utilizando as fontes orais e outros que vão sendo desvelados nessa produção, são cotejados e acionados por nós por meio das fontes históricas. Uma dessas fontes é do início do século XIX, oriunda das memórias de Francisco de Paula Ribeiro (1841)<sup>4</sup>.

Sobre os povos Timbira, é Kurt Nimuendajú (1946) que traz elementos favoráveis para acessarmos o modo como os Krikati ritualizam sua passagem para vida adulta. Esses elementos estão intrinsecamente ligadas ao contexto geográfico, econômico, social e histórico de contato, os quais implicaram no decorrer do tempo, para que eles se tornassem um povo autônomo dentro de seu próprio grupo étnico, construindo, inclusive, seu jeito próprio de ser.

Atualmente, existem no território krikati as seguintes aldeias: São José, Campo Alegre, Jerusalém, Arraia, Recanto dos Cocais, Raiz e, a mais recente, Karakati (2018), as quais são apresentadas nesse primeiro capítulo da tese. Elas estão localizadas nos municípios de Montes Altos, Sítio Novo e Lajeado Novo no estado do Maranhão, tendo um total de aproximadamente 1.016 habitantes (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2014).

<sup>3</sup> Entrevista de Urbano Campir concedida em 16/08/2017 na aldeia São José. Grifo nosso.

<sup>4</sup> Francisco de Paula Ribeiro foi um militar português que serviu como oficial e comandante de Pastos Bons, prestando serviços à Coroa na Capitania do Maranhão. Foi sertanista, historiador, geógrafo, antropólogo, memorialista e realizou elaborados roteiros de viagem (1848), tais como: Descrição (1819a), Memória (1819 b; 1841) e Mapa (1819c) sobre o território ao sul do Maranhão (PACHÊCO FILHO, 2016).



As aldeias geralmente são criadas em pontos estratégicos com o objetivo de evitar a invasão de não indígenas às terras produtivas, assim como, facilitar as questões políticas e sociais com os municípios em torno do território krikati. Nesse sentido, sempre se deve prever a possibilidade de expansão e de novas cisões, pois significa “a maneira tradicional de ocupação das terras pelos Timbira” (LADEIRA, 1989, p. 21).

O Território Krikati foi declarado Terra Indígena em 8 de julho de 1992, através da Portaria Ministerial nº 328 e homologada em 2004. Está localizado no oeste do Maranhão, numa região de cerrado, entre os municípios de Montes Altos, Sítio Novo, Amarante do Maranhão e Lajeado Novo, distante 83 km da cidade de Imperatriz. Nessa região predomina a vegetação com fisionomia de mata baixa, característico do cerrado maranhense, com a ocorrência de frutíferas nativas como bacuri (*Platonia insignis*), buriti (*Mauritia flexuosa*), mangaba (*Hancornia speciosa*), pequi (*Caryocar brasiliense*) e murici (*Byrsonima crassifolia*). Destacamos da flora as palmeiras de piaçaba (*Leopoldinia piassaba*) e de bacaba (*Oenocarpus bacaba*) devido suas palhas servirem de cobertura da estrutura usada no ritual estudado. Em relação ao relevo, têm montanhas rochosas e nascentes dos rios Pindaré, Arraia e Raiz.

As aldeias têm formato circular, características do povo Timbira, com seis caminhos que levam diretamente ao pátio (cỳy) centro da aldeia onde acontecem as reuniões diárias para resolução de problemas cotidianos. Em cada aldeia existe um cacique e um vice, escolhidos pela comunidade.

A base forte da comunicação krikati é a oralidade. Pertencentes ao tronco linguístico Macro-jê, falam a língua Jê assim como os seus antepassados. Uma tradição específica do povo Timbira é a corrida de tora para manifestar alegria, agradecimento e também tristeza. Os Krikati correm com a tora no início e no fim do plantio, em festas tradicionais, início e fim de luto.

Historicamente, os séculos XIX e XX foram marcados, para esse povo, por meio de acontecimentos externos, como: o processo de contato, o relacionamento com a sociedade não indígena, a luta pela terra que sempre consideraram suas, a expansão pastoril e agrícola, entre outros, que contribuíram para as mudanças sociais e culturais.

O sentido de mudança é entendido, aqui, a partir de Marshall Sahlins (2006, p. 180), para quem “a cultura funciona como síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente”. Se entendemos a cultura como dinâmica, cada indivíduo e povo ressignificam as mudanças produzidas e experimentadas por meios de seus ritos e mitos, nos diferentes tempos e espaços vividos. De tal modo, todas as alterações que acontecem implicam na mudança prática e, conseqüentemente, acontece a reprodução cultural, assimilando um novo conteúdo empírico.

Os ritos de cada sociedade se caracterizam por ter “uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagem e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo” (SEGALEN, 2002, p. 31). Compreende-se que os ritos por envolverem ação, desempenho e performance fazem parte do calendário sazonal da comunidade.

Os mitos, por sua vez, são compreendidos por Cristina Pompa como aquilo que define uma “realidade imutável, fundadora do mundo” (1998, p.198). São histórias ou narrativas com caráter atemporal que possibilitam o homem conhecer a sua origem e o mundo que o rodeia, seja este natural ou não. Na cultura Timbira todo rito faz alusão a um mito (assunto tratado no terceiro capítulo).

Buscamos, neste estudo, compreender os mitos e os ritos, notando, principalmente, as relações intrínsecas que os complementam. Desse modo, as inquietações de alguns membros dos Krikati sobre as transformações e as permanências, em aspectos significativos, configuradas em bens imateriais (sentidos e significados), compreendidos como instrumentos fundamentais na educação e na preparação dos jovens para viver em comunidade e para o fortalecimento de uma identidade específica e diferenciada, são por nós analisadas.

A vivência com os Krikati, ao mesmo tempo em que nos oportuniza conhecer suas histórias nos impõem limites, pois as mudanças ocorridas em suas rotinas, mitos, ritos, entre outros, modificam o significado das coisas que eles consideram fundamentais na organização de sua vida. Assim, são muitas as indagações que norteiam este trabalho e que, de alguma forma, estão entrelaçadas com uma parte de minha história de vida.

Esse entrelaçamento nos faz pensar em encontros. Encontros com outras culturas, espaços, deslocamentos, descobertas, muitas vezes em torno de pontos comuns, a partir dos quais tecemos sentido e significado para lançar-nos nesta pesquisa.

Nascida no interior do estado de São Paulo cursei, em Imperatriz, na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), Licenciatura em Letras. Como professora, coordenei uma oficina pedagógica de uma escola pública e de uma outra na instituição particular de ensino superior, Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST). Como conhecedora da legislação ambiental, me aproximei do Núcleo do Meio Ambiente (NURMADS) que vim a coordenar. Respondi também pela a coordenação pedagógica da Agência Estadual de Pesquisa e Extensão Rural (AGERP).

No NURMADS e depois na AGERP, tive o primeiro contato com o povo Krikati por ocasião de um projeto para a revitalização da criação de ema (*Rhea americana*). Os anciões, cujo pedido foi elaborado o projeto, tinham a ema no centro de importantes elementos da

memória coletiva do grupo ligada aos antepassados. Esse animal motivou o mito da “Aldeia Grande”, que conta a origem do povo Krikati<sup>5</sup>, mito esse que trato neste trabalho. Sobretudo, os idosos desejavam que as emas povoassem de novo o seu território. O projeto intitulado Põocatiji – a volta da ema para o cerrado –, concorreu ao Edital de 2004 do Programa de Pequenos Projetos (PPP/Ecos do Banco Mundial). Aprovado, ele oportunizou a comunidade reviver o mito por meio da oralidade, com os idosos narrando antigas histórias aos mais jovens. No processo de implementação e acompanhamento à adaptação das emas no cerrado, bioma que define o território krikati, fui compreendendo que a história desse povo está interligada diretamente aos seus mitos e rituais, a partir dos quais tecem significados que os torna um povo de cultura singular.

Posteriormente, outros projetos foram instalados entre os Krikati, especificamente na aldeia São José, como a Unidade Demonstrativa Agroecológica/ Fundo Estadual de Combate a Pobreza (FUMACOP), por meio da coordenação da AGERP, que consistia na produção de hortaliça e criação de peixe. Como desenvolvíamos o trabalho nessa agência acompanhamos a implementação de todos esses projetos, os quais exigiam que ouvíssemos, principalmente, os idosos, para atender suas expectativas. Da mesma forma, o trabalho no projeto de formação de professores indígenas Krikati que teve início em 2007 e continua até os dias atuais. Também se modificando de acordo com as demandas dos professores, igualmente nos proporcionou momentos de convívio que foram colaborando para o entendimento de que cada cultura é dinâmica.

Tal como Marshall Sahlins define cultura como um sistema significativo que possibilita que o indivíduo se relacione com o mundo físico, “o conhecimento do mundo é adquirido através da ação exercida sobre ele, especialmente através da transformação por ele sofrida, que é impulsionada pela necessidade” (1979, p. 148), verificamos que os rituais fazem parte da rotina dos Krikati e que o contato e a incorporação de instituições da sociedade não indígena em seus territórios não os excluem, contudo, os modificam. Consequentemente, isso implica em novas adequações e significados. Assim, à medida que o indivíduo age no mundo ele vai, ao mesmo tempo, suprindo e gerando novas necessidades.

Das experiências vividas, principalmente no trabalho com a educação escolar indígena, resultou-nos uma dissertação de mestrado que discutiu a formação específica dos professores indígenas Krikati e a prática pedagógica bilíngue (DIAS, 2015). Nela, utilizamos a etnografia

---

<sup>5</sup> O mito conta que não só os Krikati, mas todos os Timbira moravam em uma grande aldeia. Devido à morte de uma ema mansa que vivia entre eles houve a cisão e a dispersão do grupo, permanecendo nesse local apenas os Krikati, por isso são conhecidos entre seus parentes como “os da aldeia grande” ou “os donos da ema”.

como pressuposto metodológico, o que nos levou a perceber que os elementos culturais, como os rituais e os mitos, estão imbricados no viver e no cotidiano do grupo. Essa pesquisa apontou, ainda, os contextos temporais e as culturais transformados nos processos próprios de ensino e de aprendizagem ocorridos por meio de festas, brincadeiras, histórias, pescarias, caçadas, entre outros. Igualmente, ela nos sensibilizou para o tema das cerimônias mais formais que os Krikati desenvolvem.

José dos S. Luciano Gersem Baniwa (2006, p. 63), ao tratar da estrutura social dos povos indígenas, diz que toda ação individual ou coletiva “segue uma orientação cosmológica constituída desde a criação do mundo, expressa nos mitos de origem, e reproduzida e revivida por meio de ritos e cerimônias”. As cerimônias, nesse sentido, são eventos mais elaborados onde os valores culturais e as tradições são preestabelecidos. Para Darcy Ribeiro (1987, p. 59): “[...] a festa-cerimonial é, em si, uma imensa obra de arte, planejada, ensaiada, montada e realizada através de passos meticulosos”.

Foi Júlio C. Melatti (1978) quem se reportou a algumas atividades culturais do povo Krahô como “festa” e “brincadeira”. Esses termos não são usados no sentido original. No caso do povo Krikati, eles remetem a sua cosmologia, ou seja, todo o ritual krikati é composto por ações que desencadeiam a personificação de seres míticos. Neste aspecto, são fundamentais ações que atualizam, reproduzem e transformam as relações entre humanos, e entre humanos e não humano, de forma descontraída, suscitando alegria e satisfação. Os indígenas Krikati são considerados por outros indígenas como um povo festeiro. Todo acontecimento na aldeia que envolve muitas pessoas eles denominam de “brincadeira”, com exceção do luto.

Estudando as sociedades tradicionais africanas, Jan Vansina (2010, p.140) expressa a importância dos rituais como manifestações culturais que justificam o poder das tradições orais como instrumento de transmissão de conhecimento tradicional de uma geração a outra. Para ele, em quase todas as culturas, as palavras têm um poder misterioso, pois criam coisas. “Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas. Os Dogon<sup>6</sup>, sem dúvida, expressaram esse nominalismo da forma mais evidente; nos rituais constatamos em toda parte que o nome é a coisa, e que ‘dizer’ é ‘fazer’”.

Embora o autor esteja se referindo às culturas africanas, entendemos que sua compreensão de oralidade é plenamente válida para os povos indígenas, não sendo diferente

---

<sup>6</sup> Os Dogons do Mali são um povo que vive em uma remota região no interior da África Ocidental. São cerca de 200 mil e a sua maioria vive em aldeias penduradas nas escarpas de Bandiagara, ao leste do Rio Níger.

para os Krikati. A fala do sr. Urbano Campir<sup>7</sup>, que abaixo reproduzimos, revela que o ritual de passagem da vida de criança para a adulta é uma questão de necessidade, pois faz parte da educação dos jovens para viver em comunidade.

Nos preocupamos se os jovens não quiserem mais passar por essa “brincadeira”, pois quando passam logo casam e têm os filhos. Eu não sou Krikati, sou Apinayé, mas vim muito novinho para cá. Uma família me ajudou a viver. Desde que cheguei rapazinho “novo” venho aprendendo muita coisa. Casei novinho e não passei pelo “ceveiro”; acho que é por isso que sou magrinho (risada), mas acompanho todas as brincadeiras desde que a família se junta para decidir quando vai começar. Vou visitar cada “casinha” para reparar se estão gordinhos e crescendo. Quando estão magrinhos eu dou risada. Muitas famílias fazem de tudo para preparar seus filhos. De certa forma, nos orgulhamos de vê-los crescendo, aprendendo ser um Krikati respeitado pela comunidade<sup>8</sup>.

Entendemos, tal como para esse interlocutor, que os rituais fazem parte da vida humana. Mesmo sem percebermos, ritualizamos as nossas obrigações laborais e os momentos de lazer. Os rituais, nesse aspecto, fazem parte de todas as culturas, porém são diversificados e têm sentidos e objetivos próprios desde os tempos primitivos. Como iremos discutir ao longo deste trabalho, o ritual de nome *Êhjcree'*, do qual o interlocutor se refere como “ceveiro” é muito mais que a prática de reclusão de meninos e meninas em “casinhas”, pois carrega em si conceitos e simbologias. Ele faz parte de uma organização social alicerçada em valores singulares que nem sempre a pesquisa é capaz de captar em sua essência, pois nem tudo é dito e, sim, vivido.

Para Gersem Baniwa (2006), a vida dos povos indígenas é ritualizada mesmo antes do nascimento de um filho, pois já no momento de sua concepção, o ser gerado no ventre de sua mãe é considerado uma benção da vida. Por isso, é motivo de celebração de festa e de rituais, pelo meio dos quais se dão os vínculos com a sua e com as outras famílias.

Quanto ao rito de passagem da criança para a vida adulta, o mesmo autor define:

É o ponto supremo da experiência da vida como ela é e não como é idealizada, aquela necessária para autorrealização individual e coletiva da pessoa. O rito é o momento em que o jovem demonstra que está preparado para assumir suas responsabilidades pessoais e como membro de uma coletividade. Em termos de caráter e virtude, o jovem precisa chegar maduro e completo, pois a partir daí dificilmente conseguirá mudar seus comportamentos e atitudes (GERSEM BANIWA, 2006, p. 132).

<sup>7</sup> Nosso interlocutor, Urbano Campir, chegou às terras onde habitam os Krikati aproximadamente no ano de 1943. Segundo ele, encontrou-os espalhados em vários lugares e em pequenos números. A aldeia em que havia cerca de cinco famílias era a de São Gregório, que se localizava próxima ao rio Arraia.

<sup>8</sup> Entrevista concedida em 16/08/2017 na aldeia São José.

Diante da gravidade do ritual para a formação dos povos indígenas, seja em termos de responsabilidade, comportamento, atitude e, sobretudo, do sentido de bem viver, é que ele se torna necessário para a organização social, política, econômica e histórica de cada povo. Desta maneira, e pela sua ingente importância, é que lançamos a pesquisar sobre o 'Èh̃jcreere' do povo Krikati.

Um de nossos interlocutores, o senhor Herculano Cacry, a partir do conhecimento que adquiriu ao longo da vida define:

O ritual da casinha é fundamental para caminharmos na direção certa. Ou seja, nossos jovens precisam aprender as regras, a saber caçar, pescar, viver em comunidade sem querer ser um branco. Não estou dizendo que o branco não tem regras, mas eles fazem a deles e nos fazemos as nossas. Dentro da casinha eles recebem os conselhos dos velhos, aprendem o que é ser um Krikati de verdade, as coisas que são faladas no pátio. Lá os velhos olham nos olhos deles e eles nunca vão esquecer desses ensinamentos, pois o tempo que estão “presos” é para isso também<sup>9</sup>.

Parece-nos que o caminhar na direção certa, sinalizado por esse interlocutor, é considerar que cada ritual tem sua acepção própria, ao mesmo tempo em que é tecido por vários significados. Esse entendimento vai ao encontro do que tratam Ciro Flamarion Cardoso e Ronald Vainfas (2012, p. 274), pois, para eles, “os rituais da vida implicam na realização de escolhas que são orientadas por um conjunto de valores sociais de experiências dos sujeitos históricos, compreendidos no âmbito da sua classe, seu gênero, geração e etnia, portanto, são carregados de historicidade”.

Os rastros deixados pelo povo Krikati na construção de sua história nos ajuda a entender que as mudanças que aconteceram e acontecem são inevitáveis, assim como também os são as permanências, pois essas se renovam em seus vários aspectos. Por isso, as memórias dos anciões Krikati em relação à cerimônia de iniciação são tão singulares para a nossa análise.

Gersem Baniwa descreve como é o ritual de passagem dos jovens de seu povo, e considera, em sua essência, comum para todos os povos indígenas:

[...] o primeiro refere-se aos jovens iniciantes que passam por duros testes de sobrevivência na selva, quando são testadas as suas habilidades técnicas, as capacidades e as virtudes de paciência, de solidariedade e de caráter em condições quase extremas de vida, depois de três ou quatro dias de jejum e intensa atividade física. O segundo momento é o que principia o rito; nele, os jovens iniciantes são apresentados à comunidade e recebem longos conselhos

---

<sup>9</sup> Herculano Borges Milhomem (Cacry) concedeu entrevista em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

e orientações dos adultos, geralmente acompanhados de um simbolismo que às vezes inclui leves autoflagelações, como surras ou comer pimenta brava ainda em estado de jejum. Logo em seguida, poderão alimentar-se da comida preparada e benzida pelo pajé especialmente para eles. O terceiro momento é o ritual propriamente dito, que está repleto de danças, cantos, rezas, festas e outras atividades sociais, casamentos. A partir daí, o jovem é considerado adulto e está pronto para casar, ter filhos, cuidar de sua família e *contribuir para o desenvolvimento e o bem-estar da comunidade e de seu povo* (2006, p. 133, grifo nosso).

Os jovens Krikati fazem a passagem da vida infantil (Fotografia 1) para adulta por um dos seus ritos de iniciação o 'Ĕhjcree', rito da “casinha ou ceveiro” na língua portuguesa.

Fotografia 1: Meninas e meninos Krikati vivendo o rito do 'Ĕhjcree' (2016)



Fonte: Registrada pela autora.

Esse nome é devido a sua estrutura que serve de reclusão para “meninos e meninas”<sup>10</sup> Krikati ficarem enclausurados por um tempo considerado longo. Nessa estrutura, por uns quinze dias, os reclusos recebem alimentos, basicamente líquidos, porque precisam se acostumar com o cheiro da palha nova que cobre toda a estrutura. Mas, no período que segue, recebem alimentos calóricos em abundância, de forma que, ao concluir o período de clausura, tenham ganho significativo peso corporal. Torna-se forte e sadio, portanto, parece ser um dos sentidos ainda atribuídos pela comunidade Krikati. Mas existem outros como atingir a maturidade necessária para ter liberdade para namorar e casar, para tornar-se um adulto responsável, ou ainda para dar continuidade à tradição como bem se referiu Gersem Baniwa.

A idade recomendada para aqueles que passam por esse ritual é entre 12 a 14 anos. Essa idade compreende a fase que é considerada por nós como adolescência. Mas para o povo Krikati, os que estão nessa fase são estimados como jovens, no sentido de serem ainda imaturos. Para Lúcia Helena Rangel (1999), esse entendimento parte do princípio de que os ciclos de vida estão entrelaçados, não apenas com o desenvolvimento biológico, mas com os papéis que a pessoa assume na sua comunidade.

Ser criança Krikati é depender do adulto para vida em comunidade. No início do seu processo de socialização recebe de sua mãe os ensinamentos tradicionais. Pendurada em tipoia, encostada ao corpo materno, participa junto a sua genitora do trabalho em roça, nas conversas dos adultos etc. Para Gersem Baniwa (2006, p. 130), “as crianças, desde cedo, vão aprendendo a assumir desafios e responsabilidades que lhes permitam inserir-se na vida social e o fazem [...] por meio da observação, da experiência empírica e da autorreflexão proporcionadas por mitos, histórias, festas, cerimônias e rituais”.

Uma criança Krikati é parecida com a que descreve Gersem Baniwa. Antes de passar para outra fase de vida, a criança indígena circula livremente pela aldeia. No rito do Ëhcreere', ela acompanha os meninos no banho, e quando sua irmã ou seu irmão se encontra recluso passa o dia brincando dentro do “corredor” e, nas noites, costuma dormir dentro da “casinha” fazendo-lhe companhia.

O adulto Krikati, por sua vez, é aquele que já passou pelo rito de iniciação à vida adulta e constrói sua identidade pessoal pelo convívio coletivo. Atualmente, casado ou não, busca adquirir formação para atuar como profissional em atividades remuneradas como agente de saúde ou professor.

---

<sup>10</sup> Esses termos presentes nas narrativas dos interlocutores Krikati, muitas vezes, aparecerão grafados como mentohwajii, que na língua portuguesa seria traduzido como “adolescente”.



São dos adultos que os idosos cobram o envolvimento na preparação de todas as fases do ritual, inclusive tecem críticas de que estão sempre ocupados desenvolvendo outras atividades de interesse pessoal.

Quanto a “velho”<sup>11</sup>, compreendem-se todos aqueles homens e mulheres que já teriam passado por todos os processos de preparação do corpo como resguardo, reclusão, práticas cotidianas, sexo e derramamento de sangue animal. Todos eles, durante o processo da vida, já ingeriram comidas “remosas”<sup>12</sup>, por isso se tornaram fortes e resistentes<sup>13</sup>. São eles que vivem segundo o modo de ser Krikati, que aprenderam com seus antepassados, e a transmissão de sua cosmologia às novas gerações é a base de sustentação da identidade coletiva que desejam manter.

Do mesmo modo, ser “velho” e se envolver com as atividades do ritual, para os Krikati, significa apresentar as condições físicas que dão condições, por exemplo, das mulheres de se ocuparem para fazer a cobertura da estrutura que serve como reclusão no Ëhjcreere' e, dos homens, a retirada dos materiais necessários para esse fim. Ao contrário, os considerados “velhos”, em seus aspectos físicos, são aqueles que não participam mais da vida pública. Eles não cortam o cabelo e nem pintam o corpo todo, apenas os braços, as pernas e o rosto. No cotidiano ritualístico, ficam grande parte do tempo sentado em frente às portas das casas, às vezes falando alto, exortando os corredores de tora e os participantes dos rituais.

A geração mais nova, na maioria das sociedades, reconhece que são os idosos que devem ensiná-la pelo fato de terem vivido mais. A consideração por aquele que viveu mais tempo está preconizada no Estatuto do Idoso (2004), no seu Artigo 20, Parágrafo 2º, quando diz que cabe aos idosos a “transmissão de conhecimentos e vivências às demais gerações, no sentido da preservação da memória e da identidade cultural”.

A senhora Silvia Cristina Puxcwj Krikati (2019), por meio de seu trabalho acadêmico, atribuiu aos “velhos” as características de guardiães das tradições krikati. Eric Hobsbawm, por sua vez, revelou que a tradição pode ser algo inventado, principalmente por aqueles que têm mais idade, sendo atribuído a ela o sentido de rotina e ritualização, pois “é natural que qualquer prática social que tenha de ser muito repetida tenda [...] a gerar certo número de convenção e rotinas formalizadas de direito ou de fato, com o fim de facilitar a transmissão do costume” (2015, p. 9).

---

<sup>11</sup> Neste trabalho, quando referirmos a pessoa com mais idade, a denominamos de idoso ou de ancião.

<sup>12</sup> Na maioria são alimentos de ordem animal, nesse caso, carne de caça.

<sup>13</sup> Definição de “velho” para Alfredo Rõrehu em 03/03/2018 na aldeia São José.

Ao longo desse trabalho, o sentido de tradição é aplicado no entendimento de que a prática ritualística ou simbólica do 'Ëhcreere', por meio de sua repetição, atribui valores e normas em relação ao passado, contudo, abandona a ideia de algo fixo e imune às mudanças e às transformações. Pois entendemos tradição tal como apreende Gersem Baniwa quando expressa:

Nas solenidades das festas, no refinamento dos vestidos e na pintura corporal, na educação dos filhos, na concepção sagrada do cosmos, elas manifestam a consciência moral, estética, religiosa e social. A diversidade de visões do mundo, do homem e dos modos de organização da vida, os conhecimentos e os valores transmitidos de pais para filhos, a tradição oral e a experiência empírica são a base e a força dos conhecimentos e dos valores (2006, p. 50).

Nesse assunto, reiteramos a contribuição de Kurt Unkel Nimuendajú na maior parte das informações sobre as tradições timbira. Em sua etnografia sobre o grupo Timbira (1946) destacou seus rituais, pelo menos três deles, relacionados aos estágios da vida humana: nascimento, desenvolvimento e morte. Especificamente sobre a iniciação à vida adulta, descreveu a reclusão como uma das maneiras utilizadas para que os jovens pudessem se preparar fisicamente para vida em comunidade. Apresentou, ainda, a língua e a mitologia, especificidades e diferenças de cada etnia. Ele chegou ao Brasil em 1903 e foi considerado como o primeiro etnólogo brasileiro; dedicou-se por décadas a conhecer a origem das sociedades indígenas brasileiras. Dos Guarani recebeu o nome de Nimuendajú, que significa "aquele que fez residência entre nós". Foi autor do famoso "mapa etnohistórico que leva seu nome" (MELATTI, 1985, p. 10).

Embora o costume de confinar os adolescentes por um tempo, que pode ser considerado longo, seja específico dos povos Timbira, muitas etnias que fazem parte desse grupo já deixaram de realizá-lo. Segundo Júlio Melatti (1978), quando ele viveu entre os Krahô na década de 1970, informaram-lhe que os jovens desse povo no passado ficavam reclusos para sua passagem ao mundo dos adultos, mundo dos guerreiros. Preparavam-se, assim, para guerra contra outros indígenas ou contra invasores não indígenas, em favor da terra onde habitavam. Com a legalização da terra e a posse do seu território, perdeu-se a finalidade do existir do ritual.

Entendemos que a guerra para os Krahô tinha como objetivo, de forma geral, a defesa do território, pois este é para os indígenas a base para a reprodução física, bem como aquilo que proporciona a reafirmação da identidade de um povo. Daí a importância da educação dos jovens guerreiros para eles viverem as circunstâncias de cada momento histórico, especialmente dar significado ao território como algo fundamental para a continuidade de suas vidas.

Outros povos do grupo Timbira, dentre eles os Krikati, reorientaram as práticas e os significados de guerra. Ou seja, os antigos confrontos, por vezes sangrentos, atualmente, se dão de muitas outras formas, como por exemplo, pela força da lei. Preparar os jovens por meio de rituais na cultura krikati para serem fortes e constituírem famílias extensas, pode significar um novo jeito de controlar o território, dando continuidade à luta pela terra e a efetivação dos direitos adquiridos.

Vários elementos e conhecimentos da tradição krikati estão imbricados na simbologia do ritual. Mariza Peirano compreende que todo e qualquer ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, pois, “ele é constituído de sequências [...]. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotípiia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)” (2002, p. 73).

O ritual, que aqui estamos estudando, também se desenvolve por meios de sequências de ações, etapas ou fases, sendo estas desenvolvidas por meio de atos específicos que envolvem os artefatos, as cantorias, os gestos e as atitudes, com significações simbólicas que ajudam a expressar os elementos do sistema de valores e crenças. Nessas, e em cada atividade, envolvem-se não só a família do participante, mas toda a comunidade.

A construção da estrutura denominada por “casinha” é considerada a primeira cerimônia. A remoção dos jovens da aldeia para um lugar onde existe um manancial de água, propício para o banho, acontece concomitantemente à construção da estrutura de reclusão na aldeia. No início da noite desse mesmo dia, os meninos e as meninas retornam à aldeia, “às escondidas”, pelo caminho que leva até o lugar que serve como reclusão.

As celeridades de outros atos, como as cantoria no início da noite e da manhã, são incluídas nas ações cotidianas. Aproximadamente vinte dias a comunidade participa de outra cerimônia, a da “cabaça”<sup>14</sup>, para que seja agilizado o primeiro banho dos jovens dentro da reclusão. Para isso, as famílias, antecipadamente, escolhem as mulheres que se responsabilizam para o carregamento da água.

Depois de finalizar o período antevisto para confinamento, acontece o encerramento do ritual. São três dias de preparação. No primeiro dia, um idoso acompanhado pelos membros da família faz aferição da mudança corporal. Em seguida, abre-se a parte interna e externa da “casinha”. Os grupos rivais, membros de clãs “inimigos”, aproximam-se de cada estrutura com a intenção de derrubá-la por completo e “surrar” os recém-saídos. Anterior a esse momento, as comadres e os compadres, posicionados em frente de cada reclusão, fazem o banho de areia,

---

<sup>14</sup> Cabaça (*Lagenaria siceraria*) é o nome popular do fruto de uma planta rasteira que produz cuia ou poronga.

enquanto aguardam o confronto. A parte que segue é a demonstração dos recém-saídos à comunidade acompanhados pelos seus protetores.

A apresentação se dá em volta do pátio e se inicia pelo participantes da “casinha” da “dona da festa”<sup>15</sup>, seguido por outros do mesmo clã. Os jovens pintados e ornamentados saem de mãos dadas com as mulheres, responsáveis pelo carregamento da água, enquanto eles ainda estavam “presos”. Na direção ao local da reclusão, os recém-saídos se ajoelham em sinal de respeito. Ao terminar a apresentação, as comadres e os compadres retornam ao local que serviu de reclusão para o recebimento dos pacarás, em retribuição dos favores prestados.

Mesmo com a “casinha” aberta, os jovens permanecem nesse local até o encerramento do ritual. Para isso, é escolhida apenas uma para abrigar todos os participantes. No passado, passavam duas noites dormindo em esteiras ao relento no corredor que faz parte da reclusão. Hoje em dia, as mães das meninas as recolhem ao anoitecer para suas casas, retornando-as ao amanhecer. Segundo os interlocutores, as mães, principalmente, temem que suas filhas tenham relacionamentos com os meninos antes de terminar o ritual.

O segundo dia é reservado para a preparação dos alimentos e, no dia do encerramento, antes do amanhecer, os jovens que participaram do ritual são retirados novamente da aldeia para passarem o dia num lugar propício ao banho. No início da tarde, as famílias, carregando os alimentos que foram preparados, os encontram num ponto estratégico. Lá, somente as famílias e os clãs se alimentam. Os jovens, por sua vez, são novamente pintados de urucum e vão acompanhados de seus clãs até o lugar onde está depositada a tora. Cantam ao redor dela e, antes mesmo de terminar a cantoria, lançam-se a correr.

As mulheres que participaram disponibilizando água durante o confinamento esperam em lugares predeterminados (no percurso da corrida); os homens, com quem elas tiveram um relacionamento sexual, são incumbidos de levar nas costas durante a corrida, aqueles e aquelas que estavam “presos”. Ao chegarem ao pátio, as famílias se aproximam e colocam objetos como colares e brincos sobre os recém-saídos. Esses são como presentes que, aleatoriamente, quem estiver assistindo, indígenas ou não, podem se aproximar e tomá-los para si sem nenhum consentimento.

Neste trabalho, não é nossa intenção em descrever minuciosamente todo o percurso do ritual de passagem que estamos estudando, mas partes importantes do ritual que, a nosso ver, confirmam a tese que estamos aqui perseguindo.

---

<sup>15</sup> Considerada aquela que primeiro apresentou a intenção da realização do ritual.

De tal modo, diante da complexidade de analisarmos as implicações das atividades desenvolvidas antes, durante e após o ritual do Ëhjcreere' elaboramos o seguinte problema que é respondido no percurso deste trabalho: Quais são as mudanças e as permanências ocorridas no ritual do Ëhjcreere' e as (re)significações atribuídas a ele nos tempos atuais?

Elaboramos, ainda, questões que norteiam a pesquisa. Como o povo Krikati tem vivido historicamente o Ëhjcreere'? Como o ritual do Ëhjcreere' se desenvolve e como as etapas da cerimônia foram transformadas pela ação do tempo? Como os anciões – que acompanham a transformação – percebem e avaliam as mudanças? Que importância as novas gerações conferem a essa prática? Quais significados lhe concedem? Quais as atribuições da família e da escola para sua ocorrência?

Esses questionamentos foram elaborados tendo como base a compreensão que os Krikati, tanto os idosos quanto os adultos, têm sobre o ritual de passagem. Nessa perspectiva, procuramos conhecer como esse povo viveu historicamente o Ëhjcreere'; analisar como o ritual se desenvolve e como as etapas da cerimônia foram transformadas pela ação do tempo; averiguar como os anciões Krikati, que acompanham a transformação, percebem e avaliam as mudanças e analisar a importância e os significados atribuídos pelas novas gerações ao ritual do Ëhjcreere'.

Para entendermos as mudanças, as permanências e seus significados partimos das histórias contadas pelos os anciões e de suas inquietações sobre o modo de se fazer atualmente o rito de passagem para a vida adulta. Ao mesmo tempo que eles entendem que muitas cerimônias ficaram no passado, ou seja, transformaram-se, asseguram que o ritual será realizado sempre, por se tratar de uma tradição do povo Krikati.

Por essas evidências, defendemos a tese de que, embora os significados conferidos ao ritual do Ëhjcreere' sejam diversos, destacam-se dois: a preparação dos jovens Krikati para desenvolverem o papel de adultos em suas comunidades e a sustentação da sua tradição cultural. A nossa tese vai ao encontro do entendimento de que a vida na comunidade Krikati não é a mesma dos seus antepassados. Apesar do passado já se tenha vivido, ainda assim reflete no tempo presente, em aparências como os que tocam aos rituais e aos mitos.

Significa dizer que os contextos em que ocorrem esse evento são distintos comparando-os com os que realizavam no passado os grupos Timbira. Tanto os aspectos ambientais quanto os sociais na contemporaneidade, promovem mudanças rápidas e significativas, inclusive provocadas pelas tensões e conflitos geracionais, as quais suscitam, na comunidade, a mesquinhez e a centralização do poder entre líderes e famílias. Os rituais krikati, nesse sentido,

é um espaço para exercitar, por exemplo, o respeito, a generosidade e a reciprocidade, porque os mais idosos entendem que uma sociedade organizada sobre esses pilares é mais sustentável.

Para entendermos esses princípios e como eles influenciam na história desse povo, procuramos saber como os indígenas vivem e pensam o tempo. Para os Waiãpi<sup>16</sup>, dois tempos são diferenciados, seja pela ausência ou pela presença de uma memória ancestral, seja pelo passado remoto e um recente. Dominique Tilkin Gallois pesquisou este grupo de indígenas e apontou haver duas temporalidades que consistem: no “modo de ser; os feitos dos antigos, englobando os relatos do tempo histórico”, e no que vem a ser “os feitos dos antepassados, uma categoria atemporal da criação” (1994, p. 23).

Enquanto Dominique Gallois discute o significado do tempo e a relação entre “o mito” e a “história” afirmando que para Waiãpi não representam gêneros distintos (Ibidem, p. 25), Pierre Nora entende o fator tempo como preponderante para acontecerem as mudanças e as transformações em quaisquer expressões culturais. Ao tratar da memória, o historiador francês ratifica que as ações desenvolvidas no passado são por nós acionadas. Não como repetição ou cópia, mas como rastro da ação humana no presente. Nas suas palavras, o passado se torna “ele próprio, a sua maneira, um passado reconduzido, atualizado, conjurado enquanto presente por essa solda e por essa ancoragem” (1993, p. 19).

Assim, vamos ao encontro do que pensa Pierre Nora (1993) em relação ao tempo sendo este um fator admirável para que aconteçam as transformações, pois existe um consenso entre os idosos Krikati de que os jovens se casem logo e tenham muitos filhos. Como diz o senhor Urbano Campir: “Nós velhos já lutamos muito, criamos muita gente. É preciso que não se acabe. Eles precisam continuar a nossa história. Mesmo que não façam como os nossos pais e avós faziam, têm que continuar colocando os meninos no ceveiro”<sup>17</sup>. Para o nosso interlocutor, casar e ter filhos significa que estão crescendo como população. Porém, vale ressaltar que continuar a viver a história do seu povo parece ser um dos objetivos centrais em sua perspectiva. Assim, os rituais fazem parte desse fazer e refazer no cotidiano de suas aldeias.

Outro aspecto importante para análise é o local que serve como clausura no rito de passagem. Lugar esse onde os jovens vivem a maior parte do tempo, enquanto durar o ritual, e de lá saem transformados em adultos. A arquitetura do “ēhjcreere” – casinha pequena em português – se assemelha ao ventre de uma gestante (Ver fotografia 2). O corredor, por onde se dá o acesso aos alimentos e à água, pode ser entendido como desempenhando a função do cordão umbilical. Esta ideia está de acordo com o proposto por Eduardo Viveiros de Castro

<sup>16</sup> O povo indígena de língua Tupi-guarani é habitante da região fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa.

<sup>17</sup> Entrevista concedida em 16/08/2017 na aldeia São José.

(2013, p. 76), para quem os meninos e as meninas, ao participarem de um ritual dessa magnitude, podem ser comparados “a recém-nascidos”.

Fotografia 2: Estrutura de reclusão do Ëhjcree' na aldeia São Gregório (1960)



Fonte: Centro de Ensino Indígena Krikati.

Renascer, talvez seria como estar entre os adultos. Para isso é preciso recolher-se para novas aprendizagens. Tratar-se-ia de uma nova gestação para família e comunidade. Aferimos analogicamente, nesse aspecto, ser esse o momento de “reviver o útero”. Ou, dizendo de outro modo, renascer seria passar para outro patamar e estar preparado para assumir os desafios que a vida social adulta hão de apresentar.

A estrutura usada como reclusão tem um sentido simbólico, pois para esse povo ela é responsável pela mudança corporal. Segundo o que eles acreditam, ali se dá a modificação não só da aparência física, como também em relação aos comportamentos que devem ter ao deixarem de ser criança.

Para a senhora Filomena Myyhu, a arquitetura da “casinha” representa a ema (*Rhea americana*), ou seja, o animal que deu origem ao mito da “Aldeia Grande”. Devido ao seu formato, ela compara:

[...] é igual uma ema quando está chocando os ovos. Ela não choca apenas o de uma ema e sim de todas que estiverem no mesmo lugar. Do mesmo jeito é a casinha, nela, às vezes tem quatro meninos de famílias diferentes, mas todos recebem os mesmos cuidados. O corredor por onde recebem a água e a comida, acho parecido com o pescoço da ema, pois é comprido e por ele a ema se alimenta e engorda<sup>18</sup>.

A comparação entre a “casinha” e a ema (Fotografia 3), assim feita, é cheia de acepções. É perceptível, nas palavras da idosa, a ideia de acolhimento, de aconchego e de cuidado, tal qual procedem esses indígenas aos animais que são apartados para a engorda, por isso a outra denominação dada ao local, “ceveiro” (assunto a ser retomado no quarto capítulo). De igual modo, os jovens iniciantes no ritual do Êhjcreeer', por um longo período ficam confinados se alimentado fartamente.

Fotografia 3: Animal presente no mito da “Aldeia Grande”



Fonte: Registrada pela autora<sup>19</sup>.

Deusina Cymtep Krikati também confere importância à clausura e traz uma informação formidável ao afirmar que durante o período de confinamento muitas coisas foram acrescentadas e

<sup>18</sup> A interlocutora não faz esta diferença, mas quem choca os ovos é sempre o macho. Entrevista concedida em 16/08/2017, na aldeia São José.

<sup>19</sup> O projeto de criação de ema em cativeiro foi idealizado pelos idosos Krikati que queriam ver esse animal de volta em suas terras, pelo fato deste remetê-los à origem de seu povo. Projeto iniciado em 2004 na aldeia São José.



outras retiradas. Ao relembrar e comparar a sua experiência com a que teve sua filha, desvenda, para nós, as mudanças que ocorreram.

Eu queria fazer com minha filha a forma como minha mãe fez comigo, mas ela mesma diz que não vai permitir isto com sua neta. Não vai raspar as sombrancelhas de sua neta, nem arrancar os cílios<sup>20</sup>, pois isto é muita judiação. Minha mãe não deixa eu dar muita comida para minha filha, pois antes de entrar no ceveiro ela disse para avó que não queria engordar. Assim, as coisas mudam, pois agora os idosos escutam os jovens, mas estes não deixam de receber os ensinamentos de obediência, respeito aos pais e aos velhos. Entendo como uma preparação para a vida na aldeia e fora dela<sup>21</sup>.

Dessa informação, percebemos que muitos aspectos físicos da tradição, como a retirada total das sobrancelhas e dos cílios, não são mais realizados. O que nos chama a atenção no caso apresentado pela nossa interlocutora, é a aceitação da avó ao pedido de sua neta para que não a alimente abundantemente. A surpresa se dá ao fato de ser essa uma das regras prescritas na reclusão, assunto a ser tratado no quarto capítulo.

As primeiras referências ao povo Krikati se devem ao militar português que realizou a sua primeira viagem em 1800 ao sertão dos Pastos Bons, substituindo Raimundo José Vieira no comando do destacamento ali instalado. Ele percorreu várias vezes todo o território entre os rios Parnaíba e Tocantins. Destacado para missão entre os indígenas, “Paula Ribeiro esteve na região de Pastos Bons quatro vezes” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 14). A estadia lhe rendeu um conhecimento amplo da região, possibilitando que escrevesse quatro memórias, nas quais, minuciosamente delineia a historicidade, a sociologia e antropologia do homem que residia no sertão maranhense, especificamente o tocaninense. Elaborou também um mapa onde consta o relevo, os rios, as matas e as chapadas (Ver figura 1).

Em sua viagem à região de Pastos Bons, Paula Ribeiro calculou que anteriormente a 1815 havia três tribos: “Cupinharó, Timbirá Grande e Bú” (RIBEIRO, 1841, p. 314), mas, conhecendo a região bem mais tarde, constatou que essas nunca tinham existidos. E se existiram foram expulsas pelas tribos Piocobgês e Purecamecrãs, indígenas da nação Timbira, pois esses eram tão bravios que haviam absorvido outras tribos e conquistados territórios que eram desconhecidos por ele.

---

<sup>20</sup> A técnica utilizada para esse fim é a mistura da cinza de madeira com uma espécie de líquido (liguento), a qual facilita a retirada dos fios com as unhas.

<sup>21</sup> Esta declaração ocorreu em uma conversa informal quando estivemos visitando os iniciantes que estavam passando pelo ritual na aldeia São José em 10/09/2018.

Figura 1: Território dos Pastos Bons nos sertões do Maranhão (1819)<sup>22</sup>



Fonte: Digitalizado pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro a partir de original em seu acervo:  
Disponível: <http://bit.ly/maranham>. Acesso: 07/11/2017.

<sup>22</sup> O mappa geographico da Capitania do Maranhão (1819b) é resultado do “Roteiro da viagem que fez o Capitão Francico de Paula Ribeiro, onde foram encontradas as primeiras evidências dos indígenas Timbira”.

Kurt Nimuendajú (1946, p. 19), que conheceu esse grupo étnico em meados do século XX, relata: “Quando visitei esses índios, eles ocupavam as aldeias de São Félix e Recurso, situados a uma distância de dezesseis quilômetros um do outro, um pouco ao norte e sul do Morro do Chapéu”. Os Krikati, por sua vez, afirmam que sempre viveram nas terras que atualmente habitam<sup>23</sup>. Quanto a isso Kurt Nimuendajú confirma que

desde o seu primeiro aparecimento histórico que, aliás, ainda não data 100 anos, até sua dispersão em 1929, os Krikati nunca abandonaram as suas sedes antigas ao leste do rio Tocantins, o qual muda, sucessivamente, a sua direção de sul-norte para leste-oeste, à nascente de Imperatriz, no interior. Ali já estavam localizados nos tempos da viagem de Castelnau (1844) que os qualificou de “perigosos” (Ibidem, p. 16).

Nota-se, nesse sentido, que os rios, por serem propícios à navegação, eram utilizados como vias de acesso para assentamento de povoado. Contudo, o povoado que ali se formava se desenvolvia vagarosamente devido a um número considerável de indígenas que ali se encontravam, tornando “insegura a margem direita do Tocantins e Boa vista para cima” (Ibidem).

Sylvio Fróes Abreu (1929, p. 3)<sup>24</sup>, encarregado de fazer um estudo antropogeográfico das regiões do estado do Maranhão, também traz importantes evidências de onde encontrou a região habitada pelos indígenas Timbira.

Ele localizou no mapa (Ver figura 2) as características do relevo e da vegetação predominantes nas terras maranhenses, assim como destacou, nele, onde se encontravam suas aldeias. Segundo Fróes Abreu (1929), no interior do Maranhão também viviam outras etnias, uma delas sendo os Tapuia. Esses eram inimigos de outros povos indígenas e viviam devastando as aldeias que se encontravam nas conquistas das terras por todas as ribeiras, inclusive se apoderando das roças feitas por outrem. Eles confrontavam com indígenas que ocupavam a ribeira do Itapecuru conhecido por Gamela, denominação essa devido ao costume de usar nos lábios grandes batoques<sup>25</sup>.

Quanto aos indígenas do grupo Timbira, Fróes de Abreu fez menção dos “Tymbiras, cantado pelo poeta Gonçalves Dias, num poema dedicado ao Imperador, ocupavam o centro do Maranhão e a ribeira do Itapecuru. Hoje ainda restam alguns Tymbiras, numa aldeia situada

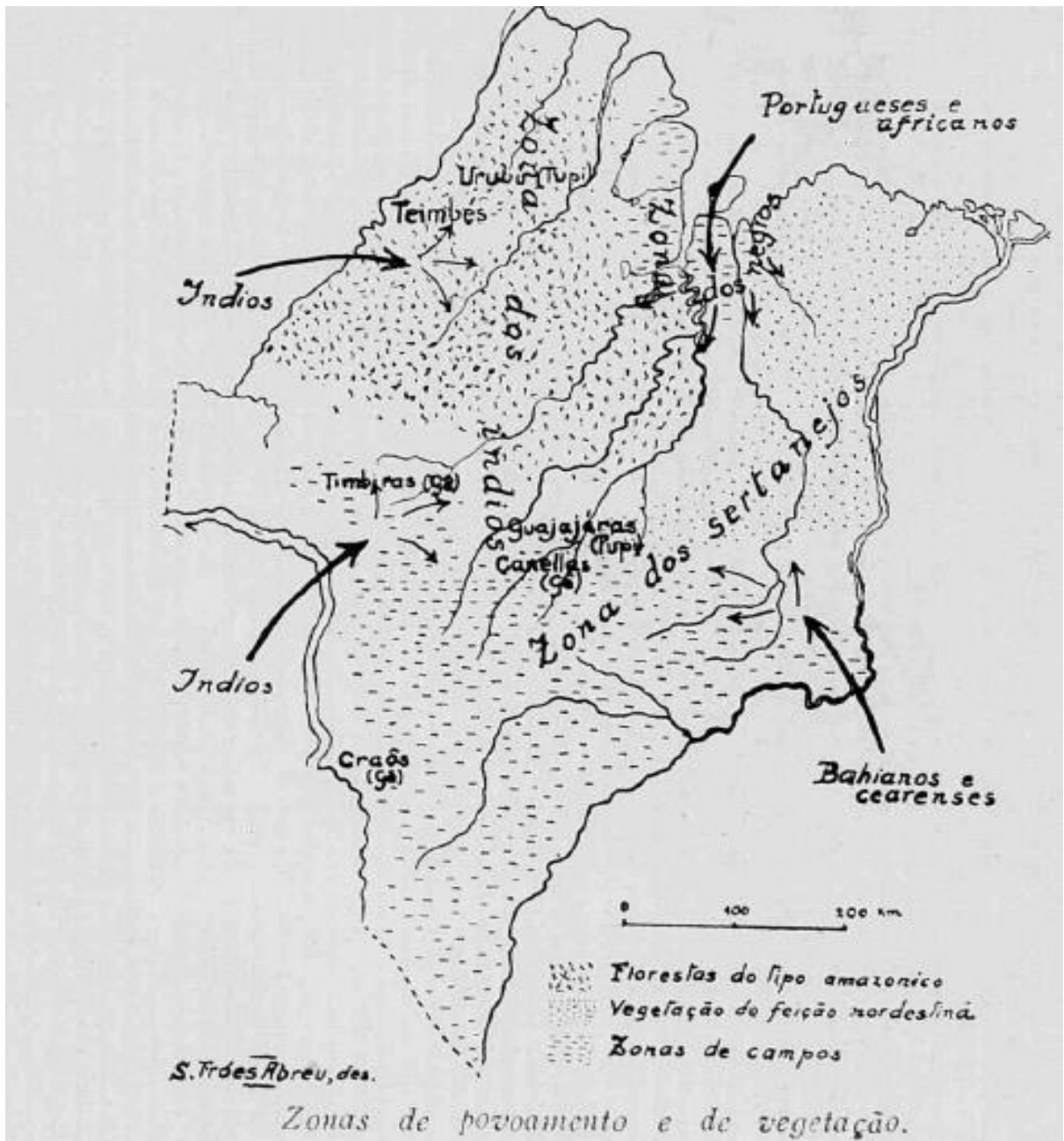
<sup>23</sup> Voltaremos a este tema no capítulo seguinte.

<sup>24</sup> Sylvio Fróes de Abreu (1901-1972) foi um químico e geógrafo especializado na descrição das regiões naturais, com ênfase nas jazidas minerais. Realizou trabalho de campo em regiões com predomínio de babaçuais entre os indígenas Guajajara e Urubu Kaaapor, respectivamente nas regiões do Mearim e Baixada Maranhense em 1929 - 1930 (MARTINS, 2012).

<sup>25</sup> Ornamento feito de um pedaço de madeira circular.

entre o alto Grajahú e o Tocantins” (1929, p. 3). Esse geógrafo destacou, do grupo Jê do Maranhão, os indígenas Canela e os Krahô. Os Canela viviam à borda da chapada dos Alpercatas entre os rios Itapecuru e Corda; e os Krahô na zona do Rio Manoel Grande, afluente do Tocantins.

Figura 2: Localização das aldeias Timbira em 1929



Fonte: Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro (1929).

Das características peculiares do grupo Timbira, destacamos a sua organização social, pois é formada por pares de metades: harÿcatiji (leste, onde o sol se levanta, luz crescente) cyjcatiji (oeste, onde o sol desce, luz decrescente). As metades ou “partidos” têm ligações próprias, os quais se apresentam nos casamentos endogâmicos, nos rituais, nas corridas de tora, nas pinturas corporais, no desenvolvimento dos grupos cerimoniais, entre outros, como veremos no terceiro capítulo do trabalho.

De sua estrutura social, Gilberto Azanha recorda a importância da dualidade, fazendo a seguinte afirmação: “A forma genérica “Timbira” permanece [...]. Mas a relação de cada grupo com este todo “Timbira” não é uma relação “parte de”, no sentido de que as partes estariam ligadas de tal modo que a falta de uma delas modificaria a estrutura do todo” (1984, p. 17). Em outras palavras, os grupos étnicos tendem a se afirmar como unidade autônoma, ou seja, conseguem reproduzir a forma de ser Timbira sem se deixar absorver um pelo outro.

Outro elemento importante que indica o vínculo do indivíduo na organização social é o nome ou conjunto de nome que cada um recebe. Para Melatti: “O indivíduo não recebe um nome porque pertence a determinado grupo, mas sim pertence ao grupo porque recebeu determinado nome” (1983, p. 81). A nomeação é fundamental para os grupos indígenas, pois ela concede privilégios e obrigações, como o de passar por certos rituais, tal qual ao do Ruurut. Deste, como veremos depois, diferentemente do Êhcreere', nem todos os jovens podem participar, ou seja, depende unicamente do nome que o jovem recebe, bem como se este permite sua participação nesse evento, ou seja, é ele o indicador de pertencimento.

Como já foi referenciado Krikati é um dos povos conhecido como Timbira. O etnônimo Krikati foi uma atribuição de Kurt Nimuendajú (1946) quando os visitou entre 1929 a 1930. Consistindo, mais tarde, no modo genérico com que a sociedade regional e diversos cronistas<sup>26</sup> dos séculos XX passaram a se referir a essa etnia.

Assim como Kurt Nimuendajú, Frei Lourenço de Alcântara<sup>27</sup> (1933), da Ordem dos Capuchinhos, dá notícia da existência de várias etnias indígenas, inclusive a dos Krikati, na vizinhança de sua Paróquia, Santa Tereza de Imperatriz (Ver figura 3).

<sup>26</sup> Acompanhamos aqui Júlio Cesar Melatti (1983) que define como cronistas os autores que não sendo cientistas sociais, não tendo passado pela cátedra, deixaram contribuições importantes sobre certas populações brasileiras.

<sup>27</sup> Frei Lourenço de Alcântara atuou em Imperatriz durante 6 anos como vigário (1929-1935) e desenvolveu um projeto de catequese voltada aos indígenas. Em 1932, ele registrou os primeiros resultados obtido com o seu ministério, sendo que, no ano seguinte, consta em seus registros ter intensificado o número de visitas às aldeias.

Figura 3: Carta/resposta expedida por Frei Lourenço de Alcântara ao Dom Emiliano Lonati (1933)<sup>28</sup>

Exmo. Sr. D. Emiliano.  
 Deijo o segredo assim de V. Excia.  
 É com satisfação que respondo á circular de V. Excia. pedindo  
 de informações sobre os indios existentes nesta Parochia  
 de <sup>Imperatriz</sup> Imperatriz.  
 Ha na freguezia varias tribus de indios:  
 a) no sertão os cracaty (a umas 10 léguas de Imperatriz)  
 e um pequeno grupo de guajajaras nos limites desta  
 freguezia com a de Guajahu; b) nas matlas marginaes  
 do Gurupy ha varias aldeias de tembê (guajajaras) e tim-  
 bira, e provavelmente dispersas nas selvas familias de  
 guajás (nomades); c) no medio lundaré vivem indios de  
 nomes desconhecidos. (Estão ou não dentro dos limites da Parochia?).

Fonte: Arquivo Provincial Capuchinhos. Livro de Tombo - Imperatriz (1920-1937).

Segundo esse capucho, os Krikati viviam no sertão numa distância de 96 léguas de Imperatriz. Os indígenas Guajajara na região do Grajaú. Nas margens do Gurupi, os indígenas Tembê, remanescentes dos Guajajara e dos Timbira, e, no Médio Pindaré, os indígenas desconhecidos. Segundo as suas descrições, as terras dominadas pelos Timbira no início do século XX estão muito próximas da região onde se localizam as aldeias krikati na atualidade.

As aldeias krikati geralmente são criadas em pontos estratégicos com o objetivo de evitar a invasão de não indígenas, maiormente para inibir a extração ilegal de madeira. Nesse sentido, deve-se prever a possibilidade de expansão e de novas cisões, pois esta é uma “maneira tradicional de ocupação das terras pelos Timbira” (LADEIRA, 1989, p. 21).

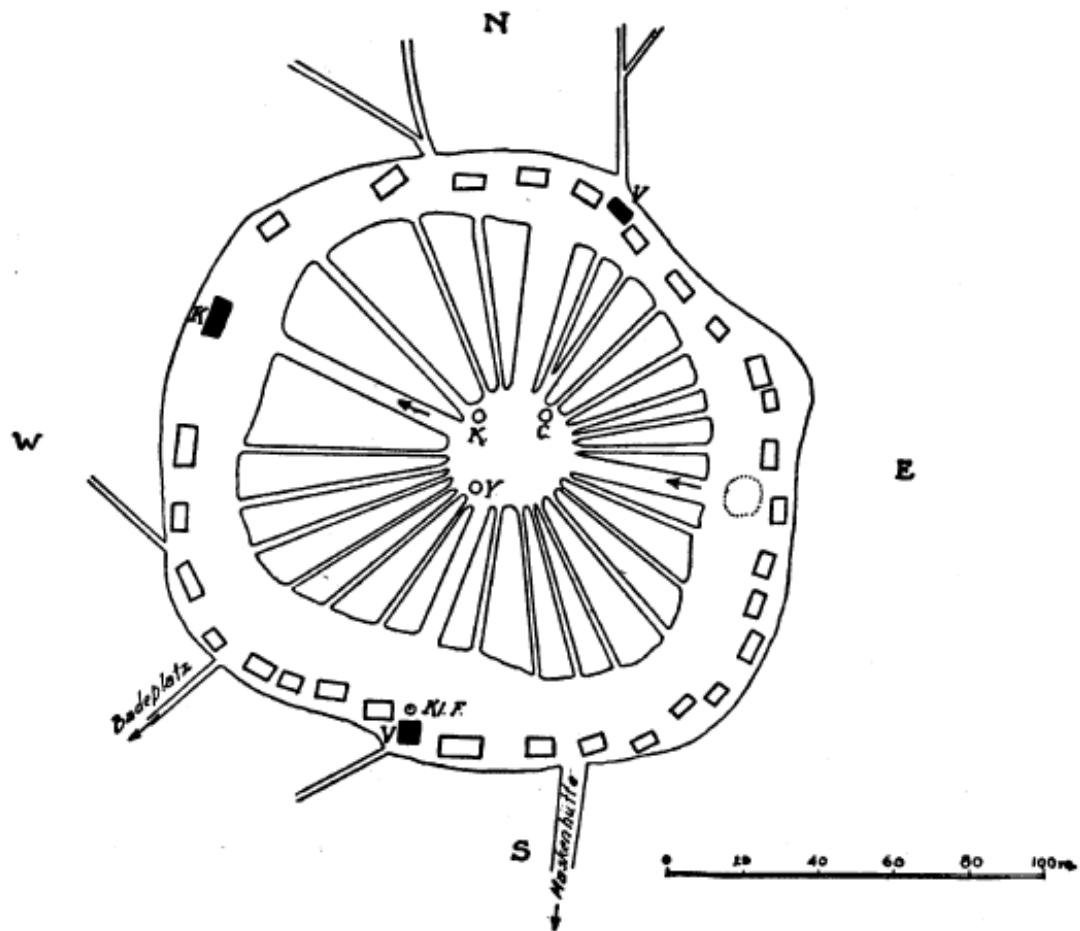
É no direito de autodeterminar-se que o povo Krikati há pouco mais de um século e meio vêm historiando suas impressões. Nesse caminhar, foram apresentando uma cultura específica e diferenciada dos não indígenas e de outros povos indígenas pertencentes ao mesmo

<sup>28</sup> Anexo 1: Carta/resposta à Circular expedida por Frei Lourenço de Alcântara a Dom Emiliano Lonati.

grupo étnico. Trata-se de um povo que vem registrando sua história, seja através da oralidade dos anciães, dos mitos, dos ritos ou das fontes escritas elaboradas sobre eles (SILVA, 2018).

Localizadas ao oeste do Maranhão, as aldeias krikati têm a sua forma condizente com a que Kurt Nimuendajú (1946) descreveu, ou seja, uma estrutura circular, organizando-se em espaço de maneira a contemplar a característica basilar dos grupos Timbira e pertencentes aos Jê (Figura 4).

Figura 4: Estrutura das aldeias dos povos Timbira



Fonte: Nimuendajú (1944, p. 41).

Com a segurança adquirida pela homologação de seu território na década de 1990, os Krikati vêm se fortalecendo e aumentando sua população, criando novas aldeias a partir de processos de cisão que são próprios de seu povo. Ao mesmo tempo em que estimulam a escolarização das crianças e jovens, continuam também desenvolvendo as atividades tradicionais. A convivência com eles nos permitiu verificar que o seu cotidiano é ritualizado e atravessado por mitologias.

Nesse sentido, entendemos que esse povo, como a maioria desse grupo étnico, vive de maneira a ressignificar sua cultura que é histórica, e se transforma de forma dinâmica e diacrônica. Foi esta concepção e a convivência com o povo Krikati, por mais de um década, que nos permitiu elaborar e apresentar ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) o projeto de pesquisa intitulado “Èhjcreere'catiji: ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati. Mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX)”. Indicamos assim, a consideração de que já, desde os séculos referidos, ocorriam mudanças culturais significativas engendradas pelos mecanismos sociais internos ao grupo étnico, mas que também estariam estritamente ligadas aos acontecimentos externos como já foram anteriormente mencionados.

Conhecer as mudanças e as permanências do ritual de passagem Èhjcreere' nos possibilita analisar o presente levando em consideração um passado não muito distante, pois nos valeremos das lembranças dos anciões Krikati e das histórias que a eles foram transmitidas oralmente pelos seus ancestrais. Neste ponto, consideramos o valor da memória para escrever a história de um povo, e que não nos cabe sopesar se ela é falsa ou verdadeira. A credibilidade, nesse sentido, se dá pelo fato de ser a memória compartilhada pelo grupo, e, nessa questão, para Ecléa Bosi (2003, p. 15), a memória é “um instrumento precioso se desejamos constituir a crônica do cotidiano”. As comparações entre o presente e o passado que se encontram nas narrativas são importantes porque são os idosos, em especial, que rememoram as histórias contadas por diversas gerações.

