

Diálogo entre culturas: reflexões a respeito de uma viagem

Carmina Mendes André*

Miguel Magalhães Rosa Pereira**

* Doutora em Educação, pesquisadora do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (IA-Unesp), ministra aulas na disciplina Jogos e Teatro e Educação, no curso de Licenciatura Arte – Teatro, na Unesp.

** Miguel Magalhães Rosa Pereira é palhaço e graduando da Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, no curso de Bacharelado em Artes Cênicas. Atualmente, desenvolve Iniciação Científica sob orientação da Prof^a Dr^a Carmina Mendes André.

Resumo |

O presente artigo parte de um relato de minha viagem às aldeias indígenas Krahô, no nordeste do Tocantins, juntamente com o grupo de pesquisa Pedagogias e Performatividades, coordenado pela Prof^a Dra^a Carmina Mendes André. Durante a viagem, surgiram questionamentos e questões que julgo serem pertinentes de serem apontadas. Para isso, o texto tem como base o relato de minha viagem, somado a estudos a respeito da cultura Krahô e relatos dos moradores e lideranças das aldeias, como Dodanin Krahô, Ismael Apracht Krahô e Secundo Tikun Krahô. Além das questões mais abrangentes da cultura Krahô, debruço-me sobre a figura cômica presente nessa sociedade, o *Hôxwá*. Procuro estabelecer um diálogo entre a comicidade ritual Krahô e os palhaços contemporâneos da cidade.

Palavras-chave: Krahô; *Hôxwá*; Palhaço; Indígena.

Tem-se como foco desta pesquisa refletir sobre a noção da figura do palhaço e expandi-la. No âmbito da reflexão a respeito dessa figura, apoio-me em estudiosos da arte do palhaço que se dedicam a documentar e a pensar o fazer do palhaço urbano em uma sociedade urbanizada. Ao que cabe à expansão, refiro-me a outro modo de fazer e pensar o palhaço, um “palhaço” cerimonial, ritualístico, o *Hôxwá* da cultura Krahô. Utilizarei essa diferenciação entre o palhaço da cidade, urbano, *cupên* (“branco”, em língua Krahô) e o palhaço cerimonial, ritual, *Hôxwá*.

É necessário entender que, no que diz respeito ao palhaço urbano, existem várias vertentes sobre o seu fazer.

Do mais grotesco ao mais sutil, do mais falso e ilusionista ao mais verdadeiro, e do mais profundo ao mais raso e superficial; a gama de abordagens desta forma de arte é tão vasta quanto a quantidade de artistas e suas propostas. É mais lógico, ao meu ver, acreditar que a arte do palhaço se propaga em diversas direções, lugares e tendências conservando características e ao mesmo tempo produzindo uma multiplicidade de diferenças, sentidos novos e desejavelmente inéditos. (REIS, 2013, p. 48).

A vertente escolhida tem referência na minha experiência como palhaço, sob uma perspectiva do palhaço contemporâneo, que, diferentemente daquele dos grandes circos clássicos, parte do teatro e das peculiaridades do ator para criar essa figura ridícula. Nitidamente, o palhaço contemporâneo bebe de fontes do palhaço dos grandes circos clássicos, das habilidades circenses, da pantomima, utilizando-se dessas fontes, em conjunto com as características e trejeitos do ator/artista, para a criação de cada palhaço “individual”. Como nos aponta Andreia Aparecida Pantano:

Para se construir uma personagem, é necessário levar em conta as próprias características individuais do artista. Partindo de seus próprios aspectos subjetivos, o

ator desenha a aparência de sua personagem. Desse modo, dota sua personagem com gostos que lhe são próprios. Nesse sentido, é praticamente impossível escapar de si mesmo ao construir uma personagem. (PANTANO, 2007, p. 52).

O interesse em conhecer o *Hôxwá* surge no intuito de afirmar a existência das diversas formas de comicidade e de ampliar as bases do trabalho do palhaço. O documentário realizado por Letícia Sabatella em parceria com o LUME teatro foi o primeiro contato que tive com o *Hôxwá*. Estreado oficialmente em 2012, o documentário nos mostra a importante relação entre o fazer rir e o bom funcionamento da sociedade Krahô, além da interação dos *hôxwá* com o palhaço *cupên* Teôtonio (ator Ricardo Puccetti). Tendo como estopim o filme, presenciei um encontro¹ e uma palestra, realizados em São Paulo numa das vindas de Ismael Aprach Krahô, *hôxwá*, e Mario Krahô, ambos moradores da aldeia Manoel Alves Pequeno.