No que tange às categorias mudanças e permanências, essenciais para a nossa análise, debruçamo-nos sobre a história do tempo presente a partir da memória. As mudanças, nesse sentido, são indispensáveis à reconstrução continuamente atualizada do passado, pois o cotidiano é um fenômeno coletivo de experiências vividas pelo grupo. Como afirma Pierre Nora (1993, p. 9):

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam: ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante demandam análise e discursos críticos. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta e a torna sempre prosaica.

Contudo, o mesmo autor sinaliza que recompor a história do passado por meio da memória daquele que o testemunhou, continua sendo um desafio para o historiador. Ao estar



imbuído desse desafio, precisamos fazer escolhas, avaliar e analisar as memórias apresentadas, pois teremos que reconstruir o evento historicamente.

Para tanto, em nossas produções, acessamos as fontes escritas, entre outros, os trabalhos de Kurt Nimuendajú (1946) etnólogo que, como já informamos, esteve com os Krikati e foi pioneiro em percebê-los como pertencentes ao grupo Timbira, mas, com uma identidade própria. Não menos importantes foram os relatórios de viagem de Francisco Paula Ribeiro (1819; 1841; 1848), que, sendo fontes primárias, contribuíram para essa pesquisa. E, mesmo que esse militar português os tenha confundido pela semelhança da língua e dos costumes com outros povos indígenas, ele assinalou ser os Krikati habitantes dos sertões maranhenses.

De forma geral, avaliamos ser um desafio estudar o ritual do Ëhjcree' vivenciado pelos Krikati no presente e no passado, mas entendemos que na história dos povos indígenas esses tempos não podem ser separados, principalmente porque sua história e seus significados vêm sendo atualizados, como enfatiza Ilma Maria O. Silva, segundo ela, “as pesquisas do tempo presente permitem uma mobilidade em sua fronteira temporal, já que em tempos futuros, eles deixarão de ser presente para ser o tempo passado, ainda que seus objetos façam parte de um tempo recente” (2018, p. 32). Dessa forma, a história do tempo presente nos permite refletir sobre mudanças e permanências de determinado fato ou evento. Marcia Maria Menendes Motta (2012, p. 34) diz que “longe de ser um campo de investigação, particularmente fácil em virtude da enorme disponibilidade de fontes, a história do presente exige o domínio da história e da historiografia que se produziu sobre o tema da pesquisa”.

Diante dessa exigência, fundamentamos em autores que norteiam este tipo pesquisa, como: Paul Thompson (1992), Michael Pollak (1992), Pierre Nora (1993), Alessandro Portelli (1997), Antônio Brand (2000), Marieta de Moraes Ferreira (2002), Ecléa Bosi (2003), Maurice Halbwachs (2006) e Eric Hobsbawm (2015).

Antônio Brand (2000) assinala que a história do tempo presente como pressuposto teórico requer uma metodologia, que, de forma democrática, dê vez e voz aos diferentes narradores. Alessandro Portelli (1997), por sua vez, afirma que as fontes orais se materializam por meio de narrativas, nas quais aparecem as mitologias, as informações recriadas e as histórias de heróis que revelam não só a memória individual, como também a social de um povo. Nessa mesma direção, Thompson (1992, p. 17) ressalta que “é preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos”.

A fonte oral, nesse aspecto, traz uma dimensão viva com novas perspectivas à historiografia. Por sua vez, ilumina os objetivos desse trabalho ao nos permitir um olhar sobre

as mudanças e as permanências do ritual 'Ĕh̄jcreere' e as ressignificações atribuídas a ele pelo povo Krikati como parte da sua história. História esta construída e reelaborada no tempo e no espaço, à qual acessamos por meio, especialmente, dos idosos do grupo que constituem nossos interlocutores, portadores de memórias individuais e coletivas.

Maurice Halbwachs (2006) distingue a memória individual da coletiva afirmando que esta última, ao ser compartilhado por um grupo específico ou pela sociedade, possibilita lembranças e significados coletivos. Entendemos, por meio desses elementos, que aquilo que é memorável possibilita alimentar o presente por meio das lembranças do passado. Dessa forma, não podemos entender a memória apenas voltada a um fenômeno individual e particular, mas, principalmente, ao coletivo e ao social. Como afirma Pollak (1992, p. 204) ao se referir à memória, segundo ele, “na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”, por encarrega-se de selecionar e organizar tudo aquilo que é importante para se construir a identidade de um grupo étnico.

Natalie Zemon Davis (1990), nessa questão, considera indispensável pensarmos nas redes de relação entre indivíduos e culturas. Em outras palavras, faz-se necessário haver uma articulação de identidades nas experiências individuais e coletivas, pois os atos de construir e de reconstruir fazem parte da história. Neste entendimento, remetemo-nos também a Marshall Sahlins para quem as culturas reagem a um evento, fazendo o contexto imediato quando ele afirma que há “um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático” (2011, p. 156), parecidos com o sentido plural de cultura atribuído por Franz Boas (2004).

Quanto aos autores que especificamente tratam sobre os ritos de passagem, destacamos nesse estudo: Van Gennep (2011) e Victor Turner (2013), pois são importantes para pensarmos nas fases do ritual de passagem, as quais, segundo eles, configuram-se na separação, no tempo liminar e na reintegração dos neófitos em suas comunidades. Outros, como Claude Rivière (1997), Mariza Peirano (2002; 2003) e Martine Segalen (2002) nos ajudam na reflexão de que, assim como os demais, os povos indígenas possuem acontecimentos ou eventos especiais e únicos, pois “não há sociedade, qualquer que seja sua escala, que não sinta a necessidade de, periodicamente, reafirmar em comum seus valores comuns” (RIVIÈRE, 1997, p. 15). De tal modo, o 'Ĕh̄jcreere' como ritual de passagem para vida adulta é uma das possibilidades dos jovens Krikati adquirirem saberes próprios ao grupo, como as tradições, mitos, entre outros. Esses saberes são significativos dentro do contexto vivido por eles na comunidade.

Claude Lévi-Strauss também contribui conosco por meio de suas pesquisas e produções, pois estudando os indígenas do povo Bororo definiu o rito como sendo “o modo pelo qual as coisas são ditas” (1971, p. 603). Ou seja, para ele os rituais colocam em prática o mito, o pensar humano e sua relação com universo e o cosmo. Nessa lógica, contamos com Manoela Carneiro da Cunha, pois para ela é preciso “abandonar a busca pela relação entre mito e ritual numa espécie de causalidade mecânica, e passar a conceber sua relação no plano de uma dialética, à qual só é possível chegar tendo previamente reduzido ambos os seus elementos estruturais” (2009, p. 48).

Além dos autores citados, este trabalho também se vale de estudos de Jean Carter Lave (1967), Júlio Melatti (1978; 1983), Gilberto Azanha (1984), Maria Elisa Ladeira (1989; 2012), Manoela C. Cunha (1994; 2009), Frei Aristides Arioli (1993), Adalberto Franklin (2005), Franklin e João Rênor de Carvalho (2007), os quais tratam sobre o povo Krikati em suas especificidades culturais.

Jean Lave (1967) contribui, neste estudo, com dados sobre a taxonomia do povo Krikati. Júlio Melatti (1978; 1983) e M<sup>a</sup> Elisa Ladeira (1989; 2012) com os dados específicos de algumas peculiaridades das sociedades Timbira, povo Canela e Krahô, possibilitando-nos a cotejar com as do povo Krikati, principalmente em relação aos rituais de iniciação à vida adulta. Gilberto Azanha (1984) nos apresenta a estrutura organizacional do povo Timbira. Manoela Carneiro (1994; 2009), por meio de seus estudos sobre o movimento messiânico do povo Canela, nos ajuda refletir sobre a cosmovisão indígena e o seu objetivo que é de elaborar, codificar e atualizar mitos, ritos, histórias, festas e tradições no decorrer dos tempos e nos contextos vividos pelas suas gerações. Pois, segundo essa autora,

[...] do mesmo modo que a fisiologia comanda cada espécie natural, as culturas são sistemas cujas partes interdependentes são determinadas pelo todo que as organiza. Se elas passam a ser usadas, por sua vez, como signos em um sistema multiétnico, elas além de serem totalidades, tornam-se também partes de um novo, de um meta-sistema, que passa a organizá-las e a conferir-lhes, portanto suas posições e significados (CUNHA, 1994, p. 122).

A historiografia regional de Adalberto Franklin (2005) e Franklin e Rênor de Carvalho (2007) é importante para acrescentar dados específicos sobre o povo Krikati, na qual, em uma “Breve história de Imperatriz”, há relatos da passagem do religioso carmelita Frei Manoel Procópio de Coração de Maria, na margem direita do rio Tocantins em 1850, com a missão de aldear os Krikati e os Gavião. Eles ainda reconstroem as “memórias” de Francisco Paula

Ribeiro apresentando, de suas “garimpagens”, dados importantes que propiciam a nossa reflexão sobre as raras publicações que contemplam a história do Maranhão.

Quanto aos documentos de Frei Aristides Arioli no Livro de Tombo de sua paróquia, há descrição do contato com os Krikati, do processo de constituição da aldeia São José, da construção da primeira escola e da introdução da educação escolar entre eles.

Ainda como suporte teórico utilizamos algumas produções atuais, as quais merecem destaque por terem contemplado como objeto de estudo o povo Krikati. No campo da história citamos a leitura sobre as implicações da escola não indígena nas histórias e trajetórias de vida de lideranças Krikati (SILVA, 2018). Entre os estudos de antropologia e etnologia, destacamos a de historicidade em torno da dinâmica de expansão e retração, processo de demarcação da terra indígena Krikati (COSTA, 2015) e as dinâmicas de “ajuntar” e “espalhar” nesse território (CORRÊA, 2016). Especificamente aos rituais krikati, a festa de Wy’ty (BARROS, 1999). Na área da educação, damos evidência para três estudos: a formação continuada de professores Krikati em espaços não formais de aprendizagens (DIAS, 2015); o curso de Magistério e suas contribuições no processo de ensino e de aprendizagem na mudança das suas práticas docentes e na efetivação de uma educação bilíngue, intercultural e comunitária nas escolas da área indígena Krikati (SILVA, 2012) e, o mais recente, as contribuições do território etnoeducacional timbira para o protagonismo étnico do povo Krikati (DUTRA, 2019).

Também são de grande valia os projetos extraescolares de acadêmicos Krikati desenvolvidos no processo da graduação em Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal do Goiás, os quais trataram sobre: A importância da palmeira de buriti (*Mauritia flexuosa*) para o povo indígena Krikati (PRYJK RIKATI, 2016). Formas de tratamento na cultura do povo Krikati (ËH’CRÕC KRIKATI, 2017). Nomes e suas funções na vida social do povo põocatiji ou crêhcateh'catiji (PUXCWYJ KRIKATI, 2019).

Em relação a metodologia, neste estudo, reafirmamos que estamos amparados pela história com fontes orais. Como instrumentos de coleta de dados, utilizamos entrevistas, rodas de conversa, conversas informais e observação pessoal. Além disso, contamos com o acervo de fotografias que colecionamos por mais de uma década.

Utilizamos, ainda, o caderno de registro no qual estão nossas observações pessoais avolumadas por meio da convivência e do vínculo de confiança que adquirimos junto aos indígenas. As observações aconteceram nas visitas à aldeia São José (cenário no qual acontece a maioria dos eventos), nos anos de 2015, 2016, 2017, 2018 e 2019 (1º semestre), na ocasião em que se realizava o ritual do Ëhjereere'. Ao todo foram nove eventos registrados.

A escolha pela aldeia São José, entre tantas comprovações, destacamos por ser esta que nos dias atuais ainda assume o papel de “aldeia mãe” como a aldeia Taboquinha no passado. Ou seja, é nela que se realizam as maiorias das festas e rituais, assim como o sepultamento dos entes queridos, as reuniões das lideranças Krikati e a formação continuada dos professores.

Justificamos, ainda, que esta pesquisa se sustenta a partir de contínua e intensa convivência com os Krikati que vivem na aldeia São José, em um período aproximado de 17 anos. Por meio dessa, foi possível a contribuição dos principais interlocutores anciães<sup>29</sup>, sendo os senhores: Herculano Borges Milhomem (Cacrỹ, aproximadamente 90 anos), Benjamim Jõhmpryh'crỹ Krikati (78 anos), Urbano Almeida Apinayé (Campir, 87 anos) e Sabino Wywyhr Krikati (100 anos); e as senhoras: Tereza Ëhjcarõo Krikati (93 anos), Filomena Myyhu Krikati (97 anos, aproximadamente) e Maria Rosa Borges Milhomem (Hyc'jaca, aproximadamente 80 anos).

Os critérios de escolha que nos conduziram aos senhores foram a idade, a afinidade e o consentimento. Todos têm mais de 70 anos. São conhecedores de todas as etapas do ritual do Ëhjcreere'. Com eles construímos um vínculo de afinidade<sup>30</sup>, pela convivência a partir dos projetos desenvolvidos na aldeia São José<sup>31</sup>. Desse modo, sentiram-se à vontade em contribuir com a pesquisa.

Quanto às senhoras, todas são conhecedoras também do ritual pesquisado. São cantoras e têm mais de oitenta anos. Embora com uma significativa idade, lembram com nitidez como desenvolviam as etapas da cerimônia da “casinha” no passado. Além, é claro, da relação de confiança estabelecida por acolher-nos como parte de suas famílias.

Herculano Cacrỹ<sup>32</sup>, cujo sobrenome é Milhomem<sup>33</sup>, foi cacique da aldeia São José por doze anos. Fez ainda parte do Conselho de Anciãos Krikati e durante o período de 1980 a 1990 mediou os conflitos por ocasião da demarcação da Terra Krikati (TK). Esse senhor sabe ler e escrever na língua portuguesa, o que lhe proporcionou junto com outras lideranças que viajasse

<sup>29</sup> Declaração de Consentimento dos Anciães: Apêndice 1. As entrevistas foram gravadas e transcritas.

<sup>30</sup> Uma família me adotou e me deu um nome em sua língua materna: “Crỹmpej”, significando “cabeça boa”. Meu nome indica que sou do “clã da arara” e do “partido de cima”. No ano de 2015, num ritual inesperado de batismo, os idosos me denominaram “sadona dos homens”, significando: aquela que respeita e ajuda.

<sup>31</sup> Entre eles, o já referido projeto para criação de emas em cativeiro, a produção de hortaliças e criação de peixes (Unidade Agroecológica, sistema “Mandala”) e a roça comunitária, num período total de cinco anos.

<sup>32</sup> Herculano Borges Milhomem (Cacrỹ) foi criado pelo seu tio Francisco Crỹc que também foi uma liderança do povo Krikati. Ele era casado com Maria Rosa Borges Milhomem (Hyc'jaca), pai de Lourenço Acỹxit, fundador da aldeia Jerusalém em 2011. Nessa aldeia Herculano Cacrỹ viveu até quando faleceu em 16 de março de 2016.

<sup>33</sup> A origem do sobrenome “Milhomem” foi contada por Herculano dessa forma: “Francisco nasceu na aldeia Canto da Aldeia. Os velhos, seus pais, foram falar com os brancos Milhomem que moravam no território pedindo leite para o filho dele, Francisco. O Milhomem se dispôs a ajudar e disse que iria colocar o sobrenome nele”. Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

para o exterior em busca de apoio para a demarcação e homologação de suas terras. Foi também funcionário da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como auxiliar de serviços gerais na aldeia São José. Ele se considera Krikati “legítimo”, no entanto, tem quem diga que não é pelo fato de seus avôs e bisavôs serem de outras etnias que se casaram com mulheres Krikati. Ele diz ser descendente da família de Lourenço (Kriákra) e Francisco Milhomem (Crÿc), esses considerados como autênticos.

O senhor Herculano Cacrÿ, em especial, contribui, ainda, informando sobre os acordos e as trocas imbricadas na relação de sua família com a outra não indígena, a família Milhomem, a qual viveu nas terras krikati no início do século XX e lhe rendeu o seu sobrenome, tema a ser tratado no primeiro capítulo.

O senhor Benjamim Jõhmpryh'crÿ também foi cacique da aldeia São José, sendo um dos artesãos que conhece o trançado da esteira que leva o mesmo nome de outro ritual de iniciação à vida adulta, o Ruurut. Ele acompanha, como todos os outros idosos aqui citados, o desenvolvimento do ritual do Êhÿjcreere', inclusive ajudando a entoar os cantos próprios a cada fase do ritual.

O sr. Urbano Campir é do povo Apinayé do estado do Tocantins. É filho de criação do avô de Põohyh e Myypuc. Veio morar entre os Krikati com a idade aproximada de 12 anos, tendo crescido na aldeia Bateia. Casou-se com sra. Filomena Myyhu com quem foi morar na Cabeceira das Cabras, nas terras krikati. Foi vice-cacique de Francisco Milhomem Crÿc, quando este assumiu a chefia do povo Krikati no acordo<sup>34</sup> de 1962. Ele faz parte do Conselho de Anciãos da aldeia São José. Esse senhor é sabedor de toda tradição krikati e, assiduamente, se envolve em todas as festas e rituais que nela acontecem.

Ilma O. Silva evidenciou, por meio das palavras desse senhor, a sua participação no processo envolvido na demarcação e homologação da Terra Krikati. Conta ele: “Eu e Francisco fomos exemplos para o nosso povo, viajamos muito, até para a França, Espanha, tudo isso em busca da regularização de nossas terras. Isso só foi possível porque falávamos o português”<sup>35</sup> (2018, p. 71). O aprendizado da língua portuguesa e o seu envolvimento na luta pela demarcação possibilitaram ao sr. Urbano Campir, embora sendo de outro grupo Timbira, o reconhecimento e a consideração do povo Krikati.

---

<sup>34</sup> O acordo foi iniciado pelos caciques Francisco Kriákra e Ludugero A'cahuc, neste, os fazendeiros que já estavam instalados nas terras krikati teriam que dar, sempre em época de festa ou de luto, um bovino para alimentação dos indígenas. Ler mais: Silva (2018, p. 53).

<sup>35</sup> Entrevista concedida em 09/09/ 2016 na aldeia São José.

Dos idosos relacionados até aqui, só o ancião Sabino Wywyhr mora na aldeia Campo Alegre. Todos os outros moram na aldeia São José ou na aldeia de Jerusalém. Ele é pai da senhora Maria Rosa Hyc'jaca. Diferentemente dos outros, é filho de um branco com uma Krikati. Seu pai conheceu sua mãe na aldeia São José, Velha “que ficava perto de um “caminho de terra” traçado pelos vaqueiros, homens dos fazendeiros” (SILVA, 2018, p. 115) e com ela morou ali por muito tempo. Depois o casal partiu para o Tocantins, estado em que o sr. Sabino Wywyhr nasceu no ano de 1919, vindo para aldeia ainda lactente. Ele sente certa rejeição a sua pessoa por parte de alguns krikati, pelo fato de ser branco e de sua família paterna ser de Montes Altos (MA). Esse sentimento, talvez, se deve ao fato de terem saído desse município a maior parte dos fazendeiros que queriam, nos períodos de conflito por terra, expulsá-los para o município de Barra do Corda.

O senhor Sabino Wywyhr aprendeu a língua krikati, furou as orelhas e colocou nelas o alargador de madeira, o batoque. Mesmo à distância, acompanhou as importantes reuniões para demarcação do território. É conhecedor da tradição, especificamente dos cânticos que acompanham o ritual do Ëhjcree'. Segundo ele, quando tinha saúde física, acompanhava os iniciantes no primeiro banho, após o encerramento da reclusão.

Quanto à senhora Teresa Ëhjarão, ela nasceu na aldeia Estraira no dia 10 de janeiro de 1925 no município de Montes Altos. É filha do senhor Antônio Tataira Creruu e da sra. Tereza Jôocraraa Krikati. A sua filha apresenta seus atributos:

Segundo nosso costume, ela leva pintura corporal de estilo vertical, pois pertence ao grupo ocidental, ou seja, do lado onde o sol nasce. A classificação vem de acordo com primeiro nome escolhido. Passou pelo rito de passagem denominado “ceveiro” com nome na língua materna de Ëhjcree', local onde jovens ficam em reclusão por período de um a três meses, no máximo, para se tornarem homens e mulheres adultos. Tem cinco irmãos, são eles: Pãm, Pro'cwjy Carmosina, Crÿycrÿy Vitorino, Wy'wy, Ëh'prêp. Aproximadamente com um ano de idade ela perdeu a mãe, vítima de mordida de cobra. Passou a sua vida familiar desde a adolescência até a fase adulta com uma pessoa de nome Perpétua Campir. Casou com o Senhor Renato Awki Krikati e tiveram 12 filhos. Foi grande corredora de resistência, excelente cantora e grande trabalhadora, até hoje<sup>36</sup>.

Sua filha, Miracema Ropcwjy, destaca que sua mãe é uma excelente cantora e incentivadora dos cantos, pois se faz presente e canta nas madrugadas das grandes festas e rituais. Expressa que ela sente tristeza pelos jovens que não querem mais acompanhar os pais nesses momentos e teme que os jovens não deem continuidade a essa tradição.

---

<sup>36</sup> Miracema Ropcwjy Krikati concedeu entrevista em 08/12/2017 na aldeia Campo Alegre.

Quanto a sra. Filomena Myyhu, é esposa do sr. Urbano Campir. Quando jovem, devido à precária condição financeira de sua família, não passou pelo rito de iniciação à vida adulta. Mas, depois de idosa, mesmo cega, acompanhou de perto a aferição da circunferência abdominal de seus quatro netos quando estes fizeram o rito de passagem. Para ela, “é preciso colocar os meninos na casinha para ficarem fortes e sadios”<sup>37</sup>.

Por fim, a senhora Maria Rosa Hyc'jaca, esposa do sr. Herculano Cacrỹ, também nos traz importantes informações. Ela passou pelo mesmo ritual que estamos tratando quando jovem, assim como a sra. Tereza Ëhjarõ. Em uma de suas entrevistas afirmou: “Mesmo que o tempo passe e mude tudo, mesmo assim, os jovens Krikati vão passar pela casinha porque é nossa cultura”<sup>38</sup>. Ela é cantora e preserva o costume de acompanhar seus pares na cerimônia do canto e da dança, nas festas e rituais.

Todos os interlocutores, aqui apresentados, foram entrevistados. As questões foram previamente apresentadas e envolveram os seguintes eixos temáticos descritos abaixo.

-História construída pelo povo Krikati – a ancestralidade timbira, o mito que conta a origem deste povo, a luta pela terra que sempre consideraram sua, encontros e desencontros com povos e pessoas de outras etnias, a singularidade de ser um povo autônomo entre os Timbira, especificidades da sua língua e de seus costumes.

-Rituais krikati das fases de desenvolvimento humano – peculiaridade do nome, da pintura corporal, da corrida de tora, da divisão em metades (partido e clã); os mitos que impregnam cada rito, as transformações e as permanências de cada rito; a importância e o papel do rito para diferentes gerações.

-Especificidades do rito de reclusão do Ëhcreere' – a realização do rito pelos seus ancestrais, as mudanças e as permanências que ocorreram, o sentido do ritual de reclusão para outros povos do mesmo grupo étnico, a relação do rito com o mito da “Aldeia Grande”, o mito de origem da “casinha”. As relações de troca e de reciprocidade; os motivos de participação e não participação. As cerimônias de separação, reclusão e incorporação dos iniciantes em suas comunidades. O patrimônio material utilizado nas cerimônias e as ressignificações do ritual na contemporaneidade.

Fazemos uma ressalva em relação aos idosos no uso da entrevista, pelo fato de necessitarmos repeti-la mais de uma vez. Pois, entendem que devemos dispensar tempo e

<sup>37</sup> Filomena Myyhu concedeu entrevista em 16/08/2017 na aldeia São José.

<sup>38</sup> Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.



paciência para escutá-los. Por isso, as informações foram sendo dadas de forma parcelada. Verificamos, ainda, que eles não gostam que façamos intervenções no momento que estão falando, tornando-se, assim, difícil a extração de conclusões num primeiro encontro, necessitando em outra oportunidade refazer ou reelaborar as questões. Nesse ir e vir, foi possível observar as contradições, mas também aquilo que se manteve em todas as falas.

Outro ponto que mereceu bastante cautela, quanto aos idosos, foi o uso da língua portuguesa, pois embora eles a utilizem para se comunicar com os não indígenas, apresentam dificuldades em usar corretamente certos vocábulos, assim como não compreendem os sentidos de algumas palavras. Em rodas de conversa<sup>39</sup> percebemos que eles se utilizam do verbo no tempo presente para reviver o passado

No que toca as expressões, essas foram transcritas tal como são pronunciadas<sup>40</sup> pelos idosos, como por exemplo, “menino homem” – reafirmação de gênero –, ou o termo “o comadre”, usado para os que tem os mesmos nomes de ambos os sexos; ou ainda a palavra “engorda” ao se referirem às mudanças corporais dos infantes.

Além dos anciões, são interlocutores do trabalho alguns adultos, num grupo composto por Alfredo Rõrehu Krikati (35 anos), Raimundo Cohpyht Krikati (43 anos), Deusina Cymtep Krikati (36 anos), Miracema Ropcwyl Krikati (37 anos), Flor de Lis Ca’hixyh da Silva Krikati (37 anos), Maria Lúcia Hacyc Krikati (41 anos) e Feliciano Martins (Pÿtxên, 32 anos). Com exceção da Maria Lúcia, todos os outros são professores<sup>41</sup> das escolas que existem no território krikati e cursaram ou cursam Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal do Goiás (UFG). Exceções são Deusina Cymtep que é formada em Pedagogia na Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST) e M<sup>a</sup> Lucia Hacyc que cursou apenas o Ensino Médio. Raimundo Cohpyht se destaca, pois ele foi reconhecido pela Secretaria Estadual de Educação (SEDUC/MA) como professor bilíngue, mesmo antes de ter concluído o ensino superior. Foi ainda cacique da aldeia São José, sendo uma liderança política importante para o povo Krikati.

Com esses interlocutores seguimos a mesma estrutura das entrevistas direcionadas aos idosos, contudo, desses procuramos saber sobre: a postura das famílias quanto à participação dos filhos no Êhjcreeere'; o envolvimento da comunidade em cada etapa da cerimônia; o papel da escola na educação dos jovens quanto às tradições do grupo; a sua interferência sobre a vida ritual; as suas lembranças em relação à participação individual no ritual; a significado de cada

---

<sup>39</sup> É costume dos idosos Krikati se juntarem nas madrugadas ao redor da fogueira para cantar e conversar no intervalo dos cantos. Isso acontece geralmente na noite que antecede a ocorrência de um ritual.

<sup>40</sup> Apesar disto, embora tenhamos as entrevistas transcritas em sua integridade, na escrita da Tese interferimos em aspectos de pontuação e concordância.

<sup>41</sup> Declaração de Consentimento dos Professores: Apêndice 2.

etapa da cerimônia e a impressão diante das mudanças de toda ordem nelas ocorridas; as histórias contadas pelos idosos que envolvem o ritual do Ëhjcreeere' e os ensinamentos e as regras prescritas para o período de reclusão.

Em relação às entrevistas com os adultos, especificamente com Raimundo Cohpyht Krikati, Maria Lúcia Hacÿc Krikati, Alfredo Rõrehu Krikati e Miracema Ropcwyl Krikati ocorreram mais de uma vez (num total de duas).

Os professores aqui citados participam desde 2007 dos cursos de formação continuada que acontecem na escola da aldeia São José, nos quais, aprendem com seus pares a escrita da língua materna. O critério da escolha do grupo partiu, então, dessa participação, da afinidade que construímos, do empenho que apresentam em desenvolver a ação pedagógica voltada ao ensino da tradição krikati e, por haver entre eles, quem não tenha passado pelo ritual em questão. Nos importa, neste caso, encontrar os motivos para a tomada dessa decisão e se essa seria de âmbito familiar ou pessoal.

Entrevistamos também duas jovens: Zilma Xu'capru Krikati (14 anos) e Raynara Jÿ'hic Krikati (18 anos). O envolvimento das jovens como interlocutoras<sup>42</sup>, contrariamente ao que se possa pensar, foi muito difícil, pois se apresentaram arredias em responder as questões formuladas a elas. Embora estejamos quinzenalmente na aldeia, as nossas visitas às casas e os diálogos mantidos ocorrem constantemente com os idosos e os adultos.

Assim como as duas interlocutoras, todo e qualquer jovem Krikati quando alguém se apresenta interessado a entrevistá-lo afasta-se por não se sentir à vontade em relação as perguntas, principalmente se houver idosos por perto. Mesmo assim, a nossa escolha pelas jovens se deu pelo fato da primeira ter participado da cerimônia de iniciação à vida adulta no ano de 2015 e por ter concordado em contribuir com as informações. A segunda, por ser uma das jovens que fez a opção por uma “festa de debutante” ao estilo dos não indígenas. Nessa questão, buscamos saber os motivos da opção pela não passagem da vida infantil para adulta por meio do ritual de tradição krikati. E por ter-nos confidenciado que deseja que seus filhos futuramente participem do ritual de iniciação de seu povo, de acordo com os nomes que receberem.

Em relação às dificuldades apresentadas pelas jovens interlocutoras em atender os nossos objetivos, nos foi preponderante dar atenção às linguagens expressas na oralidade entre elas e suas mães (as mães explicaram na língua krikati as perguntas que fazíamos na língua portuguesa); pois consideramos que os gestos, os tons e os ritmos da fala são aspectos

---

<sup>42</sup> Declaração de Consentimento das Jovens: Apêndice 3.

extremamente reveladores, que se não os levarmos em conta, correremos o risco de reduzi-los ou manipulá-los equivocadamente.

Para as duas jovens foram feitas apenas duas perguntas, as quais se relacionavam sobre a competência na decisão de participar ou não do ritual de iniciação, sobre a experiência e o significado do ritual (para elas próprias e para o seu povo).

Finalmente, entrevistamos Stanley Thomas Pries. Ele foi missionário<sup>43</sup> da Novas Tribos do Brasil<sup>44</sup>, que chegou ao Maranhão no ano de 1960 e acompanhou algumas das cerimônias de iniciação à vida adulta dos Krikati, quando eles ainda viviam espalhados em vários povoados.

As entrevistas envolvendo todos os interlocutores dessa pesquisa foram norteadas por questões semiestruturadas num total de 12 perguntas, por meio de um roteiro previamente estabelecido de acordo com os objetivos do trabalho. Elas foram gravadas, desgravadas e transcritas. Nesse sentido, foram realizadas, aproximadamente, 31 entrevistas de forma individual envolvendo os idosos, os adultos, as jovens e o missionário. Outras se deram de forma coletiva por meio de rodas de conversa e, outras, ainda, por diálogos individuais. Os locais das entrevistas foram: aldeia São José, localizada no município de Montes Altos, Campo Alegre e aldeia Jerusalém no município de Sítio Novo, todos no estado do Maranhão. Dos entrevistados, o último listado não é indígena. É um americano que viveu por oito anos entre os Krikati, hoje em dia os visita uma vez por ano.

A entrevista, como técnica metodológica, nos possibilitou o acesso às fala, principalmente a de diferentes gerações krikati, e o reconhecimento de que “a tradição oral sempre apresenta uma cronologia relativa, expressa em listas ou em gerações” (VANSINA, 2010, p. 156). Para nós que estudamos a luta do povo Krikati, especialmente em relação ao direito à terra, entendemos que não basta apenas dar voz àqueles que historicamente foram silenciados. É preciso saber ouvi-los, principalmente aquilo que não é proferido. As entrevista,

---

<sup>43</sup> O missionário é conhecido entre os Krikati por Waacu. Ele tem 83 anos e viveu oito anos na aldeia São Gregório e, depois, na aldeia São José. O senhor Urbano Campir lembra sobre sua chegada à aldeia: “Era um jovem magrinho, chegou e ficou. Quem deu abrigo a ele foi um velho chamado de Waacu. Foi ele quem deu o nome a Stanley”. Stanley Pries, por sua vez, informa como se deu o contato: “Tive o primeiro contato com os Krikati no mês de novembro de 1962. No dia primeiro de dezembro do mesmo ano, visitei pela primeira vez uma aldeia Krikati, a aldeia São Gregório. Eu lhes declarei a minha intenção de aprender o idioma deles e fui bem recebido”. Entrevista concedida no dia 15/07/2017 na cidade de Imperatriz (MA). Carta de Anuência: Apêndice 4. Foram três entrevistas realizadas com esse interlocutor, sendo duas em Imperatriz, uma no dia 15/07/2016 e outra no dia 12/07/2018. Outra, no dia 7/08/2017 feita por escrito via e-mail. As entrevistas feitas em Imperatriz se deram na ocasião em que ele viajou dos Estados Unidos para o Brasil para visitar no Maranhão as aldeias krikati e gavião, no município de Amarante-MA.

<sup>44</sup> A “Missão Novas Tribos do Brasil” é uma organização norte-americana com sede na Califórnia. Fundada em 1950, é possuidora de grandes recursos, tais como aviões, navios e um número ponderável de missionários (SPI, 1962, p. 4 - 6).

nessa questão, nos dão as possibilidades de analisar os efeitos do tempo no desenvolvimento da história desse povo.

Compreendendo tal como esse autor, elaboramos, para cada segmento da interlocução, roteiros de entrevistas, buscando encontrar nas falas de anciães, adultos e jovens, elementos que convergem ou divergem sobre as permanências e as mudanças no ritual do 'Ëhjcreeere', assim como as ressignificações a ele atribuídas.

Nesse sentido, esses elementos surgidos durante o processo de pesquisa foram analisados e inseridos ou não no corpo do trabalho. O esforço de análise acompanhou a recomendação de Jan Vansina, para quem “o historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma” (2010, p. 140).

Quanto aos registros por escrito, Claire Selltiz (1967) afirma que cabe ao observador se indagar sobre quando e como deve registrar seus dados. Para ela, a melhor forma é anotar as informações no decorrer dos acontecimentos, evitando possíveis vieses seletivos e elementos decorrentes de lapsos de memória. Nosso procedimento foi individualizar o tempo da observação e o do registro; depois, por fim, a análise e o cotejo com os conteúdos das entrevistas.

As referências de cunho bibliográfico, etnográfico, documental e das histórias orais serviram de base teórica para analisarmos o ritual de iniciação à vida adulta dos Krikati, o 'Ëhjcreeere', e para organizarmos os capítulos deste trabalho, que ora apresentamos.

No capítulo intitulado “Rastros históricos do povo Krikati” descrevemos os aspectos da história deste povo, aproximando-nos de seu passado, desde o início do século XIX, a fim de compreendê-los em uma dimensão diacrônica. Julgamos necessário iniciar este percurso histórico a partir de fontes escritas, as quais identificam os grupos indígenas Timbira, entre eles os Krikati.

Esta parte do trabalho é feita especialmente a partir das Memórias de Francisco de Paula Ribeiro (1841; 1848) sobre as nações que ele descreveu como “gentis”. Igualmente, dispomos de elementos provenientes da estadia com os Krikati de Kurt Nimuendajú (1944; 1946; 2001). A partir destes, discorremos sobre os povos Timbira, identificando, entre eles, os Krikati, para então, descrevermos seus costumes e tradições, mitos e rituais. Outros autores, que a partir desses desenvolveram seus estudos, são aludidos nesse capítulo. A história mais recente do grupo é apresentada por meio de fontes orais que são discutidas à luz da bibliografia pertinente que engloba, além dos trabalhos anteriormente destacados, algumas teses, dissertações,

trabalhos de conclusão escritos pelos Krikati e artigos publicados pelos pesquisadores de diversas áreas de atuação.

“Os rituais nos ajudam a ser o que somos, Krikati”, é o segundo capítulo, neste, discutimos a cultura como objeto historiográfico e refletimos sobre seu dinamismo e transformação. Para isto, contamos com literatura específica que trata do conceito de cultura e a discute em seu dinamismo. Destacamos, também, os conceitos de mito e rito, fundamentais para este trabalho a partir da literatura antropológica, indicando a relação intrínseca entre eles, dando ênfase a nomenclatura como sendo um atributo responsável pela prerrogativa da participação nos rituais.

O último capítulo, “Èhjcreere' “ventre revivido” – permanências e mudanças”, gira em torno da história desse ritual, das marcas operadas pelo tempo nessa importante cerimônia. Este momento do trabalho incorpora as contribuições de autores de referência, já acenados nesta introdução, e das fontes orais que descrevem a vivência desse ritual no passado e na atualidade.

Dos idosos buscamos conhecer como significam essa tradição e como contribuem para que seus descendentes continuem realizando o rito da “casinha” ou “ceveiro”. De igual modo, dos jovens procuramos entender o sentido que atribuem a ele. Nesse intuito, buscamos as marcas que o tempo imprimiu na cultura krikati, a partir da observação de aspectos como a educação tradicional, a relação dos jovens com os idosos no sentido da escuta e do respeito para com eles, o envolvimento da comunidade com a educação escolar na aldeia e com os não indígenas, a introdução de entretenimento diferente do tradicional no período de clausura, os valores construídos na relação de troca e de reciprocidade, entre outros. Refletimos, ainda, sobre os efeitos do “encurtamento” no tempo de reclusão.

Os capítulos são precedidos por esta introdução que foi construída levando em conta o encontro com os Krikati que a vida, por meio do trabalho profissional nos proporcionou. Nas considerações finais encontra-se uma síntese do produto da pesquisa, descortinando os sentidos contemporâneos do Èhjcreere', em especial, para a preparação dos jovens em assumir os compromissos que devem ter para com a comunidade.

## 2 RASTRO HISTÓRICO DO POVO KRIKATI

Analisar de que forma o ritual de iniciação à vida adulta intitulado de *Ēhjcree'* reflete as mudanças pelas quais passou o povo Krikati, a partir dos séculos XIX e XX, é o objetivo desse estudo. Para tanto, fazemos uma análise de seu percurso histórico desde os referidos séculos, iniciando pelas informações sobre os grupos Timbira, entre os quais estão os Krikati presentes nos relatórios de viagem de Francisco Paula Ribeiro e depois, especificamente sobre estes últimos, a partir do momento em que foram contactados e descritos por Kurt Nimuendajú (1944; 1946; 2001).

Autores como Jean Lave (1967), Júlio Melatti (1978), Gilberto Azanha (1984), Elisa Ladeira (1989), Adalberto Franklin (2005); Franklin e Rênor Carvalho (2007), entre outros, também nos oportunizam conhecer a história que os Krikati vêm trilhando e, conseqüentemente, as transformações que o grupo experimenta.

Valemo-nos, ainda, de fontes orais, em especial a partir dos anciões Krikati que, entre outros elementos, têm presente os lugares ocupados pelos seus ancestrais ao longo do tempo, para descrever e discutir os aspectos da história do seu povo, a partir de uma delimitação geográfica e ambiental, ou seja, sua presença no sul do Maranhão.

É comum ouvirmos, principalmente dos mais idosos Krikati, essa expressão: “As terras onde nós vivemos sempre foram nossas. Nunca saímos daqui”<sup>45</sup>. Ter a posse da terra, para todos os ameríndios, “é muito mais do que simples meio de subsistência” (RAMOS, 2012, p.13). Alcida Ramos compreende que a terra é um sustentáculo que liga e promove a unidade da vida sociocultural. Não é apenas um habitat e nem tão pouco como algo que se acumula no sentido de propriedade privada; a terra sustenta, também, a vida espiritual e embasa o projeto do bem viver dos povos indígenas (BANIWA, 2013). Seu significado é, portanto, tão expressivo para os indígenas, que serem “donos da terra” é questão definidora para que lutem pelos direitos de posse e de permanência.

Terra essa que para Herculano Cacrỹ é a extensão de seu corpo e lugar de sua história. Segundo Kurt Nimuendajú (1946), o “cerrado maranhense”, composta de um universo visível e outro invisível, povoado por seres míticos e espirituais é um lugar próprio para esse povo se desenvolver. Nesse aspecto, encontramos o sentido de sua autodenominação *crêhcateh'catiji*, em português, “aqueles da aldeia” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 16), pois essa está ligada intrinsecamente ao mito que conta a morte da ema (*Rhea americana*), animal típico do cerrado,

---

<sup>45</sup> Herculano Cacrỹ. Entrevista concedida em 14/11/ 2015 na aldeia Jerusalém.

o qual aponta que esse povo, dono do animal morto, permaneceu na “aldeia grande” depois da cisão que dividiu o grupo inicial em vários outros.

Pela grande extensão de terra que ocupavam os indígenas e pelo número considerável de sua população, Kurt Nimuendajú (1944; 1946) atribuiu ao território a denominação “Paíz Timbira”. Nos seus estudos, tendo principalmente como base as diferenças dialetais e geográficas, distinguiu-os em dois grupos: os Timbiras Orientais e os Ocidentais.

Tomando como referência os rios Tocantins, Mearim, Pindaré e Itapecuru, Kurt Nimuendajú classificou os indígenas em dois grupos étnico, os que ocupavam a esquerda do primeiro rio, no estado do Maranhão, sendo Timbira Oriental do Norte, sendo eles: os Krenyê do Cajuapara, os Krikati, os Pukobyê, os Gavião Ocidentais, os Krepumkatyê, os Krorekamekrá, os Põrekamekrá, os Krahô, os Kenkatyê, os Canela Apanyekrá, os Canela e os Txokamekrá. Por sua vez, o grupo que encontrou ocupando a região direita do rio Tocantins nomeou de Timbira Ocidental do Norte, tratando-se dos Apinayé.

Nimuendajú anotou características peculiares entre eles, assim diz: “Os Timbira sabem que são as várias tribos de uma grande unidade étnica, que eles definem acima de tudo, além da maior ou menor homogeneidade linguística, pela presença de sulcos no cabelo, tampões de ouvido, forma circular de assentamento e corridas de tora” (1946, p. 12) (Fotografia 4).

Fotografia 4: Corrida de tora



Fonte: Registrada por Kurt Nimuendajú (2001, p.187).

Além das características acima mencionadas, afirmou que os Timbira costumam usar amarraduras (Ver fotografia 5), tipo “braceletes”, nas pernas, cabeça e tornozelos. Justamente por esse hábito é que foi atribuída a eles a denominação Timbira, que quer dizer “os amarrados” (NIMUENDAJÚ, 1946, p.7).

Fotografia 5: Pernas amarradas com “embira”



Fonte: Registrada pela autora.

A palmeira de buriti (*Mauritia flexuosa*), de onde os indígenas costumam tirar as fibras de “embira”<sup>46</sup> para ornamentar o corpo, é própria da região do cerrado, aparecendo em locais alagados e fontes de água. Dessa planta, ainda aproveitam os frutos para fazer a “cebereba”, uma mistura da sua polpa com farinha, a qual denominam de “chibel”, alimento consumido durante o período de reclusão no rito do Ëh̃jcreere!. Suas folhas são usadas, também, para cobertura de casas e para fazer esteiras, inclusive àquelas que encontramos sendo usadas no ritual chamado Ruurut.

Neste capítulo, descreveremos e discutiremos alguns aspectos da história do povo Krikati, atestando a sua ocupação no sul do Maranhão por meio das memórias dos seus idosos, precisamente na região de predomínio de seus ancestrais há aproximadamente dois séculos. Veremos como os encontros com os não indígenas e com outras etnias indígenas, de alguma forma, “forçaram” que eles buscassem afirmar sua identidade e autonomia étnica. Assim, aproximaremos-nos de seu passado, a fim de apresentar o seu presente.

## 2.1 “Terra que sempre foi nossa”

---

<sup>46</sup> Folhas novas da palmeira de buriti.



A segunda metade do século XVIII foi um marco para a colonização do estado do Maranhão. Especificamente em 1798, quando o príncipe regente, Dom João, por meio de uma Carta Régia, diz que “todas as pessoas com jurisdição civil ou militar, [...] prestem o possível auxílio que lhe for requerido pelo alferes Francisco de Paula Ribeiro para comodidade do seu trânsito para Pastos Bons onde vai comandar o destacamento que ali se acha” (Apud: FRANKLIN; CARVALHO, 2007, p. 17). Esse pedido foi feito devido à exploração da região do sul da capitania do Maranhão, pois tanto para coroa portuguesa quanto para a capital da província maranhense, ela era desconhecida. Nesse intuito, dois anos depois de ter conduzido uma missão no Pará, o militar Paula Ribeiro foi comissionado pelo governador Fernando Antônio de Noronha a fazer uma viagem tendo como roteiro a área conhecida como “Pastos Bons”.

Paula Ribeiro, antes mesmo de iniciar sua missão, recebeu a notícia da descoberta do rio Tocantins, que provavelmente tenha ocorrido entre 1804 e 1806, a partir das informações dadas por um indígena a um fazendeiro de nome Elias Ferreira de Barros. O nativo seria um fugitivo de uma das embarcações que tomavam os indígenas da região como escravos. “Eles eram aprisionados e levados para trabalhar no norte do Maranhão onde se desenvolviam plantações de arroz e algodão” (Ibidem, p. 58).

A urgência exigida de Paula Ribeiro para que comandasse a frente de expansão no sul do Maranhão era justificada pelos contínuos confrontos dos indígenas com os colonos. Contudo, segundo Alan Kardec G. Pachêco Filho (2016, s/p), isso se dava “não por necessidade de mais terras para colonização, implantação de novas fazendas, pastos e roças, tampouco se buscava assegurar as terras já conquistadas, embora guerras por essa razão às vezes acontecessem”, mas pelo fato, principalmente, de haver comerciantes que tomavam os indígenas como escravos, como o Francisco Pinto de Magalhães, o qual Carlota de Carvalho (2006, p. 84) destaca ser negociador de indígenas, ou seja, que os capturavam e os vendiam como escravos, ou os compravam de outros para se beneficiar. Para isso “assentou morada em uma quase extinta taba de mamecrans, situada em posição admirável sobre a riba no Tocantins, onde o rio dobra o curso para oeste salientando agudo cotovelo para leste”. De acordo com Franklin e Carvalho (2007, p. 63), Paula Ribeiro não aprovava a escravidão de indígenas, vindo a denunciar Francisco Magalhães por tráfico de humanos ao governador do Maranhão em ofício datado em 7 de novembro de 1815.

O governador Paulo José da Silva Gama, por sua vez, respondeu a Paula Ribeiro que lhe remetesse tudo que envolvesse indígenas tomados como escravos, dessa forma: “Em meu nome lhe escreva e lhe mande intimar que jamais consistirei nem lhe dei de tolerar que entre os

mais pequenos pontos do território desta capitania em ato de qualquer jurisdição ou comando, ordenando-o até de os prender” (Apud: FRANKLIN; CARVALHO, 2007, p. 63).

As expedições às terras maranhenses se estenderam por vinte três anos, período em que Paula Ribeiro escreveu o “Roteiro de Viagem às fronteiras da Capitania do Maranhão e de Goiás no ano de 1815 em serviço de S. M. Fidelíssima”, considerada a mais completa obra sobre o desbravamento do sul do Maranhão e sertão dos Pastos Bons. O militar, tendo posse de informações sobre o território, deu notícias sobre os povoados que ali já se encontravam, como também do modo de vida de sua população, destacando as nações “gentis” encontráveis na área.

Quanto à base humana, traz informação que Domingo Afonso e outros companheiros, vindos dos sertões da Bahia, foram os responsáveis pelas primeiras povoações de Pastos Bons. Como eles já tinham experiência com criação de gado, instalaram nessa região as primeiras fazendas motivando o rápido aumento da população. A intensificação do processo de povoamento do sul do Maranhão aconteceu, portanto, nas primeiras décadas do século XIX, tendo como efeito a expulsão dos “gentios” para o sudoeste e para oeste do estado.

Das várias nações indígenas, esse informante anotou que as áreas habitadas por elas tinham padrões de assentamento que estavam de acordo com sua base econômica e que parecia movê-las sazonalmente desde o rio Farinha até as matas do Gurupi; das margens do rio Tocantins até o Grajaú. Dentre as nações, destacavam-se os Timbira, formados pelos grupos étnicos: “Gaviões, Poncatgês (designados também Caracatigês e Caracatis, depois Krikatis) e canelas” (FRANKLIN, 2005, p. 29). Entre tais grupos havia disputa sobre limites das áreas de caça e pesca (RIBEIRO, 1841, p. 186, §9), devido aos confrontos frequentes, esses indígenas foram considerados pelos colonos como agressivos.

Paula Ribeiro (1846) anotou também a língua falada pelo grupo Timbira, a partir de critérios essencialmente linguísticos que, segundo ele, “as tribos Timbira desta capitania são emanadas de um até dois ramos; pois que à exceção dos Guajojáras, todas as outras se appellidam no último assento de seus nomes – Krans ou Gêz” (1841, p. 199). Para Nimuendajú, o militar português, em suas memórias, tomou nota de outros aspectos da cultura timbira e soube como ninguém descrevê-la, não só descortinando que cada povo tinha o seu modo de falar, de perceber e contar o tempo, valores familiares, mas também, como se comportavam coletivamente; como reagiam diante de conflitos interno e externos a cada grupo étnico. Para esse etnólogo, Paula Ribeiro foi um “profundo observador timbira” (NIMUENDAJÚ, 1946, p.7).

Kurt Nimuendajú cotejou, como já foi assinalado anteriormente, as notas de Paula Ribeiro com suas próprias observações, fruto dos aproximadamente doze anos que esteve entre

os Timbira. Para o nosso interesse, ele traz indícios que os Krikati já no início do século XIX habitavam as terras do sul do Maranhão, dizendo inclusive que “nunca deixaram seu antigo habitat a leste do Tocantins, onde este rio gradualmente muda seu curso sul-norte para uma direção Leste-Oeste, isto é, a leste de Imperatriz, no interior. Lá, eles já estavam morando em 1844” (1946, p. 16).

A consideração de que deveria ser intensificado o contato com estes indígenas, determinou que fosse estimulado o seu aldeamento, para isso foi incumbido em 1852 o Frei Manoel Procópio do Coração de Maria, que aldeou os “Caracatigés e Gaviões no campo do Frade (ao norte de Imperatriz)”, e realizou a “descida de 302 índios Caracatis para Santa Thereza” (FRANKLIN, 2005, p. 45). Um dos interlocutores traz lembranças do passado e diz:

Meu pai contava que a nossa aldeia começava lá no Chaparral, perto de Imperatriz e ia longe até o final (desembocadura) do rio Cacaú. Tudo era nosso. Meu pai disse. Só o nome do Krikati pega tudo: Porto Franco, Barra do Corda, Grajaú e Chaparral. Essa aldeia São José era Caracati agora Krikati, Taboquinha, Baixa Funda, Cabeceira das Cabras, todas eram nossas aldeias<sup>47</sup>.

Assim, as aldeias dos Krikati foram estabelecidas nas proximidades de Santa Teresa; uma localizada rio acima, perto da embocadura do riacho Cacaú e, outra a cerca de uma légua da povoação, mas seus resultados não foram os esperados. “A convivência entre os fazendeiros e os indígenas, apesar do zelo e do esforço de Frei Manoel Procópio, em pouco tempo se deteriorou [...], nascendo daí conflitos” (Ibidem, p.26). No ano de 1855, a Colônia de Santa Teresa se encontrava em completa decadência, depois “só se houve fallar em Gaviões”, compreendendo-se, talvez, debaixo deste nome, “os Pukobyê e os Krĩnkati” (NIMUENDAJÚ, 1944, p. 18).

No fim do século XIX, vivendo na área que qualificou como “Paíz Timbira”, estendida entre 30° e 90° de latitude até 42° - 49° longitude, tendo como referência, ao norte, os cursos dos rios Gurupi, Grajaú e Mearim; a oeste o curso do rio Tocantins, desde o Manuel Alves Grande à montante, até um pouco acima da confluência do rio Araguaia com o Tocantins, tendo como referências as cachoeiras em Alcobaça à jusante; a leste o rio Itapecuru e ao sul o rio Balsas Kurt Nimuendajú (1946) classificou como local de convivência de 15 grupos Timbira, sem um número preciso de indivíduo. E no fim desse mesmo século, porém, a população se aproximava de 6 mil indivíduos, distribuídos em sete grupos. Vivendo de maneira autônoma,

---

<sup>47</sup> Herculano Cacrỹ. Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

segundo Aryon Dall’Igna Rodrigues e Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, nos estados do Maranhão, Tocantins e Pará:

Apãniekrá: Terra Indígena Porquinhos, município de Barra do Corda (MA); estimativa da população 458 indivíduos (FUNAI, BARRA DO CORDA, 2000); Ramkokamekrá: Terra Indígena Kanela, município de Barra do Corda (MA); estimativa da População 1.387 indivíduos (FUNAI, BARRA DO CORDA, 2000); Apinajé: Terra Indígena Apinayé, municípios de Tocantinópolis, Itaguatins e Maurilândia (TO); estimativa da população 990 indivíduos (FUNASA, 1999); Krahô: Área Indígena Kraolândia, municípios de Goiatins e Itacajá (TO); estimativa da população 1.790 indivíduos (FUNASA, 1999); Krĩnkati: Área Indígena Krikati (ainda aguardando homologação e registro), municípios de Amarante, Montes Altos e Sitio Novo (MA); estimativa da população 620 indivíduos (FUNAI, IMPERATRIZ, 2000); Parkatejê; Terra Indígena Mãe Maria, município de Bom Jesus do Tocantins (PA); estimativa da população 414 indivíduos (FUNAI, MARABÁ, 2000); Gavião Pykopjê: Área Indígena Governador, município de Amarante (MA); estimativa da população 250 indivíduos (FUNAI, IMPERATRIZ, 1998) (RODRIGUES E CABRAL, 2007, p. 45).

Os biomas onde os Timbira predominavam, no sentido de fixar seus acampamentos, proporcionavam que cada grupo nomeasse um ao outro. Assim:

Os Krikati são chamados de Põcatejê porque habitam (= dominam=/ catê/ a “chapada” = /põ/); em contrapartida os Pukopjê (Gavião) são designados pelo termo Ironcatejê porque dominam a mata (= /iron/); os Canela do Ponto são os Kyicatejê porque habitam (“dominam”) a leste (= /kyi/) dos demais Timbira; os Apinayé são os Lõrcõcatêjê porque dominam a região do cocal (babaçu = /lõrcõ) etc (NIMUENDAJÚ, 1944, p. 18).

Kurt Nimuendajú conferiu, também, ao estudo de Emilie Snethlage<sup>48</sup> a possibilidade de entendermos as atribuições dos nomes dos grupos étnicos de acordo com a região de domínio, a partir do levantamento da flora da região do sul do Maranhão. Segundo essa naturalista, a área onde habitavam os indígenas Timbira era composta de altas estepes ou florestas de galeria que se encontravam ao longo dos riachos e nas encostas de morros altos e floresta seca, a esta última, devido a suas características, deu-se o nome de “cerrado”, na língua krikati “põo”.

Foi nesses dois biomas que Nimuendajú (1946, p. 11) constatou viver as “tribos contemporânea Timbira”. Talvez, a distinção que ele fez entre os indígenas timbira da mata e os timbira do campo tenha vindo da denominação utilizada por Ribeiro (1848, p. 8, grifo nosso) (ao tê-los encontrado vivendo nesses habitats): “N’este dia atravessei pequenas serras, espaços de matos, campos, taboacae, e um grande alagado a que chamam Tremendal: passagem esta

<sup>48</sup> Naturalista alemã que visitou, entre 1924 e 1926, várias tribos Timbira.

impraticável pelo inverno [...]. N'esta travessa há despovoadas algumas fazendas pelos índios *Timbira das matas*". Em outra passagem evidencia que viajou quatro léguas "no rumo sudoeste. Estradas sobre serras; poucas planícies, e n'êstas arêas, pedras, pequenas matas, palmeiraes, e campos cobertos[...]. Encontrei obra de quinhentos índios, que iam ver a villa de Caxias, e eram da nação a que os habitantes chamam Canellas finas" (1848, p. 8).

As denominações do espaço onde viviam, portanto, foram a base para identificação do domínio deste ou daquele grupo étnico no sentido de limites territoriais. Os limites das terras (determinado pelo imaginário, levando em conta o local de caça de cada grupo) conotam respeito, no sentido de que a entrada no território do outro poderia ser entendido como uma afronta e desrespeito, pois como afirma Ramos (2012, p. 15), para os indígenas existe "um consenso partilhado por comunidades vizinhas, de que é eticamente incorreto utilizar os recursos de outra comunidade sem consultá-la ou informá-la". Em relação a esse entendimento, Pierre Clastres (2003, p. 237) diz que "cada comunidade, enquanto indivisa, pode se pensar como um Nós. Esse Nós, por sua vez, se pensa como uma totalidade na relação igual que mantém com os Nós equivalentes que constituem as outras aldeias".

Para Nimuendajú (1946, p. 1), o território onde foram encontrados os ancestrais do povo Krikati era a "verdadeira casa do povo Timbira", pois "apenas na estepe árida era possível a peculiar cultura timbira evoluir". Pois, o cerrado disponibilizava os produtos naturais que serviam como alimento, e, entre outros recursos, os que necessitavam tanto para a construção da estrutura usada pelos jovens como reclusão no rito do *Ëhcreere'* quanto para o feitiço e o enchimento do "pacará da comadre", artefato importante que representa o gesto generoso dos compadrios.

A justificativa parte da predominância do clima seco dessa região sendo esse definido de julho até dezembro. Esta sazonalidade incide sobre o desenvolvimento da vida cerimonial krikati. O ritual de passagem à vida adulta, o *Ëhcreere'*, por exemplo, acontecia no passado sempre após a colheita dos frutos advindos das roças tradicionais, dada a exigência de uma farta provisão de alimentos para o longo período de reclusão que, segundo os mais idosos contam, chegava até um ano.

O clima natural avultado também propiciava outros costumes e práticas advindas de seus ancestrais, pois: "o calor tropical do sol é intenso a céu aberto [...]. Mas depois da meia-noite a temperatura geralmente cai a tal ponto que é necessário um fogo ao ar livre, especialmente se um vento começar a soprar antes do nascer do sol" (Ibidem, p. 2). Tais características se relacionavam aos horários de desenvolvimento das caçadas, pescarias, preparo dos alimentos e mesmo na forma dada aos assentamentos.

O esforço em preservar o território foi um dos motivos dos conflitos e das lutas sangrentas entre os Timbira e a colonização sertaneja, oriunda de Pastos Bons até a metade do século XIX. Um destes confrontos ocorridos em 28 de junho de 1813 no lugar que ficou conhecido como “Serra da Desordem”, continua sendo relatado pelos idosos ainda hoje como afirma Corrêa:

Os fazendeiros queriam atacar os índios, os mais velhos subiram na serra; na serra os brancos vão para atacar eles, e eles jogam pedras. Os nossos avós construíram uma aldeia; aldeia Serra da Desordem, na ponta da serra; lá tem água limpa; tem muito pé de bacuri (Apud: CORRÊA, 2016, p. 107).

Segundo Herculano Cacrỹ<sup>49</sup>, essa versão foi transformada em história para contar os feitos de antepassados em relação ao que ocorreu na serra da Desordem. Tais narrativas destacam o enfrentamento e a vitória dos indígenas Krikati sobre os inimigos. Carlota descreve assim o evento:

Derrubado pelas balas, arremessadas em incessantes fuzilar, passando sobre seus mortos e feridos e avançando sempre, os Timbiras entraram em meio dos bandeirantes e se apoderaram da carga de munições sem saber o que tomavam [...]. Mortos a tacape ficaram 86 bandeirantes em cima da serra. [...] os que escaparam levaram a Pastos Bons a notícias da desordem “acontecia” (CARVALHO, 2006, p. 82).

As evidências e narrativas, que estamos aqui arrolando, apontam que os Krikati historicamente viveram no território que ainda hoje habitam. Elas também vão ao encontro do que foi contado a Kurt Nimuendajú quando esteve entre os Krikati, provavelmente entre 1929 e 1930, rementendo-se ao mito da “Aldeia Grande”. Versão repetida pela nova geração Krikati:

[...] muito tempo atrás, contou meu avô, que todos nós morávamos nessa mesma região numa grande aldeia. Ela era tão grande que os olhos não podiam dizer a distância. Gastava-se um dia inteiro para ir de uma ponta a outra da aldeia. Um dos nossos parentes, indo caçar, encontrou um filhote de ema e levou para criar. Ela vivia dentro de casa como se fosse um cachorrinho, mas um menino homem “malino”<sup>50</sup> brincando com flechinha acertou e ela morreu. A família que criava a ema ficou com muita raiva e foi tirar satisfação, sendo o motivo do início da briga<sup>51</sup>.

Para Kátia Corrêa, um dos seus interlocutores, a partir do mito, desvela a concepção de como se deu a formação dos vários povos que compõem o grupo Timbira.

<sup>49</sup> Herculano Borges Milhomem (Cacrỹ) tinha aproximadamente 90 anos quando morreu em 2016.

<sup>50</sup> Termo para indicar que o menino era “travesso”, isto é, “levado”.

<sup>51</sup> Entrevista concedida em 14/12/2017 na aldeia Campo Alegre.

O nome Krĩkati (...) era uma aldeia muito grande entre Grajaú e Sítio Novo, lá no rio Santana; Grajaú é na tapera da aldeia *krĩkati*; lá que eles começaram a sair para cá [lugar da aldeia São José]; lá que eles começaram a fazer feixe de braço de buriti seco, aquele montão, para atravessar o rio Grajaú; aí eles botaram o nome de Grajaú; como os brancos chegaram no lugar tapera botaram o nome de Grajaú; então o que significa Grajaú é braço de buriti; desde lá o pessoal mais velho e minha avó contava tudo e eu ficava gravando; quando eles mudaram para cá; lá tem mais de três léguas da aldeia; lá por causa de pien (pássaro que come carrapato), não sei quem foi que matou pien; por causa de pien, começaram a brigar, começou a dividir; segundo o pessoal, primeiro que saíram foram os índios *Apinayé*; esses que ficaram um bocado nos Apinayé e outros saíram lá para o lugar onde chama *Kayapó*; foram os primeiros a sair dessa aldeia grande; as crianças, as mulhezadas jovem, ajuntaram, combinaram e saíram, ainda mataram um pai de família atrás; quando saíram pintaram umas madeiras e botaram no meio do caminho para ninguém atravessar; o homem foi atrás dos filhos e teimou em atravessar e mataram ele; foi que seguiram, atravessaram o rio Tocantins, transformou esses Apinayé; de Apinayé foi para o Kayapó; uma parte ficou; então por causa dessa divisão, cada família, pega uma tora de buritizeiro, corre ao redor do pátio, chega e bota assim na porta; um velho abusou de escutar a zuada das crianças e chamou de nome feio e por causa disso esses pessoal jovem saíram; os pais desse jovens ficaram revoltados e então ajuntou cada família corria e se colocava na porta daquela pessoa; dizia olha quando você quiser ir lá para essa aldeia vai para aldeia dos *Krahô*; nosso nome vai ser Krahô; saía a turma; vai embora; os outros fazia o mesmo jeito; falava assim: quando você quiser ir para nossa aldeia, vai para a aldeia do Cu'tyhcrecatijji; é o nome da aldeia; nome da tribo; é mesmo de onde os Krĩkati saíram; botaram nome cada grupo que sai (CORRÊA, 2016, p. 51, grifo da autora).

Kátia Corrêa, por meio da versão contada, ilustra como se deu a dispersão de outros indígenas Timbira que viviam entre os Krikati. Para Azanha, é por meio do processo de cisão e dispersão do grupo que ocorreu a expansão de seu território, “cada nova unidade resultante do processo de cisão que se impõe como tal – cada novo grupo que alcança a sua autonomia impõe ao mesmo tempo esta forma timbira nos limites do território. [...]. É neste sentido que podemos falar em expansão dos grupos Timbira” (AZANHA, 1984, p. 16). De fato, segundo esse autor, os Timbira expandiam suas aldeias como forma estratégica de multiplicação, em razão da lógica dos confrontos e de guerras. Clastres, argumenta que “a máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação” (1979, p. 248). Nesse aspecto, a expansão, o ganho territorial, ou até a fusão, seriam o modo de reprodução própria aos grupos Jê.

Luís Donisete B. Grupioni, Lux Vidal e Roseli Fischmann também nos ajudam a refletir sobre esta questão ao indicar que quando um povo se vê pressionado por fatores diversos, utiliza-se das “dinâmicas internas de produção e de reprodução social [...], em grande parte não

planejada, mas sempre criativas, às imposições decorrentes [...] da ininterrupta luta política para preservação do território tribal e de seus recursos naturais” (2001, p. 50). A possibilidade de expansão das aldeias timbira acontecia porque sempre que se lançavam na empreitada de novas conquistas havia uma “aldeia mãe” que dava o suporte até que se pudessem afirmar na região apossada. Tal processo foi assim sinalizado por Paula Ribeiro.

Julga-se, e com justa causa, que umas às outras se deverão ter propagado na maior parte; se fôr que praticasse desde sempre o mesmo que observamos em algumas das que hoje habitam as margens do Tocantins, as quaes à proporção que engrossa, e sentem que as caças e os frutos dos seus campos não podem já sustentar o seu exorbitante número, lança de si uma colônia, que vai estabelecer-se em terras desocupadas, ou ganhadas de outras tribos com os socorros da sua progenitora, a qual lhe assiste constantemente até firmar o seu estabelecimento (RIBEIRO, 1841, p. 185).

Tanto Kátia Corrêa (2016) quanto Ilma O. Silva (2018), que estudaram como aconteciam as cisões entre os Krikati, afirmam que as desavenças eram corriqueiras entre os grupos domésticos, pois, “estas situações parecem imperativas para motivar os conflitos internos e, com isso, criar novos processos de expansão dentro do mesmo território” (SILVA, 2018, p. 92). Grupos domésticos ou famílias domésticas são formados, segundo Lave, por um “grupo de irmãs, seus maridos e filhos, e os pais delas” (1967, p. 38). Essa mesma autora diz, ainda, que a casa krikati está sempre ocupada por mais de uma família nuclear, pois quando a filha se casa, é o marido que passa a habitar na casa materna. Assim, vivem no mesmo teto mães e primas matrilinear. E, ainda, mulheres separadas com os seus respectivos filhos. Deste modo, dentro de uma comunidade, quando acontece alguma intriga entre esses grupos familiares, é preciso procurar um novo local dentro do território para se estabelecer.

Desavença entre a família parecia ser o motivo pelo qual o senhor João Grande Myypuc resolveu criar uma nova aldeia. Contudo, quando questionado, justificou: “a terra, as margens do rio Arraia, é muito boa e cobiçada. Resolvemos fundar ali uma aldeia para que pudessemos impedir as invasões. Os fazendeiros soltam os gados e depois querem dizer que são donos<sup>52</sup>”.

Esse tipo de transferência Jean Lave (1967) denomina estratégia. Nesse caso, ao mesmo tempo, assegura-se a autonomia familiar e a segurança do território, ou seja, para esse povo, é preciso ocupar os extremos da terra krikati, que fazem limites com os municípios ao entorno, para inibir, principalmente, os caçadores e os madeireiros.

---

<sup>52</sup> João Grande (Myypuc) tem aproximadamente 90 anos. Informação referente a uma conversa informal em 14/08/2017 na aldeia São José.



O senhor Urbano Campir apresentou o casamento como exemplo de como os Krikati se espalhavam para ocupar espaços estratégicos dentro da terra, hoje compreendida como Território Indígena (T.I). Sendo um indígena Timbira do povo Apinayé, ele veio morar entre seus parentes quando tinha quatorze anos. Encontrou os Krikati na aldeia São Gregório, local em que havia cerca de cinco casas. Lá conheceu sua esposa, a senhora Filomena Myyhu<sup>53</sup>:

Logo que conheci minha mulher fui na casa dos pais dela que moravam na velha São José, perto da estrada onde hoje é a aldeia São José, para acertar o casamento. Passou poucos dias nos casamos e fomos morar do outro lado perto da serra num local conhecido como “Cabeceira das Cabras”<sup>54</sup>.

Maria Elisa Ladeira, no laudo antropológico de 1989, confirma outros exemplos tanto de cisão quanto de dispersão entre os Krikati. Para ela, a aldeia Taboquinha poderia ser considerada como “aldeia mãe” no período de 1930 a 1960, pois a partir dela se formaram outras aldeias: “Sucupira, Boi de Carro, Piquizeiro e Estráira. Desta última, ainda, deve ter formado a aldeia São Gregório e a aldeia Canto Grande”(LADEIRA, 1989, p. 36).

A aldeia Cabeceira das Cabras, anteriormente mencionado pelo sr. Urbano Campir, é referida por M<sup>a</sup> Elisa Ladeira (1989), que afirma que a mesma foi formada por uma só família, a do senhor Manoel de Sousa Milhomem, o Manduca. Especialista em temas ligados às terras krikati informou a ela que essa família saiu da aldeia Engenho Velho para viver entre outros indígenas que estavam na aldeia Vão da Serra. De lá se mudaram para atual aldeia São José no início da década de 1960.

Vale ressaltar que, nas primeiras décadas do século passado com a ocupação crescente dos fazendeiros e sentindo-se afetados pela rarefação da caça e dos peixes, encurralados na sua própria terra, os Krikati passaram a abater gado destes proprietários, para a fúria de seus donos. Quanto a isso o senhor Urbano Campir rememora:

Os índios quando sentiam fome ia e matava um gado. Esperava sempre na hora que eles iam tomar água. Lá tirávamos o couro e aproveitávamos tudo. Repartia entre as famílias. Eu para falar a verdade não achava certo, mas os “brancos” quando tomaram nossa terra, também não estavam certos<sup>55</sup>.

Elisa Ladeira, por sua vez, afirma que a reiteração destes casos fez com que os fazendeiros se mobilizassem para exigir do Estado providências para retirar os indígenas da

<sup>53</sup> Filomena Myyhu Krikati tem 97 anos. Entrevista concedida em 14/11/2017 na aldeia São José.

<sup>54</sup> Urbano Apinayé (Campir) tem aproximadamente 87 anos. Entrevista concedida em 14/11/2017 na aldeia São José.

<sup>55</sup> Informação obtida em roda de conversa com os idosos em 17/11/2017 na aldeia São José.

área, acusando-os do ataque a suas propriedades. O processo de “desocupação” que atingiu os Krikati e Gavião gerou conflitos extremamente desgastantes:

[...] enquanto Marcelino Miranda<sup>56</sup> insistia haver outro lugar para eles e que cumpria ordem do então governador do estado do Maranhão, Magalhães de Almeida, os indígenas se recusavam e exigiam a retirada dos fazendeiros, pois consideravam que as terras onde eles estavam era herança dos seus antepassados. Enfraquecidos nessa luta, em 1930, o único caminho foi a submissão ao plano do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), ou seja, a sua transferência para o município de Barra do Corda, a 300 km de Imperatriz (LADEIRA, 1989, p. 32).

Quanto ao relatório de Marcelino Miranda apresentado à Inspetoria de Serviço de Proteção aos Índios (SPI) dos Estados do Pará e Maranhão, sobre a transferência dos Krikati e dos Gavião em 1929, esse inspetor deixa claro que a decisão não foi surpresa para os indígenas, pois eles já sabiam da intenção: “Não sei qual dos seus inimigos teve a sinistra ideia de fazer correr o falso boato que os silvícolas se preparavam para atacar Grajahú e, por fim, Barra do Corda [...]. Ao mesmo tempo incutiam-lhes (nos índios) que o inspetor os mandaria buscar para matá-lo” (Ibidem).

Diante da decisão em transferir os indígenas para o município de Barra do Corda, pessoalmente, Marcelino Miranda se deslocou para a aldeia São Félix e Recurso para expor seus motivos. Dali seguiu para aldeia Canto de Aldeia. Contudo, em todas elas encontrou resistência. Foi apenas pela ameaça do uso de armas que se conseguiu que um número menor que o pretendido fosse para o local determinado pelas autoridades.

Os idosos Krikati relatam esse fato evidenciando a força do órgão oficial que agia, na maioria das vezes, em favor dos não indígenas:

Meus avôs contavam, e todos outros, que no tempo do SPI eles quiseram tirar nós da nossa terra. O nome de Miranda ainda é lembrado, pois foi ele com seus capangas, que queriam arrancar-nos daqui. Dizia que matávamos os gados dele. Mas nos matávamos mesmo porque a caça era pouca e o meu povo tinha fome. Diziam que nós íamos para um lugar bom. Iam até preparar roça. Mas nós não queríamos não, resistimos e muitos até morreram, outros fugiam com a família toda<sup>57</sup>.

Muitos anciões, como o senhor Herculano Cacrỹ, consideram que os agentes do SPI, no período em que quiseram arrancá-los de suas terras, foram cruéis e perversos, pois aqueles que

<sup>56</sup> Funcionário do SPI nos anos 1920 e 1930 na região do Maranhão, especificamente em Barra do Corda.

<sup>57</sup> Herculano Cacrỹ. Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

aceitavam se retirar acabavam se deixando ficar pelo caminho, ou fugiam para os matos. De acordo com Elisa Ladeira (1989) chegaram ao seu destino, que seria hoje o município de Barra do Corda, apenas quinze indígenas. Os restantes fugiram e se encontraram mais tarde para fundar uma nova aldeia, a qual chamaram de Estráira devido a sua localização na beira do córrego denominado Traíra.

Kurt Nimuendajú encontrou os Krikati muito depois da fundação de Imperatriz, que aconteceu em 1852. Segundo ele, em 1928 havia na área (território que hoje está homologado em favor destes indígenas) duas aldeias, a do “Engenho Velho” com 69 pessoas, e “Canto da Aldeia” com 204 habitantes. Uma terceira, “Caldeirão”, também existia, mas não havia dados da quantidade de indígenas. Depois, em 1929 ele assegura ter encontrado um remanescente de 80 indígenas da aldeia conhecida como Canto da Aldeia, na extrema nascente do rio Pindaré.

Aqui esses índios estavam vivendo empobrecidos e em uma situação muito triste da pressão dos fazendeiros, que usurparam todo o domínio tribal, deixando para os aborígenes a escolha entre abandono do seu último assentamento e ser massacrado. Até mesmo no ano anterior, devido a um conflito com o fazendeiro mais rico e ganancioso, Salomão Barros, os aldeões das outras duas aldeias se espalharam e recuaram. Apenas a chegada do agente indígena, Marcelino Miranda, a Barra do Corda, impediu o massacre geral conspirado pelos fazendeiros. Naquela época eu havia tentado em vão transferir os Krikati do Canto da Aldeia para algum lugar seguro de refúgio, mas eles obstinadamente insistiram em seus direitos, exigindo o êxodo dos fazendeiros se estes se opusessem à proximidade de os índios (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 17).

Trinta anos mais tarde, Frei Aristides Arioli, que foi pároco da Igreja Católica Santana, do município de Montes Altos (Maranhão), teve notícias de que nessa região se encontravam indígenas vivendo em estado lamentável. Assim, decidiu visitá-los e os encontrou numa aldeia chamada de Baixa Funda, em estado que merecia atenção, pois “faltava água; a que tinha estava coberta por uma capa verde, cheia de lodo e de micróbios. [...] os filhinhos estavam com olhos doentes, remelados, disputados e assaltados por uma nuvem de mosquitos” (ARIOLI, 1993, p. 66).

Com a intermediação do capucho, os indígenas se deslocaram para um lugar apropriado à instalação da aldeia, tendo como prioridade o acesso à água limpa. O relato de um idoso evidencia a ajuda prestada pelo religioso: “Encontramos este lugar bonito, ventilado, que é a aldeia São José [...]. Tivemos condições de dar uma vida melhor para nossos filhos, netos e reunir nossos parentes que viviam em outras aldeias passando dificuldades e sofrendo ameaça de morte dos fazendeiros” (Ibidem).

As décadas que advieram foram marcadas, ainda mais, pelas perseguições e conflitos por causa das terras dos Krikati. Especificamente, a partir das décadas de 1970 quando sua população começou a crescer e aumentava a necessidade de terra para a caça, pesca e coleta, maiormente para as práticas tradicionais do grupo.

### 2.1.1 “Somos sementes e raízes no território em luta”<sup>58</sup>

Como foi possível ver até aqui, a história do povo Krikati é entrelaçada em encontros e desencontros, seja dentro do mesmo grupo étnico, seja externamente a ele. Mesmo que o processo de contato interétnico tenha sido desgastante, não se pode negar que os relacionamentos longos entre os indígenas e os invasores de suas terras tenham criado ambientes de compadrio, troca de favores e reciprocidade, entre outros. Nesse tópico faremos referência, também, aos codjuvantes não indígenas que fizeram parte dessa história.

Com o avanço dos povoados não indígenas, nas proximidades dos locais em que viviam, os Timbira foram se deslocando pouco a pouco, dando lugar a uma ocupação colonizadora que intensificou a prática pastoril. Pouco registro se tem do período em que os indígenas, principalmente os Krikati, se organizaram em agrupamentos pequenos, muitas vezes se escondendo nas serras que compõem a geografia da região do sudoeste maranhense.

Tanto Júlio Melatti (1978), Elisa Ladeira (1989) quanto Frei Aristides Arioli (1993), trazem evidências que havia nas terras krikati várias aldeias: Cutoi localizada nas margens do rio Batalha, Cocalinho, Bateia, Areia, Dalgado. Contudo, Ilma O. Silva, ouvindo o indígena Urbano Campir, este lhe informou que, além das que foram informadas a esses pesquisadores, havia outras aldeias, como a da “Cabeceira das Cabras, Baixa Funda e São Gregório” (SILVA, 2018, p. 112).

Frei Aristides Arioli, que se tornou pároco da Igreja de Santana no ano de 1960, município de Montes Altos-MA; foi quem primeiro teve notícias de haver um pequeno número de indígenas vivendo em situação deplorável nas cercanias. Desenvolvendo atividades pastorais em áreas de difícil acesso na região do Pindaré (popularmente chamadas de “Desobriga”) encontrou-os, providenciando, como já se disse, o traslado desses indivíduos para um lugar de condições mais favoráveis. A área escolhida para assentar a aldeia ficava à margem da estrada, num caminho de terra, denominada “São José, Velha”, um assentamento que não durou muito tempo.

---

<sup>58</sup> Frase de Marli Bandeira Krikati, a qual compôs o material de divulgação do “Encontrão da TEIA dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão” realizado entre 22 e 24 de novembro de 2018 na aldeia São José.

A nova aldeia, distante cerca de um quilômetro, ficou conhecida por “São José da Barriguda”. O nome se deve às mudas de árvores de sumaúma alcunhadas pelos indígenas como barriguda (*Ceiba pentandra* (L.) Gaerth), plantadas pelo indígena Tataíra no centro daquela que, mais tarde, passou a ser chamada de São José. Nesta aldeia, Aristides Arioli mediu junto ao município a construção da primeira escola, em 1962.

Ilma Silva resume as lembranças que o povo mais idoso tem desse frade e de seus serviços prestados a partir da memória do senhor Herculano Cacrỹ.

Frei Aristides pediu ao meu tio Francisco - que foi um cacique por vinte e dois anos - para abrir um colégio dentro da Aldeia São José da tribo Krikati que é do grupo Jê. Ele aceitou, pois na época tinha outras aldeias. Meu tio chamou os caciques da Baixa Funda, São Gregório e da Mão Torta, sempre junto com Frei Aristides. Depois disso, Frei Aristides fundou o colégio. O professor que veio ensinar na aldeia era de Montes Altos, tinha uns oitenta e noventa e poucos anos. Suas aulas eram em língua portuguesa. Por causa do colégio, meu tio Francisco chamou os caciques e juntaram todas as aldeias para fazer só uma aldeia do povo Krikati. Nessa época, eu não lembro a data, mas foi mais ou menos em 1964, só tinha 68 pessoas contando com as crianças (Apud: SILVA, 2018, p. 124).

Têm-se notícias, a partir do sr. Herculano Cacrỹ<sup>59</sup>, que Frei Aristides não só encontrou um lugar seguro para seus avós para assentar uma aldeia como sempre retornava a ela para celebrar missas. Nessas ocasiões realizava batizados (Figura 5) e casamentos.

Figura 5: Anotações referentes ao batismo de indígena feito por Frei Aristides Arioli

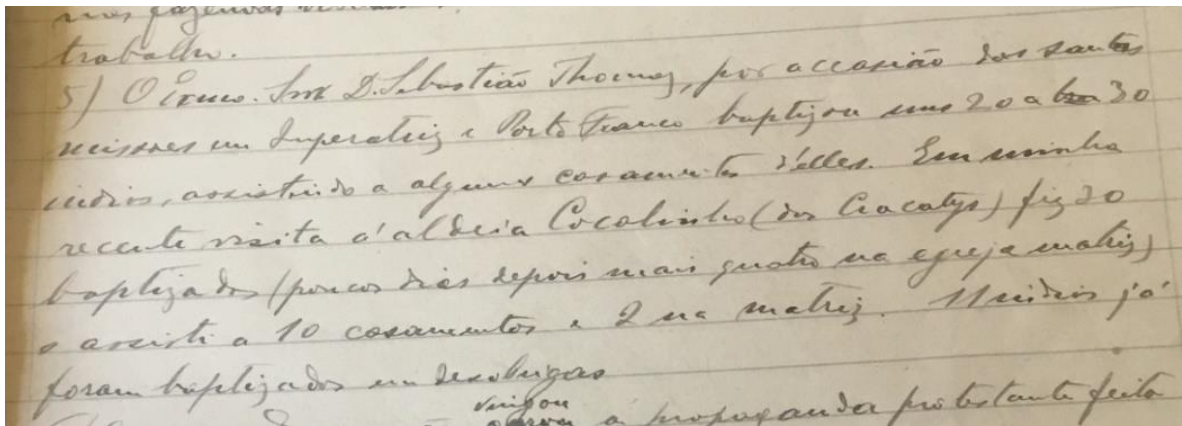
Nome <i>Cleudirina</i>	Nº 45	Aos 29 de 6 de mil novecentos e 70	ANOATAÇÕES
	na Aldeia S. Gregório	o Revdo. Irmã Francisca	<i>Índio</i>
<i>Fernandes</i>	batizou solenemente a <i>Cleudirina</i>		
nascida aos 2 de 11 de mil novecentos e 69	filha leg. de <i>Valdemar Liqueira</i>		
	<i>Marli Pereira Lima</i>		
Foram padrinhos	<i>Antônio Santos de Sousa</i>		
	<i>Naiga Borge dos Santos</i>		
E para constar lavrou-se este assento.			
O vigário	<i>F. Aristides Arioli</i>		

Fonte: Livro de Tombo da paróquia Santana (1970).

<sup>59</sup> Herculano Cacrỹ. Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

Em uma situação destas, 43 anos antes, o também capuchinho Frei Lourenço de Alcantâra informou (Figura 6) que batizara “20 indígenas na aldeia Cocalinho. Outros 04 na Matriz, em Imperatriz; também assistira a 10 casamentos realizados entre os indígenas, sendo 02 deles oficiados na Matriz” (ALCANTÁRA, 1933, p. 31).

Figura 6: Informações sobre os batizados e casamentos realizados por padres capuchinhos entre os indígenas da região (1933) <sup>60</sup>



Fonte: Arquivo Provincial Capuchinhos – Maranhão (1920-1937).

Nessa mesma circular em que comunica sobre a realização dos sacramentos, Frei Lourenço realça que os Krikati são monogâmicos e o casamento para eles seria indissolúvel. Sob este aspecto, ele os distingue dos Guajajara, que informa que ele teriam até 5 mulheres concomitantemente.

Assim, anterior a Frei Aristides, os Krikati já tinham familiaridade com as ações religiosas, pois, segundo o senhor Herculano Cacrỹ, seus avôs receberam do frade o sacramento cristão, tendo como padrinho um indivíduo de sobrenome Milhomem. Esse sobrenome foi acrescentado ao seu nome, de sua mulher e de seus descententes.

Tais informações nos permite ver a longevidade da missão capuchinha e a continuidade de um projeto para com os indígenas – o da conversão – que tem raízes seculares. Charlotte Castelnau-L’Estoile, por exemplo, analisando a missão dos freis capuchos no Maranhão, afirma que a religião “não era apenas transmitida pelos missionários aos indígenas, mas se tornava uma forma de mediação cultural, uma linguagem reelaborada pelas culturas indígenas a partir das suas próprias representações e adaptada às novas necessidades do contexto colonial” (2013, p. 66). Esse autor ainda enfatiza que na interação entre indígenas e missionários havia acordos

<sup>60</sup> Anexo 3.

e negociações. Para ele “nessa troca, o conteúdo das crenças está longe de ser a única questão; os rituais, os modos de vida (o sedentarismo, a monogamia, o trabalho) estão no centro das negociações” (loc. cit.).

Mas, talvez seja possível ligar a noção de reelaboração cultural analisada por Castelnau-L’Estoile, à informação que traz Frei Lourenço sobre os indígenas aceitarem o laço matrimonial pelo ato religioso cristão, pois ao mencionar a oportunidade que esteve na aldeia Cocalinho, do povo Krikati, para realização de tal cerimônia, diz: “Podendo falar apenas dos Cracatys (Krikati) tenho a dizer que eles manifestam sentidos religiosos cristãos” (1933, p. 30).

Nas ações religiosas dos capuchos se firmavam os acordos e a relação de compadrio entre não indígenas e Krikati, talvez pela indicação de que havia muitos fazendeiros próximos à aldeia, os quais nas “desobrigas” dos padres, aproveitavam para cumprir as obrigações cristãs, assim como batizar seus filhos e servirem como padrinhos dos indígenas.

Na realização, principalmente dos batizados, havia, no entender de Ilma O. Silva um acordo que consistia no empréstimo de sobrenome, pois os fazendeiros, por meio desse sacramento, se tornavam padrinhos dos indígenas. Nesse sentido: “Os sobrenomes emprestados faziam parte das trocas e alianças entre indígenas e não indígenas, principalmente, no período que não havia terras homologadas” (2018, p. 77).

Maria Cristina Bohn Martins afirma que para “os indígenas, as práticas recíprocitárias envolvem a obrigação de dar, e esta supõe a de receber, que se torna, por sua vez, a obrigação de retribuir” (2006, p. 86). Nesse aspecto, aquele que recebe um nome ou quaisquer favores, sendo indígena ou não, sabe que em algum momento deverá retribuir o favor em bens ou serviços. Nesse sentido, podemos afirmar que entre os antepassados dos atuais Krikati e os fazendeiros de tempos passados, houve, como já dissemos, relações que não foram unicamente de hostilidade. Podemos aventar que o compadrio trazia a expectativa de alguma ajuda, inclusive financeira, desta ou daquela família que lhe dera o sobrenome. Da parte dos fazendeiros, entendemos que eles buscavam assegurar condições de se fixarem em terras indígenas e, mais tarde, terem direitos sobre elas, reclamando-as como legítimos donos.

Foi o que aconteceu com o senhor Raimundo de Sousa Milhomem, a quem se refere o senhor Herculano Cacrỹ. Ele foi um posseiro conhecido como “Mundico”, que veio da região de Carolina para instalar sua fazenda nas margens do riacho onde hoje está a aldeia Campo Alegre. Esse interlocutor lembra: “Um senhor chamado Mundico veio para morar onde hoje é a aldeia Campo Alegre. Por muito tempo viveu lá até morrer. No cemitério, lá na entrada da

aldeia estão enterrados muitos de seus parentes”<sup>61</sup>. E acrescenta que no início o relacionamento se dava de forma amigável com a família do fazendeiro:

Quando vivíamos rodeando a propriedade, ele nos chamava para buscar lenha e nós íamos. Um dia, quando estávamos pescando num lugar chamado Estraira ouvimos dizer que uns ciganos estavam morando perto da entrada da fazenda. Acontece que os ciganos estavam roubando os gados dele. Quando o “Mundico” foi tirar satisfação começou uma discussão que deu até tiro. De longe meus avôs ouviram o disparo e foram ver o que estava acontecendo. Mundico pediu ajuda e nós com o arco e flecha os enfrentamos até que foram embora dali. Mundico ficou agradecido e nos deu muita farinha. Dali em diante, quando precisava, íamos ajudar fazer farinha e ele repartia a produção<sup>62</sup>.

Contudo, com o tempo a amizade entre as duas famílias “Milhomem”, uma “branca” outra indígena, não foi duradoura. O sr. Herculano Cacry afirma: “Confiamos demais e depois os mais novos dessa gente (Milhomem) queriam tomar nossa terra. Não deixamos. Os mais velhos lutaram muito enfrentando prefeito, fazendeiro e muita gente” (Apud: SILVA, 2018, p. 74). Segundo, ainda, esse interlocutor, o fazendeiro demonstrava querer estender ainda mais sua propriedade e já tratava com rispidez os seus, que “reclamavam um gado” para repartir entre as famílias da aldeia.

Assim, o confronto que antes havia conhecido uma trégua, retornava com força. Os indígenas, que até então eram assistidos pela família de Mundico, passaram a matar o gado de sua propriedade. Um acordo verbal entre ambos, segundo o qual, em dias de festa, o proprietário doaria uma novilha aos indígenas, não foi mais cumprido. Procuraram, então, ajuda ao prefeito, mas encontrando o poder municipal contra eles, os Krikati buscaram apoio na Missão das Novas Tribos do Brasil tendo como missionário o senhor Stanley T. Pries.

Stanley Pries que viera para o Maranhão especificamente para a ação missionária lembra quando teve o primeiro contato com os Krikati, assim diz: “Viajei para o Brasil no mês de novembro de 1962. No dia primeiro de dezembro do mesmo ano visitei pela primeira vez uma aldeia krikati, a aldeia de São Gregório. Eu lhes declarei a minha intenção de aprender o idioma deles e fui bem recebido”<sup>63</sup>. Segundo esse interlocutor, sua presença foi importante no sentido de orientar os indígenas sobre seu direito em relação à terra. Ele conta que em 1970 quando os fazendeiros se mobilizaram para que houvesse a demarcação de apenas 1.000 hectares para os Krikati, ele alertou os indígenas do perigo ao qual estavam sujeitos.

---

<sup>61</sup> Entrevista concedida em 16/02/2015 na aldeia Jerusalém.

<sup>62</sup> Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém

<sup>63</sup> Idem.



Eu me lembro bem o dia em que um grupo de homens “brancos” chegou à área e fizeram esta proposta. Eles vinham de posse de papel com assinaturas assegurando que os condôminos dariam direito de caçar e pescar nas suas terras ao redor da área indígena. Quando o capitão Francisco (cacique Crÿc) me perguntou o que eu achava disto, eu respondi para ele na língua indígena, que no papel apareciam apenas três assinaturas dos 126 condôminos, mas mesmo que houvesse a assinatura de todos, isso nada valia, pois não garantia que os filhos e os compradores das terras deles teriam obrigação alguma de dar esta permissão<sup>64</sup>.

Stanley Pries, então, orientou o “Capitão Francisco”<sup>65</sup>, cacique Crÿc, que procurasse o agrimensor encarregado, de nome Quintino Ferreira de Carvalho Netto, para apresentar o seu descontentamento sobre a redução da extensão de terra que aparecia no documento, em relação ao anteriormente apresentado por ele. Inclusive, justificasse que não havia, de parte dos indígenas, nenhum acordo feito, mas apenas uma proposta apresentada oralmente pelo agrimensor.

Posteriormente à conversa com o Capitão Francisco, o agrimensor enviou um ofício para o americano (Anexo 4), ratificando que o acordo havia sido apenas verbal. Explica que, na ocasião, afirmara que os trabalhos seriam iniciados, ou seja, seriam definidos os limites da terra krikati entre os municípios de Amarante do Maranhão e Sítio Novo (Maranhão). Incomodado com as ações oficiais que se davam no sentido da redução das terras krikati, o senhor Stanley Pries apresentou ao Capitão Francisco um croqui da área.

No croqui (Ver figura 7) se podia visualizar toda a extensão de terra que seria perdida se, de fato, passasse a valer o pretendido pelo agrimensor. Ele conta que quando recebeu

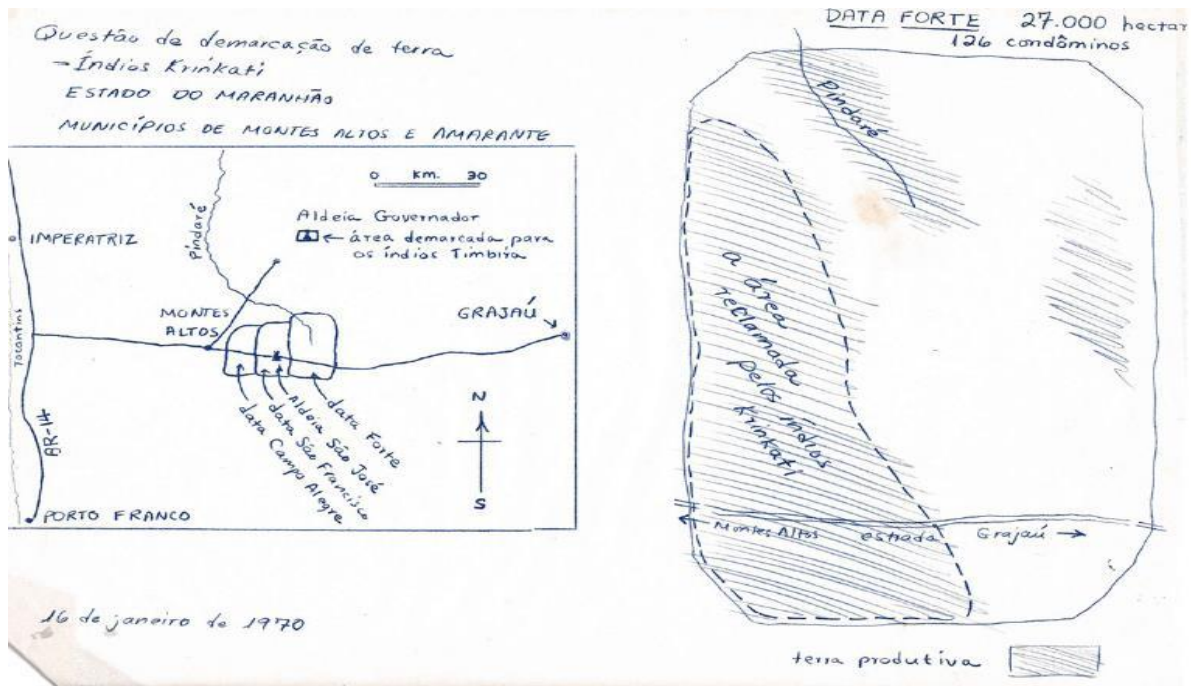
[...] o pedido do sr. Antônio Cotrim Soares do Ministério do Interior para fazer a delimitação das terras dos Krikati, eu reuni os caciques e homens da aldeia de São José ao redor de uma mesa em frente à casa de Urbano Campir (que ainda vive), e preguei um papel no meio da mesa. Dali eu os perguntava sobre os limites da terra deles. Ao falar sobre o lado leste, sul, norte e oeste, por exemplo, eles indicavam a direção com o braço estendido, e me diziam até onde ia a terra deles, dando distâncias em léguas e meia légua, citando o nome de moradores ou lugares por nome em cada direção. Assim, eu tracei um mapa bem rústico da área. Hoje não consigo lembrar para quem eu enviei este mapa. Creio que teria sido para o senhor Antônio Cotrim<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Stanley Pries tem 83 anos. Entrevista concedida em 12/07/ 2018 em Imperatriz.

<sup>65</sup> Capitão era como os indígenas Krikati denominavam seus caciques, em português.

<sup>66</sup> Entrevista concedida em 11/01/ 2017 em Imperatriz.

Figura 7: Croqui apresentado por Stanley Pries ao agrimensor da área reclamada pelos Krikati, denominada: Data Forte



Fonte: Stanley Pries (1970).

Nessa ocasião em que o missionário esteve reunido com os homens Krikati da comunidade São José, ele sugeriu que fosse encaminhado um ofício (Anexo 5 e 6) ao Ministro do Interior<sup>67</sup>, Antônio Cotrim Soares. No documento ele expunha o que se passava e solicitava providências cabíveis em relação ao reconhecimento da extensão de terras a que os Krikati tinham direitos e estavam reivindicando<sup>68</sup>. Inclusive, prestava conta de que já haviam iniciados os trabalhos que, ao delimitar os limites da terra krikati, deixavam de fora faixas de terras produtivas para o plantio das roças necessárias para a subsistências dos indígenas, bem como áreas costumeiras para práticas tradicionais e culturais da caça e da pesca.

Como resposta à solicitação encaminhada pelo Capitão Francisco, o Ministro Cotrim pediu ao americano o envio do croqui que detalhava todas as delimitações e confrontações.

<sup>67</sup> Ofício de 01/04/ de 1970 ao Ministério do Interior.

<sup>68</sup> Stanley Pries viveu entre os Krikati entre os anos de 1962 a 1970, período em que prestou muitos serviços, de várias ordens, a eles. Para auxiliar na sua escolarização, escreveu um Dicionário nas línguas dos Krikati e Gavião, além de livros paradidáticos (Anexo 8), que auxiliam até hoje na alfabetização das crianças indígenas desses dois povos. As histórias escritas por ele, nas quais ensinava a escrita da língua que era falada pelos Krikati, tinham a intenção de refletir sobre práticas culturais que os indígenas haviam incorporado do mundo ocidental. Para isso aproveitava a relação de contato com os não indígenas, por exemplo, desenhando contextos em que o diálogo afirmava que haviam sido os “brancos” os responsáveis pela introdução do consumo de alimentos estranhos, principalmente o açúcar, o café e o sal.

Assegurou, além disso, que as áreas destinadas aos indígenas eram um direito constitucional e que não iria tolerar o ataque ao patrimônio indígena.

Nessa situação, a antropóloga Dolores Newton foi encaminhada pela FUNAI em 1975, para levantamento das terras krikati. Newton já tinha conhecimento do conteúdo do ofício que o Capitão Francisco, sob orientação de Stanley Pries, enviara às autoridades em que assinalava:

Esta área ou pelo menos uma metade do cocal, os Krĩkati utilizam durante os meses de agosto e setembro. Aqui estamos acostumados a andar para buscar coco e fazer tingujada. Este território entre os Rios Arraia e Lajeado pertence aos Krĩkati. Temos várias pessoas que nasceram em aldeias desta região; nomes de três destas aldeias são komchikuh, piphúhpo e ronkú. Só por causa do cocal, precisamos tanto do território intermediário da aldeia até lá. Com garantia de liberdade de passar através da área no Sul até o cocal, não precisaria de tanta área no Sul. Mas, o povo tem medo que os civilizados não deixem os Krikati entrar, se estes lugares ficam por fora da área demarcada (Apud: COSTA, 2015, p. 66).

Kátia Corrêa, que também estudou o processo de territorialização krikati, afirma que, embora o relatório de Newton tenha referenciado que a redução de área proposta pelos fazendeiros impediria que os Krikati continuassem desenvolvendo elementos importantes da sua cultura – por atingir lugares de caçada e de pescaria –, pontos importantes como povoado Quiosque, Serra do Cipó, aldeia Caboclo Velho e o Cocal do rio Arraias estavam fora do que foi recomendado. A FUNAI “arbitrariamente reduz a área de 136.000 ha, até então delimitada como T.I. Krikati, para um perímetro de 85.000 ha, excluindo para chegar a esse tamanho, o povoado Quiosque e o rio Arraias” (CORRÊA, 2016, p. 9).

Os Krikati, por sua vez, pressionados e em desacordo com a representação da FUNAI, derrubaram em fevereiro de 1997 as torres de distribuição de energia da Eletronorte que passava pelas suas terras. Esse ato foi decidido entre todos os caciques do grupo. Depois disto, o representante do poder público e o da Eletronorte buscaram meios junto à justiça para acelerar o processo de homologação da terra habitada pelos Krikati. Entenderam que ficariam como mediadores e bem vistos pelos indígenas, principalmente visando o direito previsto na Constituição Federal de 1988, Artigo 23, segundo o qual as terras indígenas tinham donos “originários”. Assim, depois de muitas disputas jurídicas, finalmente a terra krikati foi demarcada em 1997, com 146 mil hectares, decisão essa homologada em 2004.

Desde então, a mobilização dos indígenas se faz para atender a outros objetivos. No dizer de Gersem Baniwa, é preciso saber se organizar no “tempo e no espaço, a fim de que se consiga atender à ampliação dos conhecimentos demandados, ou seja, os tradicionais e os modernos” (2013, p. 127). Para isso, a escola seria um indicador para contribuir com os seus

interesses. Nesse aspecto, a escola desejada pelos Krikati deve deixar de ser um instrumento de reprodução da visão de mundo ocidental, encaminhando-se, por meio de parceria com organizações governamentais, não governamentais e instituições de Ensino Superior, para a produção e reprodução de outras visões de mundo e modos de vida específicos.

A Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST) vem contribuindo para esse objetivo, pois, por meio de um contrato de “Formação Continuada” com o Centro de Ensino Indígena Krikati (CIEK) vem desde 2007 capacitando os professores indígenas, no que compete às questões da prática educativa e pedagógica, na elaboração de recursos didáticos e no ensino da língua escrita Jê <sup>69</sup>.

Além da FEST, outras instituições trabalham neste sentido. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), por exemplo, desenvolve projetos socioambientais para reflorestamento de áreas degradadas por meio de produção de espécies nativas do cerrado, produção de mel e de artesanato. Também trabalha para o resgate e a manutenção de festas e rituais importantes para esse povo. Já o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) contribui para que as comunidades assumam o controle efetivo de seus territórios por meio da proposição de projetos que lhes possibilitem atingir o maior grau possível de “autossuficiência econômica e política”, respeitando os parâmetros socioculturais das próprias comunidades indígenas (WYTY CATË, 2006, p. 12).

No que tange às ações governamentais, a “Casa de Agricultura Familiar”, hoje, “Agência de Extensão Rural e Pesquisa do Estado do Maranhão” (AGERP), tem sido um importante parceiro, pois instalou na aldeia São José a criação de emas em cativeiro, demanda dos próprios indígenas, e a Unidade Demonstrativa Agroecológica/ Fundo Estadual de Combate a Pobreza (FUMACOP), a qual desenvolveu projetos para produção de hortaliças e criação de peixes, e de uma roça coletiva para produção de mandioca.

## **2.2 Modo de ser Crêhcatch'catiji**

As tradições timbira, como já dissemos, as vinculadas ao território, língua, costumes e crenças, indicam que os Krikati pertencem ao grupo étnico Timbira. Contudo, como sujeitos históricos, eles reproduziram suas culturas e suas histórias, reivindicando uma identidade distinta de outras etnias desse mesmo grupo. Kurt Nimuendajú (1946) fez essa confirmação a partir da língua, já comentado anteriormente.

---

<sup>69</sup> Por meio dessa parceria formaram-se dois profissionais, um no curso de Economia (2014) e outro no de Pedagogia (2015); quatro acadêmicos indígenas cursam atualmente: Direito, Pedagogia, Economia e Teologia.

Específico à língua, Azanha (1984, p. 10), por sua vez, notou a presença do sufixo *katêjê* (*katêjê*) na nomeação do grupo Timbira. Segundo ele, o sufixo aponta que resulta de um processo de fusão, o qual determina serem eles “grupos locais”, ou seja, vizinhos.

Os sufixos junto aos radicais das palavras formam os etnônimos. Eles são utilizados também para designar esta ou outra etnia dentro do mesmo grupo, assim os Caracati (*Krikati*), por exemplo, aparecem nos registros de Paula Ribeiro (1844; 1848) com o etnônimos de *Piocobgê* (*Gavião*) ou *Poncatgêz*. Inclusive, Kurt Nimuendajú (1944) afirma que o único erro de Paula Ribeiro (1841) foi entender que os *Gavião* e os *Krikati* eram um só povo. Esse erro deve ter sido motivado não só pelas características físicas semelhantes, mas, principalmente devido ao fato de seus dialetos coincidirem completamente. Também, pelo motivo de haver tribos dos *Piocobgês* que eram alcunhados apenas como os “*Gavião*” (RIBEIRO, 1841, p. 314).

Embora não tivesse conhecimento profundo da língua nativa dos Timbira, em relação às expressões dialetais, o militar português constatou que os grupos utilizavam expressões de acordo com a região onde habitavam: “Os *Timbirá* de Tocantins chamam a carne de vacca – *puritinhi* – E os do *Itapicuru* chamam-lhe – *puritinhe*; à cabeça de um boi chamam os primeiros – *purihikrans*, e os segundos – *puriticrá*” (Ibidem).

A língua timbira é do tronco Macro-jê. Os pesquisadores Aryon Dall’Igna Rodrigues e Ana Suelly Cabral analisaram a língua *Jê* e suas características peculiares, entre elas, o alongamento vocálico nos nomes e nos verbos, segundo eles, motivado “por processos diferentes, tais como alongamento compensatório, padrão acentual e formas breves e longas dos verbos, por exemplo, a forma longa: *jəpin*; a forma breve: *a:pi* (significado do verbo em português: pescar)” (RODRIGUES & CABRAL, 2007, p. 82). A língua falada pelos *Krikati* é praticamente igual a dos demais povos Timbira, com algumas variantes dialetais. Assim, eles costumam reproduzir na escrita o alongamento das vogais, por exemplo: *ẽhjcreere'* (*casinha*).

A língua é, por sua vez, um claro marcador cultural, como assinalamos anteriormente. Por meio dela há a propagação e a manutenção dos mitos e do calendário ritual. Conseqüentemente, é o canal para que se desenvolvam o ensino e a aprendizagem das culturas ancestrais. Os *Krikati* têm, por exemplo, um conjunto de expressões para indicar grau de parentesco que eles consideram extremamente importante e respeitoso.

De acordo com a senhora Delma Pijqui *Krikati*, de 35 anos, “não chamar a pessoa na língua *krikati* significa deixar de ser índio”<sup>70</sup>. Por sua vez, o senhor Dorival *Wetxwa Krikati*, ancião de 80 anos, residente na aldeia São José afirma: “Chamar seus pais e avós pelo nome”<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Entrevista concedida em 17/08/2017 na aldeia Jerusalém.

<sup>71</sup> Quis dizer: chamar de pai, mãe, na língua portuguesa.

é não respeitar. Não aceitamos de jeito nenhum”<sup>72</sup>, já para o senhor Pedro Ëh’crôc Krikati: “O modo de chamar seus parentes faz com que um povo fortaleça a sua língua materna. De certa forma reforça que somos diferentes na organização, na crença, na língua, no cântico, na alimentação, enfim, na cultura”<sup>73</sup>.

Nas situações formais, quando alguém se refere à pessoa do cacique, sendo ele a autoridade maior da aldeia, é usado o substantivo Pa’heh, e nunca um dos seus nomes pessoais ou simplesmente cacique. Entretanto, nas situações informais no dia a dia, os indígenas da mesma faixa de idade e possuidores de certa intimidade com ele, podem usar um dos seus nomes pessoais, ou o pronome “ca ou tu”.

À medida que a nova geração de crianças indígenas está entrando em contato com o mundo ocidental<sup>74</sup>, ela está perdendo o hábito de denominar os seus familiares na língua materna. É comum chamar de pai e mãe ou pelo nome próprio na língua portuguesa, o que afronta os anciões. Para eles, este é um costume que desprezita os mais idosos e as lideranças tradicionais.

Pedro Ëh’crôc<sup>75</sup> continua: “na antiga tradição cultural dos Krikati, quando um homem ou uma mulher tem relações sexuais com mais de uma pessoa da aldeia, os pais informam aos filhos quem são essas pessoas para que eles também os tratem como ãhnxii para mãe, ou ãhnxôoh, para pai”. Seria esse tratamento um sinal de respeito dos filhos para com os progenitores.

Outros costumes comuns a todos os Timbira, que foram observados por Paula Ribeiro no século XIX, dizem respeito à relação matrimonial. Ele registrou que a menina Timbira, entre 14 e 15 anos, já poderia ser desposada, enquanto o menino não poderia formar uma família antes de 25 anos e de ter passado por provas de força e robustez. No que condiz à geração de filhos e aos cuidados com eles, ao homem ficava proibido de manter relações sexuais com qualquer mulher, enquanto um filho seu estivesse sendo amamentado, sob o risco de tornar o leite materno impuro e trazer problemas graves para a saúde do bebê.

Nos registros de Frei Lourenço de Alcântara (1933) também encontramos que as moças Krikati, antes de casar com a idade aproximadamente de 14 anos passavam pela reclusão, sendo esta, do tipo de uma casa sem porta (aparente), nem janela; estrutura peculiar ao que é usada na

<sup>72</sup> Entrevista concedida em 17/08/2017 na aldeia São José.

<sup>73</sup> Pedro Ëh’crôc Krikati tem 41 anos. É diretor da escola sediada na aldeia São José. Ele cursou Licenciatura Intercultural Indígena pela UFG. Entrevista concedida em 17/08/2017 na aldeia Jerusalém.

<sup>74</sup> Com os “homens brancos”, “cohpê”.

<sup>75</sup> Entrevista concedida em 17/08/2017 na aldeia Jerusalém.

cerimônia do 'Ĕh̄jcreere', reforçando a ideia de que o ritual servia, também, como marca de que elas estavam prontas para se casar.

O casamento (Fotografia 6) pode se dar na forma tradicional ou adotar o rito religioso cristão. Na forma da cultura desse povo, no período que antecede o casamento, os pais se reúnem para falar das qualidades e dos defeitos dos noivos. Essa tradição representa a transparência das famílias em relação aos seus filhos e a lealdade que ambos devem ter um com o outro, em uma união feita de respeito.

Fotografia 6: Casamento na cultura krikati, hoje



Fonte: Registrada pela autora.

A cerimônia desse tipo de casamento é realizada em frente à casa da noiva. Os preparativos iniciam com a “corrida de tora”, que vem a ser uma das práticas indicadoras dos grupos Timbira, identificada já por Nimuendajú (1946). Durante a cerimônia, o casal deita “de bruços” em uma esteira, enquanto um idoso faz o casamento.

Frei Lourenço de Alcântara (1933) havia observado em sua carta enviada a Dom Emiliano Lonati que o casamento krikati era feito pelo chefe da aldeia, assistido por dois indígenas idosos, que faziam alocação (discurso curto) aconselhando os adolescentes, tal como fazem nos dias atuais quando realizam esse evento. Em seguida, o casal fica sentado de cabeça baixa e mãos dadas, enquanto cada membro da família, aleatoriamente, se aproxima e apresenta os defeitos e as qualidades de cada um. Seria esse gesto uma espécie de apresentação quando, na oportunidade, se exaltam as qualidades e desvendam os defeitos.

Hoje, os Krikati que pertencem a diferentes denominações religiosas, quando possuem condições financeiras, optam, também, pelo casamento no rito cristão (Fotografia 7).

Fotografia 7: Casamento religioso, hoje



Fonte: Registrada pela autora.

Para as famílias que são adeptos à Igreja Católica, as cerimônias de casamento costumam ser realizadas também na aldeia, uma vez no ano, no dia de São Pedro<sup>76</sup>. Contrariamente, quando o casal já manteve cópula, as famílias dos noivos são convocadas para fazerem-se presentes e esta é feita geralmente sem muito alarde, seguido pela sistemática de conselhos e orientações, culminando na comemoração da união. A diferença, aparente, de uma para a outra é que na primeira o convite é feito com antecedência estendendo-se para os convidados não indígenas.

---

<sup>76</sup> Segundo Campir essa tradição se dá pelo fato de um indígena Apinayé ter presenteado a família do José Bandeira no início do século XX, com uma imagem deste santo. Assim, todo ano fazem festa nesse dia, chamando-a de “festa de branco”.



Depois do casamento é muito comum a transferência do esposo para a casa dos pais da esposa. Fernanda Iãmxen lamenta a precocidade do casamento de seu filho: “Meu filho casou muito novo, com quinze anos. Eu queria que ele ficasse aqui em casa, mas a sogra dele queria que fosse para lá. Eu não quis brigar, pois é muito feio as sogras discutirem”<sup>77</sup>. A preocupação da Fernanda é coerente, pois após o casamento, o marido é considerado como filho pela família de sua esposa, tendo que trabalhar não só para o sustento de sua mulher, mas também para a família do sogro. Contudo, evita ter diálogos tanto com ele quanto com a sogra, sendo esse tipo de contato feito por intermédio de sua esposa.

É comum os jovens Krikati se casarem cedo, ainda hoje. Porém, para esse povo, o casamento só se torna estável quando nasce o primeiro filho. As mulheres têm, no máximo, três ou quatro filhos. Uma das estratégias para este controle da natalidade é a abstinência sexual por longos períodos, tempo em que as mães estão amamentando. Os homens novos, mesmo sabendo que não podem ter nenhuma relação sexual, tão pouco com outras mulheres, mesmo assim, muitos deles, sentem-se desobrigados dessa prescrição, como afirma Wagner Crowarêh<sup>78</sup>:

Não costumamos ficar tanto tempo sem “namorar”. No período em que a nossa mulher está de bebê é que saímos para namorar, ou seja, procuramos outras companheiras. Para isso, temos um remédio próprio que assim que temos relação sexual damos para o bebê não adoecer. Se acontecer o contrário, não só nossa mulher, mas toda a comunidade fica sabendo e o pajé descobre logo que foi porque desobedecemos. Nesse caso somos punidos.

Este pretexto, embora nos pareça sem nexo, serve para promover que o homem continue a procriação, mesmo que seja com outras mulheres que não a sua. Contudo, existem mulheres que procuram outros homens fora do casamento. Quando isso acontece, e a mulher aparece grávida, não há questionamento algum por parte do marido, e a criança, por sua vez, é criada por ele.

Paula Ribeiro anotou outra especificidade do costume timbira, o qual se refere ao calendário lunar. Este, definia o tempo adequado para práticas culturais como festas e rituais. Indicava, ainda, a melhor época para incursões pelo território à procura de caça, sementes, frutos e, principalmente, para o plantio de suas roças: ao “tempo do verão, [...] utilizam as caças e os frutos dos seus terrenos”. Quando iniciava o tempo chuvoso, cada família preparava

---

<sup>77</sup> Fernanda Iãmxen Krikati tem 34 anos. Informação obtida em conversa informal, logo após a cerimônia matrimonial aludida. Aldeia São José, 09/11/2018.

<sup>78</sup> Wagner Crowarêh Krikati tem 36 anos. É licenciado pela UFG. Entrevista concedida em 14/08/2018 na aldeia São José.

pequenas porções de terra e plantava “batatas, mendubís, e milho catité ou zaburro” (RIBEIRO, 1841, p. 187).

No que diz respeito aos Krikati atuais, eles continuam preparando uma roça onde plantam o suficiente para a família, e uma roça coletiva cujos frutos são geralmente destinados para as festas e rituais. Quando as famílias têm filhos, os quais já estão se preparando para o rito de iniciação à vida adulta, o espaço de plantio para esse fim é aumentado.

Os indígenas do grupo Timbira no início do século XIX se deslocavam sazonalmente por um dado território, fixando-se em acampamentos, mais ou menos duradouros, organizados pelos grupos familiares. Assim, quando se chegava a lugares onde havia acesso à água, o grupo se dividia em pequenos núcleos e só retornava ao mesmo ponto ao entardecer. Os lugares onde iriam pernoitar eram limpos para se constituírem em círculos. Em um círculo maior, eles construía uma moradia para cada família, coberta de palha, mas com pouca durabilidade, pois dificilmente permaneciam mais de dois dias no mesmo local (op. cit.).

Além do círculo maior existia um menor, servindo de espaço para acender a fogueira, na qual, as mulheres preparavam os alimentos, enquanto os homens dançavam e cantavam. Paula Ribeiro (1841, p. 189) observou que havia sempre música para alegrar suas noites, anotando que isto ocorria “ao som das suas bozinas, maracas, e outros instrumentos infernaes, batendo o pé direito sobre a terra, e dando urros tão espantosos, que muitas vezes ouvimos na distância de uma légua”.

A forma concêntrica de suas aldeias e de seus acampamentos provisórios faz analogia com a ordenação do universo. Nesse sentido, “todos os seres e coisas que povoam o cosmos estão referenciados neste espaço da aldeia: homens e mulheres, animais e plantas, bem como seres mitológicos, são classificados como *Cyjmy’cra* ou *A’tycmy’cra* (referidas atualmente como *Katamy* e *Wakmeye*)” (LADEIRA, 2012, p. 15).

Incurções pelo seu território em busca de frutos e de materiais para fabricação de artesanato continuam ocorrendo. A caçada e a pescaria também são feitas coletivamente, precisamente nos meses de agosto e setembro, tempo em que as árvores frutíferas iniciam suas floradas e os animais procuram seus alimentos. Essa prática ancestral timbira indica a relação de interdependência que tem esse povo com o cerrado e com os recursos que ele oferece.

Igualmente, durante o tempo de caçadas coletivas, os Krikati ainda procuram as margens dos riachos, com o local sendo limpo e demarcado em círculo, e as árvores aproveitadas para serem estendidas suas redes. Contudo, diferentemente de outros tempos, há visível a escassez de caça e de peixes, sendo os poucos recursos obtidos, consumidos ainda na mata.

Paula Ribeiro registrou que os Timbira dominavam a técnica de caçada para capturar suas presas, para isso rodeavam certa porção do campo ateando fogo no capim seco. Apenas deixavam um pequeno espaço, no qual ficavam “de tocaia”, esperando os veados, cobras, lagartos, gafanhotos, jabutis, cutias, entre outros animais, tomados como alimentos. Somente os homens Krikati, assim como seus ancestrais, caçam. Contudo, diferentemente destes, utilizam espingarda; não ateam fogo, mas surpreendem a caça de forma semelhante. Como afirmou o senhor Moisés Pedra, um exímio caçador.

Nós vamos cedo para mata, lá já sabemos o bicho que vem comer, por exemplo, a flor do ipê. Assim, ficamos de tocaia até a noite em cima de uma árvore. Para isso levamos uma garrafa de plástico para fazer as necessidades que depois são lançadas a distância. Tudo isso é para o vento tirar o nosso cheiro e o bicho não perceber que estamos esperando por ele <sup>79</sup>.

O modo como os Timbira preparavam seus alimentos despertou também a curiosidade do militar português. Sobre isto, Paula Ribeiro explicou, com exceção das frutas, os alimentos eram lançados ao fogo inteiros (moqueados). Ou “às vezes, em covas feitas no chão de propósito para esse fim; nestas depositam cobrindo com folhas verdes, terra, lenha e fogo: chamam a este cozinhado biaribú” (RIBEIRO, 1841, p. 190). Da mesma forma fazem alguns Krikati até hoje, ou seja, tanto a caça quanto os peixes vão ao fogo com suas vísceras.

Outros conhecimentos tradicionais foram destacados no seu relato, a forma como curavam seus ferimentos à base da técnica da sangria e de sementes de urucum. Também como fabricavam facas, machados, pentes, entre outras ferramentas e utensílios necessários.

A navalha é feita com cana verde, a que chamam de tabóca, da qual também fazem tesouras, com que aparam e concertam as pontas dos seus cabelos: usam pentes feitos dos espinhos de um arbusto, a que chamam mandacaru, quebrando-lhes as pontas, e segurando-os fortemente por sua ordem em uma pequena tala de pau. De qualquer concha ou búzio do campo fazem suas plainas, ou raspadores de madeira, quebrando-lhe na parte superior do fundo, cujos gumes que lhe deixa a fractura cortam tão perfeitamente, que com eles fazem e pulem os seus arcos, ordinariamente feitos de pau d’arco, ou de pau ferro. Os seus machados são de pedra, que preparam com outras pedras, e que encostam ou seguram muito bem em qualquer pau, que possa servir-lhes de cabo (Ibidem).

Contemporaneamente, tratando-se de acesso a utensílios e ferramentas modernas, existem eletrodomésticos diversos em todas as casas, de acordo com o poder aquisitivo de cada

---

<sup>79</sup> Moisés Rocha Pedra concedeu entrevista em 14/07/2016 na aldeia São José. Ele morreu no ano de 2017, com 45 anos.

família. Contudo, não dispensam o uso cotidiano de cestos, pacarás, abanos e cabaças, que, muitas vezes, não foram feitos para esse uso ordinário. Ou seja, antes serviram de artefatos nas festas e rituais, como é o caso da tora que se transforma em pilão. O pilão é feito do tronco de espécies como Jatobá ou Angelim, depois de sua “tora” ter sido usada na corrida. O utensílio é de manejo da mulher no preparo de massa como a tapioca retirada da mandioca, do milho quebrado, entre outros.

Os artefatos são produzidos artesanalmente pelas famílias (Fotografia 8). Em relação a isso, a senhora Marineusa Pryj<sup>80</sup> se queixa do fato dos jovens não quererem aprender a fazer os instrumentos que são necessários tanto para vida cotidiana, quanto para o tempo de festas: “Fico preocupada porque nem meus filhos querem aprender. Dizem que precisam estudar, mas eu sei que não tem é interesse. Como vai ser daqui um tempo quando não tiver mais os idosos para ensinar”? A preocupação tem sentido, pois durante nossas visitas às aldeias não vimos jovens aprendendo ou fazendo um pacará, por exemplo.

Fotografia 8: Confeção do pacará



Fonte: Registrada pela autora.

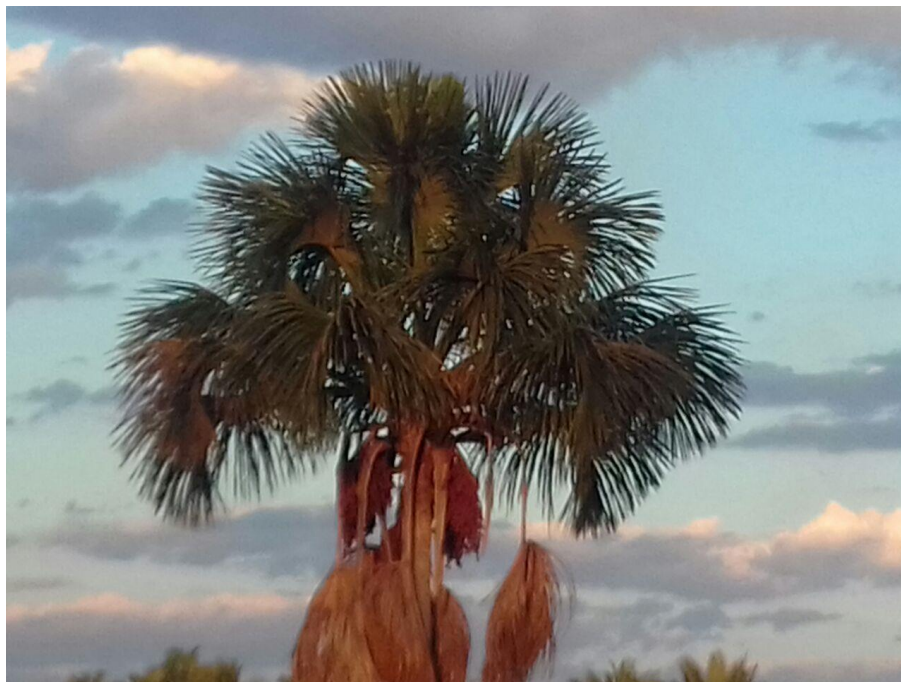
O pacará é confeccionado por homens e mulheres, mas é usado somente por elas na colheita de frutas e alimentos na roça e nas pescarias. Ele é também usado no final do Ëhcreere!.

<sup>80</sup> Marineusa Pryj Krikati tem 41 anos. Entrevista concedida em 03/08/2017 na aldeia Jerusalém.

Nesta cerimônia, ele é considerado um artefato especial, quando é enchido de alimentos e entregue aos “compadres” e “comadres”<sup>81</sup>.

A maioria dos utensílios e artefatos krikati é produzida com as folhas e talos do buriti: pacará (caj), tapiti (ro'teh), cesto (cajpoteh), mocó (paptoh), esteira (ruurut), esteirão (crowwahu) etc. A palmeira de buriti (*Mauritia flexuosa*) é abundante nas terras krikati (Fotografia 9).