Sabendo da densidade da pesquisa e da importância de conhecer o contexto em que se encaixa o *Hôxwá*, era necessário viajar ao encontro dessa figura. Acho importante ressaltar que viajar para se estudar é muito importante; porém, mesmo assim não é possível ter uma visão total do pensamento que rege a sociedade em questão. Ainda existem lacunas que não necessariamente precisam ser preenchidas para um estudo aprofundado.

Relatos da viagem

Fomos em um grupo de seis pessoas — cinco estudantes e uma professora — conhecer a etnia Krahô. Essa etnia habita a região nordeste do estado do Tocantins, próxima das cidades de Goiatins e Itacajá. O plano da viagem era irmos para duas aldeias, a Manoel Alves Pequeno e a

¹ Chamo de encontro o “espetáculo” realizado no Sesc Santos, que colocava juntos em cena Ismael, Mário Krahô (*Hôxwá* discípulo de Ismael) e palhaços urbanos, como Joana Pizza, Paulo Federal e Priscilla Jácomo, entre outros.

Santa Cruz. A primeira, conhecida pela professora que já havia estado na aldeia, e que portanto já havia sido “batizada”; a segunda, na qual aconteceria a Festa da Batata.

Um dos costumes na cultura Krahô é o batismo, que busca estabelecer uma relação de parentesco com a etnia com as pessoas que vêm de fora. Antes de qualquer coisa, é necessário fazer parte de uma família. A pessoa batizada leva o nome de seu padrinho ou madrinha. Está junto com o nome a função social que a partir de então essa pessoa vai exercer durante sua vida. O batismo é um rito de extrema importância. Como nos aponta Schiavini:

Tradicionalmente, quando uma pessoa transmite um de seus nomes a uma criança, geralmente seu sobrinho ou sobrinha, está passando toda a tradição de inúmeras gerações, além das funções rituais que ela exerce na sociedade. Como os Krahô não possuem bens, o nome é o maior patrimônio que a pessoa possui e deve tentar enriquecer durante sua vida (SCHIIVINI, 2006, p. 11).

Complemento ainda a citação, dizendo que essa transmissão de patrimônio não é apenas para crianças da tribo, mas sim para todos que queiram fazer parte dessa família. Isso é tão verdadeiro que todos nós que fomos até lá fomos batizados e recebemos um nome e uma função Krahô.

Ademais, além da função social e dos bens imateriais herdados com o nome, é no batismo que a pessoa se insere em um dos partidos da aldeia, o mesmo partido a que pertencia seu padrinho/madrinha. A sociedade Krahô se organiza politicamente em dois partidos opostos, mas não excludentes: o partido do verão (*Wacmejê*) e o partido do inverno (*Catàmjê*). Eles acreditam que os partidos devem estar em harmonia para que o mundo funcione, de modo que, em suas competições rituais (que veremos adiante), haja um equilíbrio de

vitórias, ou seja, nem o partido do verão nem o do inverno podem ganhar desmedidamente. Tudo deve manter-se em harmonia e equilíbrio.

Já com as barracas montadas, fomos rodear a aldeia, a fim de conhecer o território. As aldeias se organizam da seguinte forma: um grande círculo no meio, de areia fina e branca, chamado *ka*, do qual saem algumas entradas ou vias de acesso às casas dos habitantes. Esse grande círculo no meio é o lugar em que acontecem as festas, as reuniões, os ritos e a concentração de pessoas. Há uma espécie de concentração de energia que se dissipa e é distribuída para toda a aldeia e que retorna para o grande círculo, como se fosse um coração.

Era interessante a maneira como éramos olhados, pois era nítido que não pertencíamos nem à aldeia nem aos indígenas. Alguns deles passavam reto e não nos olhavam nos olhos; outros passavam e cumprimentavam-nos dizendo: “*Ra pam*” ou “*Ra pam mé*”, que é uma saudação, um “bom dia”, um “oi”; outros ficavam muitos constrangidos com a nossa presença... Pergunto-me num tom irônico: “por que será?”.

Havia um pequeno rio que passava bem perto da aldeia, no qual os moradores se banhavam todos os dias ao acordar, lavavam suas roupas, e suas louças. A relação deles com o ambiente em que vivem é, de fato, outra. Tão outra que, quando Dodanin, o cacique, apresentou-nos o local no qual faziam suas necessidades, o que chamamos de banheiro, ficamos desconcertados. Era um espaço além ou atrás das casas, em que eram feitas as necessidades básicas, e depois, ao invés de usarmos papel “higiênico”, íamos nos lavar no rio.