Fotografia 9: Palmeira de buriti



Fonte: Registrada pela autora.

Além dessa utilidade, os Krikati ornamentam o corpo com fibras da folha do buriti, não só para amarraduras, mas para fazer cocares, brincos e pulseiras. “Nós sempre temos o cuidado de utilização da matéria prima da palmeira de buriti no tempo certo, pois alguns artesanatos são confeccionados nas festas culturais e alguns são usados na arte, nos esportes, no dia a dia”, disse Marineusa Pryj (2016, p. 16)<sup>82</sup>. A forma genérica como esse grupo é conhecido – timbira – tem como o “fundo comum” a utilização da embira ou imbira da folha do buriti (*Mauritia flexuosa*).

<sup>81</sup> Este tema é tratado no capítulo 3.

<sup>82</sup> Projeto extraescolar: A importância da palmeira de buriti para o povo indígena Krikati.

Paula Ribeiro (1841) assinalou, nos Oitocentos, muitos outros costumes, como por exemplo, que os indígenas do grupo Timbira viviam nus e usavam pinturas corporais feitas a partir do suco de jenipapo e urucum, dos quais extraíam tinta preta e vermelha, respectivamente.

A tinta preta é extraída do sumo do fruto verde de jenipapo, o qual exposto ao sol adquire a cor mencionada. A cor preta é considerada tinta crua. Contrariamente é a extração da tinta vermelha. Ela é retirada da semente do urucum, que até chegar a sua forma ideal é tourada, pilada e cozida.

A técnica de preparar a tinta para a pintura corporal, proferida por Paula Ribeiro (1841), é comentada por Raimundo Cohpyht, o qual explica com mais detalhes como o seu povo faz: “na maioria das vezes [...] mistura-se o leite da árvore, com nome de ãhjrÿmhuc, com carvão de uma árvore denominada de ãh'prÿtyhcre, para deixar que a tinta tenha durabilidade no corpo”<sup>83</sup>. Com essa mistura, os indígenas pintam listas por todo o corpo ou partes dele, de acordo com o gosto de cada um. Entre outras finalidades, as linhas indicam a “metade” ou “partido” (os clãs) aos quais pertencem: linhas horizontais, partido de baixo, com predomínio da cor preta para aqueles que estão à frente da vida política e ritualística durante o tempo das chuvas. O gráfico horizontal na língua krikati é Ëh'cajçÿr (Fotografia 10).

Fotografia 10: Pintura corporal com grafismo horizontal



Fonte: Registrada pela autora.

<sup>83</sup> Raimundo Cohpyht Krikati tem 43 anos. Entrevista concedida em 14/10/2017 na aldeia São José.

Nos traços verticais (Eh'caapii), partido de cima, predomina a cor vermelha. Quem usa assume o seu papel tanto político como cerimonial no tempo do verão (Fotografia 11).

Fotografia 11: Pintura corporal com grafismo vertical



Fonte: Registrada pela autora.

No dia a dia, geralmente, a pintura é feita pela própria pessoa em seu corpo, principalmente pelas mulheres como expressão de bons sentimentos e beleza. Na aldeia, pintar corpo pode indicar o estado de espírito do indivíduo. O uso da tinta do fruto do jenipapo, segundo os anciões Krikati, traz a expressão de alegria e inspira forças positivas e espirituais. Especificamente o não pintar, pode indicar que se esteja em período de luto ou não esteja mais participando da vida cerimonial. Também a possibilidade de sua família se encontrar passando por algum ritual como o Ëhjcreeere'.

No fim de rituais, como a do Ëhjcreeere', os grafismos da pintura corporal fazem analogia aos animais selvagens: cobra (cangy), periquito (quitre), ema (mÿy), tamanduá (pÿtre), morcego (xip), coruja (cõcaa), anta (coh'cry) e raposa ( xoorè ) entre outros, de acordo com o clã a que pertence. Esse é o único ritual que exige pintura corporal com padrões específicos a

cada grupo cerimonial. Nele, os participantes estão divididos a partir do nome pessoal em dois pares de três grupos cada um (Fotografia 12).

Fotografia 12: Pintura corporal específico ao ritual do Ëhcreere'



Fonte: Registrada pela autora.

No outro ritual de iniciação, o Ruurut, quando os jovens nas performances finais se mostram para comunidade, cobrem as partes do corpo com penas e pintura de urucum. As penas significam a transformação das pessoas em aves no sentido que elas se apropriam de características destes outros seres relembrando um tempo mítico, o mito de origem, ou seja, tempo de grandes transformações (Ver fotografia 13).



Fotografia 13: Pintura corporal específico ao ritual do Ruurut



Fonte: Registrada pela autora.

Na atualidade, as pinturas apresentam mudanças, sendo presentes nos grafismos exóticos e distintos ao universo simbólico do grupo (Ver fotografia 14). Principalmente os jovens atuais, quando incluem palavras, formas parecidas com tatuagem corporal, comuns aos jovens não indígenas. Essa realidade preocupa os mais idosos, como expressou o sr. Cacry<sup>84</sup>: “Veja como os meninos misturam as pinturas. Fazem desenhos e escrevem palavras que não fazem parte da nossa cultura. Por isso que eu digo que tudo está mudando”. Estar errado, para ele, significa não seguir padrões tradicionais na pintura que é considerada como uma “segunda pele”, motivo pelo qual não haveria necessidade de cobri-la com roupas.

---

<sup>84</sup> Conversa informal em 22/10/2015 na aldeia São José, na ocasião em que os alunos estavam desenvolvendo um projeto de pintura corporal no Centro de Ensino Indígena Krikati.

Fotografia 14: Pintura corporal com grafismo distinto da cultura krikati



Fonte: Registrada pela autora.

Para Graciela Chamorro (2015), as novas gerações indígenas são mais afetadas pelas influências externas a sua vida na aldeia. Os apelos da sociedade não indígena chega de todas as ordens materiais ou simbólicas. Assim, os jovens vulneráveis sentem, muitas vezes, dificuldades em reproduzir as referências culturais próprias ao seu grupo.

Outras características são importantes citarmos, pois, se apresentam como marca peculiar do povo que estamos estudando, como o corte do cabelo considerado um adorno da cabeça. Os Krikati cortam o cabelo precisamente no fim dos rituais. No entanto, somente alguns jovens fazem o corte na forma tradicional, ou seja, deixando o cabelo com duas camadas e um “sulco” entre elas. Muitos pais ainda preservam esta prática como momento final do rito de iniciação à vida adulta<sup>85</sup>, muitas vezes a contragosto dos filhos. Mas, na prática, muitos outros jovens cortam o cabelo segundo a moda dos jovens da cidade. Já os idosos preferem deixá-los comprido e sempre solto. Diz Urbano Campir: “Pensamos que é preciso que os brancos saibam que somos índios, principalmente quando vamos para cidade resolvermos alguma coisa”<sup>86</sup>.

“Alargadores” também são utilizados como adorno, mas somente pelos homens. Ribeiro (1841, p.192) narrou que os Timbira furavam “as orelhas e o beíço inferior, usando metter nestes furos grandes rodela e batoques de pau, ou pontas de osso, segundo a divisa mais ou menos diferentes de nação ou tribu”. Os jovens Krikati furam suas orelhas depois de passarem

<sup>85</sup> Tema a ser desenvolvido no capítulo 3.

<sup>86</sup> Conversa informal em 10/04/2018 na aldeia São José, na ocasião em que foi perguntado por que ele não estava com o cabelo cortado.

pelo ritual de iniciação à vida adulta, e introduzem nelas pequenos lenhos roliços que, de tempos em tempos, são trocados por outros maiores.

Geralmente, quem faz a perfuração da orelha dos meninos é um homem mais velho, o qual detém o conhecimento tradicional para tanto. O ritual, segundo Urbano Campir, é para instituir o menino como um verdadeiro Krikati. Isto vai ao encontro do que reproduzimos de sua fala acima, pois, para esse interlocutor, os jovens devem ser reconhecidos na cidade como indígenas.

O cuidado e a ornamentação do corpo acompanham o indivíduo por toda sua vida e após a sua morte. Na questão da morte, há um outro costume interessante, pois é notável como lidam com o defunto ao prepará-lo para que a comunidade possa dele se despedir. Esse é colocado sobre uma esteira e coberto com vários lençóis novos. Em certa hora do dia, o corpo é levado para o terreiro e as mulheres, as quais levam o seu nome, irão banhá-lo e, em seguida, pintá-lo com urucum.

Paula Ribeiro havia registrado que os Timbira depositavam o cadáver “a poucos palmos debaixo da terra, sentado dentro em um côfo, ou ceirão de palha, sendo enfiado na cabeça outro pequeno côfo, e entre as pernas um cesto com batatas, mendubis e milho” (1841, p. 191). No início do século passado, foi a vez de Frei Lourenço de Alcântara observar: “ quando falece um cracaty é sepultado no cemitério da aldeia, junto das casas; a sua morte é chorada por um mês (creio)<sup>87</sup> com gemidos e gritos pela madrugada e à boca da noite” (1933, p. 31). A mulher ou o marido se mudam para a mata, distantes da aldeia para cumprir o tempo de resguardo.

Assim como seus ancestrais, os Krikati, ainda hoje, preparam os pertences do morto como se ele fosse fazer uma longa viagem. No dia do sepultamento, preparam uma mala colocando instrumentos ou utensílios de estima, como o rádio ou a bola, objetos apreciados por quem morreu. Todos da comunidade acompanham o cortejo para o cemitério, menos a esposa, as mulheres que foram suas amantes e as filhas. Depois de enterrar o corpo, a mala, anteriormente preparada, é depositada sobre a sepultura.

O modo de ser Crêhcateh'catiji, portanto, liga os atuais Krikati as suas crenças e tradições, não no sentido de estar preso ao passado, mas significa que o passado tem relevante influência sobre o desenvolvimento das ações no tempo presente. A tradição, nesse sentido, não é algo estático, mas dinâmico, atendendo ao curso da história.

### **2.3 Território Indígena Krikati: lugares de histórias**

---

<sup>87</sup> Essa expressão é explicada ao final da carta, quando o emissor afirma ter procurado dizer a verdade, mas que certamente as informações que chegaram até ele teriam erros e exageros.

A história do povo Krikati, como já vem sendo discutida, é uma elaboração de encontros e desencontros, de unidade e de dispersão. A memória dos idosos, até onde ela alcança, descortina concepções e experiências que foram sendo construídas no diálogo com o tempo, com a circulação por novos espaços e na articulação com diversos atores.

A partir, principalmente, do que apresentam Kurt Nimuendajú (1946) e Elisa Ladeira (1989), as aldeias krikati foram e continuam sendo criadas por meio de cisões e dispersões. Nesse item do capítulo que estamos desenvolvendo, ocupamo-nos em contar histórias que povoam a memória de nossos interlocutores em relação aos lugares ocupados pelos seus ancestrais, dentro daquilo que consideram como “seu território”.

Ilma O. Silva analisa (2018, p. 115) um acontecimento do início do século XX que exemplifica os processos de dispersão, ocorridos quando o inspetor do SPI, Marcelino Miranda, tentou transferir os Gavião e os Krikati para a região do Barra do Corda. Aqueles que conseguiram se evadir desta ação seguiram errantes até encontrar outras famílias e formarem nova aldeia. Acabaram, assim, agregando-se à aldeia Taboquinha, considerada um lugar com muita fartura. Um dos grupos que posteriormente saiu dali formou a aldeia Faveira, perto do lugarejo chamado Quiosque; lá permaneceram por pouco tempo, indo juntar-se a outros parentes na Serra da Desordem.

A Serra da Desordem é apontada por todos os idosos Krikati como um local de refúgio. Dórcio Hoh’heh<sup>88</sup> conta histórias que ouviu do seu pai, as quais assinalam a importância deste lugar para os mais novos Krikati. Apontando direção à serra, que é vista à distância, ele lembra: “Toda vez que meu pai Ludugero A'cahuc (filho do índio Manduca) contava as histórias tristes que aconteceram lá, ele chorava. Foi muito sofrimento. Tiveram que correr para cima da serra para se salvarem. Conta meu pai que lá também eles faziam corrida de tora”.

Dórcio Hoh’heh destaca que, depois que desceram dessa serra, formaram a aldeia Quati que ficava próxima a ela. Delvair Montagner (1980, p. 52) confirma destacando que os mais velhos Krikati da família do Ludugero A'cahuc “lá permaneceram por sete anos, saindo devido à perseguição do fazendeiro Milhomem, que os acusavam de roubo de gado”.

Elisa Ladeira também informa como surgiam novas aldeias que, por muito pouco, se tornavam “velhas”:

O povo do finado Dominginhos foi formar uma aldeia num lugar chamado Boi de Carro. E o grupo do finado Agostinho foi fazer aldeia no lugar chamado

---

<sup>88</sup> Dórcio Hoh’heh Krikati tem 43 anos é o atual cacique da aldeia Karakati. Ele é também licenciado pela UFG. A parte transcrita foi uma manifestação em roda de conversa em 14/03/2018 na aldeia São José, quando falava da Serra da Desordem e da luta que travaram seus antepassados.

Piquizeiro. Mais tarde esse grupo se desloca para a Baixa Funda, formando ali uma nova aldeia. E o resto do povo que formava a aldeia Taboquinha se dividiu, com uma parte indo formar a aldeia de Sucupira e outra formando uma aldeia no Estraíra, novamente. A aldeia do Estraíra cindiu-se pouco depois com algumas famílias retornando para águas do ribeirão São Gregório, enquanto a maior parte acabou indo formar a aldeia “Anta Grande”. Mais tarde os dois grupos voltariam a se fundir com o Grupo São Gregório se incorporando à aldeia “Canto Grande” (LADEIRA, 1989, p. 36).

Algumas famílias, segundo ela, que saíram da aldeia Taboquinha fundaram na década de 1960 outras aldeias denominadas de Bateia, de Baixa Funda, de Cabeceiras das Cabras e de São José, Velha. A Taboquinha é referida como tendo sido uma aldeia central ou “aldeia mãe”, onde viviam todos os Krikati. O senhor Herculano Cacry conta como era essa aldeia, e o que havia acontecido com a família de seu avô para que a abandonassem:

A aldeia era grande e lá vivia muita gente de nós, só que uma pessoa começou adoecer até que morreu. Outros também da mesma família morreram. Acontece que na minha família, meu avô contou que havia um pajé e na do rapaz que morreu também. Assim começou um falar foi fulano de tal que jogou feitiço nele. Ficamos todos desconfiados que o outro pajé fizesse também feitiço para nós. O jeito, eu disse pra minha família, é irmos embora daqui<sup>89</sup>.

Uma versão deste caso, que foi contada para M<sup>a</sup> Elisa Ladeira, indicava também o motivo de outras famílias resolverem deixar a aldeia Taboquinha.

[...] o povo começou de novo a espalhar, era muito fuxico e muito feitiço; até que mataram o feiticeiro, mas aí o povo já tinha espalhado: um grupo de três a quatro famílias, o povo do finado Dominginhos, foi formar uma aldeia num lugar chamado Boi de Carro. E o grupo do finado Agostinho foi fazer aldeia no lugar chamado Piquizeiro. Mais tarde esse grupo se desloca para a Baixa Funda formando ali uma nova aldeia (Ibidem).

Os estudos da Kátia Corrêa (2016) e Ilma O. Silva (2018) afirmam que tanto os processos de fusão quanto de dispersão dos indígenas Krikati, aconteciam não apenas atrelados aos conflitos com os não indígenas, mas por diversos outros motivos. Entre eles, as brigas entre as famílias, doenças, acusação de feitiços, “fuxicos”, entre outros. É importante observar que Paula Ribeiro, em meados do século XIX, já havia anotado que, por quaisquer motivos, os Timbira deixavam a sua aldeia e formavam outra com o seu grupo familiar. Mas também, que

---

<sup>89</sup> Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

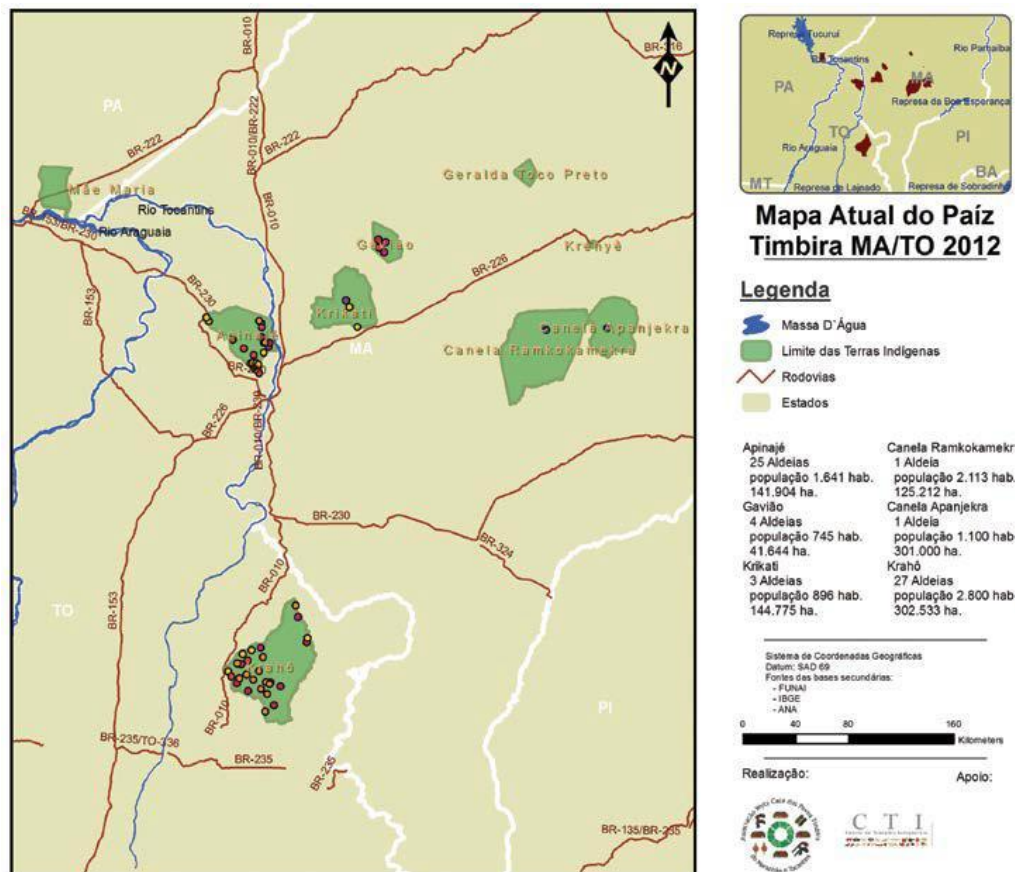
não se esqueciam da “aldeia mãe”, principalmente quando nela se realizavam rituais de iniciação à vida adulta.

O termo “aldeia mãe”, usado originalmente por Paula Ribeiro em suas “Memórias das Nações Gentias” (1841), se refere a um dos objetivos dela, que seria acolher os indígenas Timbira dispersados por motivos de confrontos. A mesma função é exercida, atualmente, pela aldeia São José, como em outros momentos já o fizeram a “Canto da Aldeia” e a “Taboquinha”.

A antropóloga Delvair Montagner, em seu “Relatório sobre a situação da área Krikati” (1980), para a FUNAI, constatou que no ano de 1960 todos os Krikati tinham sido transferidos da aldeia Bateia para São José. No entanto, um ano depois, ela mesma presenciou que havia outros vivendo não só nessa aldeia, como em outras.

Em 2012 há registro de que havia quatro aldeias instaladas no território krikati: São José, Recanto dos Cocais, a 6 km da aldeia dela, e Raiz no município de Lajeado Novo. Embora a aldeia Campo Alegre não apareça indicada no mapa organizado por Maria E. Ladeira (2012), ela já existia desde 2010 (Figura 8).

Figura 8: Aldeias krikati (2012)



Fonte: Maria Elisa Ladeira (2012).

Historicamente, para que uma área seja favorável à criação de uma aldeia timbira, julga-se haver uma série de condições a serem satisfeitas:

1. O chão deve ser plano e, como nos declives para os cursos de água, espaços planos com a extensão necessária não costumam existir, as suas aldeias se acham nos altos dos campos, em geral no fim de algum contraforte, no ângulo entre dois cursos de água confluentes. 2. O solo não deve ser pedregoso nem arenoso, mas ser formado de argila dura, pois sôbre pedras e areia é impossível dançar com aquela perseverança que o cerimonial dos Timbiras exige. 3. O lugar não deve ser demasiado distante da água, isto é, a mais de um quilômetro. 4. Nas proximidades deve haver bastante mata ciliar para os roçados durante o espaço de uns 10 anos. Quando, depois, em consequência das derrubadas anuais, a mata já fica numa distância de mais de duas léguas da aldeia, muda-se, esta, novamente para um lugar onde ainda haja bastante mata na vizinhança. Ademais, cuida-se que o lugar da nova morada seja isento de impaludismo, o que os campos dos Timbiras em geral são (NIMUENDAJÚ, 1944, p. 77).

A aldeia São José foi fundada nos anos de 1960 (Fotografia 15), a partir de uma estratégia política para que os Krikati parassem de se dividir e se concentrassem em uma só nucleação. A intermediação para que isto ocorresse partiu de Frei Aristides Arioli, que atuou entre os Krikati e as autoridades do município de Montes Altos para encontrar um lugar plano cujo terreno fosse propício à instalação de uma aldeia circular. No ano de sua fundação havia 60 pessoas vivendo na aldeia São José, em não mais do que uma dúzia de casa.

Fotografia 15: Localização da aldeia São José na década de 1960



Fonte: Arquivo da Escola Indígena Krikati.

Nas aldeias krikati, comum de todos os Timbira, as casas se distribuem em torno de um círculo central. O centro é denominado cýy, na língua Jê, significando em português “pátio”,

ligando às casas por caminhos que estão sempre limpos. Elisa Ladeira (1989) e Ilma Silva (2018), igualmente, localizam a aldeia São José próxima ao caminho de terra, hoje rodovia MA/280 que, com uma extensão de 48 km, liga os municípios de Montes Altos e Sítio Novo.

Passados meio século, muitas coisas mudaram no cenário da aldeia São José (Fotografia 16); transformações não só de ordem estrutural, mas também social. Atualmente ela conta com mais de uma centena de casas construídas pelo Programa “Minha Casa, Minha Vida” do Governo Federal, bem como de uma escola que atende aproximadamente 400 alunos nos três turnos, tendo vinte e três professores indígenas atuando nela. Uma Unidade Básica de Saúde que conta com o atendimento de um médico, três agentes de saúde indígenas (AIS), um técnico de enfermagem (Krikati) e uma enfermeira não indígena.

Fotografia 16: Aldeia São José, na atualidade (2017)



Fonte: Registrada pela autora.

A aldeia São José, como já vem sendo dito, é a mais antiga e guarda a memória da luta dos Krikati, pois era nela que todos os caciques de outras aldeias se reuniam para discutir as estratégias de ação. A autoridade maior, dessa e de todas as aldeias, continua sendo o pa’heh, ou seja, o cacique, junto ao qual há um vice-cacique. Mas, toda e qualquer decisão é tomada após uma convocação dos idosos que compõem o Conselho, maiormente para temas referentes às situações conflituosas como invasão de suas terras, extração de madeira, entre outras.

A primeira escola da aldeia São José é datada do ano de 1962, surgida, como se disse anteriormente, por intermédio de Frei Aristides Arioli. Sua primeira localização foi numa casa de família. Já no fim dos anos de 1980, a escola foi construída com os recursos provenientes de compensação da Eletronorte, assim configurada: “Ao seu lado esquerdo (metade do prédio),



ficava a residência da professora Luzia Limeira – funcionária da FUNAI –, a qual viveu nessa aldeia no período de 1987 a 2011” (SILVA, 2018, p. 138).

Nessa aldeia moram famílias que se formaram por meio de casamentos de nativos Krikati com parceiros de outras etnias. Existem, assim, descendentes de Gavião, Apinayé, Krepunkatejê e Tenetehar/Guajajara. Mas também, há famílias formadas por meio do casamento dos Krikati com não indígenas, as quais, contudo, não são a maioria.

Um de seus moradores mais antigos que chegamos a conhecer foi Antônio Tataíra, que morreu aproximadamente com 110 anos, em 2013. Sua neta, a senhora Flor de Lis Ca'hixyh<sup>90</sup>, lembra que ele veio

[...] da aldeia Taboquinha. O seu povo mudou para um lugar chamado pé de Sucupira, ele foi junto morar lá. Da aldeia Sucupira onde vivia, foi para um lugar chamado Estráira, a fim de ajudar fazer a cerca ao redor da roça de parte de sua família que já tinha ido para essa aldeia. Na roça conheceu a minha avó Eva, se juntou com ela e ficaram morando na roça por um tempo, até que terminou a colheita. Eles foram, então, morar com avô e parentes delas na aldeia (Naxcapre)<sup>91</sup>. Dessa aldeia vieram para São José, e pela primeira vez o povo se ajuntou para fazer uma aldeia grande. Com ajuda do cacique Francisco e do padre Aristides, foi fundada uma escola. Meu avô não foi para escola. Morreu sem saber a língua estrangeira<sup>92</sup>.

Recanto dos Cocais foi a segunda aldeia a ser criada. A sua população é formada por remanescentes da etnia Tenetehara/Guajajara em um total de 82 pessoas (Ver fotografia 17). Nessa a aldeia tem uma escola denominada de Muzuhu<sup>93</sup>, em que funcionam apenas a alfabetização e as séries iniciais do Ensino Fundamental. Os adolescentes que necessitam cursar da 5º ao 9º ano e o Ensino Médio vão estudar na escola da aldeia São José. É nessa aldeia, também, que esses adolescentes, no tempo propício, participam da vida cerimonial, com exceção da “corrida de toras”, que realizam em um trajeto que vai da entrada do Recanto dos Cocais até o centro da aldeia São José. As toras que ficam expostas no pátio da aldeia dos remanescentes dos Guajajara são resultado das corridas realizadas no percurso entre a roça e a aldeia, como ocorre em outras aldeias krikati.

<sup>90</sup> Flor de Lis Ca'hixyh Krikati tem 38 anos. É lenciada pela UFG. Entrevista concedida em 24/03/2016 na aldeia São José.

<sup>91</sup> Ca'hixyh não informou o significado de Naxcapre em português.

<sup>92</sup> Idem.

<sup>93</sup> Em português, “sucuri grande”.

Fotografia 17: Aldeia Recanto dos Cocais, na atualidade (2017)



Fonte: Registrada pela autora.

Segundo Elisa Ladeira (1989), a aldeia Recanto dos Cocais foi criada após a incursão de uma família Guajajara na terra krikati ocorrida há um século. Os anciões contam que uma família Guajajara foi encontrada fugindo da perseguição dos conflitos que aconteciam no município de Barra do Corda entre indígenas e fazendeiros da região. O relato do senhor Urbano Campir explica como aconteceu:

Quando os “Guaja”<sup>94</sup> brigaram na Barra do Corda aconteceram mortes e aí uma família veio se escondendo por dentro das matas e chegou até nossa terra, assim conta os nossos antepassados. No começo moraram em uma aldeia chamada Urucum perto da Serra da Desordem. Quando o capitão Lourenço deu morada para eles. Estes ficavam pra lá quase sem contato com a gente. Mas depois chegou um senhor chamado Manoel Jacu que foi se aproximando dos Krikati e hoje vivem aqui misturados com a gente (SILVA, 2018, p. 156).

Fugindo, portanto, da perseguição do fazendeiro Milhomem, seus membros procuraram outro lugar, o qual ficava próximo à aldeia São José. A proximidade com os Krikati propiciou que as relações, inicialmente tímidas, se estreitassem. O maior artífice desta aproximação foi “Manoel Mendes Guajajara, mais conhecido pelos Krikati como Manoel Jacu, que esteve

<sup>94</sup> Termo utilizado pelos Krikati para se referir aos Guajajara.

sempre presente nas discussões no processo de demarcação da Terra Indígena Krikati” (CORRÊA, 2016, p. 81).

Manoel Mendes Guajajara era líder da família que o acompanhava, mostrava sempre amigável para com os Krikati, apoiando-os nos conflitos com os fazendeiros e na luta para demarcação da terra. Em um destes confrontos, Manuel Jacu foi assassinado. O sr. Herculano Cacry<sup>95</sup> narra que a família de Manoel Jacu só permaneceu no território devido a postura de seu líder, porque, nessa época, os Krikati não afeiçoavam com outras etnias. Essa família participava de rituais e festas que aconteciam na aldeia São José e, assim, foram ocorrendo casamentos entre membros dos dois grupos.

Quando a terra krikati foi demarcada, no âmbito do projeto de reorganização territorial, foi pensada a criação de uma nova aldeia para os Tenetehar/Guajajara, que haviam crescido em número, à qual deram o nome de Recanto dos Cocais. Assim foi contado:

Não havia previsão para sua construção e nem definição do lugar onde seria construída. Pensavam em construir uma aldeia para os Tenetehara/Guajajara no lugar onde eles sempre viveram próximo Serra da Desordem. Entretanto, Davi Milhomem Krikati, segundo Crÿ’hyh, queria se candidatar a vereador nas eleições de 1998 pelo município de Montes Altos e buscou o apoio dos Tenetehara/Guajajara e, em troca, a aldeia Recanto dos Cocais foi construída a 6 km da aldeia São José. Crÿ’hyh atribui a construção dessa aldeia, nesse contexto, à intenção político-eleitoral de Davi (SILVA, 2018, p. 156).

A nova geração de Tenetehara não domina a língua krikati e nem a sua originária; a língua predominante entre eles é o português. Mas, se tratando de alguns costumes, foram adquiridos alguns elementos peculiares como a estrutura típica circular das aldeias do grupo Jê. Acredita-se que adotaram esta característica, que não é típica de seu grupo étnico, pelo fato das famílias terem se formado por meio de casamentos com os Krikati.

Pois, durante aproximadamente cinquenta anos, vivendo muito próximas, as famílias Krikati e Guajajara já se misturaram. Mas, há uma diferença no modo de ser dos “misturados”, como os Krikati costumam chamar a nova geração dessa aldeia. Embora conservem traços da cultura jê, nenhum ritual específico é feito nessa aldeia. Ao contrário, caso haja meninos e meninas com idade de vivenciar a cerimônia da “casinha”, por exemplo, esta será toda realizada na aldeia São José.

Da aldeia São José se formou outra aldeia krikati nomeada de Raiz (Ver fotografia 18). Esta fica mais distante das demais na terra homologada.

---

<sup>95</sup> Entrevista concedida em 16/02/2015 na aldeia Jerusalém.

Fotografia 18: Aldeia Raiz, na atualidade (2017)



Fonte: Registrada pela autora.

A aldeia Raiz foi criada por João Piauí Crỹ'crỹ<sup>96</sup> em 1998, quando os indígenas estavam abrindo as picadas para facilitar a demarcação da terra. Nesse período, João Crỹ'crỹ era cacique da aldeia São José, passando a administrar as duas aldeias. Contudo, devido ao descontentamento, que já começava a existir pelo acúmulo dos cargos, ele teve que optar por uma delas, e escolheu a recentemente criada. Esta ficava numa faixa de mata alta propícia para o desenvolvimento de pequenas roças.

Outro motivo para que ele tivesse escolhido ir para Raiz definitivamente, foi a escassez de água na aldeia São José. Na nova aldeia havia abundância deste recurso, por ela estar assentada bem próxima ao riacho de mesmo nome. Contudo, Lourenço Acỹxit contou uma outra versão, afirmou que a escolha partiu do

[...] plano de gestão e monitoramento da terra, ou seja, pensamos em fundar sete aldeias em pontos estratégicos do nosso território. Já criamos seis e falta somente uma que seria ao norte da aldeia, extremando com o município de Amarante do Maranhão. Esta seria Arlete que deveria construir, mas não é fácil fundar uma aldeia, precisa ter coragem. Começa-se do zero. Temos que deixar tudo para trás e começar fazendo negociações e alianças com os municípios, e precisa de muito apoio da família e persistência. Pois, quando fundamos uma aldeia, não temos no início água de poço, energia, escola, posto de saúde e nem plantas medicinais que plantamos próximo as nossas casas.

<sup>96</sup> João Piauí Bandeira (Crỹ'crỹ) morreu em 2012.

Vamos com o objetivo de proteger nossa família e nosso território. Tudo isso faz que algumas famílias voltem para a aldeia São José, lá já tem certa estrutura que representa a luta de mais de meio século (Apud: SILVA, 2018, p.152).

Após a morte de João Crỹ'crỹ, a aldeia teve outros caciques, todos seus parentes: Agnaldo, seu sobrinho, e seu cunhado Tshipadzabe (Xerente). Dórcio Hoh'heh – também seu sobrinho – foi cacique até os meados de 2018, quando fundou nesse mesmo ano a sétima aldeia nas terras krikati, a Karakati.

Na aldeia Raiz pouca coisa se desenvolveu em duas décadas. Existem duas dezenas de casas e uma escola denominada de Crowacuteh, nome para o qual não encontramos nenhuma tradução. Ela funciona como escola municipalizada, atendendo pouco menos de trinta crianças de 1ª ao 4ª ano. Nessa aldeia não se tem notícias de realização de rituais de iniciação à vida adulta; quando há adolescentes na idade propícia, tal como já mencionamos, eles vão para a de São José.

A outra formada a partir da aldeia São José é a de Campo Alegre, localizada em outro extremo das terras krikati, no município de Montes Altos. Nesse mesmo lugar em meado do século XX a família dos Milhomem instalou uma fazenda e lá viveu até a homologação da terra (Fotografia 19).

Fotografia 19: Aldeia Campo Alegre, na atualidade (2017)



Fonte: Registrada pela autora.

Nessa aldeia mora a família do senhor Pre'cohpa, Bernadino Borges Milhomem. Ela foi criada quando ele deixou o cargo de coordenador de saúde dos Krikati, junto a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA). Segundo Bernardino Pre'cohpa, o fato de ter uma função em qualquer órgão da administração pública é motivo de muita inveja gerando intrigas até mesmo entre parentes consanguíneos. Ele justifica que foi por isso que acabou sendo substituído por outro Krikati.

Ilma O. Silva (2018) insinuou que a escolha da área, na qual foi instalada a aldeia Campo Alegre, podia ter alguma ligação com a invasão pela família Milhomem no início do século XX. E, principalmente por isso, fez parte do plano de gestão e monitoramento apresentado junto ao Governo para demarcação e homologação da terra krikati.

Confirmado por Bernardino Pre'cohpa quando ele conta que seus ancestrais pescavam e caçavam as margens do rio Campo Alegre, área que foi invadida pela família Milhomem, a qual assentou sua fazenda naquele lugar. Afirmo, ainda, que o cemitério que existe na entrada da aldeia comprova que muitos deles foram enterrados ali. Justifica que ele é preservado porque os indígenas têm muito respeito pelos mortos:

O local é respeitado por todos nós, pois ali estão depositados os restos daquela família. Mesmo considerando que fizeram muito mal para os meus antepassados, procuramos não mexer, nem mesmo naquele local nós andamos. Uns anos atrás eles fizeram melhorias, limparam fizeram um muro. Isso eu vi de longe, mas não sei nem quem eles enterraram ali<sup>97</sup>.

Essa aldeia atualmente é “habitada por 51 pessoas, sendo todos parentes consanguíneos do cacique e de sua esposa, com exceção de uma família. Esta estabeleceu com os demais um vínculo de parentesco, porque um de seus filhos se tornou esposo da filha do cacique” (2018, p. 163). Mas, o outro de seus filhos, o jovem Mozarth Jõxõhm, permaneceu na aldeia São José coabitando na casa do sogro. Quanto ao pai de Bernardino Pre'cohpa, o senhor Sabino Wywyrn, com 90 anos, reside nessa aldeia, mas vive transitando entre essa, e a da sua filha Maria Rosa Hyc'jaca, a aldeia Jerusalém.

Quanto na aldeia de Campo Alegre pouca coisa foi construída. Não existe poço e a água consumida é do riacho Campo Alegre. Também não há escola edificada. Até o ano de 2017 as

---

<sup>97</sup> Bernadino Borges Milhomem (Pre'cohpa) tem aproximadamente 56 anos. Informação concedida numa conversa informal em 14/03/2017 na aldeia Jerusalém.

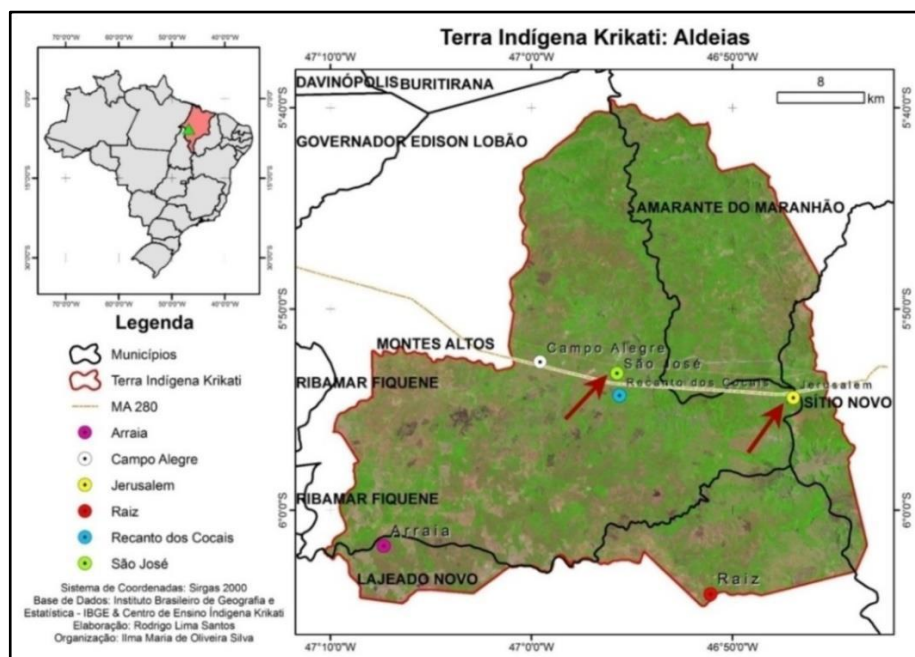
aulas transcorriam numa “latada”<sup>98</sup>, de forma multisseriada, ou seja, congregando todas as séries dos anos iniciais do Ensino Fundamental. A escola é denominada de Hÿcpaheh<sup>99</sup>.

O movimento de retornos sucessivos à aldeia São José, como no tempo de conflitos, é um dos exemplos de que essa exerce o papel de “aldeia mãe” ou “aldeia grande”. Isso é tão certo que até mesmo Bernardino Pre’cohpa, morando no Campo Alegre requereu uma casa do Programa “Minha Casa Minha Vida” do governo federal. Isto tanto na aldeia São José, como naquela em que hoje ele passa a maioria do tempo como cacique, pois, quando houver necessidade, é para a “aldeia grande” que ele retornará, até que haja motivo para dispersar novamente.

Em relação aos rituais, não temos notícias de que os moradores do Campo Alegre tenham realizado algum como o ritual de passagem para vida adulta ou fúnebre. Os que ali morrem, são transportados para São José onde são velados e enterrados no cemitério dessa mesma aldeia. Quanto aos jovens que estão na idade propícia de fazer a passagem para a vida adulta também se deslocam para a aldeia São José a fim de que o ritual seja ali realizado.

Depois do Campo Alegre foram criadas novas aldeias: Jerusalém no município de Sítio Novo e Arraia no município de Montes Altos (Figura 9).

Figura 9: T.I Krikati contemporâneo



Fonte: Ilma Maria de Oliveira Silva (2018).

<sup>98</sup> Construção feita de madeira e coberta de palha, piso de barro e lados abertos.

<sup>99</sup> Em português: “chefe dos gaviões” ou “osso da asa do gavião”.

Segundo Ilma Silva (2018), a aldeia Jerusalém foi fundada por Lourenço Borges Milhomem (Acýxit) em 2011, numa situação semelhante a que envolveu o cacique da aldeia Campo Alegre, que por ventura é seu tio. O sr. Sabino Wywyrm, avô de Lourenço Acýxit, conta que foi assim:

A aldeia Jerusalém foi fundada por causa de briga. Quando Acýxit foi exonerado do cargo de coordenador do Posto da FUNAI e ele disse que ia sair e trabalhar só com a família dele. Ele levou só a nossa família. Segundo ele aqui só iria morar crente igual a ele, por isso que tratamos a aldeia como: “aldeia Santa”<sup>100</sup>.

Ainda informaram para essa pesquisadora, que a aldeia está vinculada ao plano de gestão e monitoramento do território krikati. Nela existe uma escola denominada Cohmxirã<sup>101</sup>, funcionando atrelada à escola da aldeia São José, ou seja, ela vive da verba da Caixa Escolar que é repartida entre as escolas implantadas no T.I Krikati (Fotografia 20).

Fotografia 20: Aldeia Jerusalém, na atualidade (2017)



Fonte: Registrada pela autora.

<sup>100</sup> Sabino Wywyrm Krikati tem 97 anos. Entrevista concedida 14/04/2016 na aldeia Jerusalém.

<sup>101</sup> Em português: pé de bacuri é uma árvore frutífera do cerrado.



Devido à atuação de Lourenço Acýxit como liderança política<sup>102</sup>, muitas reuniões importantes vêm acontecendo na aldeia Jerusalém, como a que se deu entre o representante da empresa responsável pela pavimentação da rodovia (DUCOL) e a FUNAI em 2016.

Nessa reunião ficou estabelecido que o governo do Estado iria construir redutores de velocidade (“lombadas”) na rodovia MA/280, no trecho que passa em frente às aldeias, e guaritas nas entradas daquelas que ficam na sua margem: São José, Jerusalém e Campo Alegre. Acordou-se também, a doação de uma ambulância, duas caminhonetes, a instalação de cerca de proteção naquela parte da estrada que passa dentro do território e a construção da “casa grande”.

Finalmente, a aldeia Arraia (Fotografia 21) foi criada pelo senhor João Grande Myypuc<sup>103</sup> em 2011, portanto muito depois da homologação do T.I Krikati. Ela está localizada nas margens do rio Arraia, lugar em que seus antepassados desenvolviam atividades de caçada e a pescaria coletiva nos meses de agosto e setembro, tradição que até hoje é feito pela maioria das famílias.

Fotografia 21: Aldeia Arraia, na atualidade (2017)



Fonte: Registrada pela autora.

Na atual aldeia Arraia “não existe posto de saúde, poço artesiano e nem escola. As crianças são alfabetizadas por uma professora não indígena do município de Lajeado Novo [...].

<sup>102</sup> Sobre o tema, ler a Tese de Ilma Maria Oliveira Silva (2018).

<sup>103</sup> João Grande Myypuc é considerado pelos demais Krikati como descendente dos que viviam na Aldeia Grande no início do século XX. É um dos conhecedores das várias etapas da celebração do Ëhkreere', de suas músicas, dos artefatos necessários etc.

A estrutura física da escola é uma “latada” construída pelos moradores, assim como em Jerusalém e Campo Alegre” (SILVA, 2018, p.160).

Outrora, na região do rio Arraia havia a aldeia Canto da Aldeia a qual serviu para agrupamento dos indígenas na ocasião em que Marcelino Miranda do SPI em 1929 invadiu a aldeia Taboquinha na tentativa de transferir os indígenas Krikati para o Barra do Corda. Na ocasião da dispersão, os indígenas iniciavam o ritual do Wy'ty<sup>104</sup>. Depois do arremate desse ritual, ficaram ali “os grupos domésticos do Benjamim, do Marcelino, do Bestolo e do Mariano” (CORRÊA, 2016, p. 118). Após alguns anos, retornaram à aldeia de origem, a Taboquinha.

Kátia Corrêa (2016), em seus estudos mais recentes, refere-se à criação de novas aldeias a partir da estrutura da dinâmica de “juntar” (cohprõ) e “espalhar” (ajcrÿ). Segundo ela, essa seria uma maneira de atualizar o mito da “Aldeia Grande”. Nesse propósito, os aspectos geográfico e ambiental dessa região têm proporcionados a esse povo a manutenção de sua tradição cultural. Como foi possível notar, principalmente pela memória dos mais idosos, os lugares que antes foram ocupados pelos antigos, são novamente adotados pelas novas gerações; caso recente é a aldeia Karakati. Esses espaços, antes habitados pelos seus ancestrais, são retomados para dar continuidade a um processo (embora em constante transformação) vivido por outras circunstâncias. Quanto a isso, Manuela C. da Cunha (1994, p. 129) afirma: “não seria, nessa visão, um conjunto de traços dados e sim a possibilidade de gerá-los em sistemas cambiantes”.

Ampliando a compreensão sobre o domínio dos espaços onde estão assentados os indígenas Krikati, cabe sublinhar que a terra é vida, memória e parte interdependente do jeito de viver, pensar e se organizar socialmente e politicamente.

---

<sup>104</sup> O ritual do Wy'ty será tratado no próximo capítulo.

### 3 “OS RITUAIS NOS AJUDAM A SER O QUE SOMOS, KRIKATI”<sup>105</sup>

Como vimos no capítulo anterior, o grupo indígena Krikati faz parte do conjunto dos povos Timbira, com o qual compartilha uma série de atributos, inclusive a origem comum que é expressa a partir do mito da “Aldeia Grande”. Neste capítulo, iremos estudar algumas das mais importantes cerimônias rituais dos Krikati, cujo entendimento não pode estar desatrelado de uma cosmovisão sustentada em um conjunto de narrativas míticas, pois, como bem afirma Natalie Davis (1987, p. 21) é necessário estar atento para escutar “as vozes do passado”.

Nosso objetivo é compreender como os mitos e os ritos são atualizados, na mesma medida em que a própria sociedade Krikati passou por significativas transformações desde os primeiros registros históricos de que temos conhecimento. Neste sentido, articular as reflexões vindas dos campos históricos e antropológicos atende ao objetivo que nos propomos aqui, pois essas duas áreas do conhecimento, ao mesmo tempo, podem complementar-se e enriquecerem-se mutuamente.

Natalie Davis situa a década de 1970 como palco da intensificação das tentativas de aproximação dos dois campos de saberes, nos grandes debates envolvendo fenômenos culturais. Havia, nesse sentido, a necessidade dos olhares da história e da antropologia na análise da história social justificando que não cabia mais à história interpretar eventos, antes, restritos às análises de folcloristas ou de antropólogos, como “válvulas de escape”. Era preciso ver em pequenos eventos como os ritos, a possibilidade de analisar, por exemplo, como os membros de uma determinada comunidade poderiam “fazer críticas da ordem social” (Idem, 1990, p. 87).

Nessa direção, far-se-ia necessário que a história buscasse, assim como procedia a antropologia, dar atenção aos contextos sociais nos quais se desenvolvia a vida em comunidade. Os ritos de um grupo específico deveriam, desde então, ser elementos importantes para refletir sobre o caráter dinâmico de suas comunidades possibilitando, dessa forma, ampliação dos limites impostos anteriormente as duas áreas mencionadas.

John Monteiro (2001; 2004) argumentava que alguns historiadores recusavam tomar os povos indígenas como objeto de estudo desde o século XIX. Os que tratavam dessa temática reduziam as trajetórias desses povos ao extermínio físico ou ao aniquilamento das suas identidades conferindo-lhes, então, um papel de meros expectadores dos processos históricos. Alguns antropólogos, por sua vez, prendiam-se nos estudos sobre a cultura, aos seus aspectos estáticos. John Monteiro, ao contrário, defendia a ideia de que os indígenas em contato não

---

<sup>105</sup> Frase de Herculano Borges Milhomem (Cacrỹ) proferida em 16/02/2015 na aldeia Jerusalém.

perderiam suas identidades, mas as reelaborariam. Para ele, era necessário abandonar a concepção de um “índio” genérico como resultante do contato, para que se perseguissem as lógicas indígenas e seu protagonismo.

Esse autor enfatiza, ainda, que a nova história indígena no Brasil, surgiu da relação entre a antropologia e o indigenismo, pois “encontrou um campo fértil para crescer a partir de uma série de elementos novos” (MONTEIRO, 2004, p. 223). Desses elementos destacamos o aumento populacional indígena, especialmente intensificado nas últimas décadas do século XX, o avanço de direitos históricos, e, por fim, o diálogo entre a antropologia e a história que tem proporcionado estudos no meio acadêmico sobre a história dos povos colonizados.

Nessa linha de pensamento, Maria Regina C. de Almeida reforça que a necessidade do diálogo interdisciplinar entre os profissionais e entre as áreas de conhecimento é também foco dessa nova história. Para essa autora, a perspectiva da análise interdisciplinar envolvendo a interlocução de profissionais das disciplinas de História e Antropologia, nas novas investigações, promove um olhar sobre povos e indivíduos indígenas localizados em contextos históricos precisos, revelando o quanto suas escolhas e atuações, em diferentes tempos e espaços, influenciaram e influenciam os rumos dos processos em que estão inseridos. Entende, ela, que “parece ser essencial para o avanço da nova história indígena, tanto em sua vertente dos índios na história quanto da história dos índios” (ALMEIDA, 2000, p. 37).

Nesse sentido, temas como mitos e ritos indígenas foram incorporados na historiografia, sendo notado um grau de interesse pelas perspectivas não eurocentradas de cultura. Atentando-se para coletividades, como as indígenas, cujas formas de alteridade estão sendo permanentemente reconstruídas em suas aldeias e em suas lutas políticas, nos rituais e na sua vida cotidiana.

Contudo, Celestino de Almeida ressalta que embora “nas últimas décadas, a interlocução entre historiadores e antropólogos para os estudos dos índios em situações de contato tenha se intensificado ao ponto de tornar-se, por vezes, reduzida a fronteira entre seus trabalhos” (Ibidem, p.2), o terreno da interdisciplinaridade ainda é complexo. Os desafios, tanto para um como para outro, dizem respeito às pesquisas e reflexões que se façam por meio das convergências teóricas e metodológicas importantes construídas ao longo de duas décadas.

Lévi-Strauss diz sobre esta questão que “a ciência se encontra [...] não só preparada para explicar a sua própria validade como também o que, em certa medida, é válido no pensamento mitológico” (1978, p. 38). Nessa concepção, os povos ressignificam o seu modo de ser e de agir, a partir de suas experiências coletivas.

### 3.1 Nomação e os papéis sociais e cerimoniais

A vida social krikati se ordena sob vários aspectos, de acordo com o nome ou conjunto de nomes que a pessoa recebe, e com a “metade” à qual ela se vincula. Para Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1989, p. 175), “as linhas que convergem para o nome e que dele partem, compondo uma espécie de teia de malha fina, dão ao observador a imagem gráfica do tecido social em que o indivíduo está inserido”.

Assim como se referem esses autores, Jean Lave, considerada uma estudiosa do povo indígena Krikati, em um de seus estudos, afirma que o nome pessoal determina as relações sociais dos indivíduos a partir do nascimento e de seu batismo, nessa importância, ele “tira uma pessoa do mundo dos não-humanos, não-krikati e coloca-a em uma estrutura social, seja ele recém-nascido ou recém-chegado” (LAVE, 1967, p. 142).

Para entender esse processo, porém, é preciso reconhecer o que já foi, aqui, muitas vezes mencionado: os Timbira são grupos de estrutura social dual. Assim, as duas metades Wakmeye e Katamye<sup>106</sup> são definidoras dos papéis sociais e cerimoniais. Em relação a isso,

os nomes classificam um número limitado de posições sociais.... É como se cada grupo de donos de nomes tivesse um limitado número de posições disponíveis para que eles possam recrutar membros. No total, o número de recrutados não pode exceder o número de posições (Ibidem, p. 147).

Wakmeye é a metade que está ligada ao dia, à estação seca, ao oriente, ao pátio da aldeia tendo a cor clara definidora dos enfeites e das indumentárias. A pintura corporal tem como características as listas verticais, utilizadas pelas pessoas nas cerimônias. A metade Katamye, por sua vez, está ligada à noite, à estação chuvosa, ao ocidente, à periferia da aldeia. Esta, contrária daquela, tem a cor escura como predominante, sendo as listras horizontais definidoras da pintura corporal. Quanto à oposição entre as metades, Jean Lave declara:

A oposição entre os domínios cerimonial e doméstico entre os Krikati é absoluta: há apenas dois níveis e dois tipos de organização e atividade na Sociedade, e eles estão em nítido contraste também em outros ao longo de muitas dimensões [...]. Atividades cerimoniais absorve quase tanto tempo e energia quanto as atividades domésticas. Mas as duas esferas são bastante separadas uma da outra no tempo, no contexto e na organização (Ibidem, p. 263).

---

<sup>106</sup> A escrita das metades e dos partidos variam muito de acordo a festa ou ritual a que está se referindo.

Diante disso, cada pessoa, qualquer que seja seu sexo, pertence a uma ou outra metade cerimonial e política, conforme os nomes pessoais dos quais sejam portadores. A essas metades também estão associadas as metades harÿcatiji (leste, onde o sol se levanta, luz crescente) cyjcatiji (oeste, onde o sol desce, luz decrescente). “Estas metades são comumente chamadas e traduzidas pelos Timbira como partidos” (LADEIRA, 2012, p. 38). Para senhora Miracema Ropcwj<sup>107</sup>:

Os nomes representam um dos a'cÿyxÿ'catiji, que identifica de qual partido pertence e sua pintura corporal para a corrida de tora. Exemplo de a'cÿyxÿ'catiji: pyt'recatiji, xip'tehcatiji, cahÿycatiji, mÿytehcatiji, quiitrecatiji, cu'crÿtehcatiji, xootehcatiji e con'cÿycatiji). Todos esses a'cÿyxÿ'catiji se dividem em dois grupos de quatro a'cÿyxÿ para cada grupo como “cahÿy, con'cÿy, xip'tehemÿyteh contra pyt're, quiit're, cu'crÿ e xooteh”, e sempre em dois partidos que são cyjcatiji e harÿcatiji. Esses são cyjcatiji, “cahÿy, xipteh, mÿytehecon'cÿycatiji” e o partido do harÿcatiji pytre, quiit're, cu'crÿy e xootehcatiji, mas lembrando que cada um do a'cÿyxÿ tem sua pintura corporal e partido específico.

Muitos nomes se referem a animais, peixes, vegetais, répteis, insetos, partes de plantas, partes de animais, do corpo humano, ações humanas ou não. Cada nome pode ter outros dois nomes, um masculino e um outro feminino. Miracema tem três nomes: Ëh'prep que significa alma ou espírito. Ropcwj significando onça fêmea – esse nome é uma homenagem à irmã da sua mãe. E o outro nome Cÿytii significa peito ferido.

Como já vem sendo dito, um conjunto de nomes está ligado a cada metade; o pertencer a uma delas faz com que o indivíduo possua o domínio de tudo o que está associado a essa metade, ao tempo do verão ou do inverno do oeste brasileiro, a formação do conjunto de nomes, sendo assim explicada:

Os nomes vêm em conjuntos. Um único conjunto de nomes pode ser composto de dois a um número indefinido - talvez quinze. Idealmente, de acordo com os Krikati, um conjunto de nomes deve ser transmitido, intacto, do portador para o seu receptor de nomes, embora um conjunto às vezes seja dividido em conjuntos parciais que podem ser transmitidos independentemente (LAVE, 1967, p. 145).

A avó de Marineusa Pryj é um outro exemplo que temos, pois ela tem vários nomes e outros tantos apelidos:

<sup>107</sup> Miracema Ropcwj Krikati tem 37 anos. Entrevista concedida em 08/12/2017 na aldeia Campo Alegre.

Minha avó tem vários nomes próprios: Cry'cre, Êh'xaw, Jôocru e os apelidos: Cohpêpia'pro e Amjôhcoh'creht. Quando aquele que doou os nomes a minha avó veio a falecer, o seu tio também a batizou com seus nomes próprios. Minha avó também se chamava na língua: Crÿc, Po'croc, Hôocrow, Cacrÿ'hyh e os apelidos: Jômpryhcrÿ, Amjôhcohra, Prôohehcroht.<sup>108</sup>

Os nomes pessoais, diferentemente dos apelidos, em nada tem a ver com individualidade do portador, uma vez que são herdados. Pedro tem três nomes: Êh'crôc (frutos gêmeos), Pÿnneh (osso de arara), Hati (sem tradução no português) se um dos seus irmãos tiver uma filha receberá um dos seus nomes. Pois, tanto a nomeação quanto a transmissão do nome estão relacionados ao sistema de parentesco<sup>109</sup>.

O termo parente, nesse aspecto, não se atribui apenas aos consanguíneos. A relação de parentesco pode se dar também por meio do casamento. Após ter sido realizada as alianças matrimoniais, a mulher permanece em sua casa materna, assim como o seu nome, que predominantemente circula na sua residência. Mas, a do rapaz se movimenta a partir do casamento, pois ao se mudar para a casa da família de sua mulher, seu nome, então, poderá ser transmitido nesse novo segmento residencial.

O nome krikati, assim, é transmitido aos meninos pelo tio materno e, para as meninas, pela sua paterna, ou seja, a transferência se dá pela linha matrilinear para os meninos e para as meninas através da linha patrilinear. Mas, “como regra, um único doador transfere seus nomes para um único destinatário. Contudo, se o doador morrer antes de passar todos os seus nomes, outra pessoa toma seu lugar, agora transferindo seus próprios nomes para o destinatário” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 87), por isso a avó de Marineusa Pryj Krikati, como demonstramos, tem vários nomes.

A transmissão do nome, entre os Krikati, não é considerada uma cerimônia de nomeação. Lave (1967, p. 143), em uma das ocasiões em que acontecia a transmissão de nome, descreve: “Eu estava presente no nascimento de um filho e, embora soubesse quem iria dar nomes ao bebê, não tinha conhecimento da transmissão real. A pessoa que deu o nome estava simplesmente presente no nascimento e disse que os nomes no cordão foram cortados”.

Essa estudiosa acrescenta que percebeu que os nomes pessoais classificam um número limitado de posições a serem assumidas em momentos cerimoniais, as quais podem ser ocupadas simultaneamente. É nesse sentido que, repetidamente temos nos referidos aos nomes de “pertencimento”. Inclusive, quando nesse estudo referimo-nos a esse termo, queremos dizer

<sup>108</sup> Explicação dada por Marineusa Pryj Krikati em 09/08/2019 na aldeia São José.

<sup>109</sup> Ler mais: Jean Carter Lave (1967) e Maria Elisa Ladeira (1982).

que somente um conjunto de nomes podem participar do ritual do Ruurut e do Wy'ty, por exemplo.

No ritual do Wy'ty, para que a menina faça a passagem para a vida adulta, é necessário ter entre 12 a 14 anos e, em suas séries de nomes, tenha um que seja Krypehj, assim toda “Krypehj é uma Wy'typehj<sup>110</sup>” (BARROS, 1999, p. 94).

Quanto às nomeações, Marcela Coelho de Souza (2004, p. 428), na sua pesquisa sobre parentesco entre os Jê, afirma: “Receber um nome – um nome timbira, por suposto – é adquirir, pelo menos virtualmente, “parentes” timbira (isto é, humanos), além de relações cerimoniais (amizade formal) e posições (prerrogativas) rituais”.

Em relação ao seu estudo, Jean Lave (1967, p. 168) afirma que “há um entendimento, que durante o seu desenvolvimento pessoal, cada indivíduo vai construído sua identidade e sua alteridade por meio das relações com o “outro”. Inclusive, ainda diz que “os Krikati insistem que o nome dado e o destinatário nunca se referem um ao outro pelo nome, [...]. O receptor de nome deve respeitar o gerador de nomes e ambos teriam vergonha de usar o nome um do outro” (idem, p. 145). Assim, para chamar um ao outro é necessário usar o apelido<sup>111</sup>, esse por sua vez não é transmitido, mas atribuído.

Silvia Cristina Puxcwyj Krikati (2019, s/p), para conclusão de sua graduação, pesquisou sobre a função do nome. Assim afirma:

Nós geralmente temos vários nomes e, de acordo com o nome, cada ritual que acontece você vai saber da sua função social e executá-lo a favor de sua família e de seu povo, então, por não conhecimento dos nomes, os mais novos Krikati não passam por certos rituais do nosso Crêhcateh'catiji.

Ela informa que a Universidade promoveu que pesquisasse o papel do nome entre o seu povo. Considera de grande valia essa iniciativa, pois oportuniza a escuta dos idosos e o que eles sabem sobre os nomes dos seus ancestrais e, posteriormente, os professores, assim como ela, podem ensinar a geração mais nova.

Silvia Puxcwyj informa que por muito tempo o seu povo recebeu os nomes de acordo com as suas tradições. Contudo, a nova geração está esquecendo a importância do nome. E, por não conhecer os nomes próprios, escolhe para seus filhos os “partidos” que convém. Esquecer a origem do nome próprio ou atribuir apenas um nome não indígena para compor um documento identificador da pessoa, é, nesse sentido, um exemplo de que as regras ideais de

<sup>110</sup> Embora a autora escreva Wý'tý acentuado, na língua krikati não se acentua essa palavra.

<sup>111</sup> O apelido, para os Krikati, não tem sentido pejorativo ou outro qualquer. Para eles os apelidos foram atribuídos por alguém por afinidade ou características apresentadas no desenvolvimento pessoal.



transmissão dos nomes foram afrouxadas. Isso quer dizer que o grupo doméstico, na escolha do nome, pode estar deixando de ter peso no processo de decisão. Neste sentido, pode ainda incorrer, conseqüentemente, nas mudanças de valores em relação as outras instâncias sociais, principalmente ritualística.

Portanto, o que estamos discutindo, até então, resume-se no entendimento de que, para os Krikati, como para todos os Timbira, o nome e a sua transmissão são os fundamentos de toda relação social. Ele liga as pessoas às esferas cerimoniais e acionam os lugares que os indivíduos ocupam.

### 3.1.1 Vida ritualística krikati

Como temos evidenciado, a vida ritual confere sentido à passagem do tempo e à demarcação dos eventos entre as sociedades indígenas. Jean Carter Lave, que estudou os Krikati nos anos 60, destaca a especificidade da vida social e ritualística desse povo e registra que “cada grupo doméstico carrega consigo o padrão cerimonial e ritual krikati como um todo. Entretanto, para a realização de cerimônias, precisam de mais de um grupo doméstico” (1967, p. 28), por isso é preciso, que nas reuniões decisivas, os grupos distintos estejam representados.

Cada casa abriga dois grupos sociais, a família nuclear e o grupo doméstico. A nuclear é formada pelo pai, pela mãe e pelos filhos. O grupo doméstico é constituído pelas casas constituídas por indivíduos de três gerações matrilinear comum. Jean Lave (1967) diz que é através dessa organização que toda a vida ritual krikati se estabelece.

Como já vimos, o grupo doméstico é responsável pela transmissão do nome. Ter o mesmo nome de um segmento é tornar esse grupo forte e maior, que nitidamente faz diferença no momento das relações entre as metades, nitidamente nas cerimônias ritualísticas e nas corridas de tora.

Jean Lave (1967) trata a relação estabelecida entre os grupos de parentesco jê como uma relação binária interior/exterior tendo, nessa relação, uma posição definida, centro (cÿy/pátio) versus periferia (crÿ'cape'nÿ/círculo periférico das casas). O pátio é o local ocupado temporariamente pelos grupos cerimoniais e políticos. A periferia, ao contrário, sendo permanente é o “lugar das atividades domésticas ligadas à produção e onde se efetivam as relações entre os grupos familiares que compõem uma aldeia Timbira” (LADEIRA, 1982, p. 14).

Os Krikati, diferentemente de outros de seu grupo étnico, não realizam a cerimônias como a de nomeação. Sobre isso Lourenço Acÿxit dá mais detalhes:

Nós não realizamos uma cerimônia no sentido de chamar a comunidade para se reunir; mas a pessoa que dá o nome, quando esse bebê nasce em casa ele está presente. E quando ganha no hospital, a pessoa vai visitar a criança na casa da mãe, assim que ela chega na aldeia. Ele ou ela, seguidamente visita o bebê todos os dias de madrugada, pega-o no braço e permanece um pouco com ele olhando e falando bem baixinho como se fosse apenas para o bebê ouvi-lo e depois dá o banho (mesmo que ele esteja dormindo). O banho é com a água natural e é feito mesmo que o tempo estiver frio, nunca a água será esquentada. Quando já está claro o dia, o bebê é entregue para mãe e esta, por sua vez, retribui o ato entregando a pessoa uma merenda. Isso será feito até a criança andar. Para finalizar a criança é pintada com urucum e a mãe entrega um pacará com paparuto como um presente.

Já o seu parente mais próximo, os Gavião, o faz por meio de três pequenas cerimônias. A primeira acontece nas casas do círculo periférico das casas familiares. Alguns detalhes, como o banho, são muito parecidos com o que foi narrado anteriormente pelo interlocutor Krikati. Essa cerimônia finaliza com o corte de cabelo; nessa ocasião, os pais do nominado preparam um pacará para ser entregue ao doador do nome como “pagamento” do favor prestado. As outras cerimônias são realizadas no pátio, quando a criança começa andar, e a outra quando ela entra na puberdade e se prepara para casar.

Os Krikati, assim como todos os Timbira, costumam ritualizar a morte, a passagem para vida adulta, o fim de resguardo, o início de plantio e o final de colheita, entre outras. Todos esses eventos são ligados a um mito e são ritualizados.

Interessa-nos descrever, aqui, um dos ritos relacionados à colheita do milho, o ritual Põhyh'pry (festa da “comadre” e do “compadre”) e outros dois rituais de iniciação, o Ruurut e o Wy'ty. A corrida de tora também merece destaque pelo fato de se apresentar, de maneira inseparável, em todos os momentos de alegria ou de tristezas, quando os partidos se fazem presentes.

A escolha pela descrição do ritual Põohy'pry (festa da peteca de milho) é justificada pelo fato de haver, nesse evento, apresentação das comadres e dos compadres. Estes são os que doaram os seus nomes a outros do seu segmento residencial. E, por serem envolvidos diretamente no ritual do Ëhjcreere', quando seus nomeados estão fazendo a passagem para a vida adulta.

Esse ritual faz referência ao milho pela sua importância na dieta krikati. Além de que, de alguma forma, determina o ritmo da vida social, pois o trabalho de roça é uma oportunidade de inclusão de pessoas em todos os ciclos de seu desenvolvimento, sendo que em cada ciclo acontecem diversas cerimônias.

Para o povo Krahô, o Põhÿôkróu<sup>112</sup> é apenas um dos ritos relacionado à estação chuvosa. Outros seriam o Apĩnũré-Hokhie'yere e o Ró'ti<sup>113</sup>. O que eles têm em comum com as cerimônias dos Krikati é o envolvimento das famílias, pois há “a cooperação entre consanguíneos [...]. A cooperação entre afins se caracteriza pelo fato de que, todo serviço prestado deverá ser recompensado” (MELATTI, 1970, p. 271). Ou seja, desde o plantio até a colheita todos têm que participar. Caso contrário, corre-se o risco de não ter uma boa colheita e faltar alimento na comunidade, seja para o consumo ou para a troca e reciprocidade.

Lourenço Acÿxit acrescenta que o rito, para o seu povo, é realizado no final da colheita do milho. No período em que o rito se desenvolve, a comunidade faz cantorias e, próximo ao término, os homens saem para caçar.

Assim, a caçada é tarefa dos homens Krikati. Lourenço Acÿxit lembra, que no tempo de seus pais, “no período de caçada era no mínimo de quinze dias e que nos dias atuais não passa de uma semana devido a ocupação com outros afazeres”<sup>114</sup>. Enquanto os homens caçam, as mulheres preparam os alimentos, batata, abóbora e amendoim.

Na culminância desse ritual, um portador antecipando-se anuncia a chegada dos caçadores na aldeia. Nessa mesma noite, as mulheres passam o tempo preparando a comida. Além disso, elas terminam os pacarás para acondicionar os alimentos que vão ser entregues aos seus compadrios. Quanto aos homens caçadores, estes entregam para suas comadres o que conseguiram abater na sua caçada. A caça é entregue limpa e inteira, porém, o caçador deve já ter comido, no mesmo lugar da caçada, o fígado do animal por meio da técnica do moqueado. Na língua krikati o termo de tratamento para ambos é Ëhcwyre.

Na manhã seguinte, os homens Krikati acordam muito cedo para iniciar a confecção das petecas feitas de palha de milho, enquanto um grupo específico de mulheres preparam um paparuto enorme. O tamanho deve ser suficiente para ser repartido entre todas as famílias e os convidados. O paparuto é feito de massa de mandioca com recheio, podendo variar entre frango ou carne bovina.

Um outro grupo de rapazes confecciona, num curto espaço de tempo, grandes quantidades de petecas feitas com palha de milho, enquanto um idoso também prepara uma peteca de tamanho excepcional (Ver fotografia 22).

---

<sup>112</sup> Os Krikati escrevem: Põhyh'pry.

<sup>113</sup> Ro'teh para os Krikati.

<sup>114</sup> Lourenço Borges Milhomem Krikati (Acÿxit) em 10/04/2017 na aldeia Jerusalém.

Fotografia 22: Confeção das petecas de palha de milho



Fonte: Registrada pela autora.

A brincadeira da peteca é feita somente pelos homens jovens e adultos. Nesta, eles consiste em bater na peteca com a palma da mão para não a deixar cair. Mas, caso chegue a cair é logo substituída por outra (Fotografia 23).

Fotografia 23: “Brincadeira da peteca”



Fonte: Arquivo da autora.

A participação de meninos nessa brincadeira se dá no momento em que estes correm para apanhar as petecas descartadas, enquanto um idoso manéja uma flecha com a peteca suja de excremento humano, impedindo-os de tal ação.

No término do ritual, depois da brincadeira da peteca, as mulheres envolvidas dançam enquanto os homens as observam. Em seguida, um grupo de homens carregam o “paparuto” estando acompanhado pela peteca maior pintada de urucum, que seria, para os Krikati, a mãe de todas as petecas. Na ocasião, o paparuto é dividido, primeiramente para todos os homens da aldeia, independentemente da idade, e por fim, aos que foram convidados (Fotografia 24).

Fotografia 24: Participantes e convidados no ritual do Põohy’pry (2015)



Fonte: Registrada pela autora.

O capucho Lourenço de Alcântara registrou o modo como descreveram para ele o evento de que falamos:

O seu jogo predileto é o da bola de palha de milho que jogam para o ar batendo-as com a palma da mão direita. Disse um velho que jogava a bola para o alto para vir chuva (superstição ou ato de religião?). A festa da bola dura alguns dias e é precedida de grandes preparativos como: caçada, fabrico de farinha, bolos de mandioca e procura de mel de abelha e, quando podem, de cachaça. Durante a festa, à noite, há danças e cantos, só dançam as cunharés, circulando a roda e cantando (ALCÂNTARA, 1933, p. 30).

Como se vê, Frei Lourenço (1933) considerou a cerimônia como uma brincadeira ou um jogo apreciado pelos Krikati. Mas, não deixa de perceber nela um outro sentido ao se indagar sobre a prática ter um significado mais complexo, questionando-se sobre abrigar um elemento religioso. Outros conhecedores da vida ritual destes indígenas, como Kurt Nimuendajú e Júlio Melatti, não se referem ao ato de jogar a peteca para cima como maneira de atrair chuva.

Entre tantos detalhes relacionados a essa festa ou ritual, podemos destacar a partilha promovida por meio da troca e de reciprocidade entre os compadrios. Valores esses que acentuam as relações de parentesco e fortalecem as iniciativas futuras na realização de outros rituais, principalmente aos de iniciação à vida adulta.

O modo de vida krikati tem passado por intensas mudanças, as quais se relacionam a uma série de fatores. Entre muitos, citamos as ambientais com a diminuição de sua área de ocupação original; as invasões sofridas em seu território e os processos de cisão dentro do próprio grupo étnico. Além disto, é claro, sua crescente exposição ao contato com a sociedade nacional que tem, como uma de suas “pontas de lança”, a introdução da educação escolar.

Como evidenciamos no capítulo anterior, nas primeiras décadas do século XIX ao sul da Capitania do Maranhão, uma série de confrontos foram motivadas por uma ostensiva invasão dos criadores de gado em áreas tradicionais de ocupação dos Timbira empurrando-os para os sertões localizados ao oeste do Maranhão (FRANKLIN, 2005; CARVALHO, 2008).

Nas maiorias das comunidades indígenas contemporâneas, entre elas, aquelas que estamos aqui estudando particularmente, os relatos mítico-históricos são proferidos pelos mais velhos, os quais sentem necessidade de explicar como se deu o contato com a sociedade envolvente, e as intenções maliciosas que havia, principalmente, em propostas de aproximação “amigável” dos brancos. A narrativa da “cobra bonita”, de uma forma ou de outra, é um exemplo de como acontecia essa aproximação e está presente entre a maioria das nações indígenas que viveram a crueldade da invasão européia. Assim conta este mito:

Há muito tempo atrás havia um caçador famoso que andava por toda parte trazendo consigo sempre boa caça para comer. Certo dia, quando voltava para casa com alguns pássaros que havia caçado, viu uma cobrinha no caminho. Era uma cobrinha linda, toda colorida, e parecia também ser amistosa (mansa). Ele parou por instantes, olhou-a e pensou que talvez estivesse com fome. Então, jogou para ela um de seus pássaros e seguiu para casa. Poucas semanas depois, passando pelo mesmo lugar, desta vez com alguns coelhos, novamente se deparou com a cobra que continuava muito colorida e bonita, só que bem mais crescida. Porém, ainda, com cara de amistosa e com fome. Ele jogou-lhe um coelho, disse-lhe “oi” e continuou o seu caminho. Passando algum tempo, o caçador se deparou, de novo, com a cobra. Ela havia crescido ainda mais, mas continuava parecendo amistosa e com fome. Tempos depois, quando passava pelo mesmo caminho com dois veados nas costas, o caçador se deparou com a bela cobra colorida. Ela havia crescido muito mais e continuava com a mesma cara amistosa e faminta. O caçador, de novo, com pena da grande cobra colorida, jogou-lhe um dos seus veados. Ao chegar em casa encontrou uma grande festa na aldeia. Estavam todos presentes, dançando e cantando ao redor do fogo as suas velhas canções e ritos. De repente, a cobra surgiu e começou a rodear o lugar. Ela estava enorme e parecia esfomeada. Desta vez, a cobra já não mais parecia amistosa. Quando ela havia rodeado o lugar deixando-os no meio, eles começaram a sentir medo. Resolveram, então, tomar os seus arcos e fleclas e atacar a cobra. Ferida, a cobra bateu muito o rabo matando muita gente. Dizem que aquela cobra era exatamente como o homem branco (CIMI, 1988, p. 15).

História parecida foi contada por um acadêmico Krikati quando perguntamos como surgiu o primeiro rito de reclusão (descrita a seguir). As duas histórias, uma de circulação mais ampla, e outra local, sublinham, pelo menos para nós, as sucessivas frentes de conquista e de colonização, que ocasionaram profundas modificações entre os povos indígenas, proporcionando-lhes que se criassem estratégias de defesas. Mesmo que essas modificassem seu modo de agir, desviando-os do padrão de hábitos e valores dos seus ancestrais.

A população Krikati, embora em número reduzido, opôs resistência a esses ataques, ora se confrontando com os inimigos, ora retirando-se para os altos das serras. Na contemporaneidade, embora a luta não seja no sentido corporal, continuar se preparando para defesa do seu povo, ainda é uma necessidade. Assim, a geração mais nova Krikati precisa ter conhecimento, principalmente das leis, para reclamar as medidas de políticas públicas em relação ao direito à terra, à saúde, à segurança, à educação, enfim, aos direitos preconizados para se ter qualidade de vida.

Fazer com que as mulheres se preparassem para vida adulta por meio dos ritos de reclusão, talvez fosse necessário pelo reduzido número de homens. Neste aspecto, incluí-las pode ter sido a forma plausível de contribuição na defesa de seu povo. Assim, diferentemente de seus parentes Krahô, os Krikati continuaram proporcionando a seus jovens (menino e

meninas) a oportunidade de passar pelos rituais de iniciação à vida adulta porque deram a ele um novo significado.

Os ritos de iniciação do povo Krikati são três: Ëhjcreere', Ruurut e Wy'ty. Cada um desses ritos tem suas especificidades e cada povo tem um jeito próprio de realizá-los. Nossa intenção, aqui, não é descrevê-los minuciosamente, mas, de alguma forma, ilustrar como acontecem os ritos de passagem desse povo que, em muitos pontos, são comuns a toda vida ritualística timbira.

No ritual do Ëhjcreere', como já foi dito, os jovens ficam reclusos numa estrutura tipo “casinha” composta por um corredor, ambos feitos de palha. O corredor tem espaço para a movimentação dos participantes, quando não há ninguém por perto (assunto tratado no quarto capítulo). O sentido da reclusão, como momento de preparação, nos remete ao mito, o qual os Krikati contam como uma das versões da origem da reclusão de jovens:

Os Krikati se movimentavam em toda a região do rio Tocantins para caçar e pescar. Não viviam no mesmo lugar por muito tempo, somente o suficiente para alimentar seu povo. Em uma das caçadas, toda a família seguiu os caçadores, apenas um menino havia ficado com sua velha avó. Esperaram muito tempo, mas os que haviam saído para caçada não retornaram. Durante a caçada a família encontrou a grande serpente que os rodeou e, num grande cerco, foi devorando cada um. Este feito chegou até a velha que ficara na cabana com seu neto. Este perguntou para ela o que aconteceu com sua família. Depois de saber de toda a história, o menino pediu para avó que fizesse uma pequena casinha e o prendesse. Durante muito tempo o menino ficou recluso engordando. Às vezes saía para se banhar e, nos pequenos riachos observava os animais terrestres e aquáticos e imitava o modo com que adquiriam altivez e força. Durante o tempo em que ele estava recluso, sua avó sentava do lado de fora da casinha contando todas as histórias que aprendera com seus antepassados. O rapaz aprendeu também a fazer arco e flecha. O arco era grande e as flechas fortes. Todos os dias ele se aperfeiçoava lançando as flechas em um alvo. Contam os nossos avós, que o jovem crescia demais, e que era preciso aumentar a altura da “casinha”. Ele ficava cada dia que passava mais forte. O arco e a flecha aumentavam, também. Ao sair, prometeu à avó que iria vingar a sua família, e saiu à procura da grande cobra. Quando avistou a cobra a flechou em todos os lugares em que via pulsando o coração. A partir de então, todos os adolescentes, meninos ou meninas, foram sendo colocados dentro de uma “casinha” para ali se fortalecer e aprender a ser “guerreiro” para defender seu povo<sup>115</sup>.

Essa história parece revelar que o ritual krikati, para os mais antigos, era um meio para o crescimento da população e preparação de guerreiros, tal como era para os Ramkókamekra e Krahô no início do século XX. Para Mércio Gomes Pereira, nesse período os Krikati estavam

---

<sup>115</sup> Explicação de Lourenço Borges Milhomem Krikati (Acÿxit) em 10/04/2017, na ocasião que pedimos para contar sobre a origem da cerimônia do Ëhjcreere'.



sujeitos à invasão de suas terras. No município de Montes Altos, no estado do Maranhão “se localizava um grande e prolongado problema de invasões em terras indígenas. [...] A terra dos indígenas Krikati reclamada por seus legítimos donos era vista como parte do patrimônio difuso dos fazendeiros, que, em 1928, já tinham tentado desbaratar os Krikati” (PEREIRA, 2012, p. 222).

Colocar, então, os jovens numa “casinha ou esteira” para que, isolados e expostos a uma dieta alimentar, no início com escassez, em seguida com excesso de alimento, parece ter sido, ao logo dos tempos, uma preocupação eminente desse povo antes deles assumirem o papel de adultos em suas comunidades.

O período de reclusão movimenta toda a comunidade, não somente as famílias que têm jovens iniciantes, pois exige uma complexa organização das ações que incluem etapas e momentos diferentes. Embora envolvam ambos a reclusão de jovens, tanto o Ruurut quanto o Ëhjcreere', tem especificidade única e independente, que pode ser diferenciada por meio de artefatos, pinturas, cantorias, jogos, corridas, atividades etc.

Diferente do rito do “ceveiro ou casinha”, pela cerimônia do Ruurut (Fotografia 25), só passam aqueles que ostentam nomes específicos, ou seja, os que tem um conjunto de nomes que são confirmados cerimonialmente.

Fotografia 25: Urbano Campir e Filomena Myyhu e os iniciados do ritual do Ruurut (2017)



Fonte: Registrada pela autora.

Esses nomes têm ligação com o mito do Kroahu, “[...] esse Kroahu, que é esteirão, é da água” (BARROS, 1999, p. 105). Daí o uso da esteira como máscara no Ruurut e do esteirão no rito do Wy'ty (o qual tratamos a seguir). E, ainda, para participar desse ritual é preciso que o doador do nome, o tio (quitteh) ou a tia (tyhj), tenha feito a passagem para vida adulta também por meio desse ritual. Nem todos os jovens ruurut podiam viver esta experiência, no entanto, nos dias atuais muitos deles não seguem mais essa regra.

Como estamos tratando, a estrutura de reclusão nesse rito é uma esteira. O mesmo nome do rito na língua portuguesa, rito da Esteira. A matéria-prima dessa estrutura é a palha do buriti, elemento associado à água, ou seja, o local onde é encontrado a palmeira de buriti. A esteira é confeccionada parecido com um “envelope” personalizado, com uma abertura na parte da cabeça e nos pés. O mito que indica a realização desse ritual é o mesmo do ritual do Wy'ty, ou seja, o mito do Kroahu.

A esteira é um artefato usado pelo iniciado no ritual do Ruurut como se fosse uma extensão de seu próprio corpo. Ao sair do seu quarto (ẽhjcrc caxwyn) e andar pela aldeia, o jovem ruurut não se expõe ao sol e nem às pessoas. Ele permanece todo tempo pintado de urucum; quando está na presença de outras pessoas, utiliza-se da esteira, evitando, assim, que vejam seu corpo. Os Krikati acreditam que assim os jovens podem crescer forte e em segurança. O crescimento, dessa forma, são marcas corporais e morais adquiridos durante o rito de iniciação, considerados fundamentais na vida social krikati.

Por se estender por um longo período e envolver várias etapas, descrevemos, dessa cerimônia, o início e a culminância. O ritual do Ruurut começa com um idoso que vai até as casas dos iniciados para encaminhá-los ao pátio onde eles são pintados com urucum. Em seguida, retornam a sua moradia materna, para então, serem colocados dentro de uma esteira. A mãe, por sua vez, escolhe duas tias ou parentes mais próximos para que todas as tardes realizem a cantoria no pátio. Essas pessoas representam aqueles que estão em reclusão.

No fim do Ruurut, os reclusos são reunidos em casas diametralmente oposta, Leste/Oeste, uma como sede associada ao “me cajcÿ”, a outra como sede associada ao “me capii”. Nesse ritual, especificamente, se faz o jogo de flecha. Para isso, os arqueiros que participam estão divididos de acordos com os partidos, assim como as mulheres que dançam no pátio enquanto o jogo acontece. Os partidos que disputam o jogo são: Ẽh'cajcyr e Ẽh'caapi. No jogo, os homens e mulheres que possuem nomes específicos são divididos. No grupo do Ẽh'cajcyr ficam: coh'cry (urubu), quitre (periquito), xoore (raposa) e pÿtre (tamanduá). No a do Ẽh'caapi: mÿy (ema), xip (morcego), cangÿ (cobra) e cõncaa (gavião).

Depois do jogo, cada família oferece alimentos previamente preparados para o clã ao qual o seu filho ou sua filha pertence. A esteira, por sua vez, deixa de ser um artefato ritualístico para se tornar um utensílio qualquer.

O outro ritual, considerado como sendo iniciação à vida adulta, é denominado pelos Krikati como Wy'ty ou festa do “Gavião”. Para Lave (1967, p. 267), “a cerimônia, para a qual o nome é um pré-requisito, deve acontecer antes que a menina alcance a puberdade, para que ela atinja o status de madura e se torne uma pessoa excepcionalmente ilustre, dignificada”.

A distinção relacionada à estrutura de reclusão dos dois ritos anteriores, é que, neste, escolhe-se dois jovens e um menino que ficam reclusos na casa de uma jovem; o nome é prerrogativa para realização desse ritual. Na sua série de nomes, a menina tem que ter a de Krypehj. Este é composto por um substantivo kry (cabeça) mais um adjetivo pehj (bom, bonito) donde resulta o nome Krypehj. Esse nome significa, ao mesmo tempo, cabelo bonito e cabeça boa, ou quem tem bons pensamentos. “Toda Krypehj é uma Wy'typehj” (BARROS, 1999, p. 94).

Os dois jovens para serem “gavião” (hýcre) são escolhidos pelos pais da menina wy'ty. A escolha se dá pelo critério da linhagem materna, sendo pertencente a mesma metade cerimonial. Nesse caso o pai escolhe um jovem e a mãe o outro. Os dois jovens, por sua vez, escolhem um outro mais novo para fazer o papel do “pintinho” (ēhntoo). Esses três jovens vão para casa que é construída ao lado da casa da menina wy'ty. Nesta, é feita um jirau de talos de buriti para que seja usada como cama. Os dois jovens têm o dever de servir as mulheres, moradoras da casa, seguindo suas ordens para o trabalho de roça, inclusive, aos serviços sexuais. A comunidade tem a obrigação de alimentá-los no percurso de seis meses, enquanto se estender o período ritualístico. Para isso, os jovens entram sem pedir consentimento nas casas para adquirir os alimentos.

A festa do Gavião demora muito tempo de uma para outra para ser realizada, pois obedece a um ciclo longo, acontecendo no período do verão quando as chuvas cessam e as atividades de caça e da pesca se tornam propícias. Para sua realização, a família, cuja filha vai se tornar adulta, deve haver condição financeira para se responsabilizar pelas despesas da festa. O desempenho de cada cerimônia envolve: artefatos próprios, canto, dança, pintura e ornamentação do corpo e, principalmente, muito alimento.

Esse é o tipo de ritual que envolve muitos membros da comunidade em suas apresentações. Ou seja, todo indivíduo que participa deve pertencer as duas metades. A metade dos Kroahu (máscaras/esteira): “Waitokró (flechas), Mãré (tico-tico), Kokôï (coruja branca) e

Prigré (seriema) e a outra metade dos Rop (onça): Hogré (gavião), Atchu (abelha irapuã), Akraré (crianças) e Krerur (inhame)” (Ibidem, p. 95).

As performances seguem uma sequência planejada que ocorre durante várias semanas. Durante as apresentações, os grupos cerimoniais imitam os animais, no que consiste a sua estética, o seu modo de se movimentar e de produzir sons. Para entender esse processo é preciso saber que este ritual está conectado ao mito do Kroahu (Krikati) ou Krokri't (Canela Ramkókamekra). Os Ramkókamekra contaram para Kurt Nimuendajú, quando ele esteve entre eles no início do século XX, que uma corrida de monstros havia infestado o rio Tocantins:

Certo dia os jovens indígenas estavam caçando nas margens desse rio. Como de costume havia um idoso acompanhando os mais novos. Depois de terem matado uma anta e moqueado, o chefe da caçada decidiu voltar para aldeia. Contudo, o idoso havia esquecido suas armas no local da caçada. Ele então pediu a alguns jovens que voltassem para buscar, mas sentido cansaço, nenhum se dispôs. O idoso voltou e lá onde estava seu arco encontrou um monstro que antes de se aproximar foi chamar outros monstros. Um dos monstros se precipitou para cima do idoso, vendo encurralado implorou pela sua vida. Kenpéy, o chefe dos monstros, protegeu o idoso embaixo de suas roupas franjadas e levou-o para a aldeia dos Krokri't, na qual, pediu que o idoso observasse como os aldeões dançavam. Ele aprendeu tudo e voltando para aldeia dos Ramkókamekra ensinou fazer as máscaras dos monstros, assim como a dança e o comportamento dos monstros (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 202).

Na versão dos Ramkókamekra, o mito que conta a origem desse ritual afirma que Krokri't pertence ao mundo das águas e, certo dia, o monstro capturou um indígena idoso que estava caçando e o levou para a aldeia do Krokri't. Ao retornar para sua aldeia, o indígena ensinou o seu povo fazer a máscara e realizar o ritual do Wy'ty (NIMUENDAJÚ 1946). Para Mirtes Barros (1999, p. 96), um Krikati contou a seguinte versão:

Você sabe esse tal de Wy'ty não é porque o índio fez da cabeça dele não. Esse Kroahu, que é esteirão, é da água. Agora diz que de primeiro tem um lago grande! Primeiramente, de fato, tem lago grande mesmo, mas morreu quando começou a entrar a nação de vocês (os não-índios) e assim acabou com os bichos todos através das queimadas. Bom, aí tem um índio por nome de Kukró que já estava rapazinho. Aí ficou lá. Porque, de primeiramente é que nem nação de vocês, o que vai arrumar o casamento é o pai e a mãe. Aí, esse rapaz já ficou grande, aí lá vêm a sogra e o sogro combinar com o pai dele e a mãe. Aí combinou: não, vamos casar nossos filhos. “Rumbora”, respondeu o pai de Kukró. Aí ele ficou pensando. E diz: ‘mamãe eu quero que você faz um biaribú, um paparuto uma coisa assim de massa branca mesmo’. No outro dia ele saiu dizendo: ‘mamãe eu vou sair pra cá’. Chegou ao meio da distância fez muquiui de tanta caça que ele matou na estrada. Deixo o muquiui, saiu na frente. Numa base de oito horas ele chegou à beirado lago. Foi se aproximando devagar e viu o bichinho novo com chifrinho. Tem deles que está com papo

pra riba e outros esquentando no sol. Os mais velhos estão dentro da lagoa. Kukró olhou assim. ‘Vou ver se pego um bicho desse’. Ele se aproximou devagarzinho - bicho não está nem esperando. Agarrou um. Quando o bicho começou a gritar ele correu. Então os outros se espantaram: tchun, tchun dentro d’água. Então os grandes levantaram, sentiram falta e foram atrás. Kukró correu, correu, correu mais ou menos dez léguas! Aí parou. Quando chegou à aldeia mostrou o bichinho ao pai dele, o qual ficou espantado com tamanha ousadia: ‘mas meu filho, esse bichinho é corredor, não sei como que você pegou. Se esse bicho te pega, rapaz, tu não chegas não. Esse bicho corre siô! Eu conheço! ‘É só que eu corri com ele até...!’ O bicho foi criado pelos índios, aprendeu a falar; aí, quando ele ficou grande começou a fazer essa festa de Wy'ty. Esse índio é falado em toda nação: pegou Kroahu, pegou cachorro do mato (Francisco Krikati em 06/06/2000).

Contrário ao que foi contado pelos Ramkókamekra, no mito narrado pelos Krikati, o ser aquático é capturado e levado para a aldeia dos indígenas e, durante o seu crescimento, ensina como fazer a máscara e o ritual de Wy'ty.

Nimuendajú (1946, p. 202), quando esteve entre os Ramkókamekra, descreveu assim o ritual do Wy'ty e o desfile das máscaras: “Durante seus desfiles, [...] o endereço é cumprimentar as pessoas, batendo os pés, projetando e traindo as margens da fenda”. Os Krikati, igualmente, encenam todo o drama que a cerimônia se propõe com a entrada dos “monstros” na aldeia (Fotografia 26).

Fotografia 26: Desfile das máscaras de Kroahu na aldeia São José (2016)



Fonte: Registrada pela autora.

Organizados em filas um atrás do outro, os integrantes dão pulos movendo-se para frente e para trás de forma que as franjas das esteiras de buriti produzem um barulho acompanhado por assobios finos. Esses sons são considerados não humanos.

Durante apresentação, cada componente dos dois grupos, a do Kroahu (máscara/ esteira) e do Rop (onça), age literalmente como se fossem eles próprios os animais que representam. Ou seja, cada um produz o movimento e características do animal imitado. Por exemplo: os dois rapazes (gavião) ficam, na maioria do tempo, em cima de um jirau, e de vez em quando invocam com os braços dobrados e com apito ecoando assobio parecido com o som produzido pela ave de rapina. As mulheres que fazem parte do grupo cerimonial Amxyyh (abelha) guardam os alimentos doces (garrafas de refrigerantes, bolachas e bolos) como se fosse a sua própria colmeia de mel.

Enquanto o grupo Akraré, composto por homens adultos e jovens, dramatiza uma cena em que as crianças flagram um casal copulando e, em seguida, saem por toda a aldeia chorando e contando o que viram. Esse momento provoca risos naqueles que o assistem, pelo fato de serem os adultos que imitam as crianças. Mas também, segundo Barros (1999, p. 97), serve de lição de que “o adulto não deve intimidar a criança, pois o medo é um obstáculo ao processo de aprendizagem”.

Mirtes Barros (1999), que pesquisou sobre Wy'ty: o processo ritual artístico (re)criador da etnicidade Krikati, destaca que esse ritual busca, de forma criativa, demonstrar os aspectos da vida dos Krikati em comunidade.

É importante destacar que, nesse ritual, cada elemento do cosmo, humano e não humano, quando personificado, é dotado de sabedoria. Nesse entendimento, a sabedoria para os Timbira se constrói nas relações sociais entre humanos e outros seres naturais ou não. Viveiros de Castro explica isso da seguinte forma: “O tempo mítico, muito longe de exibir uma ‘indiferenciação’ ou ‘identificação’ originárias entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou porque) interna a cada personagem ou agente” (2006, p. 323). Para ele, o mundo dos indígenas é habitado por diversos tipos de seres, inclusive os espirituais. Nesse sentido, os animais, por exemplo, em algum momento faziam ações muito parecidas com as dos humanos. Assim, a intencionalidade e a reflexividade não são, para esse autor, exclusividades humanas.

É o que nos remete também a versão do mito contada pelos indígenas Krahô referente à origem da corrida de tora. Nessa, os indígenas correriam da morada da onça carregando um tição e durante a corrida passavam de ombro a ombro. Desde então, carregam na corrida uma tora. Na versão krikati é o mito do Wy'ty que explica o seu surgimento. A história conta que

os mesmos bichos que criaram o ritual também idealizaram a corrida de buriti. Contam ele, que os bichos corriam entre grupos opostos. Por exemplo, os bichos da mata (onça, anta, caititu) disputando com os da chapada: (ema, tatu, perdiz, etc.). Por isso a corrida é desenvolvida sempre em pares, ou seja, entre os dois partidos.

Na vida ritualística dos Timbira há um destaque especial para corrida de tora, sendo, esta, uma das mais importantes expressões culturais, pois todos desse grupo étnico realizam essa corrida. Contudo, ela não está só presente na profusão dos rituais, mas, encontra-se, também, entrelaçada à vida cotidiana, principalmente quando os grupos voltam do serviço de roça, nesse caso, a corrida apenas é uma forma de exercício físico que é feita por meio competição entre os grupos.

A corrida é uma das atividades que marca o início e o fim de toda e qualquer cerimônia entre o povo Timbira. Kurt Nimuendajú (1946) definiu esses indígenas como ágeis corredores, fortes o suficiente para serem capazes de revezar o deslocamento de grandes troncos de madeira ou de palmeiras pesando cerca de 60 quilos.

As toras, utilizadas pelos dois grupos, variam de tamanho e peso de acordo com a festa a que estão relacionadas. A da Pÿrpej é a tora do fim da reclusão feita de uma madeira conhecida na região como “barriguda”. Esse mesmo nome é dado ao período em que o indivíduo corre com a tora para indicar o fim do luto familiar. Ou seja, “o fim da barriguda” (Fotografia 27).

Fotografia 27: Corrida de tora da “barriguda” ao final do período de luto



Fonte: Registrada pela autora.

A corrida da barriguda marca o fim do período de resguardo da família do indivíduo morto – mesmo sentido é atribuído para os que estão deixando as regras da reclusão no ritual do Ëhjcreere!. Referente ao luto, a tora do Pÿrpej indica que os parentes enlutados, os que permaneceram reclusos em suas casas ou nas matas sem conversar alto, sorrir, pintar ou cortar os cabelos no seu encerramento, podem novamente voltar às atividades cotidianas da aldeia. Para os indígenas Timbira, “as toras de luto influenciam no caminho do próprio morto, que está livre para ir para a aldeia dos mortos” (LADEIRA, 2012, p. 51).

No desenvolvimento dessa corrida, a primeira pessoa a levantar a tora e fazer o revezamento, é aquela que possuem relações consanguíneas com o morto. Dão sequência as “pessoas do partido oposto ao que ela representa, fazem assim: [...] arriba a tora e o outro partido faz o mesmo, até que uma pessoa faça a troca e pegue a tora certa, a tora de seu partido e, assim, a corrida é iniciada” (Ibidem). Ao serem jogadas no pátio ao fim da corrida, deixam de ser artefatos e passam a ser aproveitadas nas brincadeiras das crianças ou em assento.

São muitos os tipos de madeira para a confecção de uma tora; a mais utilizada é a do buriti. Com exceção das toras usadas nas corridas rotineiras, as específicas são adornadas de acordo com o contexto ritual em que estão inseridas. Neste aspecto, podem ser apenas pintadas ou ainda emplumadas com penas ou raspas de palmeira. São as mulheres as responsáveis pelos adornos e pinturas. Os adornos podem ser feitos no local onde as toras foram cortadas ou ainda no caminho onde foram assentadas para dar início à corrida.

As árvores devem ser encontradas na distância, no máximo, de três quilômetros, pois elas devem ser transportadas até chegar ao local indicado para o início da corrida. Entre o corte da árvore e a confecção da tora há um intervalo de tempo, podendo durar por vários dias. Ao derrubar as árvores, são entoados cantos associados àquela ação. As toras, assim como o corpo dos indivíduos que correm são pintadas com os grafismos específicos de cada partido.

As toras, diferentes dessas que descrevemos anteriormente, são utilizadas no ritual Põohyh'pry ou festa da peteca de milho (já descrita). Ao findar o ritual, para desenvolver a corrida, são preparadas duas toras específicas: para o partido de baixo a pintura é horizontal e para o partido de cima a pintura é vertical, como já foi supracitado.

A diferença é que ao invés de ser duas toras de uma mesma madeira como para a corrida de fim de luto, os grupos distintos escolhem duas árvores inteiras para cortá-las e prepará-las. Em suas ponteiros são colocados tufos de palhas de milho desfiadas fazendo a vez dos “cabelos” de uma espiga de milho. Por isso o sr. Herculano Cacrÿ a compara com uma espiga de milho



grande e sadia, mas devido ao seu aspecto disse também: “parece uma sucuriju grande que vem se arrastando quando chega o tempo de chuva”<sup>116</sup>.

A comparação do interlocutor é explicada, pois, ao ser carregada (Fotografia 28), a ponta da tora toca no chão fazendo marcas como se uma grande cobra por ali passasse. Para esse interlocutor a realização do ritual é uma forma de prever uma colheita de milho que seja suficiente para alimentar toda a comunidade.

Fotografia 28: Corredor carregando uma tora Põohy'h'pry (2014)



Fonte: Registrada pela autora.

Vale destacar que uma corrida de tora acontece sempre que a aldeia está reunida, pela manhã com o intuito de acordar a aldeia e colocá-la em movimento; ao findar o dia, quando se retorna do trabalho na roça ou de uma caçada; na ocasião do nascimento ou de morte de alguém; nas mudanças de estações do ano; no fim dos resguardos por doença; na passagem das dignidades rituais de uma pessoa para outra; na iniciação à vida adulta etc.

Júlio Melatti (1978) destacou a agilidade desse povo que desenvolvem a corrida de tora revezando, de ombro a ombro, pedaços de madeiras preparadas para esse fim. Embora seja considerada uma simples demonstração de força pelos não indígenas, para Nimuendajú (2001, p. 153), ela representa um complexo processo que envolve a “organização sociocerimonial desse povo”. Assim, as corridas realizadas não são contabilizadas, no sentido de quem venceu

<sup>116</sup> Explicação concedida durante a visita à Aldeia Jerusalém em 14/10/2014, quando acontecia a “brincadeira da peteca”.

ou perdeu, mas se observa uma certa dialética interna que impulsiona a ação de realizá-la indo ao encontro dos padrões de hábitos e valores do povo que o empreendem.

### **3.2 Rito de iniciação: jovens em evidências**

Como vimos até aqui, os rituais estão sempre antecipando uma etapa do desenvolvimento seja esse humana ou vegetal. Especificamente, o de iniciação à vida adulta indica que o indivíduo no seu ciclo de vida deixa de ser criança. Ser jovem na concepção dos povos indígenas, aqui para os Krikati, significa ter pouca idade, não ter maturidade para assumir compromissos com a comunidade, não estar apto ao casamento e viver atento à escuta para aprender por imitação o que fazem os mais velhos. Dessa forma, sua posição entre aqueles que já passaram por esta fase é a de pessoa em constante aprendizagem, porém, importante para a continuidade da sociedade e da cultura krikati. Por isto, os mais idosos têm grande preocupação com o que os jovens aprendem, como estão aprendendo e quem está ensinando. De tal modo, a passagem de um estágio para outro é marcada pelas cerimônias que separam aquilo que o jovem foi e o que a comunidade espera dele após o ritual. É importante reforçar que cada povo indígena tem seu jeito específico de viver esta passagem.

Entre o povo Krikati, os jovens que passam pelo Ëhjcree' estão prontos para assumir o casamento, serem pais e mães, cumprirem as obrigações com os sogros, serem responsáveis pelo trabalho de roça. Porém, eles continuam sendo considerados imaturos para assumirem as funções como a de caciques nas suas aldeias.

A juventude que se estende até aos vinte e poucos anos é a condição para continuar instruir-se e, assim, demonstrar a sua comunidade o que já se sabe e se está apta a desenvolver as atividades como pescaria, caçada, plantio de roça etc.

É a Kurt Unkel Nimuendajú (1946) que devemos muitas informações sobre este tema. Ao pesquisar o ritmo de vida dos Krahô e Ramkókamekra (Canela), os quais são aplicáveis para todos os Timbira, ele observou que essas sociedades marcavam a passagem dos jovens para a vida adulta por meio de ciclos de iniciação. Os jovens indígenas Ramkókamekra, por exemplo, participavam de um ciclo de iniciação que se estendia por um período de dez anos. Cada grupo de jovens que concluísse um ciclo constituía uma “classe de idade”. O objetivo principal de tal cerimônia era a formação de guerreiros. Ao tempo em que a população crescesse, deveriam estar preparados para os grandes confrontos, principalmente para a defesa e a ampliação do seu território.

O costume dos meninos Ramkókamekra ficarem “presos”, segundo Kurt Nimuendajú (1946), é explicado pelo mito que “diz ter se originado na reclusão voluntária de dois meninos com o objetivo expresso de se desenvolver o mais rápido possível em jovens fortes – não para se casar, mas para vingar seus pais que foram mortos por um falcão gigante comedor de homens” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 171).

Esse costume, para esse povo, ainda tinha uma relação propiciadora de crescimento e benéfica aos espíritos dos mortos. Ou seja, existia a crença de que os espíritos participavam da constituição de pessoas adultas, sendo eles responsáveis pela transformação de seu corpo.

Como já dissemos anteriormente, Kurt Nimuendajú esteve entre esses povos por volta da década de 1930, tendo se interessado especialmente por sua vida ritualística. Percebeu, então, que os meninos Ramkakómekra, ao chegar a idade aproximada de 10 anos, faziam a passagem à vida adulta por meio de duas cerimônias: uma denominada de Ketuayé e outra de Pepyé<sup>117</sup>. Ambas incluíam formas de reclusão por meio das quais os jovens deixariam de ser tratados como infantes. Conjuntamente, os dois ritos incluíam um período de reclusão de aproximadamente três meses, repetido duas vezes por cada menino. Em cada um deles, o rigor da segregação era diferente.

Com uma idade média de 10 anos, os meninos são levados pela primeira vez à reclusão por mais ou menos três meses (ritual do Ketuayé); três anos mais tarde, pela segunda vez, a uma nova reclusão de igual duração (ritual do Pepyé). Após mais três anos é repetida a primeira cerimônia e depois de esta fase ser vencida novamente, repete-se no mesmo prazo também a segunda fase, sempre com os mesmos indivíduos: com isso o ciclo é fechado e, no ano seguinte, poder-se-á começar um novo (Ibidem, 2001, p. 155).

Na primeira fase, a do Ketuayé, os envolvidos ficavam isolados em um acampamento fora do círculo da aldeia. Havia um caminho que só eles poderiam ter acesso, principalmente para visitar a família sem que ninguém os vissem. Nessa fase, envolvia-se várias cerimônias, tendo como objetivo principal ensinar os meninos a se defenderem dos perigos sobrenaturais. Durante todo o período, os meninos chamados de ketuayé apareciam diariamente na praça ao fim da tarde para dançar e cantar. Cinco músicas eram repetidas várias vezes sendo que os parentes dos meninos também participavam dessa atuação.

No que se referem ao mito que conta a origem do ritual do Ketuayé, os indígenas relataram a Nimuendajú (1946, p. 171) a seguinte versão, por nós aqui resumida: Um menino Ramkakómekra se encontrou com as almas dos seus parentes que haviam sido vítimas de um

---

<sup>117</sup> Jovem iniciado.

grande gavião, o qual constantemente vinha até a aldeia para devorar aqueles que viviam ali. No encontro com a alma do seu tio, o menino havia sido conduzido por ele até a sua aldeia, ou seja, a aldeia dos mortos. Lá foi nutrido por alimentos invisíveis e aprendeu os cânticos dos mortos. Retornando à aldeia dos Ramkakómekra, o menino ensinou os cânticos ao seu povo.

Cumprindo o ritual do Ketuayé, os jovens passavam para outra fase no rito denominado de Pepyé. Nessa fase havia a reclusão dentro da casa da família<sup>118</sup>. O quarto em que ficavam as crianças tinha abertura tanto para dentro da casa, quanto para um cercado. O cercado objetivava tornar os meninos invisíveis tanto para os membros da família quanto para o restante da comunidade (Fotografia 29). Tal qual ocorria na fase anterior, os meninos poderiam sair no fim da tarde. O que os diferenciava de outros meninos era o cabelo sem corte e o corpo ausente de pintura.

Fotografia 29: Pepyé – cercado atrás da moradia materna



Fonte: Registrada por Kurt Nimuendajú (1944, p.84).

A ocupação da família, nesse sentido, era vigiá-los para não serem vistos nem ouvidos, a fim de que cumprissem rigorosamente as regras de confinamento. A sua estrutura e a sua restrição nos parecem próximas à cerimônia do Ëhkreere' para os Krikati.

No ritual do Pepyé os meninos aprendiam sobre os tipos de alimento que podiam consumir, assim como as restrições sexuais a serem seguidas para terem um bom desempenho, em atividades como nas corridas de toras, nas caçadas, ou em outras que exigissem agilidade e destreza. Havia, ainda, o entendimento de que os reclusos, tanto nesse como a do outro rito, ao chegarem a cumprir as prescrições e regras previstas teriam êxito nas guerras.

O mito que conta a história do Pepyé é semelhante ao mito do Ketuayé. Segundo Nimuendajú (1946), a afinidade é que ambos fazem referência à figura dos espíritos dos mortos.

<sup>118</sup> Nestes grupos a família é matrilinear. Trata-se da forma de organização de um povo, grupo populacional, família, clã ou linhagem, em que a descendência é contada em linha materna.

Nesse aspecto, dentro das reclusões os meninos inexperientes tinham visões dos espíritos dos parentes que já haviam morrido. Estes lhes ensinavam canções próprias para cada momento ritualístico. A comunidade acreditava, assim, que os meninos cantavam “como os próprios espíritos, até serem removidos por abluções e flagelação” (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 170). Para o povo que cultivava esses dois ritos, a comunhão dos mortos era um meio de tornar os meninos úteis.

Os indígenas contaram para Kurt Nimuendajú (1946) sobre essas cerimônias, que os corpos dos iniciados só se libertavam dos espíritos dos mortos ao fim da corrida, depois deles serem lavados por uma moça, a qual despejava água sobre suas costas e cabeças, enquanto outra aplicava golpes com ramos.

As moças que participavam dessas atividades, posicionadas no meio da fila dos garotos, eram consideradas como privilegiadas. “Cada uma tem como distintivos dois cordões no peito, dos quais pendem borlas de miçangas, um pente de bastão e uma pequena tigela de urucum” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 170). O “crachá” era feito por um tio materno de cada menina, acompanhando-lhe por toda a vida, como uma lembrança de sua participação na cerimônia (Fotografia 30).

Fotografia 30: Lavagem e açoitamento dos corredores no Ketuayé<sup>119</sup>



Fonte: Registrada por Kurt Nimuendajú (2001, p. 190).

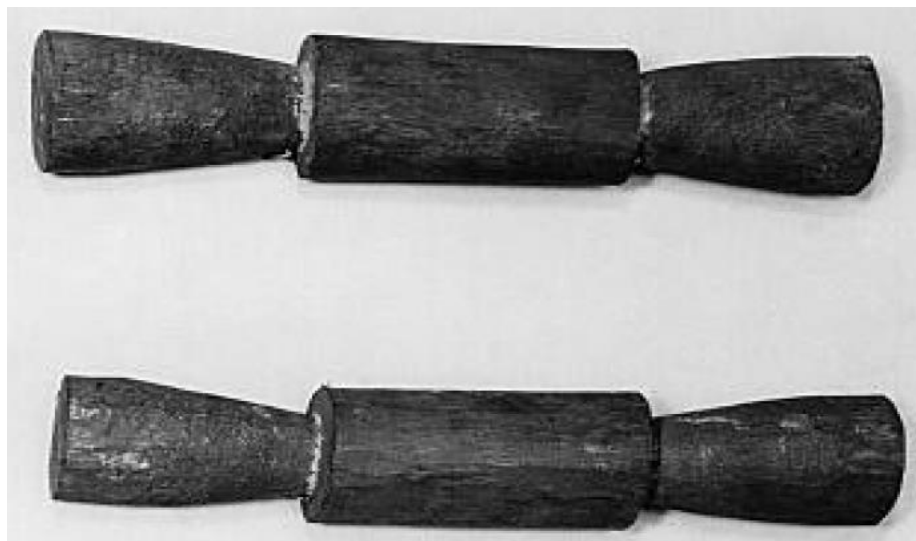
Um dos momentos importantes da celebração era a corrida de toras. Tanto a corrida da cerimônia final do Ketuayé quanto à do Pepyé envolviam pequenas toras de madeira, as quais os indígenas denominavam de “torinhas das almas do morto”<sup>120</sup>.

<sup>119</sup> Em frente às cabaças de água do lado direito estão duas para-re, isto é, pequenas toras de madeira representando as almas dos mortos.

<sup>120</sup> Interessante notar que no fim do período de luto krikati na corrida de tora, as crianças iniciam a corrida com pequenas toras semelhantes à dos Ketuayé e do Pepyé.

As torinhas (Fotografia 31) em nada lembram as toras utilizadas em outros rituais, pois tinham cerca de 25 cm de comprimento, forma cilíndrica, pontas afinadas e pesavam aproximadamente 245 gramas. Eram pintadas de vermelho, a partir de tintura retirada da semente de urucum.

Fotografia 31: Para-re ou “torinha” utilizada na “corrida das almas dos mortos”



Fonte: Registrada por Kurt Nimuendajú (2001, p. 189).

Na cerimônia final dos ritos aqui descritos, Kurt Nimuendajú (2001) destaca um episódio emblemático que presenciou. Um dos meninos ketuayé que havia participado da corrida de tora chegou ao final dela completamente perturbado e exausto, e foi logo submetido a um tratamento especial. Ao ser indagado, respondeu que a alma do morto que estava possuindo seu corpo o tinha maltratado. Esse autor afirmou não ter encontrado nenhuma explicação plausível por parte dos Ramkókamekra para esse acontecimento, pois o artefato (a torinha dos mortos) usado durante a corrida era pequeno e leve, exigindo pouco esforço daquele que o carregava.

Evidentemente, a crença original era que os espíritos, atraídos por suas próprias canções, cantadas regularmente pelos meninos, entram nos corpos dos noviços, que a partir de agora se comportam como os próprios espíritos até que sejam removidos por abluções e flagelações. Daí a corrida com as toras em miniatura dos espíritos (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 171).

Ele relatou, ainda, uma das celebrações finais deste grupo que testemunhou, com grande riqueza de detalhes, referindo-se às pinturas que determinava os grupos que estariam disputando

a corrida, que certamente seriam os mesmos a que os meninos iniciados pertenciam. Um desse, o grupo de pintura oeste, tinha que correr ao lado direito e o do leste do lado esquerdo:

Em uma manhã, encerrada a reclusão do Pepyé, os homens, divididos nas 2x3 classes de pintura, apresentaram-se no pátio. De modo misterioso, um deles descobrira as duas Para-re que haviam sido enterradas na margem da praça, colocou-as debaixo do braço e, cercado pelos jovens pepyé e seguido por todos os grupos, saiu da aldeia, distanciando-se quase 1,5 km. Os Pepyé se dispersavam como estafetas ao longo da estrada e apenas seus dois líderes de classe (Mamkyeti), com os enfeites de occipício cheios de penas da cauda de arara (panyapi) na cabeça, seguiam com os outros até o ponto de partida da corrida, onde, com as Para-re nas mãos, ajoelhavam e cantavam. Começava então a corrida de todos, com as duas torinhas, de volta à aldeia – os membros do grupo de pintura oeste tinham de correr do lado direito, os do leste do lado esquerdo da estrada de corrida. Diante da entrada da aldeia, posicionaram-se no meio da estrada as duas Mekuicwé, junto com as antecessoras da iniciação anterior, por trás de grandes salvas cheias d'água, perfumadas com as folhas da árvore negra-mina pulverizadas. Duas delas seguravam ramos de pau-de-leite nas mãos. As torinhas foram postas no chão na frente delas e cada um dos corredores, ao chegar, dava um passo à frente, as mãos apoiadas nos joelhos, diante das moças de sua fração, das quais uma lhe despejava água sobre a cabeça e as costas, e a outra depois lhe aplicava uns golpes com os ramos. Por fim chegavam montados nos ombros de homens que estão para com eles na condição de Hapín [amigo formal], os dois líderes de classe dos Pepyé, que, sem receber lavagem e açoitamento, eram deixados diante das moças (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 170).

Aproximadamente quatro décadas depois de tais registros feitos por Kurt Nimuendajú, Júlio Melatti pesquisou os ritos de iniciação do povo Krahô chegando à conclusão de que existiam três deles: “Khetwaye, Pembye e Pembkahëk. Quanto ao Ikhréré<sup>121</sup>, que correspondia ao Pepyé dos Ramkókamekra, este já havia desaparecido” (1983, p.241). A justificativa presumível dessa cerimônia não mais acontecer seria o fato de não haver mais a necessidade de preparar guerreiros para o uso da força em combate.

Os ritos de passagem descritos por Júlio Melatti (1983) se desenvolviam em três etapas<sup>122</sup>: separação, transição e incorporação. Na primeira fase ou etapa, os meninos na idade de quinze anos eram isolados da família pelo rito de separação. Embora dormissem na casa materna, os jovens em fase de iniciação passavam o dia fora, num acampamento onde havia um lugar para o banho e um caminho circular até a aldeia, por onde buscavam comida em suas casas.

Na outra fase, a de transição, os jovens tinham “suas orelhas e seu lábio inferior perfurado para o uso de batoques” (Ibidem, p. 123). Os jovens passavam a ser chamados de

<sup>121</sup> Para os Krikati: Èhjcreee'.

<sup>122</sup> Van Gennep (2011) e Victor Turner (2013) tratam-nos como: separação, liminar(margem) e reintegração.

“pemb” (guerreiros). Daí em diante, iriam para um espaço de reclusão rigorosa feita dentro de sua casa materna. Nesta fase, seus instrutores os aconselhavam como escolher e tratar a esposa, além de ministrar ensinamentos práticos, por exemplo, sobre a confecção de artesanato e o manejo com arco e flecha. Também pregavam a obediência e o respeito aos chefes. Na última fase chamada de incorporação, os meninos voltavam novamente a conviver com todos na aldeia, já considerados como adultos.

Nesse aspecto, narrar a história das sociedades indígenas, aqui em especial a dos Krikati, não se restringe apenas em lançar um olhar ao passado em relação ao processo de colonização com a sociedade nacional, mas, principalmente, compreender que ela vem sendo construída e ressignificada numa dinâmica própria e específica. É nesse sentido que reafirmamos que os ritos de iniciação desse povo possibilitam que os mitos sejam revividos, conseqüentemente tanto aqueles como estes contribuem para a formação da identidade e da imagem desse grupo.



#### **4 ËHJCREERE' "VENTRE REVIVIDO": PERMANÊNCIAS E MUDANÇAS**

Os Krikati, como já dissemos, são parte do grupo Timbira com quem partilham rituais comuns. De tal modo, alguns elementos que compõem seus ritos de passagem à vida adulta evidenciam ligações históricas entre essas sociedades. Por isto, novamente aqui, por vezes, nos valeremos de dados sobre os Timbira para conduzir a nossa análise. Neste capítulo, discutimos a capacidade proativa dos Krikati no sentido de valorizar e atualizar um destes rituais, a do Ëhjcreere', tanto quanto eles têm lidado com diversas mudanças ocorridas no interior do seu próprio grupo.

Para isso, além das fontes escritas, consideramos importantes, como já foi afirmado anteriormente, acionarmos as fontes orais provenientes dos idosos Krikati, bem como dos relatos das gerações ancestrais, cujas memórias são resultados de suas próprias experiências.

Nos valem, nesse sentido, das narrativas ecoadas por meio das vozes da contemporaneidade, buscamos analisar as mudanças de ordem material como a escassez de matéria-prima para construção do local que serve como reclusão e as dificuldade das famílias em propiciar os elementos materiais da festa. Além dessas, daremos uma conotação às mudanças de ordem imaterial, como os significados atribuídos pelos jovens na contemporaneidade, e os papéis definidos para homens e mulheres ao longo dessa cerimônia, inclusive, em relação ao gesto de reciprocidade dos jovens para com aqueles que tem os mesmos nomes, ou seja, seus compadrios.

Nos entremeios dessa análise, ainda, discutimos algumas importantes alterações de todo o processo cerimonial, como a necessidade de adequá-la ao tempo escolar, pois consideramos que a história do povo Krikati está imbricada com outras histórias. Entre muitas, a da escola, tendo em vista que essa ocupa um lugar de enorme importância na vida cotidiana krikati, motivo pelo qual averiguamos se ela interfere ou não e, em caso positivo, como o faz no desenvolvimento da cerimônia.

Outras questões são ainda essenciais nessa nossa investigação como o papel da família em todo o processo do rito, a importância que os jovens e os idosos conferem a ele, igualmente, os significados que lhe atribuem.

Iniciaremos refletindo sobre a construção da "casinha", elemento fundamental do rito, uma vez que é em torno da clausura dos jovens nesta estrutura, num tempo em que eles devem passar por uma importante transformação cerimonial, que se organizam os aspectos mais essenciais da cerimônia.

Como veremos, a sua confecção se apresenta hoje grandemente transformada e os Krikati refletem sobre e explicam este processo de mudança. Concordamos sobre isto com Marshall Sahlins (2001, p. 142) para quem as modificações podem permitir que se chegue “a uma compreensão mais adequada da relatividade cultural do evento e das respostas a ele”, pois, são as mudanças, em termos de processos simultâneos, que promovem a reprodução e a transformação de seus significados.

O Ëhjcree' é uma cerimônia contemporânea mais realizada pelo povo Krikati, pelo fato dela não ter os critérios regidos pelo nome de pertencimento, tal como é o ritual do Ruurut. Contrário a este, aquela apresenta condições favoráveis a todos os seus jovens, os que compreendem a idade de 12 a 14 anos, meninos e meninas, que estão pré-dispostos a ficar um período longo de clausura para fazer a passagem da vida infantil para adulta. O período de confinamento serve para que os participantes desenvolvam os valores humanos, aprendam a lidar consigo mesmo e com o outro em comunidade.

Este estudo aponta mudanças, seja de ordem material ou simbólica, no ritual em questão. Isso é percebível nos depoimentos como, por exemplo, desse ancião quando ele declara: “Eles não sabem mais fazer a casinha. Eu penso que mudou muitas coisas. Mudou tudo”<sup>123</sup>. Embora não detalhe as mudanças ocorridas, é notável que esse interlocutor insinue à nova geração que ela não realiza essa cerimônia tal qual faziam os seus antepassados.

#### **4.1 “Eles não podem ver, então, corremos para construir a “casinha”<sup>124</sup>**

Tradicionalmente a celebração do ritual do Ëhjcree' começa com uma convocação para a comunidade: “Mah Cohme Ëhjcree' to pa' cato”. A expressão tem um sentido semelhante a: “Venham! Temos que fazer a casinha”. A comunicação verbal indica que não só as famílias que terão os filhos participando do ritual, mas todas, na medida do possível, devem contribuir ou pelo menos saber que a comunidade se prepara para viver o período de realização do ritual. A partir dessa convocação, as famílias se organizam na providência dos materiais para a construção da estrutura que serve como clausura.

O local escolhido para o confinamento pode ser entendido, ao mesmo tempo, como um bem material e imaterial do povo Krikati, como veremos ao longo desse capítulo. Ele é composto por uma “casinha” e um corredor. A “casinha” também denominada por “ceveiro” é dividida de acordo com a quantidade de participantes (Ver fotografia 32).

<sup>123</sup> Frase tirada da entrevista concedida por Herculano Cacrỹ em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

<sup>124</sup> Idem.

Fotografia 32: “Casinha” (ěhjcreere') utilizada como reclusão (parte externa e interna)



Fonte: Registrada pela autora.

O corredor é relativamente comprido. Sua largura é compatível com a da “casinha”. Neste, tem uma separação no fundo feito de palha com espaço para o banho e as necessidades fisiológicas, sendo esta parte, assim como todo o corredor, de uso coletivo. Cada compartimento é separado por paredes, também de palha, como é a sua portinhola de entrada. Sua dimensão é proporcional para um adolescente em posição fetal<sup>125</sup> acomodar-se deitado, contudo, inóspita para um adulto.

A divisória tem também o objetivo de evitar a comunicação entre os confinados. Se a ausência de aberturas para a entrada de luz nos perturba, para os anciões Krikati a escuridão e

---

<sup>125</sup> Posição em que a pessoa fica agachada, com as pernas e os pés juntos, encostando o peito nas coxas, como se estivesse apoiado sobre as pernas.

o silêncio atendem ao objetivo que a vivência do rito preconiza. Este deve ser um local seguro e adequado para que os meninos e as meninas realizem a passagem para o mundo dos adultos.

Dentro de cada compartimento, geralmente, só há espaço para uma esteira feita de folhas de palmeiras de uma espécie conhecida na região por babaçu. No passado, cada participante levava para dentro apenas a esteira para dormir. Nos dias atuais, porém, percebe-se que além de uma lanterna de pilha, leva-se celular<sup>126</sup> ou outros aparelhos de tamanho pequeno, bíblia, livros didáticos e caderno, os quais contribuem para o passatempo (Fotografia 33).

Fotografia 33: Compartimento individual dentro da “casinha”



Fonte: Registrada pela autora.

Na noite anterior, ao início do ritual, a “dona da festa”, como é denominada aquela que quem primeiro apresenta a intenção ao cacique da realização do ritual, reúne as famílias intencionadas para que definam as ações vindouras, como a retirada dos jovens da aldeia e o início da construção do local que serve de clausura.