Abro aqui um parênteses: havia banheiros de alvenaria na aldeia bem como uma escola de ensino fundamental, com salas de aula de alvenaria, carteiras escolares e um conteúdo programático baseado nos critérios do MEC. Além dessas construções, o outro espaço de alvenaria

era o postinho de saúde, que dispunha de médicos urbanos². Essa estrutura é fruto de um projeto assistencialista do governo do Tocantins.

Isso é um ponto para refletir. O governo — cheio de boas intenções — cria medidas para dar condições de vida aos indígenas; porém, essas medidas são elaboradas a partir de um pensamento de mundo ocidental capitalista, e de maneira impositiva, sem a consulta dos moradores das aldeias.

Não há sentido em construir um banheiro de alvenaria, pois isso acarreta consequências às vezes drásticas para a preservação da cultura indígena, sem contar o fato de que o banheiro que eles utilizam é mais ecológico que o nosso. O local em que deixam seus dejetos é, na verdade, uma grande produção de adubo, uma vez que as fezes secam e são absorvidas pelo solo muito rapidamente, por conta do calor. Eles não produzem lixo, pois se limpam com a água do rio.

O que o governo, tanto municipal quanto estadual, faz com essas medidas é uma tentativa de igualar as tantas culturas diversas, e com isso apagá-las aos poucos (do livro de Schiavini, *Os desafios do indigenismo*).

Aqui temos um conflito cultural, tanto no quesito “banheiro” quanto no quesito “médico”. Os Krahô, antes de se dirigirem ao postinho de saúde, por exemplo, recorrem ao pajé da tribo, que diagnostica o enfermo. Se o mal estiver ligado a alguma doença Krahô, o pajé é quem cura. Caso ele diga que é um mal relacionado a doenças *cupên*, então o paciente deve ser tratado no posto de saúde, segundo relatos de moradores da aldeia.

A escola da aldeia apresenta um projeto interessante de interação de saberes. As crianças, na fase de alfabetização, aprendem tanto a língua materna Krahô quanto o português. Eles entendem que é necessária a preservação da cultura indígena bem como a aquisição do conhecimento da nossa cultura como forma de resistência. Existe uma proposta por

² Médico urbano é o profissional de saúde que atua na sociedade branca, portanto, tendo sua formação baseada em modelos da medicina ocidental.

parte das educadoras da escola, de formar profissionais de áreas distintas dos conhecimentos *cupên* a fim de ter na escola, no posto de saúde, profissionais que sejam Krahô.

Salvo comentários, volto à minha experiência.

No segundo dia após a nossa chegada, fomos à cidade de Itacajá comprar comida para nossa estadia. Fomos nós seis mais Dodanin (o cacique), sua mulher e uma de suas filhas. A compra da comida foi uma troca, tendo em vista que estávamos hospedados na casa deles. Após sairmos do mercado, aconteceu uma situação que me deixou um tanto perturbado. Fomos abordados por um Krahô que nos pediu dinheiro para comprar comida. Nós, que estávamos cheios de sacolas nas mãos com comida, dissemos que não poderíamos ajudar. O homem mudou sua expressão, e começou a dizer coisas na língua dos Krahô e outras em português. A frase que pude distinguir foi a seguinte: “como vocês vêm aqui, cheios de dinheiro, na minha terra, pra conhecer meu povo, minha cultura, minha família e não nos ajudam?”.

Isso gera um questionamento. Somos, de fato, colonizadores? Colonizador é uma pessoa física, ou uma atitude? Ser colonizador é negar dinheiro a quem precisa?

Outro fato que me perturba é que os indígenas são obrigados a entrar numa lógica de mundo que não é a deles. E com isso, vão se apagando seus costumes.

A parafernália industrial e tecnológica atrai, inexoravelmente, as novas gerações indígenas, arrastando-as ao consumo inconsciente e indiscriminado de alimentos, bebidas, drogas e bens industrializados, afastando-as, rapidamente, dos conhecimentos e práticas ancestrais, provocando vícios e doenças modernas (SCHIAVINI, 2015, p. 13).

Eles vendem seus artesanatos para conseguirem dinheiro e poderem continuar sobrevivendo. O governo lhes dá uma cesta básica todo mês, portanto, há uma tendência a perderem o costume do plantio.