A convocação, exemplificada aqui no início, acontece no dia seguinte posterior à reunião das famílias. No passado, era feita por dois idosos, sendo um cantor que cantava e tocava o maracá no centro da aldeia, anunciando as ações correspondentes ao ritual. Desse

---

<sup>126</sup> Atualmente, apenas a escola e o posto de saúde têm acesso ao sinal da internet.

lugar, chamava-se a atenção dos residentes da casa, pois todas as moradias têm a porta voltada para o pátio, comum a todas as outras do grupo Jê; de onde saíam pessoas que ouviam e atendiam o chamado. Atualmente, porém, é feita pelos mesmos indivíduos, agora de uma cabine de som, disponível também para esse fim, devido ao crescimento da aldeia São José, local principal de nossa pesquisa.

Embora para os mais novos a tecnologia tenha colaborado para o desenvolvimento da aldeia, no que diz respeito à rapidez e ao alcance da comunicação, os idosos criticam esses recursos, pois mesmo ouvindo o chamado são poucos os que atendem a convocação.

Como já foi descrita, com a forma circular, a aldeia tem como centro um lugar limpo o qual os indígenas nomeiam na língua portuguesa de pátio<sup>127</sup>. Os círculos das casas, devido ao aumento da população, ficaram distantes desse lugar, daí a necessidade do serviço de som.

Durante todas as ações oriundas do Ëhkreere', a cantoria está presente. Nas aldeias existem muitos cantores que conhecem os cantos específicos a cada cerimônia que desenvolvem. No ritual em questão, aquele que canta no início da atividade sinaliza que o dia vai ser diferente. A importância dada à música é tão grande que, independentemente da atividade ou evento evocar alegria ou tristeza, ele será iniciado com alguém cantando.

Como vimos com Kurt Nimuendajú (1946), os Timbira acreditam que os cantos foram ensinados a eles por meio das almas dos mortos durante a reclusão. Contudo, apenas determinados sujeitos desenvolvem essa habilidade<sup>128</sup>. É ao cantor, portanto, que se atribui a tarefa de incentivar aqueles que se encaminham para providenciar a matéria-prima necessária para construção da estrutura que serve como reclusão.

A construção da “casinha” e do corredor deve ser iniciada e concluída no início da tarde do mesmo dia. Daí a ênfase “[...] corremos para construir a casinha”. Um ancião nos remete como acontece:

Os menino(s)<sup>129</sup> vão para mata. O local onde passam o dia é perto de um banho<sup>130</sup>. Eles passam o dia banhando e brincando. A família vai deixar a comida. Só quando termina a casinha lá na aldeia é que eles voltam. Por isso nós terminamos antes do meio dia. É presente para eles. Ficam alegres em saber que tem uma casinha só pra eles<sup>131</sup>.

<sup>127</sup> Na língua krikati cyy.

<sup>128</sup> Júlio Melatti (1983, p.175) observou entre os Krahô que “as meninas timbira têm dependurado por um fio ao pescoço um papo de macaco guarida, que usam como cálice para beber água [...]. O menino ou rapaz traz dependurado ao pescoço uma cuia minúscula da cabaça associada às penas de papagaio”. Os mesmos costumes observamos entre os Krikati.

<sup>129</sup> Os idosos dizem “os menino”, modo pelo qual ele se refere genericamente aos adolescentes do sexo feminino e masculino, trazemos aqui à guisa de exemplo.

<sup>130</sup> Expressão regional que indica um riacho e/ou rio.

<sup>131</sup> Herculano Cacry. Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

A pressa, nesse sentido, não significa que deve ser feita de qualquer jeito, mas com agilidade, a qual exige destreza e conhecimento, por isso é importante o domínio da técnica, o saber fazer. Quanto à expressão: “Eles não podem ver”, significa que a “casinha” é considerada pelos jovens Krikati como um presente, ou seja, é a primeira propriedade que eles recebem como indicador de que se tornarão adultos.

Antigamente, o êxito da construção dependia do esforço coletivo, ou seja, do envolvimento da comunidade. Mas, os outros fatores contribuíam para isso, como se observa nessa declaração: “Nós trazíamos as palhas nas costas. Andávamos quase correndo, cantando, gritando e brincando uns com os outros. Agora cada um se vira como pode”<sup>132</sup>, notamos, nesse trecho, que o acesso era fácil e havia abundância dos materiais que careciam perto da aldeia.

Não podemos generalizar nenhuma comparação que o idoso faz aqui, no entanto, é o que nos parece, ao insinuar que no tempo da sua juventude tudo era mais fácil, inclusive a obtenção das palhas, a principal matéria-prima para fazer a “casinha”; expõem a escassez de materiais próprio para essa construção. Além do mais, diante das dificuldades, se observa o perturbador avanço hoje do senso de individualismo.

As terras onde habitavam os grupos Timbira no passado era composto por um potencial rico em flora. Segundo Fróes de Abreu<sup>133</sup> (1929, p. 6), nesse contexto ambiental, “a flora desses campos cerrados produz muitos frutos saborosos, dos quais os índios se aproveitam; além da mangaba, lá se colhe o bacuri (*Platonia insignis*), o puçá (*Mouriri pusa Gardner*), o pequi (*Caryocar brasiliense*), o caju (*Anacardium occidentale*) e ainda outros”. Nimuendajú (1946, p. 10), por sua vez, afirma: “a floresta de galeria fornece não apenas o material para construção de casas, mas também a palmeira (*Mauritia flexuosa*) extremamente importante, cujas folhas fornecem o principal material para cestaria”.

Esses autores indicam que a terra onde os Krikati viviam no passado dispunha de todos os recursos naturais que precisavam perto de suas aldeias. As histórias que contam os idosos, por sua vez, confirmam esses dados e ainda indicam os meados da década de 60 como originárias das mudanças profundas no modo de viver dentro das suas comunidades. Período esse marcado pelo processo de contato com a sociedade não indígena. O seu território, nesse sentido, foi acometido por invasões de fazendeiros que se estenderam por três décadas. Essas

---

<sup>132</sup> Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

<sup>133</sup> Sílvio Fróes de Abreu (1901-1972) foi um químico e geógrafo brasileiro especializado nas descrições das regiões naturais, com ênfase nas jazidas minerais. Realizou trabalho de campo em regiões com predomínio de babaçuais entre os indígenas Guajajara e Urubu Kaapor, respectivamente nas regiões do Mearim e Baixada Maranhense em 1929-1930 (MARTINS, 2012, p. 2).

objetivavam o aumento de extensão de terra para a criação de gado de corte (AZANHA 1984; LADEIRA, 1989).

Como se não bastasse, houve o aumento dos desmatamentos e queimadas promovidas pelo costume local – entre indígenas e não indígenas –, na preparação da “roça de toco”<sup>134</sup>. Como resultado, as espécies como as palmeiras de piaçaba (*Leopoldinia piassaba*) e bacaba (*Oenocarpus bacaba*) que se encontravam perto da aldeia, passaram a ser achadas apenas em locais distantes.

De fato, a escassez dos recursos naturais e a distância dos locais de provisão geram novas necessidades, entre outras, o meio de transporte à disposição. Para isso, eles precisam constantemente da ajuda da prefeitura local, bem como de órgãos como a FUNAI, ou ainda, de pessoas que circulam na aldeia. Esse fator, a nosso ver, gera uma dependência que vai implicar, muitas vezes, numa frustração quando não é atendido o pedido. Além de comprometer a atividade prevista, ainda promove, como nos remetem as palavras de Graciela Chamorro (2015, p. 27), que os indígenas sejam “acusados hoje de “clientelismo” na mídia local e brasileira, por supostamente terem se tornado “clientes” dos “benefícios” do Estado”. Em decorrência, multiplicam-se os equívocos como o de viverem por meio da mendicância.

Na visível escassez de materiais, muitas vezes, constrói-se a “casinha” cobrindo-a com ajuda do plástico para a economia principalmente da palha. Na aldeia São José há casas construídas com alvenaria a partir do Programa Nacional “Minha Casa, Minha Vida” (Fotografia 34).

Fotografia 34: Cobertura de palha e plástico



Fonte: Registrada pela autora.

---

<sup>134</sup> Nome dado à preparação da roça feita pela derrubada e queimada das árvores para limpeza do local.

Como a tradição aponta a confecção da estrutura ao lado da casa materna, eles aproveitam o espaço entre as duas casas para determinar o corredor, assim há uma redução considerável de materiais que são usados para esse fim. Isto, para nós, é uma inovação, assim como é a cobertura com o plástico, usada para que a estrutura fique mais segura, pois muitas vezes cobrindo só de palha não é suficiente.

A necessidade do plástico se dá pelo fato do clima da região, pois os meses de dezembro a maio são o períodos que os indígenas denominam de “inverno chuvoso”. O plástico, nesse sentido, ajuda a evitar a entrada de chuva e também de animais peçonhentos no “quartinho” de cada enclausurado. Embora seja para nós uma alternativa, o uso do plástico para as condições climáticas descritas, evidenciam-se as críticas dos idosos de que os adultos<sup>135</sup> Krikati não sabem mais construir ou não tem interesse em aprender, pois, para esse interlocutor, “eles querem facilidade, jogam por cima da palha um encerrado de plástico, acho feio”<sup>136</sup>. É notável a comparação feita entre a geração idosa e a nova no quesito construção da “casinha”; os idosos expressam um valor nostálgico que não se distancia muito do que fazem os outros das sociedades em suas reticências com as inovações.

Isso é explicado pelo motivo de serem os anciões considerados como os mais experientes. Pelo menos é como Ecléa Bosi se refere a eles, avaliando-os como sendo os “guardiães das tradições, não só porque eles as receberam mais cedo que os outros, mas também porque só eles dispõem do fazer necessário para fixar seus pormenores ao longo de conversações com os outros velhos, e para ensiná-los aos jovens a partir da iniciação” (1994, p. 63).

Tal como remete essa autora, os anciões Krikati entendem que eles têm o que ensinar aos mais novos, já que detêm as práticas ritualizadas e o conhecimento da gênese dos mitos, manifestações culturais avaliadas como essenciais na construção de valores para a manutenção e a coesão do grupo social. Por conseguinte, eles são considerados como aqueles que acumularam experiências e conhecimentos. Por isso, são estimados como “bibliotecas vivas”<sup>137</sup>. É o que entende Silvia Puxcwyj Krikati (2019, s/p) quando diz que seus “velhos” ensinam pelo exemplo:

<sup>135</sup> Expressão usada para denominar que tanto o homem quanto a mulher, casados ou não, são novos.

<sup>136</sup> Herculano Cacrỹ. Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

<sup>137</sup> O termo usado pelos mais novos Krikati não se atribui que apenas a geração mais idosa detenha o conhecimento exclusivo da cultura, mas é usada para enfatizar que essa tem maior experiência de vida. E ainda, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial reconhece que não só a comunidade ou grupos, mas pessoas são partes do patrimônio imaterial. “Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana” (2006, p. 2).



O que é repassado de geração em geração através da organização de cada rito é a sobrevivência de cada um dos Põocatiji (os da aldeia grande) na sua afirmação como povo, e consciente da importância da preservação de valores, nesse sentido, os nossos velhos, cada um, é um “livrinho”, por isso são tão importantes para as novas gerações futuras.

O processo de aprender com o outro e depois imitá-lo é considerado, entre os idosos, extremamente importante para a continuidade da sua tradição. Outros povos indígenas também aprendem pelo processo de ver, ouvir, compreender e saber, como nos informa Clarice Cohn por meio de sua pesquisa entre os indígenas Xikrin:<sup>138</sup>

Não se distingue coisas que se aprende olhando e coisas que se aprende ouvindo, sendo que tudo, mesmo aquilo que se vê (a confecção de um objeto, por exemplo, não é ensinada verbalmente, nem mesmo por uma explicação verbal do que está sendo feito, mas é aprendida por uma observação respeitosa e silenciosa), deve ser entendido e compreendido, habilidade que se relaciona ao ouvido (COHN, 2001, s/p).

O modo de aprender do povo Xikrin, talvez tenha sido igualmente dos antepassados Krikati, mas nos dias atuais esse processo está mais difícil, pelo menos é o que percebemos, pois os mais novos desse povo estão ocupando o seu tempo com o estudo e trabalho, muitas vezes fora da aldeia. Conseqüentemente, as rodas de conversas ao “pé do fogo” nas madrugadas estão ficando mais escassas. Em outras palavras, a vida de cada indivíduo está exposta à organização estrutural interna como também externa a sua comunidade.

A população jovem parece ser mais vulnerável frente às dificuldades de reprodução dos referenciais culturais próprios, diante do quadro de evolução de toda ordem do mundo exterior que chega até a sua sociedade. Nesses aspectos, muitas vezes, sobressaem as informações e os conhecimentos antagônicos a sua tradição.

A geração idosa, no entanto, parece resistir às mudanças e busca encontrar elementos que justifiquem que no seu tempo tudo era melhor. É o que entendemos na justificativa de um idoso Krikati, anteriormente citado, quando ele explica que o plástico que hoje em dia é usado para ajudar na cobertura das “casinhas”, além de durar pouco ao ser exposto ao sol e a chuva, esquenta muito o local, pois não permite a ventilação adequada, atribuindo a esse tipo de

---

<sup>138</sup> Os Xikrin são um subgrupo Kayapó e pertencem ao tronco linguístico Jê. Eles se dividem em quatro aldeias, duas na reserva indígena do Cateté, no sul do Pará, e duas mais ao norte, no sudoeste do Pará, na Terra Indígena Trancheira-Bacajá, ambas à margem do Rio Bacajá, afluente do Xingu. Ler mais: Clarice Cohn (2001). *Culturas em Transformação: os índios e a civilização*.

Disponível: [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88392001000200006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200006). Acesso: 12/09/2018.

cobertura, portanto, a culpa de que os reclusos se lamentem do calor e não queiram dormir dentro da clausura, assim como reclamam do tempo de confinamento.

A cobertura tradicional feita de palha permite a entrada da ventilação e deixa o espaço refrescante. Talvez seja por isso que os interlocutores idosos digam que no seu tempo de adolescente ficavam mais de seis meses “presos”. E que os “antigos” diziam que ficavam perto de um ano. Para nós, outros fatores são preponderantes para diminuição do tempo de reclusão entre três até seis meses, no máximo; assunto a ser tratado ainda nesse capítulo.

Ratificamos, desse modo, que a escuta dos Krikati, principalmente dos mais idosos, nos ajuda a pensar sobre outros elementos importantes que influenciam na feitura da “casinha” nos tempos atuais. A primeira dá ênfase à mão de obra dos que têm mais experiência, os quais denominam carinhosamente de “velhos”, a segunda, por sua vez, apresenta os problemas advindos pela sua substituição, ou seja, pelos menos experientes.

O domínio da técnica de como fazer a estrutura da “casinha” e do corredor e a definição de papéis do homem e da mulher na construção, num passado não tão distante, são confirmados quando esse interlocutor declara: “Nós fazemos bem-feita a casinha, pois o menino não pode furar a palha e olhar lá fora. A casinha fica bem escura. O menino fica seguro, descansa, engorda, e nós ficamos alegres”<sup>139</sup>. E completa, “hoje até a mulher nova faz a casinha, mas no meu tempo não era não” (Fotografia 35).

Fotografia 35: Construção da “casinha” realizada pelos jovens krikati (2017)



Fonte: Registrada pela autora.

---

<sup>139</sup> Idem.

Nessa questão, atentamos para o que diz um idoso: “Os velhos estão sempre prontos para ajudar. Os jovens ficam só olhando. Então, tiramos os ãhcreere' caxohw hacyt – folha de piaçaba (*Leopoldinia piassaba*), folha de bacaba (*Oenocarpus bacaba*) e embira para construir a casinha”<sup>140</sup>. Compreendemos que a expressão, “[...] ficam só olhando”, tem um sentido figurativo que não condiz com que foi anteriormente tratado, quando referimos que a educação krikati se dava por meio de imitação. Ao contrário, diz respeito justamente à posição com que a geração nova lida com aquilo que é costumeiro, não se dispondo acompanhar, se envolver e aprender.

A reclamação, como podemos analisar, apontam que muitos dos adultos (jovens casados) não acompanham mais os idosos e nem se colocam à disposição para aprender a retirar, por exemplo, a principal matéria-prima para a construção da “casinha”. Inclusive, grande parte, por não dominarem a técnica, mesmo que cheguem a se envolver, como ocorre muitas vezes, dão evidências que não sabem como fazê-la. Em nossas observações, ocorridas no período em que aconteciam tais atividades, notamos, de fato, que muitas delas estavam malfeitas. A palha das coberturas conforme vai murchando deixam buracos, principalmente na parte do corredor, ficando evidente a falta de técnica e de capricho (Fotografia 36).

Fotografia 36: feitura das “casinhas” atuais



Fonte: Registrada pela autora.

<sup>140</sup> Herculano Cacrỹ. Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

Um assunto parecido, referente à inexperiência adulta, no que tange a feitura do local de reclusão, também foi comentado pela sra. Miracema Ropcwj<sup>141</sup>: “Você viu as casinhas que foram construídas agora? Não deram conta de fazer num dia só... Agora está sendo assim... Todos os dias querem jogar bola”. Esta senhora está na faixa da geração com até 40 anos, mas tem as mesmas preocupações dos idosos, interlocutores dessa pesquisa que, em geral, tem mais de 80 anos.

O sr. Herculano Cacry, anteriormente, nos chamou atenção pelos cuidados que eles tinham de fazer o local de reclusão, o qual era bem feito para que os iniciados ficassem em segurança durante todo período que se estendesse a cerimônia. Já na fala da interlocutora, posterior a ele, nos revela que a juventude atual, ainda não estão cumprindo o tempo de construção que deveria ser antes do meio dia e, contrariamente, estão se ocupando mais com o lazer do que com o trabalho.

Outros elementos ainda foram expostos pela senhora Miracema Ropcwj merecendo serem destacados e dizem respeito ao jeito de ser Krikati. Os idosos Krikati, assim como seus antepassados, foram considerados excelentes coletores e também exímios pescadores e caçadores. Em relação aos conhecimentos aprendidos e difundidos nessas atividades, existiam as retentivas de que não são todos, por exemplo, que podiam comer certos tipos de frutos e nem matar ou comer certos tipos de caça, pois permaneciam os resguardos e as recomendações de quem podia realizar cada atividade. Igualmente acontecia na construção da estrutura que é usada como clausura pelos iniciados à vida adulta.

Desse modo, na feitura da reclusão estão implicados o gênero (homem ou mulher) e a idade (novo ou velho) dos envolvidos, pelo menos é o que aponta também este fragmento: “É o homem velho que faz quase tudo. Mas, o serviço dele não aparece. Não se destaca. [...] a parte de cobrir tudo é a mulher velha que faz”<sup>142</sup>. Nesse aspecto, aos homens competiam o trabalho que exige força, ou seja, a retirada as palhas e fibras, prepará-las, afincar as madeiras, entre outras. Às mulheres, por sua vez, a parte de cobertura.

A incumbência dessa última, mesmo desenvolvendo atividade considerada por nós pesada, se justifica pelo fato de que entre os Timbira tudo o que se refere aos cuidados da casa é papel feminino (MELATTI, 1983). Portanto, depois do homem fazer armação, já se considera uma casa daí a responsabilidade da mulher com a cobertura.

---

<sup>141</sup> Miracema Ropcwj Krikati nasceu em 1981 e participou do ritual da Ëhjcreere' em 1993. Concedeu entrevista em 08/12/2017 na aldeia Campo Alegre.

<sup>142</sup> Herculano Cacry. Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

Mas, a última referência desse interlocutor informando que nos dias atuais até os homens e mulheres jovens estão imbuídos desses afazeres, compreendemos como evidente mudança, por atribuir a substituição da mão de obra idosa pela nova.

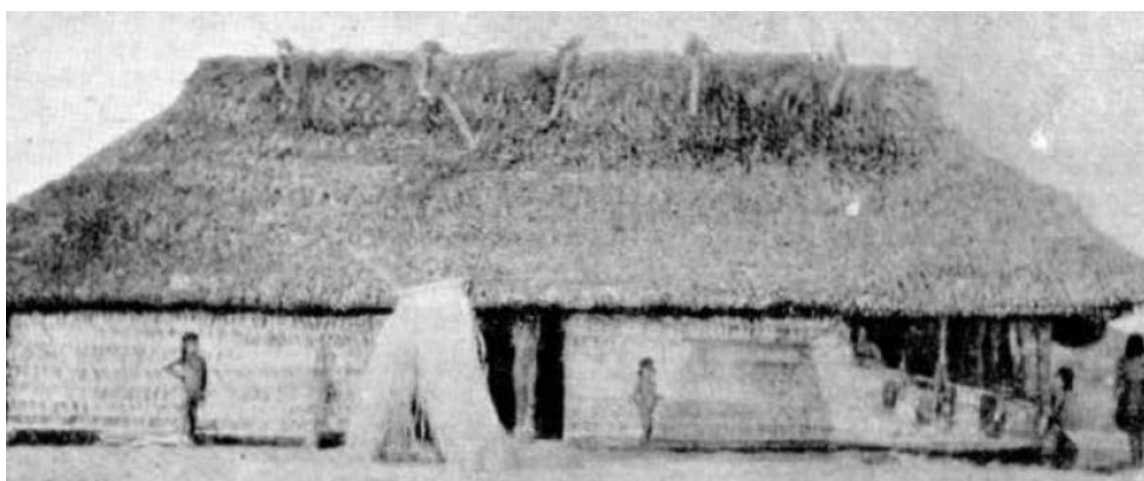
Ainda se tratando da estrutura da reclusão, um outro elemento ligado a ela, diz respeito ao seu formato arredondado, que nos proporciona grande curiosidade, segundo os idosos desse povo ela sempre teve o mesmo formato. Contudo, a nossa intriga foi saber de onde vem tal inspiração, pois dentro da aldeia não encontramos nenhuma forma que justificasse tal feito.

Kurt Nimuendajú (1944) quando esteve entre os indígenas Ramkókamekra não percebeu nada que nos indicasse um entusiasmo criador para tal estrutura. Ao contrário, ele caracterizou que a casa de moradia era fechada por paredes de todos os quatro lados; às vezes, porém, faltava a parede da frente e havia uma parte toda fechada como uma espécie de quarto, assim assinalou que as casas desse grupo seguiam o mesmo modelo dos neobrasileiros.

Semelhante foi a comparação feita quando visitou o povo Krikati. Igualmente, explanou que suas casas eram inteiramente “abertas ou têm apenas uma parede do lado posterior cujas folhas de palmeiras são aplicadas em sentido vertical de ponta para baixo e com os folíolos em posição natural” (NIMUENDAJÚ, 1944, p. 82).

O que nos leva a compreender, a partir dessas descrições, que a “casinha”, a qual serve como confinamento no ritual do Êhjcree', é distinta das estruturas das casas tanto do passado como as das atuais (Fotografia 37). Essa evidência, no entanto, nos inspirou para encontrar uma lógica a sua forma arredondada.

Fotografia 37: Casa indígena início do século XX



Fonte: Registrada por Kurt Nimuendajú (1944, p. 83).

Porém, durante todo o nosso percurso nessa pesquisa não encontramos nada que inspirasse tal formato. Mas, agrada-nos a analogia feita pela senhora Filomena Myyhu<sup>143</sup> quando a comparou com uma ema chocando ovos. De acordo com a sua descrição, a cor das penas é semelhante às palhas depois de seca e seu formato, muito parecido, quando, no ninho, a ema esconde a cabeça entre as penas para dormir.

A comparação feita pela idosa nos faz pensar no entendimento de Marshall Sahlins (2011, p.160) quando diz que as práticas ritualizadas e os mitos trazem em si certos significados, os quais, associados a “um conjunto de relações históricas, [...] lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático”. Seriam, então, a nosso ver, a comparação dessa senhora originada das histórias contadas pela ancestralidade krikati. Pois, segundo Nimuendajú (1944, p. 12), foi por meio do mito que conta a origem desse povo, que outros de seu grupo étnico os denominou de “Ma-kra-yã= tribo da ema, devido ser eles o dono da ema morta que ficou habitando na aldeia antiga e tomou o nome de tribo da ema”.

A aparência da “casinha” (Fotografia 38) dos Ramkakómekra coincide com as dos Krikati, mas notamos no registro icônico, apresentado por Kurt Nimuendajú (1946), uma distinção quanto ao local de sua construção, pois a que foi por nos anteriormente apresentada é construída ao lado da casa materna.

Fotografia 38: Lugar de reclusão do povo Ramkókamekra



Fonte: Registrada por Kurt Nimuendajú (1944, p. 85).

<sup>143</sup> Filomena Myyhu com 97 anos, aproximadamente, concedeu entrevista em 16/08/2017 na aldeia São José.

A partir dessa evidência, podemos afirmar que, se por um lado a forma da “casinha” é uma permanência entre os povos do mesmo grupo étnico, por outro não podemos dizer a mesma coisa relacionada ao local onde é construída a reclusão krikati, pois essa é feita externa a moradia.

Nenhum ancião soube nos informar se algum dia ouviu dos seus ascendentes se a “casinha” era feita dentro das suas moradias. Justificaram que no passado havia muita preocupação quanto à segurança, pois as aldeias estavam sob ameaças de indígenas de outras etnias e de invasores não indígenas para conquista de territórios, argumentando que talvez fosse esse o motivo. Mas, o que as lembranças deles alcançam, o local de reclusão sempre foi construído dessa maneira, não só pelo seu povo, mas também pelos Gavião, seus parentes mais próximos<sup>144</sup>, os quais vivem no município de Amarante do Maranhão. Tanto um povo quanto outro seguem a mesma orientação acerca do local de construção.

Os Krikati, como já nos referimos, constroem fora da moradia, com uma estrutura maior, com divisões de compartimentos para abrigar não apenas os filhos provenientes de uma só casa, mas de todos os parentes da família, ou seja, primos e primas na idade propícia para participar do ritual. Isso, segundo o que nos informaram, facilita a construção, em relação à matéria-prima e à mão de obra, assim como na provisão dos alimentos consumidos por eles no período que estão confinados. A reclusão necessariamente deve propiciar o convívio coletivo, dessa forma, os que ali estão, dividem as obrigações diárias apresentadas na nova estadia, assim como aprendem a lidar com os conflitos e os problemas que podem surgir durante o longo período de confinamento.

Por fim, remetemo-nos a um fragmento de um idoso que expressa sua preocupação relacionada à feitura da “casinha”, sendo considerada, por eles, a parte mais importante, pelos motivos já expressos. Assim ele diz: “[...] se os mais novos não querem aprender a fazer a casinha como vão fazer depois que nós velhos formos embora?”<sup>145</sup>. Entendemos, nesse caso, que morrer sem ensinar os mais novos o que aprenderam dos seus ancestrais é abreviar o desaparecimento dos rituais de iniciação à vida adulta krikati. Essa é uma inquietação demonstrada por todos os nossos interlocutores, pois, muitas vezes, por não conseguirem compreender as mudanças contemporâneas advindas de toda ordem, enxergam o futuro como improvável, por isso também aferem que não são boas para tradição cultural.

No nosso entender, as dúvidas e as incertezas dos idosos Krikati são provenientes das situações vividas pela maioria dos povos indígenas, pois as relações psicossociais dentro das

---

<sup>144</sup> Termo utilizado para indicar que são indígenas, nesse caso, do mesmo grupo étnico.

<sup>145</sup> Entrevista concedida pelo Herculano Cacrỹ em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

aldeias promovem as novas ocupações dos jovens com o trabalho, o estudo escolar, as práticas esportivas, principalmente o futebol, e com as outras formas de entretenimento originárias da sociedade envolvente. Atribuímos essa realidade, novamente, ao que pensa Marshall Sahlins (2001, p. 129) quando diz que os elementos culturais são “reordenados historicamente à medida que seus significados são reavaliados na prática (transformação)”.

Mudar ou resistir às mudanças, nesse aspecto, são processos históricos, portanto inevitáveis e necessárias. Assim foi possível analisar que todo o processo envolvido na confecção da “casinha” reflete admiravelmente os percalços que viveram nas últimas décadas e que vivem, hoje, os Krikati.

A estrutura indicada como lugar de reclusão, onde acontece o período de privação e de despojamento tanto social quanto material dos iniciados, tem significado para esse povo como um bem imaterial. Nesse sentido, mesmo que a realidade seja outra, e, conseqüentemente se ressignifique os seus sentidos, percebemos a insistência em repetir a semelhança relacionada a sua feitura como era no tempo antigo, por essa se apresentar como uma luz que mostra um modo de agir e de ser Krikati considerado bom.

#### **4.2 Entrar criança, sair adulto... Amadurecimento necessário**

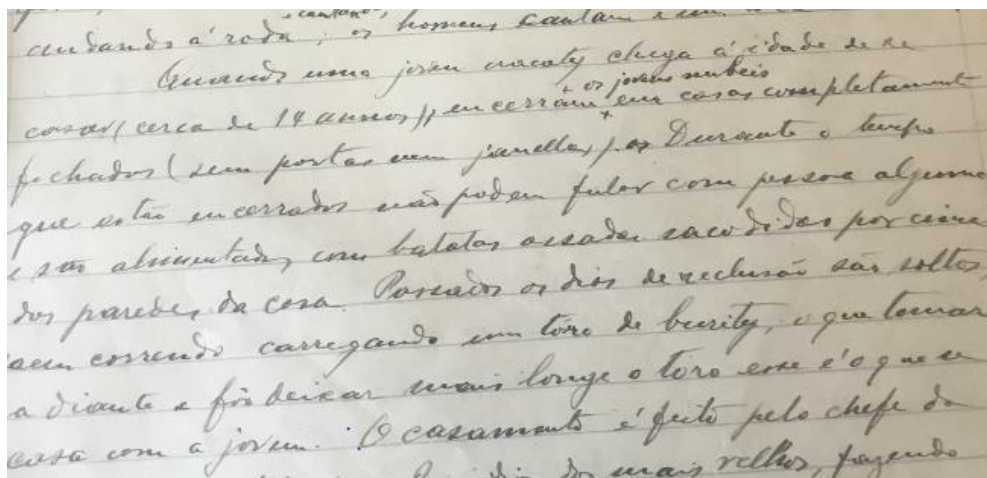
Como já vimos, os Krikati idosos contam que o primeiro “ceveiro” foi construído para um jovem timbira que teve sua família engolida por uma cobra grande. A “cobra”, aqui, figuraria como uma analogia para um perigo iminente, ameaça promovida pelo processo de contato com os não indígenas.

O ritual de passagem dos jovens Timbira no passado buscava que a população atentasse para os fatores implicados nessa relação com as ameaças e, portanto, para a necessidade de preparar guerreiros para enfrentar os inimigos. Mas, também havia a preocupação que a população aumentasse, assim, o casamento se dava logo após o ritual, na certeza de que sempre haveria novos jovens para os mesmos objetivos (MELATTI, 1983).

Nos escritos de Frei Lourenço de Alcântara (1933) há os primeiros registros (Ver figura 10) sobre a reclusão de jovens Krikati, que acreditamos fazer parte do ritual do Êhjcree'. Pois ele destaca que a estrutura de confinamento era sem janela e nem porta aparente, tal como é a “casinha” nos dias atuais.



Figura10: Relato do Frei Lourenço de Alcântara sobre a reclusão krikati (1933)



Fonte: Arquivo Provincial Capuchinhos-Maranhão (1920-1937).

Segundo esse capucho, as moças Krikati (Fotografia 39), quando próximas dos 14 anos, eram enclausuradas em uma estrutura por um tempo determinado e, no término do ritual, se casavam.

Fotografia 39: Meninas ao final do período de reclusão



Fonte: Registrada pela autora.

Essa evidência se deu pelo fato de que durante a missão itinerante desse frei para realização de batizados e casamentos estaria acontecendo o encerramento na aldeia Cocalinho do rito de iniciação krikati. E, neste, havia, numa só “casinha”, jovens da mesma família consanguínea, que já estavam com casamento marcado, tal como acontece muitas vezes entre os Krikati.

A ressalva que fazemos é que o rito não servia apenas para as meninas, como parece que insinua esse frei. Pelo menos não encontramos nenhuma referência de reclusão somente para as moças Krikati se preparando para o casamento nem nos apontamentos de Kurt Nimuendajú (1944; 1946; 2001) nem de outros observadores da cultura timbira, muito menos nas narrativas dos idosos Krikati.

Mesmo assim, ratificamos a importância dos relatos desse frei, em especial, quando comenta o que a comunidade espera com a “clausura de jovens”, assim diz que ali “encerradas não podem falar com pessoas alguma” (ALCÂNTARA, 1933, p. 30). Em outras palavras, ali é um local de se fazer silêncio e principalmente de escuta. Ouvir o movimento da comunidade, os conselhos dos mais experientes parecem ser uma das lições e uma condição permanente desse ritual.

Para compreendermos como as etapas do *Êhjcree'* se configuram como preparação para o agir adulto Krikati, remetemo-nos ao entendimento de Van Gennep (2011), o qual considera que em toda sociedade em que seus jovens fazem a iniciação à vida adulta por meio de um ritual, “o mecanismo é sempre o mesmo, a saber: parada, espera, passagem, entrada, agregação” (GENNEP, 2011, p. 43).

Para os Krikati existem várias fases, que sugere para cada indivíduo a compreensão de quando começa ou termina cada fase. Parece-nos existir vários inícios, pois, para alguns, o ritual começa já na separação, ou seja, quando se identifica os jovens que estão aptos a viver o ritual, apartados de outros, são levados por um idoso a um lugar que haja água corrente para se banhar e aguardar que na aldeia construam uma “casinha”.

O senhor João Grande Myypuc, com 87 anos, acredita que se inicia quando ele reúne os pretendentes no pátio para que sigam até o local do banho. A incumbência dada a ele, segundo o que nos explicaram, é devido ao nome que recebeu e pela autoridade de ser ele um *Crêhcateh'* *catiji* legítimo<sup>146</sup>. É ele quem se encarrega de reunir os jovens, levá-los e trazê-los de volta à aldeia. O banho tem que ser tomado “onde tem água suficiente e que nunca seque”. Relata ele

---

<sup>146</sup> A legitimidade é definida pela genealogia, linguagem e distinção de normas e condutas sociais que refletem o local de nascimento e a história de vida das pessoas.

que foi assim que seu bisavô lhe ensinou: “Ficar na água o dia todinho porque o tempo que estiver preso fica sem banhar”<sup>147</sup>.

A senhora Filomena Myyhu ao ser questionada em relação ao início do ritual, porém, menciona que ele começa quando os infantes voltam do banho e entram na casinha. Miracema Ropcwj delinea como sucede<sup>148</sup>:

À tarde, quase escurecendo, os mentohwajii (adolescentes) voltam para a aldeia em silêncio e de cabeça baixa, sempre por traz da casa de seus pais, para que tenha acesso ao ceveiro sem que ninguém os vejam. Não tem despedida e nada levam para dentro da casinha, o que eles precisam já foi colocando lá por sua família.

Pelo fato de cada momento ser carregado de simbologia e de história, existem dúvidas para indicar com certeza quando o ritual inicia. Contudo, todos concordam que a passagem, de fato, acontece no período em que ficam confinados. Talvez seja por isso que nomeiam o ritual de Ëhjcree' (casinha ou de ceveiro). É nesse local, portanto, privado de liberdade que os jovens passam pelo menos três meses reclusos em um espaço pequeno que temos chamado aqui de “casinha”. Em cada uma ficam os jovens da mesma família, em número de três ou mais, como já foi anteriormente referido.

Diferentemente dos rituais de passagem do povo Ramkókamekra, isto é, do Ketuayé e do Pepyé já descritos, nos quais participavam exclusivamente homens; do Ëhjcree' do povo Krikati, participam jovens de ambos os sexos, sendo que tanto os meninos quanto as meninas, parentes consanguíneos, ficam num mesmo lugar.

A senhora Maria Lúcia Hacÿc explica o motivo principal pelo qual ficam juntos os membros da mesma família<sup>149</sup>: “Cada um tem um quartinho lá dentro. Também não pode namorar ali”.<sup>150</sup> O mesmo é informado pelo sr. Alfredo Rõrehu que diz: “em cada casinha ficam reclusos os meninos e as meninas que são parentes. Nós não misturamos com de outras famílias porque temos medo deles namorarem lá dentro”<sup>151</sup>.

Não ter tido ainda a experiência sexual é uma das exigências para ambos os sexos em participar do ritual, como já foi mencionado. Mas, parece-nos, que sobre as meninas recai com

<sup>147</sup> Conversa informal em 16/10/2018 na aldeia São José quando nos informou sobre o banho dos jovens. Ao se referir que os reclusos ficam sem banhar este senhor está se referindo que não estão livre para essa ação em cursos de água.

<sup>148</sup> Miracema Ropcwj concedeu entrevista no dia 14/12/ 2017 na aldeia Campo Alegre.

<sup>149</sup> A família é formada pela mulher, marido, avós maternos, filho(s) solteiro(s), filha(s) casada(s), genro(s) e os netos (LADEIRA, 2012).

<sup>150</sup> Maria Lúcia Hacÿc tem 41 e concedeu a entrevista no dia 14/11/2017 na aldeia São José.

<sup>151</sup> Alfredo Rõrehu tem 35 anos e concedeu a entrevista no dia 03/03/2018 na aldeia São José.

mais cuidado quanto a esta interdição, pois quando a família não tem certeza da sua virgindade será examinada por uma de suas avós, antes dos preparativos para o início do ritual. Mas, não tivemos notícias que alguma foi impedida de participação por esse motivo.

Na etapa em que ficam reclusos, os iniciados recebem conselhos dos mais idosos sobre como ser um Krikati adulto. Wagner Crowarêh, que já foi vice-cacique da aldeia São José, e hoje é reconhecido como jovem pajé, exemplifica a sua vivência no momento da clausura; segundo ele, foi nela que sonhou com a alma dos seus parentes e, a partir daí, recebeu ensinamentos de como ser um representante espiritual. Assim diz ele: “Lá dentro aprendemos o que é certo e o que é errado. A gente é quem vai escolher ser um pajé para curar e fazer o bem, ou ainda, fazer “feitiço”. Meu pai, assim como eu, escolheu o bem”<sup>152</sup>.

A vivência, nesse momento específico, gera sentimentos diversos nos confinados, sendo estes muitas vezes ilusórios, provocado às vezes pela ausência de alimentos costumeiros por um longo período e pelo calor provocado pela estrutura da clausura, como nos explicou esse interlocutor. Alcida Rita Ramos sublinha que em momentos como esse os aspectos míticos parecem sobressair. Talvez por isso que os mais idosos atribuem que dentro da reclusão sonhar com almas de entes queridos é um sinal da escolha deste ou daquele para ser intermediário entre o social e o sobrenatural. Como afirma Ramos, para a maioria dos indígenas “a alma pode livrar-se do [...] do corpo e mover-se livremente no tempo e no espaço. As viagens em sonhos também trazem aos pajés o poder de profecia” (2012, p. 82).

A transferência de poderes e de saberes por meio da alma dos antepassados dentro da reclusão é descrita por Kurt Nimuendajú (1946) como parte dos ritos do Ketuayé e do Pepyé, já descritos aqui. Segundo ele, o sonho transportava os jovens para a aldeia dos mortos, lá ensinavam-lhes muitas coisas como as cantorias para cada cerimônia.

Mas para Wagner Crowarêh, é fora da reclusão, ou seja, na vida comunitária, que os conhecimentos são aprimorados ou não. Afirma, ainda, que para ser considerado como jovem pajé, ele teve muitos outros aprendizados, treinamentos, resguardos e, especialmente, a demonstração de respeito pela tradição do seu povo.

Esse interlocutor nos remete a outro ponto importante na formação de um adulto ou de adulta Krikati, pois, embora separar e apartar os jovens seja o propósito da divisória dentro da estrutura da “casinha”, o corredor tem um outro objetivo: continuar promovendo o convívio social. Nesse sentido, dificilmente é construída uma estrutura para um só indivíduo. A convivência coletiva deve contribuir, para aqueles que estão numa mesma “casinha”, o

---

<sup>152</sup> Wagner Crowarêh concedeu entrevista em 14/08/2018 na aldeia São José, referindo-se sobre o que se ensina dentro da reclusão.

compartilhamento das responsabilidades com a limpeza diária do local, as brincadeiras de “flechinhas”, a confecção de artesanato como colares e brincos, entre outros. Para quem exerce o cuidado com aqueles que estão reclusos, ter num mesmo local os membros da família facilita a vigilância para o cumprimento das regras e prescrições. Entre elas, as principais são: não ingerir alimento que não seja recomendável e comer toda a comida que for oferecida, evitando desperdício. Também manter silêncio e não entrar em conflito um com o outro.

Segundo pudemos averiguar, nesse período de “prisão” almeja-se que o aprendizado seja constante. Mesmo sem comunicação direta com o entorno, os principiantes apuram a audição para escutar a comunidade. O silêncio é a companhia de todos, sendo ele constantemente entrecortado pela presença de quem leva a água para o banho ou alimentos; ou pela presença do ancião, responsável para constatar o andamento do processo. Espera-se, conseqüentemente, dos que estão reclusos um comportamento humilde e submisso. Tal como é para Victor Turner, pois segundo ele, nos rituais que envolvem a reclusão de jovens, todos “têm direitos e obrigações perante os outros [...], esperando-se que se comportem de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos” (2013, p. 116).

Na maioria dos rituais as regras são vistas como necessárias, “representando em parte a destruição de uma condição anterior e, em parte, a têmpera da essência” (Ibidem, p. 104). No ritual em questão existem muitas privações, muitas delas geram desconforto e até muita tristeza.

O corte do cabelo na cerimônia final seria um desses exemplos. Ele é feito pela avó tanto em meninos quanto em meninas, sendo a forma do corte de acordo com a vontade da mãe ou da avó materna da jovem. Contudo, poucas são as que permitem cortar os cabelos segundo o modelo tradicional timbira, ou seja, em duas camadas como demonstra a imagem (Ver fotografia 40), preferindo os cortes da moda dos não indígenas.

Acreditamos, nesse aspecto, que cada povo procura construir suas normas, mesmo que nos pareçam rígidas como é o corte dos cabelos das meninas, assim como a ausência do banho por um período considerado longo, a falta da liberdade, a solidão e a obrigação de ingerir por pelo menos 15 dias apenas líquido, seguido pela oferta de uma grande quantidade de alimento.

Tornar-se um adulto completo, portanto, vem a ser o objetivo dos procedimentos exigidos. Mas, esse processo não se dá sem conflitos, Miracema Ropczyj<sup>153</sup> revela, que embora a família esteja sempre atenta e vigilante para que os meninos não conversem alto, não sorriam, saiam ou namorem, há aqueles que burlam as regras usando de artimanhas saindo às escondidas para visitar outras “casinhas”, por exemplo. Entre as meninas pode ocorrer, ainda, a provocação

---

<sup>153</sup> Miracema Ropczyj em entrevista concedida no dia 14/12/2017 na aldeia Campo Alegre.

de vômito depois de comer para não adquirir o sobrepeso que, hoje, esteticamente, para algumas, é um atributo indesejável.

Fotografia 40: Corte de cabelo tradicional timbira



Fonte: Registrada pela autora.

Sobre isto, Feliciano Pýtñên diz: “Os pais não ensinam. Eu soube que de outra vez teve menina que comia e colocava o dedo na boca e jogava a comida fora, só para não engordar. Querem ficar igual às mulheres da cidade”<sup>154</sup>. A senhora Miracema Ropcwj complementa:

Tem a regra da família e os meninos ficam quietos, sem conversar alto. Só no seu cantinho dentro da casinha, ou seja, no quartinho. A família está sempre ‘vizinhando’ para que eles não façam algo de errado. Só que a gente sabe que muitos levam celular para ouvir música. Até saem durante a noite, o que é proibido. Quando eu passei pela casinha, uma das minhas primas me chamou pra visitarmos outros que estavam presos. Voltamos logo. Mas eu me arrependi de ter desobedecido, pois a história que os mais velhos contam que

---

<sup>154</sup> Feliciano Pýtñên Krikati tem 35 anos. Concedeu entrevista em 24/03/2016 na aldeia São José.

aqueles que não cumprirem a regra do ritual podem ficar doente e morrer. Os que saem sabem das consequências que vão enfrentar no futuro<sup>155</sup>.

Se existe uma preocupação dos anciãos em vigiar os jovens para não burlarem as regras impostas pelo ritual, acredita-se que isto pode ser revelador. Ou seja, esses acontecimentos não são estranhos em suas memórias. A necessidade que os velhos sentem de desvendar elementos essenciais do ritual no presente, talvez escondam as contradições do que viveram quando eram jovens em formação, “afinal, a memória oral também tem seus desvios, seus preconceitos, sua inautenticidade” (BOSI, 2003, p. 18).

Um outro detalhe do comentário da interlocutora merece destaque, ou seja, a informação sobre a renovada forma de se entreter e passar o tempo dentro da clausura. Levar o aparelho celular, inclusive, não só se apresenta como um meio de entretê-los como também é uma possibilidade deles se interligarem com um mundo adverso daquele que se está vivendo naquele momento.

Por outro lado, temos o entendimento de que os jovens Krikati da atualidade, como qualquer outro jovem da sociedade ocidental, buscam experimentar sensações e prazeres que nem sempre são compreendidos pelos mais idosos. De tal modo, em momentos informais, podem demonstrar atos e gerar sentimentos que contrariaram seus idosos, conseqüentemente ir de encontro com o que seus antepassados ensinaram. Mas, de uma forma geral, contestar regras é inerente ao ser humano, por isso é considerado comportamento normal, principalmente entre jovens, seja no passado ou no presente. Dessa forma, Mariza Peirano (2002) afirma que as regras existem com o objetivo de manter a ordem e a unidade social, porém não são determinantes do comportamento humano. Em outras palavras, sempre haverá quem as questionam.

Uma outra questão aludida por uma jovem interlocutora, que vivenciou a ausência do banho, avalia ser esta uma das regras mais rígidas. Quanto a isso a senhorita Zilma Xu'capru declara: “É difícil! A gente sente muito calor na casinha, pois não podemos sair para nos banhar. Tem dia para banhar e com pouquinha água. São uns vinte dias para o primeiro banho”<sup>156</sup>.

A senhora Miracema Ropcwyl realça que todos os iniciantes sabem que tem que passar por um período de aproximadamente vinte dias ingerindo somente alimentos líquidos e permanecer sem o banho. A justificativa para tanto é a de necessidade de habituar-se com o cheiro natural do corpo e da palha que vai murchando no decorrer do tempo, a qual exala um

<sup>155</sup> Entrevista concedida no dia 14/12/2017 na aldeia Campo Alegre.

<sup>156</sup> Zilma Xu'capru Krikati tinha 14 anos quando passou pelo ritual do Êhjcree' em 2017. Ela está à esquerda na foto. Entrevista concedida em 18/11/2018 na aldeia São José, quando rememorou sua participação no ritual.

odor que provoca náusea. Recentemente um jovem passou mal e foi preciso ser medicado; a comunidade atribuiu esse ato como consequência da quebra de regra da dieta prescrita. Contudo, parece-nos que há um temor por parte dos confinados em chegar ao ponto de adoecer, assim, sentem-se na obrigação de respeitar as indicações da ausência de banho e de alimentos sólidos, principalmente os gordurosos.

A jovem Zilma Xu'capru, por sua vez, viu a ausência do banho como uma “provação”, especialmente porque as temperaturas típicas do clima nordestino estimulam banhos várias vezes ao dia. Além disto, o espaço exíguo e pouco ventilado, além da pintura corporal com tinta de urucum acentua, ainda mais, a temperatura do corpo. As jovens parecem ser as que mais reclamam com a ausência do banho, talvez seja por isso que a família, atualmente, procura saber se a sua filha está disposta a passar por essa privação.

Enquanto estiverem reclusos, os iniciados também experimentam a ausência do cotidiano da aldeia. Deixar as atitudes e atividades consideradas infantis não é tarefa fácil. Mas, ter tempo disponível para encontrar consigo mesmo e, na prática, com os idosos que alimentam essa experiência é imensuravelmente importante para fase adulta. Roberto da Matta diz que é um processo que transforma a “individualidade em complementaridade, isolamento em interdependência, e autonomia em imersão na rede de relações que os ordálios, pelo contraste, estabelecem como um modelo de plenitude para a vida social” (2000, p. 23).

É tal como podemos comparar, também, quando Eduardo Viveiros de Castro define que “as mudanças corporais assim produzidas são a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social” (2013, p. 31). Dessa forma, a pessoa é construída não só pelo individual, mas também pelo social. No caso em tela, a busca da transformação do corpo dos meninos e das meninas é parte essencial do ritual que marca seu ingresso na vida adulta.

Aí está, a nosso ver, o sentido de “ventre revivido” que encontramos para esse ritual, considerando que a reclusão é uma das principais imposições nele envolvida. A comparação que fazemos não se resume à forma da “casinha”, por esta apresentar uma estrutura que podemos dizer que é similar ao ventre de uma gestante, e do corredor que a une ao mundo exterior com função parecida a do cordão umbilical. É muito mais do que isso. Trata-se de que, no período de reclusão, os jovens Krikati fazem analogicamente um retorno ao útero, para dali saírem diferente do que entraram.

As marcas das mudanças no corpo e na mente dos jovens representam o reviver o valor da tradição e da ancestralidade. Seria, então, um mecanismo de transmissão de valores em relação ao respeito e ao compromisso consigo e com o grupo. Consideramos, então, a experiência como uma produção de sentidos, na medida em que diz alguma coisa a respeito das



peessoas que os empreendem. Nessa compreensão nos lembramos de Beleni Grando quando ele destaca que o rito de iniciação contribui para a pessoa se “identificar em seu grupo e por ele seja identificado” (2005, p. 167).

Como constatamos, as regras e as privações promovidas pelo período de confinamento, exigem esforço não só próprio de cada participante, mas também da sua família e de toda comunidade. Notamos, ainda, que o corpo está no centro dos processos pelos quais a pessoa se constrói. Nesse aspecto, a vida social gira em torno disso.

#### 4.2.1 Do chibel ao xilito:<sup>157</sup> mudança na alimentação dos reclusos

A restrição e o resguardo, ou seja, a proibição do consumo de certos tipos de alimento é uma das regras imposta aos iniciados dentro da reclusão. Pois os idosos Krikati acreditam que certos alimentos, os considerados proibidos, interferem na formação do corpo, desenvolvendo doenças corporais. Inclusive, Pedro Ëh’crôc explica que no passado nenhum iniciante comia a parte traseira do animal sob o risco de ficar pesado e não ser um bom corredor. Ouvimos dizer, ainda, que essa é uma tradição dos Timbira mais idosos, pelo menos o senhor Urbano Campir, com quase noventa anos, considera primordial na dieta da reclusão, ele diz: “Comemos muita comida dos brancos, não fazemos o resguardo por isso que pegamos muitas doenças deles. Hoje os jovens não banham cedo para não pegar doenças, tem que banhar para ficar esperto, alerta e alegre. Se não for assim não é bom”<sup>158</sup>.

Segundo Willian Crocker (1990, p. 4), o resguardo é atribuído a uma atitude de uma estrela donzela, que segundo o mito, ao descer do céu ensinou aos indígenas o conhecimento sobre agricultura e “sobre como identificar os frutos silvestres comestíveis e também a técnica de fazer fogo”.

O povo Jê conta este mito em várias versões, em umas delas “a mulher-estrela, desce do céu para casar-se com um mortal (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 183). Antes, os homens comiam carne acompanhada de madeira podre à guisa de legumes”. Com a introdução de outros alimentos, os indígenas perderam a capacidade de falar com os animais, inclusive de se transformar neles. O resguardo no passado era a possibilidade desses indígenas se relacionarem novamente com os animais e outros não humanos.

Porém, os Krikati já incorporaram a mesma dieta alimentar dos não indígenas com o uso de sal, óleo e condimento, por isso as famílias, quando podem, providenciam alimentos que

<sup>157</sup> Xilito é um alimento industrializado feito de milho, uma espécie de “sucrilhos”.

<sup>158</sup> Entrevista concedida em 16/08/2017 na aldeia São José.

não sejam tão gordurosos para evitar que os reclusos adoeçam. Inclusive, assim que adentram a clausura nos primeiros 15 dias, aproximadamente, ingerem alimentos líquidos, como chibel. Os idosos Krikati consideram importante ter esse resguardo nos momentos de clausuras como fizeram seus antepassados.

O ritual do 'Ëh̃jcreere', por se estender por um período longo, exige das famílias o planejamento de como adquirir provisões não corriqueiras, não só de alimentos, mas de indumentárias, artefatos, entre outros.

No tempo de seus ascenrais, como já foi descrito no primeiro capítulo, a terra habitada pelos Krikati se apresentava fértil, havendo produtos naturais oriundos das roças familiares e coletivas. Além disso, os cerrados e as chapadas ofereciam frutos, fibras sementes em quantidade e variedade até mesmo para realização de festas e rituais.

A preparação de alimentos considerados tradicionais denominados de moqueado e de paparuto sempre estiveram presentes nos eventos krikati. O moqueado é mais difícil de ser oferecido nos dias atuais, devido a escassez de animais que servem para esse fim. Mas, o paparuto, diferente desse, é tradicionalmente ofertado quando a comunidade está reunida para festejar algum evento do calendário sazonal.

A preparação do paparuto exige o envolvimento dos homens no arranjo do lugar onde são depositadas as lenhas para fazer o carvão, ou seja, a parte que exige força. As mulheres se ocupam em arrancar a mandioca, ralar e preparar a massa, as quais depositam em cima de folhas de bananeiras recheada de carne, sendo indicada para isso a de jacaré, embora constantemente a tenha substituída por carne de frango adquirido no comércio da cidade.

O paparuto não leva sal nem tempero algum. Ao ser embrulhado, o alimento é depositado num "buraco" em cima de pedras quentes; por fim, recolocam a terra, antes retirada, ficando ali num período longo, sendo arrancado no fim da tarde.

Teresa Ëh̃jcarão avulta que o paparuto (Ver fotografia 41) é considerado um bolo tradicional feito de massa de mandioca recheada com carne. O bolo é feito, ainda hoje, especificamente para ser entregue no fim de algumas festas, assim como serve para famílias dos jovens participantes retribuírem às mulheres que carregaram a água no período de reclusão. Neles, como afirma Martine Segalen ao se referir a esse tipo de prática, a comunidade insiste "especialmente nas recorrências das formas necessárias para fortalecer uma moldura à experiência e para atribuir, à força de repetição, o esboço de uma linguagem de que todos compartilhem os símbolos" (2002, p. 117).

Fotografia 41: Preparo do paparuto<sup>159</sup>

Fonte: Registrada pela autora

Percebe-se, nesse sentido, que embora a dieta dos reclusos Krikati tenha mudado consideravelmente, principalmente com a introdução de produtos industrializados, o ritual preserva, quando pode, alguns resquícios do cardápio prescritos no passado.

Contudo, há o entendimento promovido pela tradição, que os iniciados à vida adulta precisam ter visivelmente o corpo modificado, pois, na crença krikati o corpo guarda e transmite significado simbólico sendo, desse modo, um veículo importante na performance do ritual.

Mas, somos sabedores que a transformação do corpo que acontece no período da reclusão não é algo mágico, relaciona-se ao desenvolvimento da puberdade que costuma ocorrer a partir da idade aproximada de doze anos. Aí está o sentido de, no tempo que os meninos estão passando pela transformação do corpo, colocá-los “presos” para se alimentarem com grande quantidade de alimento. Um dos objetivos dos compartimentos extremamente pequeno, como já foi especificado, é proporcionar que depois de se alimentar, os jovens se acomodem para evitar atividades físicas que exijam deles o desperdício de energia e, assim, poder adquirir a esperada massa corporal.

Nota-se que na cerimônia de clausura não basta o jovem estar recluso, é preciso que sua aparência seja mudada significativamente. Percebe-se que essa regra é requisito principal;

<sup>159</sup> O “paparuto” é feito de massa de mandioca recheada de carne e/ou frango. Ele é embrulhado na folha de uma espécie de bananeira nativa, colocada sobre pedras quentes e coberto com areia. Enquanto a técnica do moqueado consiste em colocar a carne exposta ao calor de uma fogueira.

sendo necessário, para isso, consumir alimentos calóricos. É o alimento natural, nesse sentido, indicado para esse fim.

Frei Lourenço de Alcântara quando esteve entre os Krikati também anotou, nos anos 30, o tipo de alimentação indicada para os enclausurados: “[...] são alimentadas com batata assada jogada por cima da parede da casa” (ALCÂNTARA, 1933, p. 30). A batata doce, a cará, a macaxeira são os alimentos energético, tendo em sua composição o carboidrato e o lipídio. Consumidos em quantidade é propício para os fins pretendido, ou seja, adquirir o sobrepeso.

Flor de Lis Ca’hixyh, Miracema Ropcwj e Deusina Cymtep<sup>160</sup> fazem referências aos alimentos que seus avôs consumiam no período de reclusão como sendo propícios para aquisição de peso, como temos nos referido. Elas confirmam que o moqueado e o paparuto eram prescritos como dieta de reclusão. De tal modo, essas senhoras contam o tipo de alimentação que consumiam no período que estavam na “casinha”: “Eu fiquei no ceveiro seis meses, todos os dias de madrugada a minha avó me dava chibel<sup>161</sup> para tomar e eu tomava”, diz a senhora Flor de Lis Ca’hixyh<sup>162</sup>.

A alimentação se fazia na base do chibel de farinha, batata doce, clorado, beiju, carne de caça, peixe, arroz, fava, feijão e outros alimentos saudáveis, “a comunidade tinha que levar comida para nós ficarmos “gordas”<sup>163</sup>, afirma Miracema Ropcwj. E, outra senhora completa: “lá dentro sabíamos que existiam regras, não podíamos comer certo tipo de carne. Um dia meu pai foi caçar e trouxe carne moqueada para gente comer”<sup>164</sup>. Teresa Êhjarão lembra que a alimentação do dia a dia também era diferente, destaca:

No passado nos alimentávamos só de carne moqueada, farinha, beiju, glorado, paparuto e de frutas, buriti, bacaba, juçara etc. Comíamos sem sal, óleo, açúcar. Por isso os idosos têm a vida saudável. Alguns sabiam correr de tora, jogar a flecha, cantar e tocar o maracá. Hoje, com a entrada dos alimentos do branco mudou muito a saúde nossa, porque existem algumas doenças como diabete. Temos que voltar a consumir nosso alimento tradicional e importante para nossa vida. Assim nós vamos ter a vida longa<sup>165</sup>.

A mesma impressão temos por meio da narrativa do sr. Urbano Campir, de que o acesso à alimentação necessária para uma vida saudável é difícil. Expressando saudosismo, ele dirige suas palavras para um dos netos, ainda criança:

<sup>160</sup> Entrevistas concedidas respectivamente em 24/03/2016 na aldeia São José.

<sup>161</sup> Mistura de farinha de mandioca com água.

<sup>162</sup> Entrevista concedida em 24/03/2016 na aldeia São José.

<sup>163</sup> Miracema Ropcwj. Entrevista concedida em 14/12/2017 na aldeia Campo Alegre.

<sup>164</sup> Deusina Cymtep. Entrevista concedida em 24/03/2016 na aldeia São José.

<sup>165</sup> Teresa Êhjarão concedeu entrevista em 08/12/2017 na aldeia São José.

Antigamente, os nossos alimentos eram diversificados como a mandiocaba, que não tem hoje. Plantávamos abacaxis de todo jeito (variedade). Cadê que nossas esposas pisam mandioca no pilão, fazem fogo e prepararam na cinza do fogo a macaúba nova, que alguém derruba, e faz um suco somente dela? Eu gostava muito. A comida própria do índio acabou tudo. Fico com muita saudade de nossa alimentação antiga. Fico aqui perguntando para a sua avó, cadê aquela comida de antes? São poucas pessoas que hoje fazem o berubu. Hoje em dia o pessoal só consome farinha, até mesmo a tapioca ninguém tira para poder fazer berubu. As nossas comidas eram diferentes e isso está acabando, como assar a caça no fogo, “moquia”, isso acabou. As comidas não tinham muito sal, mas hoje ninguém consegue comer sem sal, compra biscoito da cidade, pão. Comíamos muito milho verde moqueado, hoje em dia muitos jovens não sabem fazer berubu, não tem clorado não querem mexer na mandioca por causa do cheiro que é forte, abóbora moqueada não tem, melancias também não.<sup>166</sup>

Como podemos observar tanto no passado como nos dias atuais há um esforço para que todos os jovens saiam da reclusão diferentemente do que entraram. Mas, da nossa parte, temos observado uma supervalorização em relação à mudança corporal das meninas. Verificamos, inclusive, que na cerimônia de encerramento a avó paterna passa na cintura de sua neta um cordão feito com miçangas como demonstração do êxito alcançado por ela, que será medido pela quantidade de “gordura” que ela tiver acumulado. Significa dizer, que essa proeza agrada a comunidade pelo fato de vir a ser uma excelente esposa, a ponto de gerar muitos e saudáveis filhos (Fotografia 42).

Fotografia 42: Constatação da mudança corporal



Fonte: Registrada pela autora.

<sup>166</sup> Urbano Campir. Entrevista concedida em 16/08/2017 na aldeia São José.

Para tanto, é preciso que todos os envolvidos: famílias, comadres e compadres unam-se em prol do êxito da jovem. Isso nos remete novamente às palavras de Martine Segalen (2002, p. 117), que os rituais “não só assumem função privilegiada quando se instauram e se mantêm coesos, como são fundamentais para que as estruturas de poder sejam capazes de manter em funcionamento os diversos níveis de dependência nos quais se instalam os vínculos entre as pessoas”. Em outras palavras, na medida em que a família conta e consegue a colaboração, mais fica comprometida, em tempo vindouro, para retribuir tal favor.