Suas terras são agora delimitadas, o que prejudica a caça e justifica as mortes indígenas pelas mãos dos homens de terra. Em seu livro *Epistemologias do sul* (2009), Boaventura nos mostra algumas ideias a respeito da hierarquia de saberes. Ele pressupõe uma distinção entre o que está “deste lado da linha” e o que está “do outro lado da linha”, sendo que o que está “deste lado” é considerado como conhecimento relevante, científico, e o que está “do outro lado” é irrelevante, inexistente, não científico.

O caráter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não científicas de verdade. Sendo certo que a validade universal da verdade científica é, reconhecidamente, sempre muito relativa, dado o fato de poder ser estabelecida apenas em relação a certos tipos de objetos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos, como é que ela se relaciona com outras verdades possíveis que podem inclusivamente reclamar um estatuto superior, mas não podem ser estabelecidas de acordo com o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa? (SANTOS, 2009, p. 25).

Será possível afirmar conhecimentos válidos fora do conhecimento científico? O que fica nítido é que há uma tendência de supressão dos costumes indígenas em favor da lógica ocidental capitalista de mundo.

Boaventura afirma ainda que a validade do conhecimento científico só se mantém forte por conta do apagamento dos outros conhecimentos.

A sua visibilidade [do conhecimento científico] assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha (SANTOS, 2009, p. 25).

Uma das ideias discutidas é que os conhecimentos locais são suprimidos pelo conhecimento vigente, e os conhecimentos locais que sobrevivem são submetidos aos conhecimentos vigentes.

O artesanato indígena é um conhecimento não científico e uma forma de resistência que está submetido a uma lógica capitalista de produção. Os artesanatos, pulseiras, colares, cocares, são usados em eventos festivos e ritos, Ao vender-se o artesanato, o material perde completamente o valor lúdico, simbólico e ritualístico, e passa a ter somente um valor de troca.

Boaventura nos sugere uma outra lógica de pensamento na qual, ao invés de uma multiculturalidade (a cultura dominante tolera a existência de outras culturas), o termo interculturalidade é mais adequado, pois pressupõe o reconhecimento recíproco e a possibilidade de trocas entre culturas. E essa troca entre culturas é uma referência de troca não monetária, mas sim troca de conhecimentos, de saberes.

Existe um projeto organizado por Ismael Aprach e Ulysses Guimarães, um indigenista que acompanha a luta indígena dos Krahô há mais de dez anos, chamado associação *Hôxwá*, que tem como objetivo a formação e a transmissão do conhecimento da figura do *Hôxwá* (que veremos mais adiante) para outros da comunidade que tenham essa mesma função. Além de expandir esse conhecimento para além dos Krahô, dá visibilidade à comunidade e também visa gerar renda para ela.

Prossigamos: Terceiro dia na Aldeia Manoel Alves Pequeno. Recebemos a notícia de que um grupo de missionários de uma igreja de Itacajá iria visitar a aldeia naquela tarde. Eis que, logo após o almoço, no momento de pequeno descanso, chega com grande gritaria e agitação um caminhão com muitas pessoas na caçamba gritando “CALEB! CALEB!”. Caleb é o nome do projeto de missionários nas aldeias. A ideia é simples e nada original: CATEQUIZAR OS ÍNDIOS. Em pleno século XXI, o movimento de catequização dos indígenas ainda é forte. Sob a falsa

fachada assistencialista, os “Caleb” vão às aldeias e não fazem mais do que tirar fotos, mergulhar nos rios e comprar alguns artesanatos.

Ao final do passeio dos Caleb, o mediador da relação entre a igreja e os Krahô, chamado Jamaica, despede-se da aldeia com a seguinte frase: “Fiquem com Papan”. Papan é uma das entidades sagradas dos Krahô. Porém, é importante entendermos que “deus”, para nós, tem outro significado do que para os indígenas. Essa frase, que parece à primeira vista uma simples tradução de um termo em português para outro termo na língua dos Krahô, é na verdade um ato de apagamento. Papan não é o deus em que creem os cristãos. Eduardo Viveiro de Castro elucida para nós com a seguinte frase: “O nó da questão está na ideia de que ‘o religioso’ é a via real que conduz à essência última de uma cultura” (Viveiro de Castro, 1992, p. 220). A simples tradução de Deus para Papan é transfigurar, distorcer, apagar a essência vital da cultura indígena.

Eduardo Viveiros de Castro mostra em seu artigo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” o Sermão escrito em 1657 por Antônio Vieira que declara a dificuldade de catequização dos índios, utilizando de outros escritores para justificar essa tese. Serafim Leite, padre jesuíta e escritor português, atribui essa dificuldade à falta de vontade e superficialidade de sentimentos por parte do indígena. Viveiro de Castro traz para a discussão Gilberto Freyre, que pensa a respeito das três raças, afirmando que cada uma tem sua especificidade: os índios, a percepção; os africanos, o sentimento; e os europeus, a razão.