No entanto, na contemporaneidade acentua-se as dificuldades de fazer com que o iniciado tenha êxito por meio do ritual, como espera a comunidade. O cardápio oferecido aos reclusos fica reduzido àquilo que compram no comércio local, na maior parte das vezes, produtos industrializados. Por outro lado, principalmente as famílias, consideram pela aproximação das cidades, que o consumo desses produtos dentro da clausura seja inevitável. Elas admitem, ainda, que os jovens preferem os alimentos que sejam temperados com sal e feito no óleo industrializado do que o moqueado, por exemplo, que não vai nem sal nem gordura.

O hábito de consumir açúcar, sal e óleo, de acordo com os idosos, fez com que os jovens preferissem alimentos exógenos, em detrimento ao que é tradicional. Embora seja considerada uma mulher nova, a sra. Flor de Lis Ca'hixyh tem a mesma compreensão dos idosos, segundo ela, pela relativa facilidade em adquirir alimentos processados é evidente a escolha dos jovens por esse tipo de alimento.

Nos últimos ceveiros a gente já vê que os adolescentes não querem comer a nossa comida, quer bolacha, xilito. O que a família quer dar são as besteiras que os não indígenas comem. Por causa da alimentação fica *fraco e se engorda não é uma gordura sadia*. Quando corre cai com a tora. Fica todo machucado. Pouco tempo já desiste de correr com a tora. Você que está sempre com a gente não vê que tem Krikati novo que não corre mais? Não se prepara. Não leva a regra a sério. Não tem disciplina<sup>167</sup> (grifo nosso).

Como consequência, como já foi citado, alguns jovens estão concluindo a cerimônia da “casinha” sem apresentar a esperada mudança corporal. Entendemos, nesse aspecto, que as mudanças que a sociedade Krikati vem passando, implica nas alterações significativas no ritual do Ëhjcreere', incorporando, neste, novos formatos e novos movimentos, indo ao encontro do que Mariza Peirano afirma (2003, p. 12) no sentido do ritual não ser “fossilizado, imutável, definitivo”.

---

<sup>167</sup> Flor de Lis Ca'hixyh em entrevista concedida em 24/03/2016 na aldeia São José.

Isso é notório, pois os diversos povos indígenas viveram o contato em tempos, circunstâncias e ritmos diversos e, assim, deram respostas diversas a esse processo. Os grupos “retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e são produtos desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez comuns no mundo globalizado” (HALL, 2005, p. 88).

Exemplo disso, é que embora haja um consenso, pelo menos de uma parte das famílias e dos idosos Krikati, de que o corpo deve ser modificado no período da reclusão, tem jovens que decidem não consumir grandes quantidades de alimentos e outros que a família não tem condição financeira de adquirir alimento suficiente para tanto.

Consideramos que os povos indígenas, diante da complexidade do mundo contemporâneo, buscam formas de resolver as novas necessidades que passam a ter. Nesse sentido, observamos que mesmo diante de muitas e sérias dificuldades, algumas delas aqui apresentadas, ainda há insistência, na medida do possível, de repetir o ritual e em fazer valer o oferecimento de grande quantidade de alimentos aos adolescentes que dele participam.

Percebemos que a quantidade, nos dias atuais, é mais relevante do que a qualidade, pois constatamos sobre os alimentos oferecidos aos jovens, que em grande parte, são nutricionalmente pobres e calóricos. Como também já referido nesse trabalho, as famílias ficam dependente muitas vezes de doações de entidades como a prefeitura local e a FUNAI para doação de alimentos para esse período. Nesse caso, não se tem nenhuma preocupação quanto à qualidade nem a prescrição dos alimentos quanto à cultura krikati.

Na expressão “do chibel ao xilito”, isto é, do alimento da tradição ao produto industrializado, pretendemos, justamente, mostrar as transformações que ocorreram na dieta dos reclusos Krikati em boa medida motivada por situações como o processo de contato, exaustão da terra, escassez de peixe e de caça e, conseqüentemente, condições econômicas precárias das famílias. Como se não bastasse, veem as relações do jovens sendo modificadas com a introdução de costumes não indígenas.

Marshall Sahlins nos ajuda a concluir que “nenhuma sociedade ou cultura pode ser considerada como fechada ou isolada do contato com outros” (2006, p.10). Em outras palavras, as relações estabelecidas com culturas distintas podem interferir na maneira do viver do grupo, por assimilar novos valores culturais. Contudo, não se pode omitir que estes valores também contribuam para se acomodar às tradições do passado.

### 4.3 O “Pacará da Ëhcwyyre”<sup>168</sup> e a resiliência de dar e receber

Como já vem sendo discutido neste trabalho, a nova economia das aldeias, o empobrecimento do entorno que não oferece mais a riqueza de materiais com que trabalhavam antigamente, entre outros fatores, vêm dificultando consideravelmente um dos valores primordiais nas comunidades indígenas que são os gestos de devolver a “outros” o favor recebido, seja este em forma de bens ou serviço.

Maria Cristina B. Martins (2006), tratando de festas e celebrações guarani, apud Bartomeu Meliá (1991), afirma que são nesses momentos que os indígenas podem dar forma aos gestos de gratidão por meio de troca de favores ou de reciprocidade. E continua dizendo que as festas são “mais do que a oportunidade de romper com o calendário de rotina, de suspender o cotidiano, [...], são a concretização de um ideal de vida, a celebração de um *modo de ser* específico sustentado e sustentáculo do conagraçamento comunitário” (idem, p. 86, grifo da autora).

Júlio Melatti anotou que a troca de favores está presente no cotidiano timbira. Por meio de seus estudos, afirma que os indígenas fazem trocas de bens econômicos de tipos diferentes. Entre os Krahô, por exemplo, quando os homens resolvem procurar mel todos juntos, um dia antes de saírem eles recebem garrafas: “cada mulher da aldeia entrega garrafas a um ou a mais homens” (MELATTI, 1983, p. 69). Para isso é preciso que os homens da aldeia se dividam em dois grupos de forma que as mulheres entreguem as garrafas aos homens de um grupo diferente do seu. Os homens devem trazer essas garrafas cheias de mel e, no dia seguinte, recebem em recompensa uma cuia de alimento da mulher de quem havia recebido a garrafa.

Para o povo Krikati a retribuição pode vir por meio de serviço prestado quando ainda se é criança. O senhor Herculano Cacry, por exemplo, lembra

[...]quando eu ando pegando flechinha elas pedem alguma coisa pra mim: Ei, meu sobrinho, vem aqui, pegar uma cabaça de água. Eu pego água na fonte. Lá eu banho e encho a cabaça. Quando eu passo outro diz: Vem cá pegar um feixe de lenha para eu colocar no fogo. Eu pego um facão e vou para o mato, corto e trago o feixe de lenha e vou embora. São essas pessoas que trazem os alimentos, enquanto estou preso. Quando era novo ajudei muito o pessoal mais velho <sup>169</sup>.

<sup>168</sup> Este é o momento da cerimônia do rito do Ëhjcreere' que consiste retribuir às comadres e aos compadres o favor durante o período em que o iniciante, com nomes similares, recebeu comida, água e no final a proteção.

<sup>169</sup> Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.



As noções de solidariedade e de retribuição são lembradas e estão presentes no cerimonial do *Ĕhcreere*!. Assim, como expõe esse intrerlocutor, quando foi a vez dele fazer a passagem para a vida adulta, aqueles aos quais ele prestou serviço, ofereceram-lhe alimentos como forma de “pagamento” dos favores anteriormente prestados. Este seria um exemplo de ato de generosidade, o qual Marshall Sahlins chamou de reciprocidade generalizada, pois essa é prestada aos membros do grupo denominados “parentes”, não havendo previsão de quando e em que proporção o favor será devolvido (Cit. por MARTINS, 2006). Como explica Maria Cristina Bohn Martins, nas sociedades indígenas o econômico não pode ser entendido como uma esfera separada e autônoma. Toda troca cria algum tipo de relação: “a obrigação de dar supõe a de receber, e receber torna-se, por sua vez, obrigação de retribuir” (Ibidem, p. 86).

Para o povo Timbira, a forma da aldeia circular e a linha imaginária que a divide em duas partes, a de baixo e a de cima, a formação dos clãs e as regras de denominação<sup>170</sup> repercutem no sistema de trocas, na prestação e contraprestação de bens e serviços. Já para Marcel Mauss, “se as coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem ‘respeitos mútuos’ – podemos dizer igualmente, ‘cortesias’. Mas é também porque as pessoas se ‘dão’ ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros” (2003, p. 263). Essa é uma relação intrínseca de valor social, que bem cabe no que estamos tratando, pois os anciões Krikati sabem que é dessa maneira que os seus antepassados conseguiram sobreviver entre tantos conflitos gerados pelo contato com a sociedade envolvente.

No ritual aqui estudado, a família tem compromisso em ofertar o “pacará” (caj) (Ver fotografia 43) contendo alimentos às comadres e aos compadres (*Ĕhcreere*), assim como o “paparuto” às mulheres que carregaram água para o banho dos jovens, e aos homens que carregam nas costas os recém-saídos.

Em relação ao processo de troca entre famílias, refletimos, anteriormente, que no passado era comum preparar e plantar os alimentos que seriam consumidos durante um grande período do ano. Havia, naturalmente, certo planejamento, ou seja, na hora de plantar as famílias diversificavam os produtos para que, no momento da colheita, se fizessem as trocas. Isso também era muito comum no período de caça e de pesca.

---

<sup>170</sup> “Os nomes não são escolhidos pelos pais, mas transmitidos por um doador que será um *keti* (geralmente o irmão da mãe ou um dos avós) para o menino, e *tei* (irmã do pai), para a menina”(CUNHA, 2009, p. 24).

Fotografia 43: Uma das “Comadres” carregando o pacará



Fonte: Registrada pela autora.

As regras de correspondência mútua, portanto, orientam o exercício da generosidade, sendo para as sociedades indígena uma grande virtude e fonte de muito prestígio. No fragmento a seguir constatamos o esforço das famílias Krikati para fazer valer o processo da troca e da reciprocidade:

Temos poucas coisas na aldeia, mas ainda praticamos a troca entre as famílias, por exemplo, trocamos a farinha pelo arroz. Essa é a nossa economia. Trabalhamos em grupos para poder comer todos juntos, inclusive outros que não são da nossa família. Hoje vejo dentro da aldeia dois tipos de economia, aquele de comer e outro de guardar para os dias de festas, porque consumimos muito. Contudo, pouca coisa temos guardado, pois, muitas vezes, a família até coloca roça, mas não colhe nem o suficiente para ela<sup>171</sup> (CRYHCRYH KRIKATI, 2014, p. 12).

Alfredo Rõrehu, ao se referir a esse contexto, também descreve uma singular prática de troca, envolvendo as noções de dom e contradom, por meio daquilo que denominamos de “pacará da comadre”. Inicialmente, ele informa sobre a importância do papel da comadre e do compadre na vida dos Krikati:

---

<sup>171</sup> Edilson Cryhcryh Krikati. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Ciências Econômicas): A economia em terra indígena Krikati, no olhar do próprio indígena que lá reside. Curso de Economia da Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST), Imperatriz, 2014.

A comadre ou o compadre é muito importante para nós. São todos e todas que tem os mesmos nomes indígenas ou parecidos. No dia em que vamos colocar os meninos na casinha, eles chegam para nós e dizem: “faça uma casinha pra mim”. Esse é o sinal que eles também vão entrar na casinha. Mas não é entrar... Você entende? Nós temos muito respeito para com eles. Não tiramos brincadeira e nem fazemos fofoca (riso).

O reconhecimento do interlocutor para com o papel dos compadrios é uma relação de respeito, pois é esse ou aquela que tem os nomes similares de quem está recluso, portanto tem responsabilidade no cuidando e na proteção. Os pais, por sua vez, têm que providenciar e preparar o pacará para ser entregue a eles no final, ao contrário ficará marcado como dívida que não foi paga.

Em relação ao artefato pacará, principalmente a sua montagem (Fotografia 44) sofreu transformação, pois no passado todos os produtos que o “enchia” eram oriundos das roças e de coletas de frutos. Devidos todos os problemas ambientais, já supracitado neste trabalho, os alimentos vem sendo substituídos pelos industrializados adquiridos nos comércios das cidades circunvizinhas à aldeia ou oriundos de doação.

Fotografia 44: Montagem dos pacarás (caj)



Fonte: Registrada pela autora.

Como notamos por meio da pesquisa, o pacará é um artefato significativo. Ele é completado com folhas de bananeira. Esse complemento é denominado de “capote”<sup>172</sup>, quando este se apresenta abaixo do que é corriqueiramente indicado, a leitura feita é de que a família tem pouca coisa para oferecer.

O mesmo ocorre com um “capote” alto, mas que traz produtos que não são frutos do trabalho envolvido em atividades como a coleta, o plantio, a caçada e a pescaria. O pacará, em tempo passado, o de fartura, era composto maiormente por farinha branca e fruto como bacaba. Contudo, com o desmatamento da terra tornou-se muito difícil encontrar a bacaba; a produção da farinha, ainda mais escassa e, no comércio local, o preço da farinha industrializada onera a família que necessita, pois, para preparar 40 pacarás são necessários no mínimo sete sacos de farinha.

Acontece, ainda, que o problema enfrentado pelas famílias não diz respeito somente aos alimentos para colocar no pacará, mas a aquisição do próprio “cesto”, pois pode acontecer do jovem, o qual está participando do ritual, ter muitas comadres e compadres e, muitas vezes, na sua família não há artesão que saiba como confeccioná-lo, obrigando-se, nesse aspecto, a pagar para aqueles que sabem fazê-lo. Devido a isso, fica oneroso adquirir o artefato tão necessário para essa cerimônia. Nesse caso, buscam saídas muitas vezes mal compreendidas pela comunidade. Nesse fragmento, o interlocutor desvenda as mudanças de adaptações que vêm acontecendo e o que muitos acham disso:

Nesse ritual vi quem quis inventar moda. A adolescente tinha trinta e duas comadres e não deu conta de comprar os pacarás, então a família comprou fardos de arroz e dava, para cada um, dois pacotes de cinco quilos. Achei feio, pois todos ficam comentando. Tem tempo para se preparar e afinal só coloca dentro o arroz e a farinha? Quando a gente coloca no pacará farinha até a borda e depois frutos como a bacaba, a comadre fica alegre e comenta para os outros. Isso é para quem é vaidoso. E é uma demonstração de respeito. Dá vergonha se o capote<sup>173</sup> ficar baixo ou colocam laranja e refrigerante, por exemplo<sup>174</sup>.

Embora Alfredo Rõrehu expresse o seu desacordo com o que vem acontecendo, o qual titula de invenção de moda, ao se colocar na mesma situação do outro, ou seja, não ter preparado os pacarás para todos os compadrios de seu filho, esse interlocutor mudou de atitude, encontrando escusas para o seu caso, segundo ele: “Somente seis comadres apareceram

<sup>172</sup> Parte que excede o cesto composto por folhas de bananeira.

<sup>173</sup> Capote é a parte superior do “pacará” feito de folha de “banana brava”.

<sup>174</sup> Entrevista concedida por Alfredo Rõrehu em 03/03/2018 na aldeia São José.

antecipadamente e quando faltavam dois dias para terminar o ritual, outras ligaram e queriam ganhar o pacará. Em cima da hora minha mulher comprou as bacias”<sup>175</sup> (Fotografia 45).

Fotografia 45: Bacia plástica substituindo o artefato “pacará”



Fonte: Registrada pela autora.

O senhor Alfredo Rõrehu ainda reforça as suas desculpas para tal substituição e declara o quanto é difícil manter a tradição de preparar e entregar o pacará nos dias atuais:

Não é fácil! Agora mesmo coloquei o meu filho ele tinha quatorze comadres que pediram para entrar na casinha. Esse era o sinal que eles queriam receber pacará com os alimentos. Eu não sei fazer o pacará, assim tenho que pagar ou dar uma ajuda. Quem sabe fazer quer cobrar cinquenta reais. Para colocar dentro dos pacarás temos que comprar farinha. Cada saco está custando quatrocentos reais. Além da farinha temos que colocar banana, laranja, bolo, entre outros. Assim fica muito caro. Mas nós temos que dar os pacarás para cada comadre, senão elas nos vão cobrar para o resto da vida<sup>176</sup>.

Além do mais, sobretudo os idosos, depositam nos costumes modernos a dificuldade de as famílias manterem laços de generosidade entre si, alguns deles reafirmados na vida cerimonial, porque sabem que são valores importantes para vida em sociedade. Dessa forma, os que estão envolvidos precisam usar de estratégias e criatividade para cumprirem a sua obrigação. O senhor Urbano Campir, por meio de seu fragmento, nos revela muito da tradição

<sup>175</sup> Idem.

<sup>176</sup> Entrevista concedida por Alfredo Rõrehu em 03/03/2018 na aldeia São José.

krikati, não só em questão de alimentação, mas outras que estão estritamente ligada a ela. Ao expressar:

A FUNAI também nos viciou em tudo, aí agora não querem dar mais nada, como cesta básica que traziam muito para nós. Hoje os jovens só andam de moto não se interessar em colocar uma roça, caçar ou pescar. Quando tem festa cultural eles só andam em cima de motos, assim também é na corrida de tora de barriguda que é sumaúma. Os jovens só andam de carro; não andam a pé como antigamente. Acompanham as culturas dos brancos, é por isso que nenhum de vocês (apontando para os jovens que estavam perto) hoje corre muito, antes mesmo de eu morrer isso está se acabando...<sup>177</sup>

Esse interlocutor, assim como a maioria dos povos indígenas, sabe que não só a sobrevivência física, mas também social e espiritual dependem da capacidade de sua economia (GERSEM BANIWA, 2006). Quando os frutos dela não são suficientes, eles se tornam dependentes do Estado que cada vez mais assume menos obrigações para com os indígenas, como bem exemplificou esse ancião. Sem dizer que a introdução de costumes diferentes dos que tem os Krikati proporcionam que os jovens mudem totalmente o sentido simbólico, por exemplo o da caminhada para roça e da corrida de tora.

Mas, como compreende Lévi-Strauss, “as sociedades concretas deslocam-se no correr do tempo, em um sentido ou em outro, sobre um eixo cujos polos nenhuma delas jamais ocupará” (1998, p. 108). Em outras palavras, o tempo que se vive é outro, diferentemente a do passado. Isso não quer dizer que temos que abandonar a tradição, mas nem essa permanece inteiramente como era. Remetendo-nos a Michel de Certeau podemos atribuir, que diante dos desafios apresentados para fazer valer a tradição, os indígenas aqui ilustrados pelo exemplo de Alfredo Rõrehu, usam de criatividade em prol do gesto de generosidade. No caso deste, quando se viu numa situação difícil substituiu pacará por bacia como material para acondicionar os alimentos. A forma como se lida com situações diversas e que nem sempre podem ser tratadas de forma convencional, pode ser considerada como “astúcia”. Ou seja, o sujeito reinventa algo, porém não tira da situação o seu significado anterior. Sua ação também pode ser definida como “tática”, a qual Certeau define como a “a arte do fraco” (2005, p. 101).

Como no exemplo, na ausência do pacará a família deve providenciar outras formas de acondicionamentos, assim como o que colocar dentro, pois nos parece que para ela o mais importante é cumprir com suas obrigações, já que efetivamente precisam contar com a ajuda dos compadrios posteriormente, quando a “casinha” for aberta. Isso porque é nesse momento

---

<sup>177</sup> Urbano Campir. Entrevista concedida em 16/08/2017 na aldeia São José.

que um grupo rival, composto por jovens e adultos, seguido por um idoso, vai investir contra os enclausurados proferindo provocações e buscando o confronto físico (Fotografia 46).

Fotografia 46: Os protetores e os confrontos físicos contra um grupo rival



Fonte: Registrada pela autora.

O confronto, embora seja considerada uma “brincadeira”, é momento, muitas vezes, da desforra de alguma desavença. Pelo menos esta é a nossa impressão, pois ambos os grupos (os que vêm para agredir os recém-saídos, e os que querem defendê-los) estão munidos de porretes e outros artefatos deste tipo. Contudo, mesmo quando há agressões físicas, elas são objeto de diversão e galhofa de quem as recebe e de quem assiste ao confronto. Esse é o momento dos compadrios. O papel dos protetores, devidamente “banhados” em areia, é crucial para defesa.

O esclarecimento do banho com areia (Ver fotografia 47) é bastante complexo, mas ouvimos uma explicação de que a areia representa a água. Nesse aspecto, eles se banham para se sentir “limpos” e preparados para o confronto. Mas a proteção dos (as) compadrescos (as), como vem sendo afirmado, tem que ser recompensada, por isso, antecipadamente as famílias daqueles que participam do ritual procuram encher o pacará com alimentos.

No entanto, retomamos ao que já foi mencionado, que os efeitos do contato atingiram em primeira mão as formas de organização social; entre outras mudanças, ele produziu certo aumento do individualismo que vem tolhendo consideravelmente o olhar para o “outro”. Desta forma, inquietar-se com as condições de existência desses “outros” se tornou mais difícil, pois o tempo alude em mudanças e no aparecimento de necessidades que, conseqüentemente, implicam na dinâmica do dom e do contradom.

Fotografia 47: “Os compadres” e “as comadres” e o banho de areia



Fonte: Registrada pela autora.

Queremos dizer que muitas famílias Krikati se veem obrigadas a se ocupar apenas com suas próprias necessidades e compromissos. Muitas, até mesmo, consultam se seus filhos querem ou não vivenciar a passagem para vida adulta por meio desse ritual. E se eles fazem a opção de não participar, não os obrigam. Outras, até mesmo, optam em preencher os pacarás ou mesmo as bacias de forma não tradicional, isto para não ficar em dívida com os benfeitores de seus filhos.

Embora aconteçam esses e outros detalhes no desenvolvimento do ritual, parece-nos que em nada enfraquece a tradição, pois o que temos visto é o crescimento da participação dos jovens no ritual do Ëhjcreeere'. Inclusive, no último que aconteceu no ano de 2019 foram construídas 30 “casinhas”, compreendendo que cada um dos iniciados tenha de cinco ou mais compadrios a quantidade de pacará ou bacias entregue é ainda um número maior. Esse é um exemplo de resiliência, pois se apresenta na capacidade das famílias Krikati de encontrarem, em tempos adversos, as condições favoráveis para que se adaptem às realidades atuais em relação, principalmente, dos valores promovidos pelo ato de reciprocidade ou a de troca de favores.

#### **4.4 Os jovens e a preparação para vida**

Saber dos adolescentes se querem ou não passar por essa cerimônia, parece-nos ser uma das mais importantes mudanças do comportamento dos Krikati atuais, pois os idosos afirmam que, tradicionalmente, tal decisão cabia apenas à família. Atualmente, também está



condicionada a uma série de outros fatores, como a certeza de que as roças irão provê-los dos recursos necessários, diante da exaustão do solo e a diminuição acentuada dos recursos que a fauna e a flora proporcionavam (palha, sementes, tinturas etc.). Ou, ainda, à dificuldade de conciliar os dias de confinamento com o calendário escolar. O fato é que esta prática se tornou muito onerosa, devido a necessidade de adquirirem alimentos, indumentárias e outros recursos necessários para as diversas etapas da cerimônia. Os idosos, por sua vez, veem essa mudança em pedir a opinião dos jovens com muita inquietação, pois os consideram como infantis e, conseqüentemente imaturos para tomarem uma decisão dessa natureza.

Victor Turner (2013, p. 104) estudando as sociedades africanas em que os jovens também eram iniciados na vida adulta por meio de um ritual, conclui que “a comunidade é a depositária da gama completa dos valores da cultura, normas, atitudes, sentimentos e relações”. Em outras palavras, na família indígena, os pais são responsáveis pela criação dos filhos, mas no processo de socialização, tanto eles como toda a comunidade estão incubidos, como diz Alcida Ramos, de “transformar as crianças em completos membros de sua sociedade” (2012, p. 58). Apesar disso, ocorre que muitas famílias Krikati atuais sentindo a ausência da comunidade, nesse sentido, experimentam o peso de manter sozinhos todas as despesas para esse fim. Assim, quando a decisão fica para o jovem é muito mais fácil se eximir de culpas.

A senhorita Raynara Jy’hic, atualmente com 20 anos, é o exemplo de jovem que ao ser consultada pelos seus pais fez a escolha por não fazer a passagem para vida adulta por meio do rito tradicional. Ao ser questionada por nós, a sua mãe respondeu por ela: “Não quis. Disse que ficaria feia, pois iria engordar. Ela tem os cabelos tão bonito e no final têm que cortá-los. Eu concordei porque também atrasa muito nos estudos, ela já está quase entrando no Ensino Médio”.<sup>178</sup> Percebemos, nesse intuito, que a mãe argumenta o que convém para decisão de sua filha, ocultando outros motivos que são pertinentes.

Ao contrário da mãe da Raynara Jy’hic, Maria Lucia Hacyc, a senhora Deusina Cymtep não consultou sua filha se queria ou não participar do ritual. Preparou-se antecipadamente para oportunizar a sua filha à participação no rito de acordo com sua tradição. No entanto, mesmo pautando-se pelos preceitos tradicionais, a avó, atendendo a um pedido da neta, não expôs a jovem a uma superalimentação<sup>179</sup>. Analisamos, neste exemplo, que o fato da menina aceitar a

<sup>178</sup> Entrevista concedida por Maria Lúcia Hacyc em 14/11/2017 na aldeia São José. O consentimento da sua filha Jy’hic em participar da conversa se justifica pelo vínculo que temos, pois é essa família que nos hospeda quando visitamos a aldeia.

<sup>179</sup> Informação obtida por meio de conversa informal quando visitamos os meninos que estavam passando pelo ritual em 10/09/2018 na aldeia São José.

participação no ritual condicionando-a a não adquirir sobrepeso, não nos parece invalidar sua presença, ao contrário, a família que consentiu parece entender esses motivos.

Por não ter passado pelo ritual do *Ëhjcreere'*, interessamo-nos ouvir da Raynara Jý'hic e sua avaliação sobre essa tradição. A jovem nos expressou seu arrependimento, afirmando que agora mais “madura” pondera sobre essa questão, e mais, ela teme em não vir a ser uma adulta sadia. Sua avaliação encontra fundamento nas histórias e nos exemplos dos mais velhos, pois segundo eles, a partir da correta participação nos rituais tribais, todos podem alcançar seus ideais de vida. Entre eles, vir a ser cacique ou pajé, ser um bom marido ou uma boa esposa, um bom caçador ou pescador (a), ser um corredor ou uma destacada corredora de tora. Ou seja, o ritual, para esse povo, parece promover as opções tangíveis para o amadurecimento, contrariamente a isto, sujeita-se ao risco de não ter sucesso na vida adulta.

Mas, por motivos diversos, verificamos também que em tempos diferentes muitas famílias não puderam viabilizar a participação dos seus filhos no *Ëhjcreere'*. De fato, a idosa Filomena Myyhu não fez sua iniciação por meio do ritual, como ditam as regras da cultura *krikati*.

Raynara Jý'hic fez a opção por um rito não indígena ao completar quinze anos, ou seja, pediu de presente aos pais uma “festa de debutante” como iniciação à vida adulta. Os preparativos duraram muitos meses e a família teve que mobilizar todas as suas economias para a realização do desejo da jovem. A festa foi muito parecida com as dos não indígenas.

Nessa questão, e no exemplo da jovem que não queria adquirir mudança corporal, vamos ao encontro da reflexão de Gersem Baniwa que alerta para o fato do “contato com o homem branco [...] deu espaço à criação de novos rituais e tradições” (2013, p. 64). Em outras palavras, a relação intensa e permanente provocou, entre muitos indígenas, a necessidade de querer se mostrar “à imagem e a semelhança dos brancos” (GERSEM BANIWA, 2006, p. 210). Pois, conscientemente ou não, eles tendem a incorporar padrões de relacionamento até então incomuns entre eles. E ainda, Alcida Ramos (2012) entende ser comum, numa situação de contato, o desenvolvimento desse tipo de relação cultural, com os nativos fazendo muitas vezes a opção por esse ou por aquele evento não indígena.

A senhora Filomena Myyhu, por sua vez, argumentou por não ter participado do *Ëhjcreere'*, alegando sua impossibilidade para tanto: “Porque não tenho pai. Minha mãe é cega. Como é que vai trabalhar para me colocar no ceveiro, como? Quem me cria é minha tia, e só ela. Como eu peço para entrar?”. Em nenhum momento essa idosa expressou tristeza pelo ocorrido, mas informou: “No ano retrasado coloquei todos os meus netos”. Promover que seus

netos vivenciassem esse momento foi a maneira que ela encontrou para ensinar os mais novos da sua família que a tradição deve ser mantida, pelo menos foi o que nos confidenciou.

A partir dos casos expostos, consideramos que em cada tempo e, em situações específicas, há influências de ordem econômica ou outras, favorecendo ou impedindo a realização do 'Ĕh̃jcreere', tal como aconteceu com os exemplos anteriormente citados.

Mas, mesmo que um ou outro não realize a passagem para vida adulta por meio deste ritual, parece haver, entre esse povo, o consenso, principalmente dos anciões, que haverá sempre aqueles com possibilidade de vivenciá-lo. Nas palavras dos mais idosos Krikati os jovens precisam adquirir forças para sustentar uma família e as jovens para gerar filhos saudáveis, conseqüentemente, aumentar e assegurar os direitos de viverem como indígenas, pois no desenvolvimento de um homem e de uma mulher estão imbuídos os valores, as crenças e os processos simbólicos, que são determinados historicamente e socialmente, possibilitando que a sociedade seja renovada em cada geração, por isso a insistência que façam a passagem para vida adulta por meio de seus ritos de iniciação (Fotografia 48).

Fotografia 48: Saudação da família aos reclusos



Fonte: Registrada pela autora.

Nessa questão, o senhor Stanley Thomas Pries, que viveu entre os Krikati, teve compreensão reveladora sobre a vida cultural desse povo. Especificamente no sentido do ritual de iniciação ele despontou:

Os brancos da área disseram que o ritual era um requisito para o casamento. Isso eu não aceitei e vi de alguma forma que o ritual estava preparando o adolescente para a vida adulta. Os nativos acreditam que o ritual contribui para o desenvolvimento físico do adolescente, e dizem que o ritual produz um físico mais corpulento e forte para o resto da vida. Assim, acredito que a intenção é engordar, contudo não só engordar<sup>180</sup>.

Para esse missionário os não indígenas que viviam na aldeia contaram que o objetivo do Ëhcreere' era para indicar que o jovem ou a jovem Krikati já poderia se casar, tal como o Frei Lourenço julgou quando se deparou com as jovens reclusas, afirmando que estavam se preparando para o casamento. Quanto aos próprios indígenas, argumentavam que era um meio para que os jovens adquirissem mudanças corporais. Contudo, ele próprio havia observado que saíam jovens com pequenas mudanças em relação ao peso e alguns não casavam após terem participado do ritual.

A conclusão a que Stanley Pries chegou foi que o rito promovia aos jovens experimentar algo simbólico e cheio de significância que não dizia respeito apenas ao momento do ritual, mas seria importante para toda sua vida. Diante das argumentações e a sua contextualização, a análise feita por esse missionário vai ao encontro do nosso entendimento de que o ritual não invalida a participação daquele que não consegue o sobrepeso esperado e nem vai ao encontro da obrigação de casar após ter dele participado, mas que o rito indica o respeito às tradições, à responsabilidade, à solidariedade, entre outros valores importante para vida em comunidade.

Em nossa pesquisa encontramos de fato aqueles que não se casaram após saírem do Ëhcreere', mas, a grande maioria ainda procede dessa forma. Até porque não são todos que têm condições de prosseguir os estudos na cidade, e o casamento passa a ser uma prioridade: “Quando completei quatorze anos fui preso. Quando saí: pronto fiquei livre para procurar mulher e casar. As mulheres também, ao sair, têm liberdade para casar. Dentro da nossa cultura tem essa lei”, diz o senhor Herculano Cacrỹ<sup>181</sup>. A sra. Maria Lúcia Hacỹc também confirma: “Assim, quando saí daquela casinha eu tive liberdade, pude namorar e casar”<sup>182</sup>.

A relação entre o ritual e o casamento de fato está em tela pelas várias passagens nos depoimentos acenar a ele. Casar e estar preparado para compor uma família são atitudes adultas, pois requer da mulher e do homem responsabilidade não só com a família que se está construindo, mas com toda a comunidade. Como já foi aqui dito muitas vezes, depois de casar, na cultura krikati, o homem também se compromete com a família do seu sogro. E mais, o

<sup>180</sup> Entrevista concedida em 15/07/16, via e-mail.

<sup>181</sup> Entrevista concedida em 16/02/2016 na aldeia Jerusalém.

<sup>182</sup> Entrevista concedida em 14/11/2017 na aldeia São José.

casamento de certa forma serve para “manter a ordem [...] e a continuidade biológica da aldeia” (DAVIS, 1990, p. 95).

Como se referem os interlocutores já mencionados, completar o ritual é sinal de liberdade para namorar e casar. Inclusive, em uma das cerimônias do encerramento do dito ritual, há um incentivo para que o casamento aconteça e se gere filhos, pelo menos foi a nossa percepção, pois, diferentemente do início onde os participantes entraram às escondidas na “casinha”, agora são colocados à amostra.

Na oportunidade, os recém-saídos se apresentam para comunidade em demonstração do êxito alcançado. Aqueles que anteriormente passaram pelo mesmo ritual, mesmo os já casados, comparecem nessa circunstância. Mas são os jovens, os que já estão assumindo o papel de adulto, que seguem atrás das moças expondo nas mãos um artefato (Fotografia 49) que representa o órgão sexual masculino.

Fotografia 49: Artefato semelhante ao órgão sexual masculino



Fonte: Registrada pela autora.

Parece-nos que existe, nessa demonstração, por parte dos homens, a necessidade de expor sua virilidade e indicar que a população Krikati precisa “render”, ou seja, que haja “gente suficiente para lutar” (MELATTI, 1983, p. 241) como foi revelado pelo povo Krahô. Sendo, portanto, o casamento o canal para isso.

A última fase do rito, na qual se consuma a passagem de uma fase da vida para outra, a qual Van Gennep (2011) denomina como “fase de agregação”, Victor Turner (2013) a qualifica como de “reagregação” ou “reincorporação”, e Júlio Melatti (1983) a compreende como “incorporação”. Tudo isso para indicar que a passagem de uma fase a outra foi concluída, isto é, os meninos e as meninas deixam de ser criança e iniciam a fase adulta, assim, voltam para o convívio da comunidade e já estão aptos para casar ou decidir não casar de imediato.

A partir de então, ficam para trás a clausura, a individualização e a invisibilidade, as quais promoveram aos reclusos estarem fora do seu mundo e se encontrarem consigo mesmo e com o mundo sobrenatural, inclusive com os heróis e outras figuras associadas ao estado do distanciamento da sociedade. Para os três autores (Melatti, Turner e Gennep), o jovem que conclui o ritual não é mais o mesmo. Em virtude, disto, Victor Turner (2013, p. 97) resume que eles “têm direitos e obrigações perante os outros de tipos claramente definidos e “estruturais”, esperando-se que se comportem de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições”. As situações que são apresentadas, a partir de então, permitem que a pessoa se construa por meio de relações de identidade e de alteridade, percebendo-se não apenas como indivíduo, mas principalmente como um ser social.

Para o senhor Benjamim Iômprycrý<sup>183</sup>, o vivenciar o rito de passagem possibilitou o desenvolvimento de habilidades e aptidões. Segundo ele, ao concluir o ritual se sentiu uma pessoa livre para se dedicar àquilo que gosta. Ele próprio escolheu ser artesão da esteira do Ruurut. Para isso, procurou aprender com os idosos e se aperfeiçoou na técnica do trançado com a palha do “olho” da palmeira do buriti. O rito se apresentou, exclusivamente para ele, como possibilidade de se cumprir o papel de adulto em suas comunidades.

Mas, assim como sr. Benjamim Iômprycrý, existem outros que se dedicam a ser excelentes corredores, caçadores, liderança política e tradicional, ou ainda, prosseguem com os estudos e capacitam-se em uma profissão. Ao mesmo tempo, cada um do seu jeito vem buscando servir não só a família, mas também o seu povo.

Algumas das mudanças que atingem a sociedade Krikati e sua vida ritual serão os temas do último ponto de nosso trabalho.

#### 4.4.1 Uma cerimônia em “tempo curto”: novas necessidades e valores contemporâneos

---

<sup>183</sup> Benjamim Iômprycrý Krikati, com 78 anos, prestou esta informação em 12/10/2016 na aldeia São José.

As transformações culturais, em todos seus aspectos, apontam que as mudanças e as permanências são fatores complementares entre si. Portanto, não é porque os indígenas são povos tradicionais que a modernização é considerada uma ameaça preeminente a sua cultura. O desenvolvimento da humanidade é marcado por contatos e fricções entre diferentes modos de organizar a vida social, conceber a realidade e expressá-la. Igualmente, a cultura não recusa as mudanças e nem a modernização de um povo exige dele a desconstrução das tradições.

Com efeito, numa perspectiva histórica, os Krikati vêm construindo outras formas de conceber a realidade e significar sua cultura. As manifestações ritualizadas que acompanham as situações de iniciação à vida adulta, ou outras, expandem e legitimam a cultura no sentido coletivo, e promovem que se deem sentidos e significados à vida em comunidade, uma vez que todas as relações sociais têm seu aspecto ritual.

Como dissemos em outro momento, citando Gersem Baniwa (2006), o contato com o mundo ocidental abriu uma enorme gama de mudanças na vida dos indígenas, até mesmo criando necessidades, novos rituais e tradições. O esforço em adaptar-se ao novo teve como um de seus marcos mais importantes a introdução da escola nas aldeias.

Muitos grupos indígenas querem escolas que oportunizem o ensino ocidental aos seus, entendendo que ele os habilita para que compreendam os códigos da vida dos não indígenas. Contudo, não querem que a educação seja simplesmente modelo predeterminado pela sociedade envolvente. Com efeito, após o que foi determinado na Constituição Federal de 1988, a escola vem se tornando um instrumento favorável à autonomia indígena. É o que pensa o senhor Alfredo Rõrehu:

Antes, no meu tempo de criança, a vida era outra. Nós não dávamos valor à escola, mas começamos colocar a nossa cara nela. Não é tudo que a Secretaria de Educação manda que a gente faz. Nós pescamos, caçamos, colocamos roça e os filhos nos acompanham. Sei que é um aprendizado da nossa cultura. Mas sei também que precisamos da escola<sup>184</sup>.

Igualmente como esse interlocutor, muitas famílias Krikati compreendem que a escola é um meio para que elas possam acessar seus direitos e as leis a que estão sujeitas e, assim, se relacionarem com o mundo dos brancos de maneira menos danosa.

Maria Lúcia Hacýc, anteriormente mencionada, afirma ter aceitado a decisão da filha de não passar pelo ritual de passagem à vida adulta, porque ela seria lesada em relação aos conteúdos escolares, uma vez que perderia dias letivos durante o tempo de sua reclusão. Diz

---

<sup>184</sup> Entrevista concedida em 03/03/2018 na aldeia São José.

ela: “Nós estamos pensando em outro futuro para ela. Estamos querendo colocá-la na faculdade”<sup>185</sup>.

Pensando de tal modo, ela rememora as dificuldades passadas por seu marido Raimundo Cohpyht, primeiro professor bilíngue da aldeia, inicialmente como voluntário e, bem mais tarde, contratado devido ter cursado uma universidade. E a si própria, que completou o Ensino Médio apenas depois dos trinta anos, não tendo, até agora, conseguido passar em um processo seletivo que permitisse concorrer a cota universitária. Claramente para essa senhora a escola tem, atualmente, enorme importância.

Nesse sentido, tanto Alfredo Rõrehu quanto M<sup>a</sup> Lúcia Hacÿc apontam que a mesma preocupação seja a de outras famílias Krikati. Os novos compromissos dos jovens, diante disto, fizeram com que no passado recente paulatinamente fosse diminuindo o tempo de duração do ritual do Ëhjcree', para que os adolescentes não vissem prejudicado seu desempenho escolar e nem deixassem de realizar as suas tradições.

Realmente os mais idosos relatam que no passado a cerimônia acontecia no “fim das águas”, isto é, entre os meses de abril e maio, quando havia fartura de alimentos, seja esta advinda do plantio de roça, do extrativismo, da caçada ou da pescaria. A própria família era a principal responsável por se organizar para atender as necessidades dos adolescentes reclusos. A cerimônia acontecia apenas uma vez por ano, como anteriormente afirmou o senhor Herculano Cacrÿ, ao remeter-se ao seu tempo de adolescente.

Atualmente, a cerimônia é realizada duas vezes ao ano, com duração de três a quatro meses: no início de dezembro e no início de junho, quase sempre no período das férias escolares. A idade de participação dos jovens entre doze e catorze anos situa-se justamente no período em que eles estão cursando o Ensino Fundamental. A escola, segundo um interlocutor, é apontada pelos idosos como o principal motivo de “encurtarem” o tempo do ritual, assim diz: “Agora diminuíram até o tempo de reclusão. Muitos velhos culpam a escola, dizem que foi ela que mudou tudo e está acabando com o ritual e outras coisas”<sup>186</sup>.

A contestação de idosos reafirma que as sociedades indígenas, ao mesmo tempo em que se prendem ao passado, aquilo que acreditam ser verdade absoluta sofrem renovações constantes. Anthony Giddens percebe que

os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não têm precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade,

<sup>185</sup> Entrevista concedida em 14/11/2017 na aldeia São José.

<sup>186</sup> Alfredo Rõrehu concedeu entrevista em 03/03/2018 na aldeia São José.



as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes (2007, p. 10).

Como nos remete esse autor, as transformações em qualquer sociedade e cultura são provocadas por vários fatores. A elasticidade da cultura permite o contato, sendo este de fundamental importância para se estabelecer relações, mas também favorece a incorporação de novos valores, modos de agir e de pensar. Os povos indígenas, como os não indígenas, são seres de relações. Dessa forma, suas vidas e culturas se transformam. Isto não implica em “aculturação” e perda de identidade, mas em processos de ressignificação.

Podemos entender o quanto o processo de contato e aproximação das aldeias às cidades são elementos preponderantes para as transformações. A primeira escola krikati, como vimos, foi instalada na aldeia São José em 1962, numa iniciativa do frei capuchinho Aristides Arioli. Seu objetivo principal era ensinar a língua portuguesa para jovens e adultos. Um dos moradores da aldeia diz: “Nós nunca tínhamos ouvido falar de escola. Não sabíamos nem pra que servia. Hoje eu sei que é para nos aprendermos a língua dos brancos e saber o que fazer com ela para ajudar o nosso povo”<sup>187</sup>.

Aracy Silva e Mariana Ferreira (2001) lembram que até recentemente os processos de educação escolar indígena no Brasil estiveram pautados pelo intento de catequização, assimilação e integração dos indígenas à comunhão nacional, visando a sua substituição por outra cultura considerada “superior” e evoluída. Contrariando essas perspectivas, desde o fim da década de 1970 as Organizações não Governamentais (ONGs) e o Movimento Indígena, juntos, desenvolveram, em algumas comunidades indígenas, processos escolares e de formação de professores indígenas, cujas práticas se afirmaram no respeito às diferenças culturais e linguísticas de cada povo indígena. Diante dessas experiências, iniciou-se um processo de rejeição ao modelo oficial de escola ofertado historicamente, até então, bem como se passou a demandar uma instituição escolar que respeitasse o modo de viver, pensar e agir de cada povo indígena.

Somente após quase cinco séculos de política integracionista e de intolerância, portanto, possibilitou-se a aceitação e o respeito à forma específica sociocultural dos indígenas no Brasil. Mas, os direitos conquistados por meio da Constituição Federal de 1988 não se deu sem luta. A lei é considerada, portanto, resultado da união de vários povos indígenas pela mesma causa. Os direitos, nesse sentido, são de “poder ser” e “de se expressar “como indígenas brasileiros,

---

<sup>187</sup> Benjamim Iômpry'crý, em entrevista concedida em 12/06/2006 na aldeia São José.

no que diz respeito à valorização dos seus conhecimentos tradicionais, de suas línguas e de se apropriarem de conhecimentos universais. A partir da lei, a educação escolar indígena deixaria (contudo nem todos ainda fora alcançados) de ser preconizada por meio de uma política assistencialista para se tornar direito legal, visando uma educação específica, diferenciada, intercultural, pensada a partir dos processos próprios e culturais de cada povo (GRUPIONI; VIDAL; FISCHMANN, 2001).

Esse direito foi regulamentado pela LDB nº 9.394/1996, no seu Artigo 78, onde afirma a necessidade de se “proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências”. Em outras palavras, cada povo tem direito de escolher que tipo de educação quer para sua comunidade, elaborando a rotina escolar de acordo com o calendário sazonal indígena, que não somente indica o tempo de plantio e de colheita, de caçada e pescaria, como outros eventos e manifestações culturais importantes. Para Silva (2000, p. 75), isto é uma conquista dos povos indígenas, pois permite “a interdependência permanente e reciprocidade constante na troca de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidade e capacidades [...] fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade”.

Deusina Cymtep, assim como Alfredo Rõrehu, Raimundo Cohpyht, Miracema Ropcwyl, Flor de Lis Ca’hixyh e Maria Lúcia Hacyc, que são nossos interlocutores nesta pesquisa, atuam como professores nas escolas krikati e participam desde 2007 de cursos<sup>188</sup> de formação de professores indígenas. Nestes cursos eles buscam desenvolver estratégias de manutenção da língua materna. Conseqüentemente, em suas práticas pedagógicas procuram trazer elementos que continuem promovendo a valorização da cultura krikati.

Segundo Gersem Baniwa, as escolas indígenas tomam para si uma decisão primordial que é “garantir voz e poder de decisão [...] na definição de seus processos e projetos” (2006, p. 205). A comunidade Krikati, ao elaborar, por exemplo, a proposta da escola que querem, reconhecem sua autonomia quanto a esta definição.

O documento datado de 2008 assinala que eles querem uma escola que “capacite para elaborar os projetos de futuro” (Proposta Pedagógica do Centro de Ensino Indígena Krikati). Como podemos perceber a visão da escola é de que os jovens precisam estar preparados para lidarem, principalmente, com a modernidade, significando que eles prezam pela “autossustentabilidade”. Ser autossustentável, nessa direção, vai muito além de ter uma terra,

---

<sup>188</sup> O curso é realizado por meio da parceria entre o Centro de Ensino Indígena Krikati e a Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST). Esta última realiza a formação continuada na aldeia São José desde 2007 e atende aproximadamente 23 professores Krikati.

mas, e principalmente, poder trabalhar e tirar dela seus usufrutos, sendo necessário para isso o conhecimento e o domínio de técnica de como utilizá-la sem agredi-la. É nesse sentido que a escola pensada pelos Krikati deve ser um espaço para promover a formação técnica e profissional. Assim declaram: “Queremos uma escola que nos dê o conhecimento necessário para defender nossos interesses e direitos, bem como de sermos capazes de nos relacionar com a sociedade envolvente em condições de igualdade” (PPCEIK, 2008, p. 5).

Outros pontos dessa proposta dizem respeito, ainda, à cultura krikati, segundo eles, a escola deve “fortalecer os espíritos guerreiro dos jovens, ensinar os cantos, os artesanatos e, principalmente, ensinar a falar e escrever bem a língua materna” (Ibidem). A escola, nesse sentido, contribui para a manutenção das tradições culturais, promove o acesso aos conhecimentos universais, valorizando, entre outros, os saberes da experiência advinda do convívio comunitário.

É importante, nesse aspecto, analisar o entendimento de Benjamim Iômpry'crý quando ele diz que o objetivo da escola é ensinar a ler e escrever<sup>189</sup>. Essa é aceção que alguns idosos indígenas têm de seus anos escolares. Ou seja, de que, em outros tempos, foram apresentadas a eles, as necessidades advindas do contato com a sociedade envolvente, desse modo, buscam a escola para se alfabetizar na língua portuguesa para saber lidar com uma sociedade diferente da sua. Entretanto, na proposta acima citada, podemos ver que os Krikati hoje esperam mais da escola, na medida em que entendem que, por meio dela, é possível também “resgatar elementos das manifestações culturais” (Op. cit.).

Como ações pedagógicas, a proposta prevê atividades envolvendo os anciões como mediadores, como percebemos em um dos fragmentos de uma das interlocutoras de Gildete E. Dutra (2019, p. 11): “Estamos pensando em realizar a festa do Wy'ty, mas não são todos os velhos que sabem como realizá-lo, por isso vamos chamar seu João Grande, José Petu, Wlisses, Urbano e o senhor Benjamim porque eles sabem os cantos específicos e a arte de tecer o esteirão, artefato principal do ritual”<sup>190</sup>.

Percebe-se que a escola vem assumindo outros papéis diferentes daqueles que foram pensados anteriormente para os indígenas, ou seja, aprender os conteúdos do currículo escolar, tal como está estruturada de acordo com saberes consagrados e ordenados de um modo significativo para o mundo ocidental. Nessa nova perspectiva, há um consenso, pelo menos da parte dos Krikati, em participar da construção de um “modelo” de escola “deles e para eles”, pois,

<sup>189</sup> Entrevista concedida em 12/06/2006 na aldeia São José.

<sup>190</sup> Arlete Cacuxen Krikati. Entrevista concedida à Gildete Dutra na aldeia São José no dia 02 de abril de 2018.

quando os povos indígenas afirmam que a Educação Escolar Indígena é um grande desafio, a razão principal não é o desconhecimento de procedimentos didáticos, ou de conteúdos curriculares, mas sim o fato de que a lógica de organização da escola contraria a lógica de vida destas culturas. É desafiador colocar sob controle uma instituição que reproduz relações capitalistas – individualização, competição, hierarquização, seleção dos melhores, relações verticais entre professor e aluno – e torná-la adequada às culturas que vivem e pretendem continuar vivendo de acordo com outras racionalidades (CMI, 2014, p. 15).

Nessa direção, embora o interlocutor da pesquisa (Benjamim Iômpry'crý) tenha convivido, inicialmente, como a sociedade ágrafa, onde a escola, ao longo do tempo, serviu como instrumento de negação da cultura indígena, hoje se pretende que ela se adapte a forma de ser indígena. É o que a Proposta Pedagógica de 2008, da escola São José, indica ao referir que os Krikati querem uma escola que venha lhes assegurar um futuro promissor como indígenas na sua vivência cultural. Isto, sem deixar de acrescentar que, ao mesmo tempo, ela deva promover os conhecimentos necessários para dialogar com a sociedade envolvente em defesa de seus direitos e em condições de igualdade.

Esse sentimento é compartilhado por outras etnias, segundo narram Aracy L. Silva e Mariana Kawall Leal Ferreira que, em 1997, desenvolveram um curso de formação continuada para os professores indígenas (Guajajara, Gavião e Krikati) da região do município de Imperatriz do Maranhão, quando foram indagadas por uma professora do povo Gavião sobre uma situação que surgira na vida escolar. Segundo ela, havia um problema para a realização da cerimônia de iniciação dos jovens na aldeia, no que tangia a sua reclusão, pois isto determinava a necessidade de interromper as aulas. Este era o desejo da comunidade, mas contrariava o que prescreve a Secretaria de Educação do Estado (SEEDUC) quanto ao cumprimento dos 200 dias letivos.

As duas formadoras, então, instruíram os presentes que refletissem sobre a questão, depois de se posicionarem afirmando que “a escola também deve *acompanhar o ritmo do índio*”, ou seja, permitir às crianças que acompanhem os pais quando estes se afastam da aldeia. Pois, em geral, é necessário um tempo para o plantio e a colheita das roças e para participação em festas e rituais” (SILVA; FERREIRA, 2001, p. 113, grifo das autoras). O discernimento aponta a função da escola para as sociedades indígenas, como bem entende Gersem Baniwa (2013, p. 100) quando assinala que ela “não precisa ser apenas um instrumento de reprodução da visão de mundo do Ocidente europeu, pois hoje há meios de repensar as escolas indígenas

como um instrumento também de produção e reprodução de outras visões de mundo e modos de vida específica”.

Deusina Cymtep, nossa interlocutora, tem um entendimento parecido com outros que já foram mencionados. Contudo, mesmo que esses “outros” professores e até a comunidade vejam a escola como basilar na fixação do calendário ritual do grupo (no sentido de iniciar e terminar o ritual do Ëhjcreeer' no período das férias escolares), ela, particularmente burlou essa decisão. Assim, como “dona da festa”, decidiu que o período ritualístico iria se estender por mais tempo do que costumeiramente estava acontecendo. Para ela, nem a filha e nem seus três primos teriam prejuízos escolares pelo fato de terem participado do ritual que iniciou em junho e terminou em outubro.

Alfredo Rõrehu<sup>191</sup> reforça, em outra parte do seu relato, a ideia de que a escola não impede a participação dos jovens no ritual, indo ao encontro do que pensa Deusina Cymtep. Afirma, assim: “como professor não concordo. Quando as famílias decidem nós paramos as aulas nas cerimônias que envolvem toda a comunidade. O diretor está sempre incentivando para que a gente fale com os alunos sobre a importância de tornar-se adulto por meio do ceveiro”. Percebemos no percurso da pesquisa, que há um esforço da comunidade escolar, principalmente dos professores indígenas, no incentivo à participação dos adolescentes em todas e quaisquer manifestações culturais do grupo.

Quanto ao Curso de Formação que acontece desde 2007 na aldeia São José, envolvendo vinte e três professores, promovida por uma faculdade particular de Imperatriz, analisamos ser uma ação também positiva em relação à manutenção da cultura krikati, pois nele são produzidos, durante os encontros quinzenais, textos que tratam da cultura específica do grupo. Neles, dentre muitos temas, é trabalhada a vida ritual do grupo. São esses recursos, muitas vezes, os únicos materiais com que contam os professores no processo de ensino e aprendizagem.

Os professores fazem um análise quanto aos ritos de iniciação à vida adulta comparando a sua realização antes e depois da escola na aldeia. Eles ratificam que a comunidade tem novos desafios, diferentes daqueles que seus ascendentes enfrentaram no passado. Os jovens, por sua vez, estão se ocupando com outras necessidades advindas da nova realidade. Assim, por exemplo, já há aqueles que recusam o casamento precoce, que antes ocorria logo no ingresso da vida adulta; procurando estudar nas cidades. Valorizam também novas formas de diversão e de entretenimento, como os jogos de futebol. Também manifestam sensibilidade com padrões

---

<sup>191</sup> Entrevista concedida em 03/03/2018 na aldeia São José. Grifo nosso.

estéticos que não são os tradicionais, como se expressa na preocupação em manter o corpo esbelto em nome da beleza, enquanto o costume antigo valorizava a força e corpulência.

Outro elemento que ainda causa discussão entre os mais idosos é a redução do tempo da permanência dos jovens no ritual. Essa mudança inclui vários fatores que nem sempre são fáceis de se adequarem, como a presença da escola na aldeia, como já explicitamos, e a sua inerteferência nos ritmos do grupo ou nos custos de manter os jovens enclausurados e cumprir com as demandas do ritual. Esta última questão extrapola as fronteiras da aldeia. Ou seja, a alimentação que antes era toda retirada da própria terra, hoje depende da cidade. Isto implica em recursos financeiros.

Assim, segundo os professores, é importante encontrar meios para estimular a maior participação dos jovens, sendo o “encurtamento”, isto é, a redução do período de reclusão, e a realização do ritual nas férias, estratégias que se mostram importantes para manter a vida ritualística. O sr. Stanley Pries, também entende que esta flexibilização é vital:

Esta é apenas uma adaptação para que o ritual seja aceito pelos adolescentes. O ritual é encurtado para esse fim. Não há nada de errado com isso, porque são apenas medidas tomadas para realizar a integração das coisas da cultura ocidental na cultura indígena. Isso evita a cessação ou o dano ritual de um lado, ou o preconceito de forçar os adolescentes a participar do ritual quando eles tiram outras atividades que querem e precisam participar. Para mim, é óbvio que a participação de adolescentes na escola, as aulas e os jogos de futebol, os distraem da participação neste ritual que requer uma longa distância das atividades nas quais eles estão envolvidos<sup>192</sup>.

Em relação a escola ter diminuído o período de confinamento, esse interlocutor<sup>193</sup> confessa que não vê essa mudança de forma negativa, mas como um meio dos mais novos participarem, sem haver prejuízo à vida de suas tradições ou ao processo escolar.

Outra questão ainda é determinante na redução do período do ritual do Ëh̄jcreere', as possibilidades econômicas da família, por isto, a diminuição do tempo envolvido na reclusão interessa a elas, também como uma forma de redução dos gastos, pois manter as etapas da cerimônia de enclausuramento, mesmo num período de três meses, com alimentos diários e para a comunidade e convidados, no término do ritual, significa um elevado dispêndio financeiro. Além disto, também é necessário ter recursos para as indumentárias, como tecidos para as saias das meninas e os shorts para os meninos e, ainda, uma oferta final a ser realizada: os “pacarás das comadres”.

---

<sup>192</sup> Stanley Pries nos concedeu entrevista no dia 08/07/2017 na cidade de Imperatriz.

<sup>193</sup> Idem.

Realizar o ritual, por sua vez, não é tarefa fácil. Essa compreensão parte de alguns relatos, maiormente de Alfredo Rõrehu que afirma: “Mas os velhos ficam cobrando. Não entendem que não estamos mais no tempo deles”<sup>194</sup>. Dessa forma, reportou aos anciãos como se eles não tivessem dimensões das dificuldades financeiras que enfrentam as famílias, corroborando à ideia de que a geração mais nova faz uma leitura diferente dos costumes antigos. Para nós, a sua concepção vai ao encontro do entendimento que temos de cultura e de suas transformações, bem como para M<sup>a</sup> Aparecida quando ela diz que: “cultura não é algo que se perde, mas que se transforma a partir de si e das relações que estabelece” (BERGAMASCHI, 2005, p. 43).

Esse entendimento de cultura é de difícil compreensão por parte da maioria dos anciãos Krikati, sobretudo quando eles atribuem que o “encurtamento” do ritual trazem prejuízos inestimáveis, pois modifica algo que seus antepassados preservaram. Pelo menos foi o que percebemos quando ao final da cerimônia do Ëhcreere', ocorrida em 15 de abril de 2016, expressamos a um idoso que a realização do evento tinha sido muito bonita. Sua resposta foi curta e decisiva: “Tá bonito não! Eles não fazem como os nossos antepassados”<sup>195</sup>.

Da resposta desse idoso compreendemos que os fragmentos das lembranças do passado emergem e fazem tecer comparações com as realizações atuais. Essa concepção nos remete às palavras de Ecléa Bosi, para quem “a sociedade esvazia seu tempo de experiências significativas, empurrando-o para a margem, a lembrança de tempos melhores se converte num sucedâneo da vida. E a vida atual só parece significar se ela recolher de outra época o alento”(1994, p.82). Ou seja, para a geração antiga o tempo de referência é a dos seus ancestrais; assim, se os idosos não têm para quem ensinar, de alguma forma, interrompe-se uma das suas funções que é indicar a segurança e o bem-estar, tanto material quanto simbólico, aos iniciantes da vida adulta.

---

<sup>194</sup> Entrevista concedida em 03/03/2018 na aldeia São José.

<sup>195</sup> Avaliação de José Rafael Bandeira Krikati (85 anos) na culminância do ritual.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estrutura do Ëhjcree', local em que os jovens ficam reclusos quando participam do rito de iniciação à vida adulta dos Krikati, com sua forma arredondada, sempre esteve na nossa imaginação, muito antes mesmo de lançarmo-nos nessa pesquisa. Dentre muitas feições que assumia em nossa mente, a comparávamos com um “ventre”, o qual estava a poucos dias do advento de uma nova vida. Isto se assemelhava para nós com o escopo do ritual estudado, que é, justamente, promover a passagem do estado infantil para a fase adulta. A transformação que acontece na cerimônia da “casinha” não é apenas de ordem natural, mas também, e principalmente, social. No seu sentido, faz-se necessário aos meninos e as meninas desfazerem-se dos atributos infantis para se tornarem adultos perante a comunidade.

As mudanças da vida cerimonial krikati foram, sobretudo, influenciadas pela aproximação com os não indígenas, pela introdução de novos costumes e pela troca de saberes. O ritual foi apresentando os elementos diferenciais como a participação indiferenciada de meninos e meninas, o encurtamento do tempo ritualístico, sua realização no período de férias escolares e a decisão de participar em consonância do querer dos filhos. Também na mudança na dieta do recluso, na substituição de alimentos e materiais diversos por produtos industrializados, novas formas de passatempo, entre outras coisas.

As permanências, a nosso ver, envolveram elementos de ordem material, como nos artefatos utilizados nas cerimônias e na estrutura em forma de uma “casinha” utilizada para clausura. Entretanto, os mais significativos residem nos elementos de ordem imaterial, indo ao encontro da importância atribuída especialmente pelos idosos, de que os jovens façam a passagem da vida infantil para adulta por meio do Ëhjcree'. Este seria o garantidor de que estariam preparados para vida adulta.

Este texto se iniciou apresentando a motivação que nos levou a pesquisar sobre o tema, a escolha da metodologia da pesquisa a partir do uso de fontes orais. Refletimos sobre a chamada “história do tempo presente”, uma vez que a pesquisa se ancorou num recorte temporal que recua ao início do século XIX e se estende aos dias atuais, incidindo sobre eles. A história oral, como método de investigação, garantiu o envolvimento de interlocutores Krikati que, por meio de suas memórias e narrativas, nos aproximam de sua compreensão sobre esta cerimônia ritualística.

Denominado como “Rastros históricos do povo Krikati”, o segundo capítulo teve como objetivo conhecer como esse povo viveu historicamente o Ëhjcree'. Desse modo, situamos a especificidade de ser Krikati na coerência de que sempre viveram na região, que hoje ocupam,



no oeste do Maranhão em três municípios: Montes Altos, Sítio Novo e Lajeado Novo; em aldeias circulares, como são todas do grupo Jê. A terra, no sentido de pertencimento, norteia toda a ação ritualística e o reviver do “mito da Aldeia Grande”. Os Krikati se reportam a ele lhe conferindo o sentido de pertença. Pois, para esses, os mitos são os parâmetros ancestrais firmados nas prescrições cosmogônicas de sua organização dualística, que promovem os subsídios primordiais de ordem social e cultural. Esses, ora interagem complementando-se ora contrapondo-se, de modo que ao se transformarem são atualizados nas histórias contadas pelos mais idosos e nas práticas cotidianas e ritualísticas.

Os Krikati são um povo que festeja e realiza rituais determinados em calendário sazonal. O terceiro capítulo: Os rituais nos ajudam a ser o que somos, Krikati apresentou o nome como fio condutor, pois este é o criador das relações sociais. Cada indivíduo possui mais de um nome, assim, cada conjunto de nomes liga-os à esfera cerimonial, permitindo a realização de um ritual específico a cada um deles. Neste aspecto, há um discernimento comum de que a pessoa deva se preparar para a fase de vida adulta, pois os ritos de iniciação *Ëhkreere'* (casinha), *Ruurut* (esteira) e *Wy' ty* (Gavião) promovem as relações estreitas entre o biológico (mudança corporal), o social (comportamento e valores adultos) e o cosmológico (elo com o sobrenatural e animalesco).

“*Ëhkreere'* revivido – mudanças e permanências”. No quarto capítulo averiguamos como os anciões Krikati acompanham, percebem e avaliam as mudanças, identificando o papel da família e da escola para a ocorrência das transformações e, ainda, os significados atribuídos pelas nova geração ao ritual em tela.

No percurso da pesquisa, questionamos as mudanças e as permanências ocorridas no ritual do *Ëhkreere'* na dinâmica do tempo, bem como conhecemos os significados atribuídos a ele nos dias atuais. Estivemos imbuídos, especialmente, pela tese de que, embora os significados sejam diversos, destaca-se um maior que é a preparação dos jovens Krikati para desenvolver o papel de adulto em suas comunidades, assim como manter a sua tradição cultural.

O sustento dessa tese vem do nosso convívio, por um período próximo a 17 anos, em constantes visitas às aldeias krikati, maiormente a de São José, voltadas ao trabalho que realizamos na formação de professores. Em muitas delas participamos de rituais, festas e brincadeiras e mantivemos a predisposição para ouvir as vozes que ressoavam o conhecimento daqueles que a vida sortiu de sabedoria por meio das rodas de conversa, nas observações pessoais, nas cantorias de madrugada e nas entrevistas.

De acordo com Gersem Baniwa (2006, p.132), o rito de iniciação, para seu povo, é como uma colação de grau na qual os jovens recebem o “certificado que precisam para a vida

indígena. Por meio do rito, o jovem assume suas responsabilidades pessoais e como membro de uma coletividade”; compromisso parecido podemos atribuir ao rito do *Ĕhkreere'* para os jovens Krikati.

Os Krikati ressignificam sua cultura sem deixar de agregar novos elementos para ela. Desta forma, as alterações não impedem que vivam seus rituais e suas vidas de maneira que continuem ensinando às novas gerações o significado de ser Krikati. No específico rito, nesse sentido, a reclusão se traduz no silêncio, na escuta, nos sonhos, no sacrifício, nas regras e nas prescrições. Estas promovem que o jovem vivencie o encontro “consigo mesmo” (indivíduo) e com o “outro” (coletivo). Desse modo, o mito (palavra/narrativa) se configura em rito (ação/desempenho) e acontece a transformação da pessoa Krikati.

A pesquisa nos revelou que reviver o tempo mítico (já vivido) de origem e de formação das coisas no tempo ritualístico (o que se vive), não se dá sem mudanças e transformações. O dinamismo é responsável pela ação do tempo e do contexto em toda e qualquer cultura e não o é diferente no caso dos Krikati, pois as referências do contato com o não indígena promoveram mudanças nos costumes e tradições. De tal modo, nos seus rituais, como também no seu cotidiano, eles incorporam costumes dessemelhantes dos seus ancestrais.

Podemos afirmar, nesse sentido, que a interculturalidade promove situações adversas e em tempos diferentes. Exemplificamos esta afirmação por meio de um acontecimento do ano de 1962, quando Frei Aristides Arioli esteve entre os Krikati para escolha do local onde fixaria uma aldeia com o grupo. Nessa oportunidade, surgiu um embate para organização das casas. Os adultos diziam: “Queremos que as casas se olhem umas às outras com a estrada no meio, fica mais alegre”. Os idosos, ao contrário, “queriam reconstruir a nova aldeia de forma tradicional, redonda, com tantas estradas, raios concêntricos e com o pátio no meio, lugar de reuniões e das festas” (ARIOLI, 1993, p. 67). Ao final, prevaleceu a forma ancestral.

Nesse caso, mesmo que a decisão das casas serem construídas em círculo tenha sido acatada, é importante notar que havia espaço para adultos (jovens) exercitarem a voz e o direito de optar, tal como acontece nos dias atuais. Embora historicamente o povo tenha se envolvido numa complexa relação do mundo moderno, constituindo-se de valores e conhecimentos distintos, ainda assim, percebe-se a necessidade promovida pela cosmologia – de uma sociedade dividida em metades –, de que não apenas os ritos ancestrais, mas toda a sua forma de ser e de pensar krikati não seja esquecida pela geração mais nova.

Por isso a senhora Filomena Myyhu (2017) destacou ser importante “colocar o menino no ceveiro”. O ceveiro, embora se atrele ao lugar onde os animais ficam presos para crescer e “engordar”, para os Krikati, ele remete a um lugar seguro, de silêncio, de aprendizagem e,

principalmente, de cuidado com o “outro”. Cuidado esse, que não é de responsabilidade somente da família do iniciante, mas de toda a comunidade. Ali, no confinamento, é preciso alimentar-se com grande quantidade de alimento; essa é uma regra, mas também de valores que compreendem o respeito, a responsabilidade, a reciprocidade e a solidariedade.

Como demonstrou a maioria das narrativas dos idosos Krikati, pelo ritual do Ëh̄jcreere' passam meninos e meninas entre 12 a 14 anos. Kurt Nimuendajú (1946; 2001) traz um exemplo de rito de iniciação de outro povo do mesmo grupo Timbira onde se utilizava, em algum momento, de uma estrutura de reclusão que era feita dentro da casa materna. A indicação era para meninos de 10 anos; igualmente esse era o tempo em que se estendia o período ritualístico. No caso dos Krikati um interlocutor afirmou que no passado chegava a um ano. Nos dias atuais, porém, todo o período ritualístico não passa de três meses. Seu “encurtamento” está atrelado, sobretudo, à introdução da escola na aldeia, a situação financeira da família e as condições ambientais de suas terras.

Neste estudo, a partir da alteridade étnica, analisamos que os Krikati vêm construindo especificidade para objetivar o ritual, conforme acontecem as interferências, seja de ordem social, cultural ou ambiental, interna e /ou externa, de acordo com cada tempo e contexto. A escola, nesse sentido, por meio do cumprimento do calendário anual, o qual determina 200 dias letivos, contribuiu grandemente para a modificação do tempo de confinamento e do período de realização desse evento, sendo este, agora, realizado no período de férias escolares. Contudo, as mudanças geram, principalmente nos anciões Krikati, a dúvida de que os jovens não sabem realizar ou não querem mais passar pelo processo de iniciação à vida adulta, como fizeram seus antepassados.

Outro fato de mudança na atualidade, em relação a tradição do evento, é o que os iniciados estão levando para seus compartimentos, dentro da clausura, pois segundo os idosos, em outros tempos eles costumavam levar apenas uma esteira para se deitar. Hoje, porém, com acesso aos recursos tecnológicos, os jovens estão levando formas diversas de entretenimento, inclusive, o aparelho de celular.

O nosso entendimento, nessa questão, é que a utilização de instrumento sonoro ou de comunicação pelos iniciados dentro da reclusão pode influenciar na mudança de comportamento, já que através dele, é possível se interligar com o mundo diferente do que se está vivendo. Além do mais, as novas interferências podem parecer para os idosos como uma afronta aos costumes tradicionais. Enquanto para os jovens pode ser apenas mais um recurso que o tempo contemporâneo os permitem utilizar.

Outras implicações, como a situação financeira precária da família, as condições ambientais desfavoráveis à produção de alimentos e de construção da estrutura de reclusão, o fácil acesso aos alimentos industrializados, o envolvimento dos jovens com estudos fora da aldeia e os entreternimentos diversos e idênticos a dos não indígenas estão colaborando imensamente para a transformação do ritual.

No que tange a dieta de reclusão, com o acréscimo ou substituição pelos alimentos industrializado, também é uma ocorrência. Sem teor de vitaminas e nutrientes, servidos em grande quantidade, os alimentos atendem muitas vezes um dos objetivos que é a mudança corporal, mas podem implicar no desenvolvimento do jovem nas corridas de tora, como se referiu um dos nossos interlocutores ancião.

Além disso, existem os resguardo para certos tipos de alimentos nem sempre cumpridos devido justamente aos problemas e às dificuldades anteriormente expostas. Não propiciar que se cumpra os resguardos prescritos na reclusão, para a crença krikati, seria como expor os jovens aos perigos iminentes de contrair doenças e ter uma morte prematura.

Os alimentos também fazem parte de uma das cerimônias importantes do ritual do 'Ĕhjcreeere', que nesse trabalho intitulamos de "pacará da comadre". Esta é baseada na comensalidade e na mutualidade (reciprocidade ou troca de favores) para o qual o ritual e os mitos apontam. De acordo com a pesquisa, cada iniciante tem, muitas vezes, mais de 10 "comadres ou compadres" isso encarece a família que precisa estar adquirindo o artefato e suprindo-o de alimento para presentear aqueles que estão na culminância do ritual pronto a defender os recém-saídos dos ataques dos grupos rivais.

Antes era uma preocupação das famílias que o "capote" do pacará fosse consideravelmente alto, pois seria uma demonstração de respeito e de orgulho entre as famílias. Nos dias atuais, porém, os produtos que compõem os pacarás ou as "bacias" são industrializados. Pela situação financeira da família, muitas, no mínimo, cuidam para que possa retribuir o favor, mesmo que não seja por meio do artefato típico ou não seja este preenchido como nos tempos de fartura.

Apesar de todas as dificuldades percebidas, nos três anos de pesquisa verificamos um aumento do número dos que fizeram a iniciação à vida adulta por meio deste ritual. Nesse contexto, verificamos que o ritual praticado ancestralmente pelos Krikati preparando-os para a vida adulta, para que casassem, tivessem filhos e vigor físico para lutar pela terra, ainda que bastante transformado, segue vigoroso, dando continuidade ao processo de sua interiorização iniciado nos tempos míticos.

Circe Maria F. Bittencourt fazendo uma reflexão sobre o crescimento das organizações indígenas, ressalta que o Estado, a Igreja e outras instituições próprias da cultura ocidental sempre impuseram aos grupos indígenas visões alternativas de mundo, outras hierarquias, outras possibilidades alheias à sua identidade, com o objetivo de modificar suas culturas. No entanto, esse processo não foi linear, pois “as comunidades indígenas contemporâneas existem como tais justamente porque preservaram de uma forma ou de outra, o controle interno sobre a trajetória de suas culturas, em processo constante de mudança e adaptação” (BITTENCOURT, 2007, p. 53).

Maria Aparecida Bergamaschi (2005), por sua vez, compreende que a cultura indígena não se perde, mas se transforma conforme as relações vão se intensificando. Nesse processo, os valores como a de resiliência vão se firmando para adequar-se as novas demandas.

Tal como a autora que define a história como processo diacrônico, a pesquisa apontou que o agir histórico dos Krikati vai transformando o ritual do Ëhkreere'. Os anciãos contam que em outros tempos somente os homens participavam desse ritual. Atualmente, as mulheres participam com os mesmos direitos e obrigações.

As mudanças, portanto, vêm imprimindo marcas na cultura krikati, como: respeitar o desejo dos jovens de participar ou não do ritual. Trata-se de uma questão muito recente que ainda não é aceita com muita facilidade pela maioria das famílias e da comunidade em geral. A anuência de alguns pais causa discussões e certa revolta entre os mais idosos. Segundo Maria Lúcia Hacÿc “os meninos não querem ir mais porque ficam sem o celular, a televisão e o jogo de futebol. As meninas não querem engordar, querem imitar as moças da cidade”<sup>196</sup>.

Sob outra perspectiva, afirmamos, que mesmo nas permanências ocorrem mudanças. Isto porque o tempo é outro e ele exige de todos os que estão envolvidos tomadas de decisões de acordo com os interesses sociais do presente. As continuidades relacionadas a esse ritual são de natureza material como a forma da estrutura em forma de “casinha” e imaterial sendo considerada como o local onde acontece as mudanças sejam físicas ou não, indicadoras de que o jovem inicia sua vida adulta.

Nesse sentido, podemos aferir que ao longo dos séculos XIX e XX a sociedade Krikati passou por intensas alterações, inclusive adotando importantes elementos da pauta cultural do ocidente. Essas modificações com as quais eles ingressam no século XXI, contudo, não implicam num abandono de elementos que consideram centrais em sua cultura, como, por exemplo, sua vida ritualística, pois essa alimenta a cosmologia krikati, que resulta nas suas

---

<sup>196</sup> Entrevista concedida em 14/11/2017 na aldeia São José.

concepções de mundo e no modo de viver na atualidade. Que, de alguma maneira, reforçam os laços de solidariedade, reciprocidade e de comprometimento com os de seu “grupo de pertencimento” e ao povo Krikati com um todo.

A nosso ver, o ritual é a forma mais viável que os mais idosos têm de indicar que os jovens precisam se preparar para serem adultos e desenvolver, como tais, os papéis de proponentes perante a comunidade. Para os jovens, o ritual serve para que eles continuem lutando para o bem comum da comunidade, não mais por meio de arcos e flechas, mas de outras formas, desenvolvendo, inclusive, a liberdade de serem eles mesmos na escolha de casar ou não imediatamente ao passarem pelo ritual. Para esse arbítrio, recorreremos as palavras de Maria Regina Celestino de Almeida (2012, p. 154) que afirma: “Sob o olhar histórico-antropológico, esses significados passaram a ser vistos como múltiplos, variáveis e sujeitos a contínuas alterações conforme os agentes, suas culturas, seus lugares sociais, seus tempos e seus espaços”.

Em relação à tese, a qual estamos perseguindo, de que o ritual serve também para alimentar a tradição cultural, remetemo-nos a interlocução com uma anciã, que ao ser provocada sobre a possibilidade dos jovens não quererem mais participar do ritual *Èhcreere'* e este não mais vir a ser ritualizado pelo seu povo, respondeu: “Não acaba não. É cultura”.

A partir dessa declaração, entendemos uma outra proferida por um idoso e anotada nesse estudo, de que “os rituais nos ajudam a ser o que somos, Krikati”. Ser Krikati é fruto, portanto, de um processo histórico que envolve o mítico e o ritualístico. Estes dois importantes elementos intrinsecamente se alimentam na tradição cultural. Neste íterim, a tradição e as inovações são termos que se complementam e nos ajudam a concluir que o rito de iniciação à vida adulta desse povo tem contribuído para o desenvolvimento de um adulto corresponsável pela vida em suas comunidades.

Quanto ao nosso conhecimento adquirido e apresentado aqui, teve como âncora as literaturas antropológicas e históricas daqueles que antes de nós se lançaram a conhecer e aprender sobre os povos indígenas, entre muitos, o que estão relacionados aos Krikati. E, nomeadamente, as fontes orais, pois com elas e a partir delas, apropriamo-nos de informações para afirmar que esse povo vem construído a sua história “atravessada” pelas relações interétnicas, por meio do processo “doloroso” que foi o contato com os não indígenas. E, que todas as transformações que ocorreram, sejam estas de natureza social ou cultural, implicaram, intrinsecamente, nas dimensões ritualísticas e míticas.

É preciso enfatizar, ainda, que as transformações descortinadas e analisadas fazem parte do nosso ponto de vista, ou seja, de um “olhar de fora”. Contudo, na medida que compreendíamos e alcançávamos os objetivos previstos no início desse estudo, as mudanças

iam acontecendo também dentro de nós e estão explícitas por meio dessa produção. E, longe de querermos ser exaustivos em fornecer simplesmente respostas finais às indagações formuladas, esperamos que este estudo seja um dos exemplos de como desenvolver o exercício contínuo de aprendizado respeitoso aos conhecimentos ancestrais indígenas e do direito de todo povo, sendo indígena ou não, de transformar e ver transformado o seu modo de ser e de agir.

Por fim, reafirmamos que para os Krikati atuais, assim como para seus ancestrais, os vários tempos e contextos geraram transformações e mudanças sociais, econômicas, políticas e ambientais que, conseqüentemente, servem e demandam as novas práticas e valores culturais. Afinal, como entende Natalie Davis (1981), os rituais por si só são objetos dinâmicos. A história desse povo, nesse sentido, vai se dando num ir e vir, ou seja, não se desliga de sua origem, mas se completa com a introdução do novo.

## REFERÊNCIAS:

ABREU, Sylvio Fróes. Contribuições para anthropogeographia. **Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro**: 1º semestre de 1929.

Disponível:[http://memoria.bn.br/pdf/181897/per181897\\_1929\\_00001.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/181897/per181897_1929_00001.pdf). Acesso 14/08/2018.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

\_\_\_\_\_. **Os Índios na História**: avanços e desafios das abordagens Interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. UNICAMP, 2000. Disponível: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/download/1834/1344](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/download/1834/1344). Acesso: 15/08/2018.

ARIOLI, Frei Aristides. **Livro de tombo**. Montes Altos: Estação missionária, 1993.

AZANHA, Gilberto. **A forma Timbira**: estrutura e resistência. Dissertação (Mestrado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1984.

BANIWA, Gerssem José dos S. Luciano. **“Projeto é como branco trabalha, as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”**: experiências dos Povos Indígenas do Alto rio Negro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/5522>. Acesso: 14/06/2018.

\_\_\_\_\_. **Educação para manejo do mundo**: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Laced, 2013.

BARROS, Maria Mirtes dos Santos. **Wy'ty**: o processo ritual artístico (re) criador da etnicidade Krikati. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, 1999.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Nembo'e**: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2005. Disponível em: [https://www.lume.ufrgs.br/>...>Ciências Humanas > Educação](https://www.lume.ufrgs.br/>...>Ciências%20Humanas%20>Educação). Acesso: 22/09/2017.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Identidades e ensino de história no Brasil. In. CARRETERO, Mario. **Ensino da História e Memória Coletiva**. Porto Alegre: ARTMED, 2007.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Organizado por Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.



BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**. Ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. **Memória e sociedade** - lembranças de velhos. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BRAND, Antônio. História oral: perspectivas, questionamentos e sua aplicabilidade em culturas orais. **Revista História Unisinos**. São Leopoldo, v.4, n.2, p.195-226, 2000. Disponível em: [www.scielo.br › scielo › pid=S1982-4513201200030000500004](http://www.scielo.br/scielo/pid=S1982-4513201200030000500004). Acesso: 14/04/2018.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília-DF: Senado, 1988.

\_\_\_\_\_. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Lei n. 9.394/1996**. Disponível em: <http://www.mec.gov.br>>. Acesso em: 30/06/ 2016.

\_\_\_\_\_. Estatuto do idoso: **Lei nº 10.741/2003**. Brasília, DF: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2004. Disponível: <https://www.jusbrasil.cpm.br>. Acesso: 05/11/2019.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CARVALHO, Carlota. **O Sertão**: subsídios para a História e a geografia do Brasil. Imperatriz, MA: Ética, 2006.

CARVALHO, João Renôr F. de. **Resistência Indígena no Piauí Colonial 1718-1774**. Imperatriz, MA: Gráfica Brasil, 2008.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII. **Revista Tempo**, vol. 19 n. 35, jul. – dez. 2013. Disponível: [www.scielo.br/pdf/tem/v19n35/05](http://www.scielo.br/pdf/tem/v19n35/05). Acesso: 15/08/2019.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

\_\_\_\_\_. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. São Paulo: **Cadernos de Campo**, v. 14/15, p. 319- 338. São Paulo, 2006.

CERTEAU, Michel de. **Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2005.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowa**. Das origens aos desafios contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade contra o Estado**. Porto: Afrontamento, 1979.

COELHO DE SOUZA, Marcela FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. **Revista de Antropologia**, vol 47, n 01. São Paulo, 2004.

COHN, Clarice. Culturas em Transformação: os índios e a civilização. **São Paulo em Perspectiva**, vol.15, n.2, São Paulo, Apr./June, 2001. Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000200006>. Acesso: 19/09/2018.

CONSELHO INDÍGINISTA MISSIONÁRIA. **Povos Indígenas no Maranhão: exemplo de resistência**, São Luís, 1988.

\_\_\_\_\_. Por uma Educação Descolonial e Libertadora: Manifesto sobre a educação escolar indígena no Brasil. Brasília, 2014.

CORRÊA, Kátia Núbia Ferreira. **AJCRÿ/COHPRÕ: dinâmicas de “ajuntar” e “espalhar” no território Krikati**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016.

COSTA, Julia Trujillo Miras. **De Terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

CROCKER, Willian H. **The Canela Eastern Timbira: Ian ethnographic introduction**. (Smithsonian contributions to anthropology), nº. 33, 487 pages. Washington, D.C. 1990. Disponível em: [www.etnolinguistica.org › local--files › crocker\\_1990\\_canela](http://www.etnolinguistica.org/local--files/crocker_1990_canela). Acesso: 03/05/2019.

CRYHCRYH KRIKATI, Edilson. **A economia em terra indígena Krikati, no olhar do próprio indígena que lá reside**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Ciências Econômicas) – Curso de Economia da Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST), Imperatriz, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. O futuro da questão indígena. **Estudos avançados**. São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121-136, jan/abril. 1994.

DA MATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 7-29, abr. 2000.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**. Sociedade e cultura no início da França Moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past. **Journal of Interdisciplinary History**, v.12, n.2 pages: 267-275, 1981. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.2307/203028>. Acesso: 14/06/2016.

\_\_\_\_\_. **O retorno de Martin Guerre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DIAS, Aparecida de Lara Lopes. **Formação Específica dos Professores Indígenas Krikati e a Prática Pedagógica Bilingue**. Dissertação (Mestrado em Ensino) – Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Lajeado, 2015.

DULTRA, Gildete Elias. **Território Etnoeducacional Timbira: o protagonismo étnico do povo Krikati na educação escolar indígena.** Dissertação (Mestrado em Ensino) – Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Lajeado, 2019.

ÊH'CRÕC KRIKATI, Pedro. **Formas de tratamento na cultura do povo Krikati.** Projeto extraescolar. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, Tempo Presente e História Oral. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, n.5, v.3, p. 314-332, julho/dezembro de 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-101X2002000200314&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-101X2002000200314&script=sci_abstract). Acesso em: 06/08/ 2016.

FRANKLIN, Adalberto. **Breve História de Imperatriz.** Imperatriz: Ética, 2005.

\_\_\_\_\_. CARVALHO, João Renôr F. de. **Francisco de Paula Ribeiro: desbravador dos sertões de Pastos Bons a base geográfica e humanas do sul do Maranhão.** Imperatriz, MA. Ética, 2007.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi Revisitada.** A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem.** Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, C. A micro-história e outros ensaios. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

GRANDO, Beleni. Corpo e cultura: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais e a constituição da identidade Bororo em Meruri-MT. **Pensar a prática**, Goiânia v. 8, n. 2, p. 163-179, jul./dez. 2005.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (orgs.). **Povos indígenas e tolerância** – construindo práticas de respeito e solidariedade, São Paulo, Edusp, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultura na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOBBSAWM, Eric. **A invenção das tradições.** Organizado por Terence Ranger. São Paulo: Paz e Terra, 10<sup>a</sup> Ed., 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Quadro Geral dos povos indígenas no Brasil**, 2014. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/quadrogeral>. Acesso: 02/06/2017.

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

\_\_\_\_\_. **Perícia Antropológica referente a ação de Demarcação que Leon Delix Milhomem e outros movem contra a Fundação Nacional do Índio.** Processo nº 1875/1989. Brasília (Mimeog), 1989.

\_\_\_\_\_. **A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 1982.

LAVE, Jean Carter. **Social Taxonomy among the Krikati (Jê) of central Brazil.** Harvard University, December, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado.** Tradução de Antônio Marques Bessa. São Paulo, 1978.

\_\_\_\_\_. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. **Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n.4, p.107-115, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Cru e o Cozido, Mitológicas.** Editora: Cosac & Naify, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem.** São Paulo, Cia. Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MARTINS, Cynthia Carvalho. Tecnologia, Saberes Tradicionais e Extrativismo. **Anais da 64ª Reunião Anual da SBPC – São Luís, MA – julho/2012.** Disponível: [www.sbpnet.org.br/riobranco > arquivos](http://www.sbpnet.org.br/riobranco/arquivos). Acesso: 14/09/2018.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. **Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (Séculos XVIII) – Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre: ANPUH, 2006.**

MELATTI, Júlio Cesar. **O sistema social craõ.** Tese de Doutorado (Doutorado em Ciências Sociais) Faculdade de Filosofia, Ciências de Letras da Universidade de São Paulo, 1970. Disponível em: <[http: www. Juliomelatti.pro.br/tese/teseindice.pdf](http://www.Juliomelatti.pro.br/tese/teseindice.pdf)> Acessado em: 14/08/2019.

\_\_\_\_\_. **Índios do Brasil.** Editora Hucitec. São Paulo, 1983.

\_\_\_\_\_. **Nimuendajú e os Jê.** Série Antropologia. Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. **Ritos de uma tribo timbira.** Editora Ática, São Paulo, 1978.

MONTEIRO, John M. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: Aracy Lopes da Silva & Luis Donisete Grupioni (org). **A temática indígena na escola. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 2004.**

\_\_\_\_\_. **TUPIS, TAPUIAS E HISTORIADORES: Estudos de História Indígena e do Indigenismo.** (2001) Tese (livre docência) – Departamento de Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)– Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2001.

MOTTA, Marcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos Domínios da História.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Timbira Orientais.** Belém: Mimeo, 1944. (Exemplar único em português, inédito).

\_\_\_\_\_. Corrida de toras Timbira. **Mana**, v. 7, n. 2, p.151-194, Rio de Janeiro, 2001. Disponível: [www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-2001-nimongarai](http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-2001-nimongarai). Acesso: 05/11/2017.

\_\_\_\_\_. The Eastern Timbira. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** Vol. 41, 1946. Disponível: [www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1946-timbira](http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1946-timbira) Acesso em: 08/10/2017.

NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. In: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Org.). **Revista Projeto História**, p. 07-28, São Paulo: PUC, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 04/08/2017.

PACHÊCO FILHO, Alan Kardec G. O Sertão do Maranhão nas memórias de Francisco de Paula Ribeiro. In: **Anais eletrônico do 15º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia Florianópolis.** Santa Catarina, 16 a 18 de novembro de 2016. Disponível: <https://www.15snhct.sbhc.org.br/site/anaiscomplementares>. Acesso: 19/09/2018.

PEIRANO, M. **Rituais: ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. (Org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais,** Rio de Janeiro: Relume - Dumará. Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA, Mércio Gomes. **Os índios e o Brasil – Passado, presente e futuro.** São Paulo: Contexto, 2012.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade social. **Revista Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v.5 n.10, p.204, 1992.

POMPA, Cristina. A construção do fim do mundo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 1998, v.4, n.1. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/133448>. Acesso: 15/08/2019.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 14, p. 25-39, fev., São Paulo, 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view>. Acesso: 14/08/2019.

PUXCWYJ KRIKATI, Silvia Cristina. **Nomes e suas funções na vida social do povo pôocatiji ou crêhcateh'catiji**. Projeto extraescolar. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

PRYJKRIKATI, MARINEUSA. **A importância da palmeira de buriti para o povo indígena Krikati**. Projeto extraescolar. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena), 2016.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Editora Ática, 2012. RANGEL, Lucia Helena. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. **Interface**, vol.3 no.5, Botucatu, 1999. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-32831999000200019](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32831999000200019). Acesso: 01/08/2019.

RIBEIRO, Darcy. A linguagem simbólica da cultura material. In: RIBEIRO, B.G. (org.). **Suma etnológica brasileira**. Vol. 3, Arte índia. Petrópolis: Vozes, 1987.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Memórias sobre as Nações Gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão. In: **Revista trimensal de História e Geographia**. Rio de Janeiro, 1841.

\_\_\_\_\_. Descrição do território dos Pastos Bons, nos sertões do Maranhão; propriedades dos seus terrenos, suas produções, caráter dos seus habitantes colonos, e estado actual dos seus estabelecimentos (1819a). **Revista Trimensal de História e Geographia**, tomo XII, 1º Trimestre de 1849, p. 41-86. Rio de Janeiro. Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro\\_1849\\_descricao](http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro_1849_descricao)>. Acesso em: 14/08/2018.

\_\_\_\_\_. Mappa geographico da Capitania do Maranhão, que pode servir de Memoria sobre a População, Cultura e Couzas mais notáveis da mesma Capitania (1819b). Disponível em: <http://www.flickr.com/photos/nimuendaju/4922725698/sizes/o/in/photostream/>>. Acesso em: 14/08/2018.

\_\_\_\_\_. Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão: analyse de algumas tribus mais conhecidas: processo de suas habilidades sobre os habitantes: causas que lhes tem dificultado a redução, e 178 único methodo que seriamente poderá reduzi-las (1819c). **Revista Trimensal de História e Geographia**, tomo 3º, n. 10, p. 184-197; n. 11, p. 297-322; n. 12, p. 442-456. Rio de Janeiro. Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro\\_1841\\_memoria](http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro_1841_memoria)>. Acesso em: 14/02/2018.

\_\_\_\_\_. Roteiro da viagem que fez o Capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815 em serviço de S.M. Fidelissima. **Revista Trimensal de História e Geographia**, tomo X, 1º Trimestre de 1848, Rio de Janeiro. Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro\\_1848\\_roteiro](http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro_1848_roteiro). Acesso em: 19/12/2016.

RIVIÈRE, Claude. **Os Ritos Profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

RODRIGUES, Aryon Dall'Ígna; CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara (Orgs). **Línguas e culturas Macro-Jê**. Brasília: Editora Universidade de Brasília: FINATEC, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisano Brasil. **Ciência e Cultura**, v. 57, n. 2, São Paulo, Apr. /June2005. Disponível em: [cienciaecultura.bvs.br › scielo › pid=S0009-67252005000200018](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo/pid=S0009-67252005000200018). Acesso em: 10/12/2018.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. **História e Cultura: Apologia a Tucídides**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. Antropologia e história em Marshall Sahlins. **Cadernos de Campo**, n. 9, 2001.

\_\_\_\_\_. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1979.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SELLTIZ, Claire.et al. **Métodos de pesquisa nas relações sociais**. São Paulo: Herder, 1967.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO INDÍGENA. **Boletim Interno do SPI**, Brasília, n. 52, jan/fev. 1962. Disponível em: <http://armazemmemoria.com.br/>. Acesso em: 14/11/2016.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e Cosmologias Indígenas no Brasil: Breve Introdução In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). **Índios no Brasil**. São Paulo: Global: Brasília: MEC, 2000.

\_\_\_\_\_. FERREIRA. Mariana Kawal (Org.). **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001.

SILVA, Ilma Maria de Oliveira. **Lideranças Krikati: implicações da escola não indígena em suas histórias e trajetórias de vida**. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), 2018.

\_\_\_\_\_. **Os Cursos de Magistério Indígena do Estado do Maranhão e as Implicações na Formação dos Professores Krikati numa Perspectiva Específica e Diferenciada**. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós- Graduação em Educação da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), 2012.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Brasília, 2006. Disponível: [portal.iphan.gov.br › ckfinder › arquivos › ConvencaoSalvaguarda](http://portal.iphan.gov.br/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda). Acesso: 22/08/2019.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010.

WYTY CATÊ: **Aliança para Manter o Mundo Vivo e o Cerrado em Pé** / Ministério do Meio Ambiente. Série Sistematização. PDA/PPG7/SDS – Brasília: MMA, 2006.

**FONTES DOCUMENTAIS:**

ALCÂNTARA, Lourenço. Carta/ resposta expedida ao Dom Emiliano Lonati. In: **Relatório de Frei Lourenço de Alcântara sobre os índios existentes na paróquia de Santa Tereza de Imperatriz**. Arquivo Provincial. Livro de Tombo da paróquia de Santa Tereza de Imperatriz, B/IV/27 fl. 29-31. Convento do Carmo. São Luís, 1933.

MONTAGNER, Delvair. **Relatório sobre a situação da área Krikati**. FUNAI, 1980.

**FONTES ORAIS:**

Alfredo Rõrehu Krikati  
 Benjamim Jõhmpryh'crỹ Krikati  
 Deusina Cymtep Krikati  
 Feliciano Martins (Pỳtxẽn)  
 Filomena Myyhu Krikati  
 Flor de Lis Ca'hixyh da Silva Krikati  
 Herculano Borges Milhomem (Cacrỹ)  
 Maria Lúcia Hacyc Krikati  
 Maria Rosa Borges Milhomem (Hyc'jaca)  
 Miracema Ropcwj Krikati  
 Raimundo Cohpyht Krikati  
 Raynara Jy'hic Krikati  
 Sabino Wywyhr Krikati  
 Stanley Thomas Pries (Waacu)  
 Tereza Êhjarõo Krikati  
 Urbano Almeida Apinayé (Campir)  
 Zilma Xu'capru Krikati



## ANEXOS

Anexo 1: Circular expedida por Frei Lourenço de Alcântara a Dom Emiliano Lonati, 1933

1933 23

In nomine Domini incipit  
Annum 1933

A 1 de fevereiro vae em visita a aldeia Coccalinta, dos Cracaty  
p. Lourenço de Alcântara. Admittido 30 baptizados e assistiu  
a 10 casamentos.

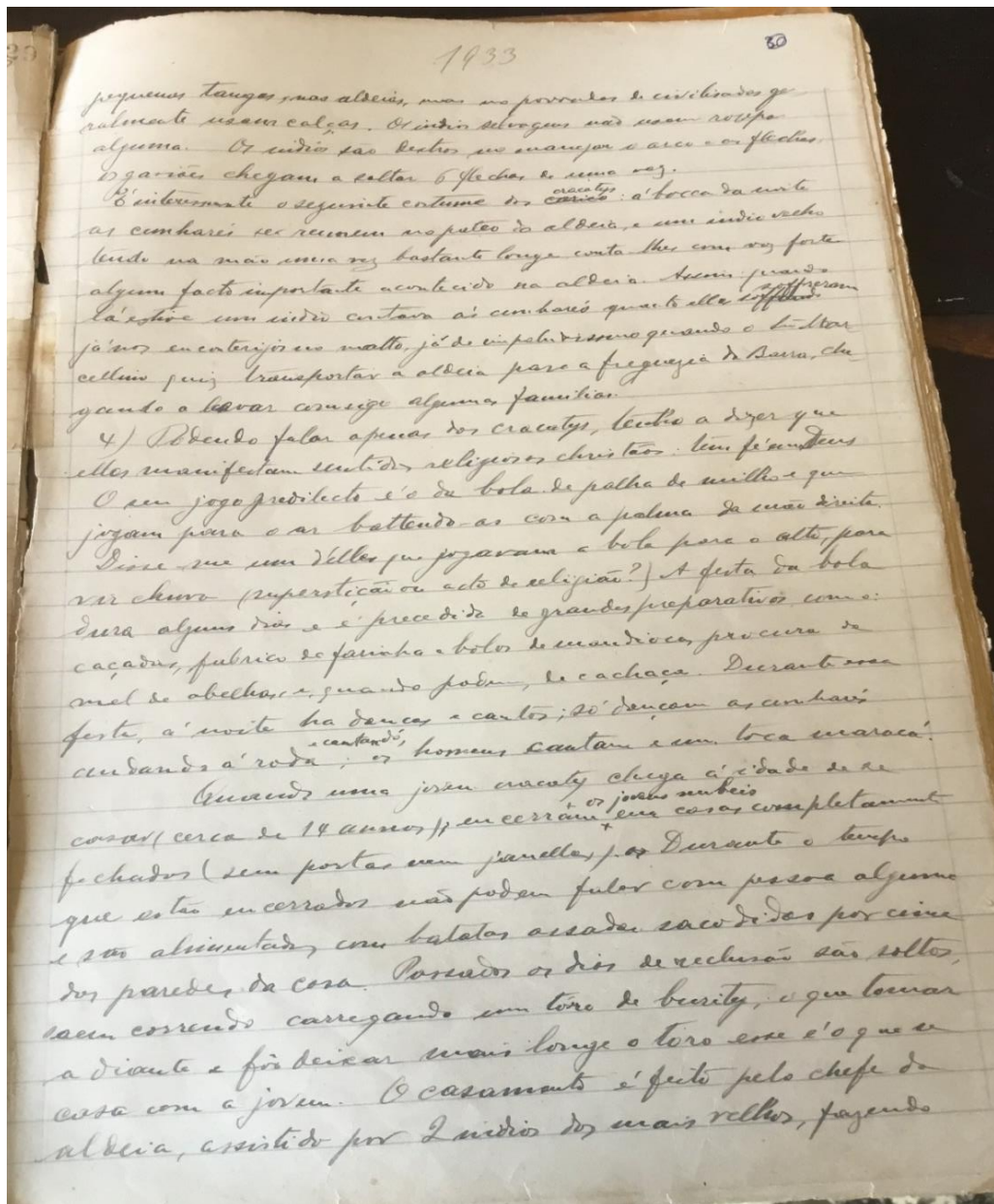
Exmo. Sr. D. Emiliano.  
Seijs e saudaes annua de V. S. S. C.

É com satisfação que respondo a circular de V. Excia. pedindo  
de informações sobre os índios existentes nesta Parochia  
de S.ª Verena de Imperatriz.

Ha na freguezia varias tribus de índios:  
a) no sertão o cracaty (a umos 15 leguas de Imperatriz)  
e um pequeno grupo de guajajara nos limites desta  
freguezia com o de Guajaba; b) nas matlas recargadas  
de Guajaba ha varias aldeias de tembé (guajajaras e tyru-  
beras, provavelmente dispersas mas pelas familias de  
guajaba (recuadas); c) no medio litoral vivem índios de  
vários tribos (indios) itas ou não dentro dos limites da Parochia?;  
d) nas matlas de Tocantins confinantes com o Paró. sucra-  
os garçãos que apparecem ainda que raramente, e rez por  
anno, em São Manoel, Bocca do Tandy e Picuma; não  
ha nemto annos que existiam emradores no lugem S.  
Pedro, defrente de Alarubá; ha 2 annos foram vistos  
indios garçãos na Praia de Braz (Alarubá), meio  
de Caminho de Imperatriz a Alarubá. Vae se passu an-  
no sem que estes índios não matem ou flexam alguns

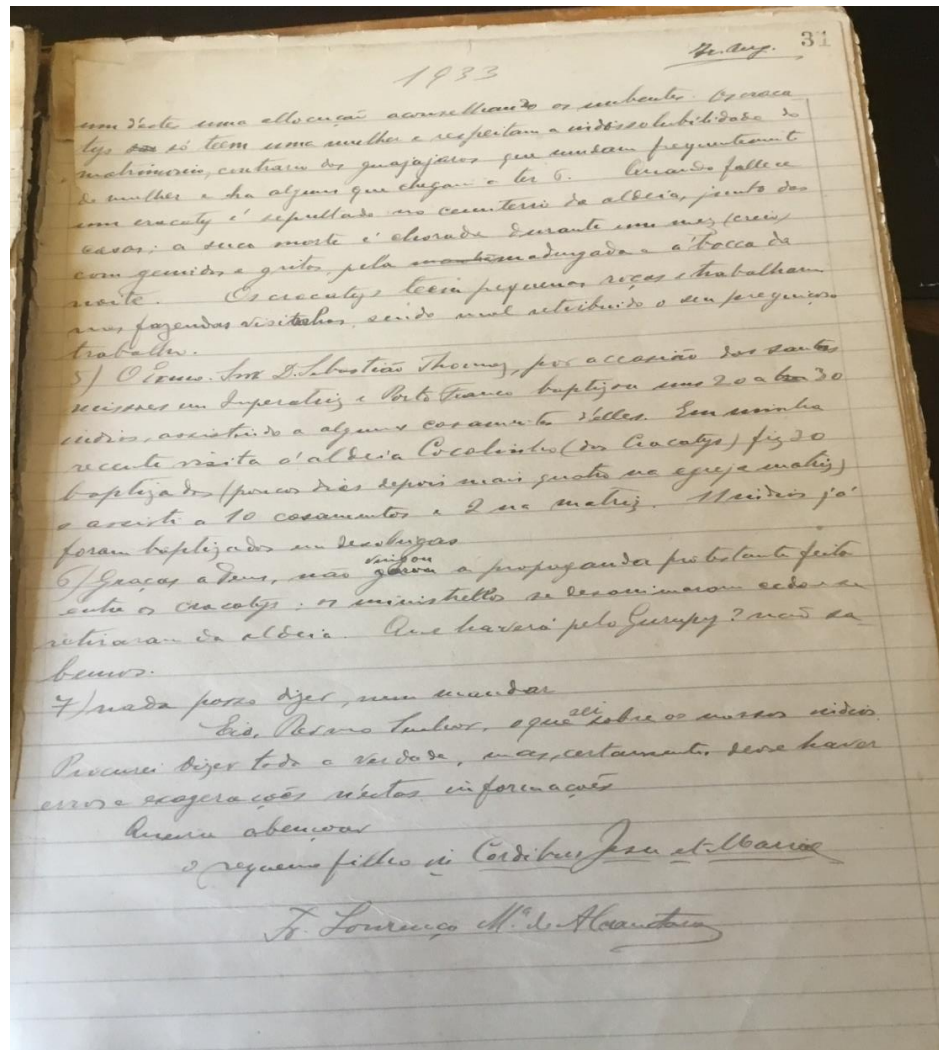
Fonte: Arquivo Provincial Capuchinhos-Maranhão. Livro de Tombo - Imperatriz (1920-1937)

## Anexo 2: Circular expedida por Frei Lourenço de Alcântara a Dom Emiliano Lonati, 1933



Fonte: Arquivo Provincial Capuchinhos-Maranhão. Livro de Tombo - Imperatriz (1920-1937)

## Anexo 3: Circular expedida por Frei Lourenço de Alcântara ao Dom Emiliano Lonati, 1933



Fonte: Arquivo Provincial Capuchinhos-Maranhão. Livro de Tombo - Imperatriz (1920-1937)

Anexo 4: Resposta do sr. Antonio Cotrin Soares à solicitação encaminhada pelo Capitão Francisco (Crÿc )

Grajaú, 20 de janeiro de 1970

Ilmo. Sr. Stan Pries (Estevão)  
 M.D. Missionário da Aldeia S. José  
 Mun. de Montes Altos Ma:

*Quintino Ferreira de Carvalho Neto*  
Agrimenso

PREZADO SENHOR:  
 Paz e Bem.

Inicialmente esclareço para os fins devidos, que realmente não ficou firmado acôrdo por escrito entre partes: Os condôminos da fazenda da "Portes", o Capitão Francisco e demais interessados. Entretanto, lembro a V.S. que ficou mais ou menos firmado verbalmente, entre Agri-  
 mensur, o Missionário Estevão, o Capitão Francisco e alguns dos condômi-  
 nos presentes, para ser separada uma área superficial de 1.000,00,00  
 (Um mil hectáres de terras), sendo 50% de terrenos próprios para a la-  
 voura, tudo isto gratuitamente, quer a FUNAI, apresente documento ou não,  
 ficando ainda os índios com direito a caça e pesca em toda a data, is-  
 to é, em toda sua extensão.

Lembro ainda, prometi a V.S. e ao Capitão Francisco de passar aí na  
 Aldeia até o dia 30 do corrente, quando tudo deixaríamos firmado por  
 documento.

Lembro outrossim: Não sei se V.S. e o Capitão Francisco entende-  
 ram bem, mas antes de me despedir, disse que diante do acôrdo ventilado  
 iria dar início aos trabalhos divisórios, partindo dos limites com os  
 municípios de Amarante e Sítio Novo, devês que temos uma extensão de /  
 20 a 25 quilômetros, medindo de um extremo ao outro da data, onde justa-  
 mente vem confrontar-se com as imediações da Aldeia S. José.

Pelo expôsto acima, peço a V.S. e ao Capitão Francisco aguarda-  
 rem minha presença nos primeiros dias de fevereiro, pois viajarei to-  
 je a S. Luís onde permanecerei cerca de 10 dias, logo após minha chegada  
 irei até lá, quando com a ajuda de Deus, tudo será resolvido da melhor  
 maneira possível. Peço também não deixar os índios preterir os serviços  
 que ora se iniciam, pois isto me causará sérios prejuízos.

Cordialmente agradece,  
*Quintino Ferreira de Carvalho Neto*  
 (Quintino Ferreira de Carvalho Neto)  
 "Agrimenso"

Fonte: Stanley Pries (1970).

Anexo 5: Ofício de 01/04/ de 1970 de Capitão Francisco (Crÿc) ao Ministério do Interior

Sr. Ministro do Interior  
 Departamento do Interior  
 Brasília, D. F.

Sr. Ministro do Interior

O fim desta é de lhe notificar de uma crise em que presente-  
 mente nos achamos por causa de uma questão de demarcação de terra.

Eu, Capitão Francisco, chefe da nação Krinkati, localizada  
 no município de Montes Altos, Estado do Maranhão, apesar de eu ter //  
 deixado a minha esposa em estado de gravidez perigoso, e perto de dar  
 à luz, faço esta viagem agora para que Vossa Excelência tome conheci-  
 mento da situação e para que tome as providências necessárias.

Sabendo do desejo da FUNAI de que esta demarcação não seja //  
 feita sem que a FUNAI esteja aqui representada, tenho dado o meu con-  
 selho aos que ora estão demarcando a terra próxima à aldeia, (a qual  
 é o nosso habitat primário), de que, devem esperar a representação da  
 FUNAI.

Eu quero que seja feita uma demarcação justa e com que todos  
 fiquem satisfeitos. Mas a área que é para ser demarcada para nós é //  
 pequena demais, e não posso estar de acordo com isso. O agrimensor //  
 Quintino Ferreira de Carvalho Netto, de Grajau, Maranhão, se apressa  
 por fazer a demarcação da dita área, na data de terras "Portes", nos  
 municípios de Sítio Novo, Amarante, e Montes Altos. Na data toda há  
 27.000,00 hectares e 126 condôminos civilizados. A sugestão do agri-  
 mensur é que seja separada uma área de 1.000,00 hectares para nós, de //  
 qual trinta por cento seria terra própria para lavoura.

Junto com esta há uma cópia de um contrato a mim proposto  
 pelo agrimensor. Não posso aceitá-lo, pelo seguinte:

- 1) O contrato foi lavrado sem representação da FUNAI;
- 2) foi lavrado nos termos seguintes: "e por estarem assim //  
 concordados, mandamos dutilografar o presente contrato", enquanto, na  
 verdade, não houve acordo algum, nem da minha parte, nem da parte da //  
 maioria dos condôminos;
- 3) o contrato não trata, por palavra alguma, onde, e com //  
 quais limites seria demarcada esta área para nós;
- 4) nem que fôsse aceite o plano de nos dar licença de caçar  
 e pescar na data toda, o qual plano não foi aceite, nem por mim, nem  
 pela maioria dos condôminos, ainda assim falta 127 assinaturas.
- 5) nem que fôsse aceite o plano de nos dar licença de caçar  
 e pescar na data toda (já dissemos acima que não foi aceite), e nem  
 que não faltasse assinatura alguma, mesmo assim quem garantiria a //  
 nossos filhos que os futuros condôminos se obrigaram a cumprir o ac-  
 to compromisso?
- 6) a dita área é insuficiente para nós vivermos dela, e é //  
 muito menos terra do que seria proporcionada para os condôminos civili-  
 zados, tratando da porção que cada pai de família receberia.

Também nos dizem que há possibilidade de serem tiradas para  
 nós semelhantes áreas de 1.000,00 ha. de terra das datas de São Francis.

Anexo 6: Ofício de 01/04/ de 1970 (continuação) de Capitão Francisco (Crÿc) ao Ministério do Interior

co e de Campo Alegre, do município de Montes Altos, as quais ainda não de serem demarcadas. Mas, o nosso habitat primário se acha na data de terras Portes. Também, quero uma só área, e não diversas áreas, separadas umas das outras. Além disto, só se fala de possibilidades, e não de alguma coisa já realizada.

É verdade, que, para a nossa nação Erinkati, nem nós, no FUNAI, tem terra alguma. Mas, também é verdade que estamos na terra em que primeiramente habitávamos, onde sempre moramos, e com que nos acostumamos.

A minha única esperança é que Vossa Excelência envie junto comigo, de volta, o Vosso representante, para que resolva a questão sem que haja complicações.

Pego que se atenda com toda urgência.

Aldéia de São José, Município de Montes Altos, Estado do Maranhão, dia 9 de março de 1970

*Francisco*

Capitão Francisco

Serviram de testemunhas:

*Stanley Pries*

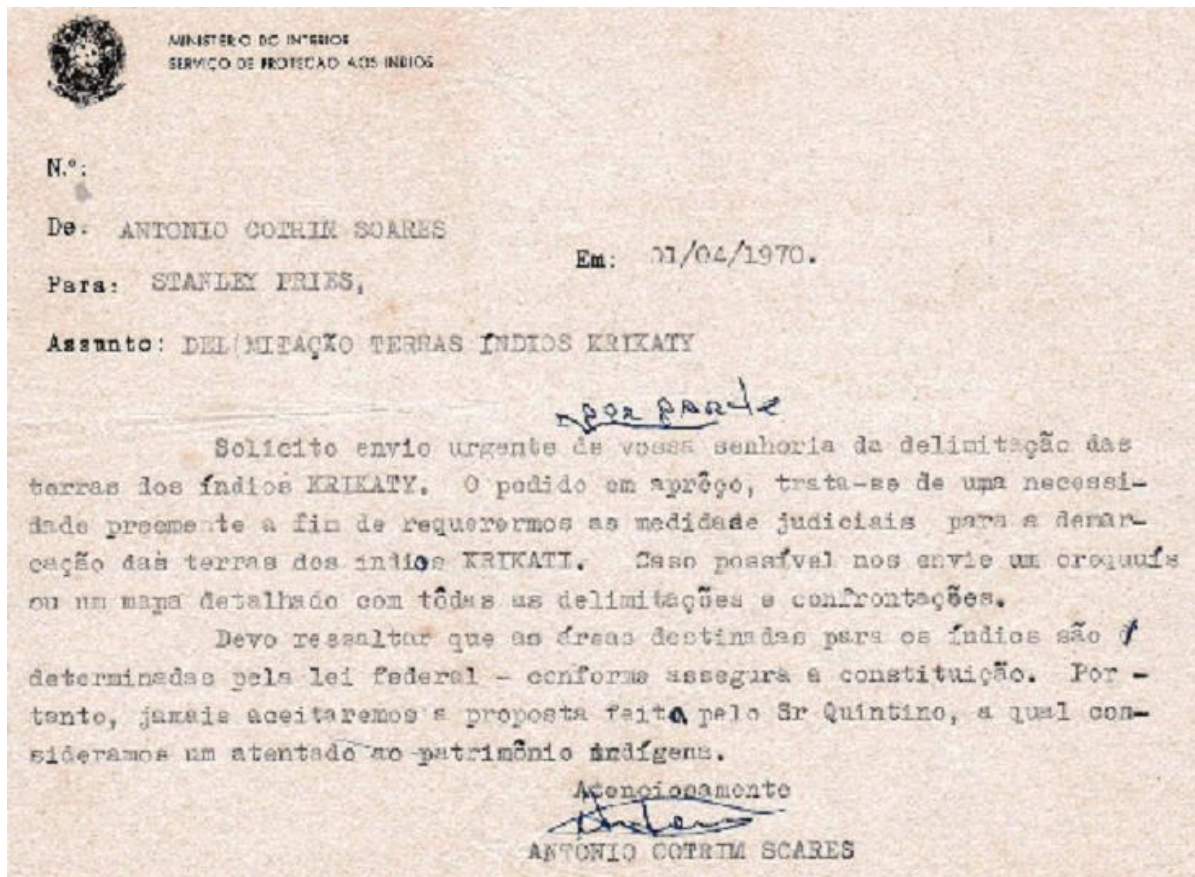
Stanley Pries, missionário

*Earl L. Whittaker*

Earl L. Whittaker, missionário

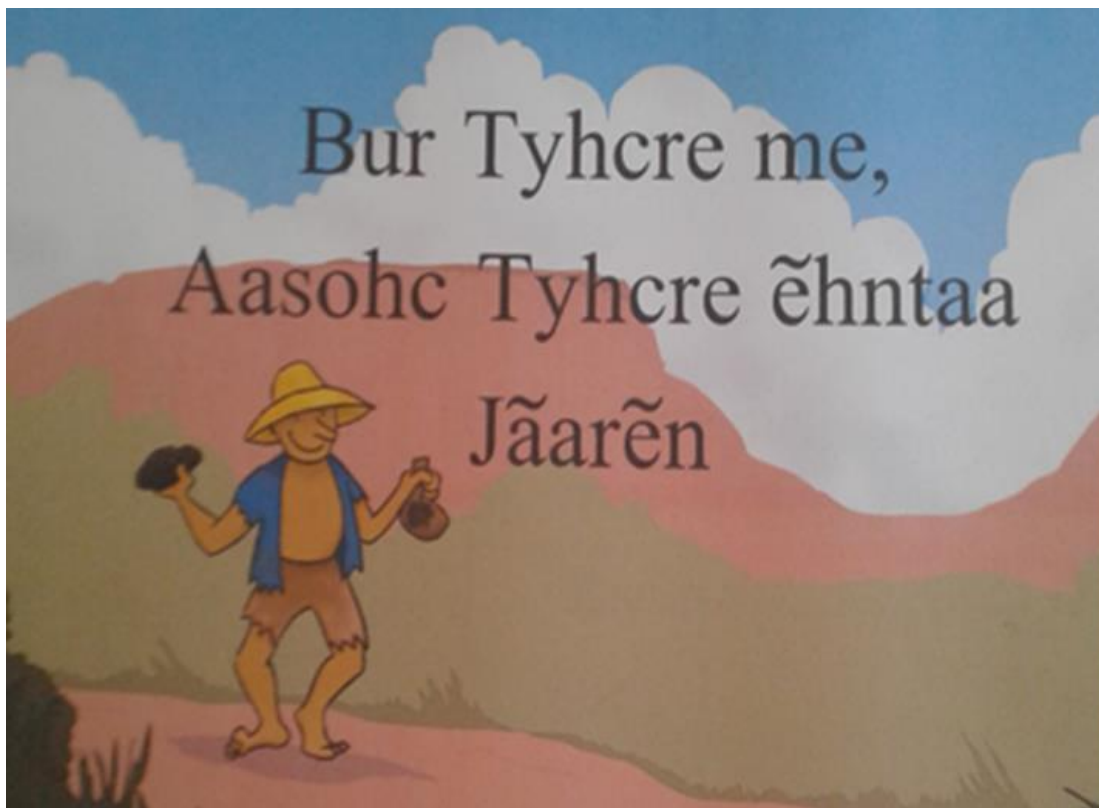
Fonte: Stanley Pries (1970).

Anexo 7: Resposta do sr. Antonio Cotrin Soares à solicitação encaminhada pelo Capitão Francisco (Crÿc)



Fonte: Stanley Pries (1970).

## Anexo 8: Texto paradidático escrito na língua krikati



*A Estória do Bolo e Açucar Preto  
no Idioma Krikati*

Todos os direitos reservados  
© Stanley T. Pries  
Library of Congress EUA 2016  
Impresso no Brasil

Fonte: Stanley T. Pries (2016).



## APÊNDICES

### Apêndice 1: Declaração de Consentimento dos Anciões

Eu, \_\_\_\_\_, morador (a) da aldeia \_\_\_\_\_, aceito participar da investigação desenvolvida pela pesquisadora Aparecida de Lara Lopes Dias, aluna regularmente matriculada no Curso de Pós-graduação, Doutorado em História, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS, RS.

Fui esclarecido (a) de que a pesquisa tem com título “Ëhcreere'catiji: ritual de iniciação à vida adulta do povo indígena Krikati, mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX); que estuda a referida cerimônia, na dinâmica do tempo buscando conhecer os significados atribuídos a ela.

A pesquisa envolve entrevistas, “rodas de conversa”, interações informais, acervo fotográfico e por observações pessoais. Todos os registros serão feitos em um “diário”, para, posteriormente, serem analisados.

Em todos os materiais que se referir a minha participação, autorizo a divulgação do meu nome indígena. Assim sendo, a participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará nenhum apoio financeiro, dano ou despesa.

Estou ciente, também, de que esse tipo de pesquisa exige uma apresentação de resultados, por isso autorizo o uso na Tese, de todos os materiais que fizerem parte da coleta de dados.

Afirmo, ainda, que a pesquisadora se colocou à disposição para esclarecer quaisquer dúvidas quanto ao desenvolvimento da investigação.

Aldeia: \_\_\_\_\_, município: \_\_\_\_\_ (MA).

---

Nome (interlocutor (a))

---

Aparecida de Lara Lopes Dias (pesquisadora)

## Apêndice 2: Declaração de Consentimento dos Professores

Eu, \_\_\_\_\_, morador (a) da aldeia \_\_\_\_\_, aceito participar da investigação desenvolvida pela pesquisadora Aparecida de Lara Lopes Dias, aluna regularmente matriculada no Curso de Pós-graduação, Doutorado em História, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS, RS.

Fui esclarecido (a) de que a pesquisa tem com título “Èhjcree'catiji: ritual de iniciação à vida adulta do povo indígena Krikati, mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX); que estuda a referida cerimônia, na dinâmica do tempo buscando conhecer os significados atribuídos a ela.

A pesquisa envolve entrevistas, “rodas de conversa”, interações informais, acervo fotográfico e por observações pessoais. Todos os registros serão feitos em um “diário”, para, posteriormente, serem analisados.

Em todos os materiais que se referir a minha participação, autorizo a divulgação do meu nome indígena. Assim sendo, a participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará nenhum apoio financeiro, dano ou despesa.

Estou ciente, também, de que esse tipo de pesquisa exige uma apresentação de resultados, por isso autorizo o uso na Tese, de todos os materiais que fizerem parte da coleta de dados.

Afirmo, ainda, que a pesquisadora se colocou à disposição para esclarecer quaisquer dúvidas quanto ao desenvolvimento da investigação.

Aldeia: \_\_\_\_\_, município: \_\_\_\_\_ (MA).

---

Nome (interlocutor (a))

---

Aparecida de Lara Lopes Dias (pesquisadora)

### Apêndice 3: Declaração de Consentimento das Jovens

Eu, \_\_\_\_\_, morador (a) da aldeia \_\_\_\_\_, aceito participar da investigação desenvolvida pela pesquisadora Aparecida de Lara Lopes Dias, aluna regularmente matriculada no Curso de Pós-graduação, Doutorado em História, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS, RS.

Fui esclarecido (a) de que a pesquisa tem com título “Èhjcree'catiji: ritual de iniciação à vida adulta do povo indígena Krikati, mudanças e (re)significações (séculos XIX e XX); que estuda a referida cerimônia, na dinâmica do tempo buscando conhecer os significados atribuídos a ela.

A pesquisa envolve entrevistas, “rodas de conversa”, interações informais, acervo fotográfico e por observações pessoais. Todos os registros serão feitos em um “diário”, para, posteriormente, serem analisados.

Em todos os materiais que se referir a minha participação, autorizo a divulgação do meu nome indígena. Assim sendo, a participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará nenhum apoio financeiro, dano ou despesa.

Estou ciente, também, de que esse tipo de pesquisa exige uma apresentação de resultados, por isso autorizo o uso na Tese, de todos os materiais que fizerem parte da coleta de dados.

Afirmo, ainda, que a pesquisadora se colocou à disposição para esclarecer quaisquer dúvidas quanto ao desenvolvimento da investigação.

Aldeia: \_\_\_\_\_, município: \_\_\_\_\_ (MA).

---

Nome (interlocutor (a))

---

Aparecida de Lara Lopes Dias (pesquisadora)

#### Apêndice 4: Carta de Anuência de Colaborador

Eu, \_\_\_\_\_, na condição de colaborador aceito participar da investigação desenvolvida pela pesquisadora Aparecida de Lara Lopes Dias, aluna regularmente matriculada no Curso de Pós-graduação, Doutorado em História, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS, RS.

Fui esclarecido (a) de que a pesquisa tem com título “Êh̃jcreere'catiji: ritual de iniciação à vida adulta do povo indígena Krikati, mudanças e (re) significações (séculos XIX e XX); que estuda a referida cerimônia, na dinâmica do tempo buscando conhecer os significados atribuídos a ela.

A pesquisa envolve entrevistas, “rodas de conversa”, interações informais, acervo fotográfico e por observações pessoais. Todos os registros serão feitos em um “diário”, para, posteriormente, serem analisados.

Em todos os materiais que se referir a minha participação, autorizo a divulgação. Assim sendo, a participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará nenhum apoio financeiro, dano ou despesa.

Estou ciente, também, de que esse tipo de pesquisa exige uma apresentação de resultados, por isso autorizo o uso na Tese, de todos os materiais que fizerem parte da coleta de dados.

Afirmo, ainda, que a pesquisadora se colocou à disposição para esclarecer quaisquer dúvidas quanto ao desenvolvimento da investigação.

Local: \_\_\_\_\_ Data: \_\_\_\_\_

---

Nome (interlocutor)

---

Aparecida de Lara Lopes Dias (pesquisadora)