Não há como afirmar tal ideia. Boaventura, em seu artigo “Sociologia das ausências”, tem como objetivo fazer das ausências, presenças. Ausência, no sentido de não ser reconhecido pela lógica que rege o mundo. Portanto, quando Antônio Vieira afirma que o índio é incatequizável, está criando uma ausência, no sentido primeiro de não reconhecer as crenças do indígena como religião válida e, segundo, de justificar qualquer ato para sua catequização (SANTOS, 2009).

Nesse mesmo dia, após a vinda dos missionários, fomos conhecer o rio Manoel Alves Pequeno, que fica um pouco mais longe que o igarapé em que se banham mas também bem perto da aldeia. É realmente muito bonito ver a relação que eles têm com o espaço no qual vivem. As crianças pequenas se banhando no rio, ensinando-nos de onde poderíamos mergulhar, onde seria mais fundo, onde a correnteza é mais forte, onde é mais fraca — aí existe um conhecimento de vida, que não adquirimos na escola ou lendo livros; apenas vivendo.

No dia seguinte, haveria um jogo de futebol (sim, os Krahô jogam futebol). Na verdade, era a final do campeonato entre as aldeias Manoel Alves Pequeno e Santa Cruz. É interessante ver a importância que eles dão para os jogos. Logo antes do almoço, já haviam começado os preparativos para ir à cidade. Alguns se pintavam com jenipapo e urucum; outros faziam pulseiras e colares para irem devidamente trajados para “torcer” a favor de sua aldeia. De fato, essa partida de futebol significa mais que uma simples disputa. Johan Huizinga nos ajuda a respeito do jogo em sociedades ditas primitivas:

Mesmo as atividades que visam à satisfação imediata das necessidades vitais, como a caça, tendem a assumir nas sociedades primitivas uma forma lúdica. A vida social reveste-se de formas suprabiológicas, que lhe conferem uma dignidade superior sob a forma de jogo, e é através deste que a sociedade exprime sua interpretação da vida e do mundo (HUIZINGA, 2014, p. 53).

O lúdico aqui está inteiramente ligado com o rito, com o sagrado e, como nos aponta Huizinga, está também ligado com as necessidades vitais. Os Krahô cantam ao plantar, o que nos demonstra o caráter ritualístico que eles propõem à vida cotidiana. O jogo, para além da partida de futebol, na cultura Krahô tem grande importância. As competições, os cantos, as danças, as disputas entre os partidos, a brincadeira do Hotxuá — tudo isso está no âmbito do jogo.

A representação sagrada é mais do que a simples realização de uma aparência, é até mais do que uma realização simbólica: é uma realização mística. Algo de invisível e inefável adquire nela uma forma bela, real e sagrada. Os participantes estão certos de que o ato concretiza e efetua uma certa beatificação, faz surgir uma ordem de coisas mais elevada do que aquela em que habitualmente vivem (HUIZINGA, 2014, p. 17).

Huizinga afirma que o jogo acontece dentro de determinados limites, como tempo e espaço. É necessário instaurar um outro tempo e um outro espaço para que o jogo aconteça.

Assim que chegou o caminhão, todos montaram nele e partimos para a cidade. O jogo de futebol aconteceu de uma maneira tranquila e com uma torcida muito fiel e atenta. A cumplicidade deles me fascina. Após o final do jogo, voltamos para a aldeia Manoel Alves, arrumamos nossas coisas e partimos para a aldeia Santa Cruz, onde seria a Festa da Batata.

A Festa da Batata é uma festa feita pelos Krahô, normalmente em abril ou maio, e representa a passagem da estação chuvosa para a seca. “O ato sagrado é celebrado, isto é, serve de pretexto para uma festa” (HUIZINGA, 2014). É nesse ato e celebração que o Hotxuá tem participação fundamental. Esse “fazedor do riso”, além de ter o papel de brincar, satirizar e jogar com as pessoas e situações, também exerce outras funções para o funcionamento da festa. Uma delas é que, um dia antes da festa, os Hotxuá vão à mata para cortar um pedaço de tronco do jequitibá que será usado na corrida com tora³.

Especificamente, essa Festa da Batata iria acontecer em julho. Seria uma segunda festa que alguns Krahô organizaram em parceria com algumas mulheres da sociedade.

³ A corrida com tora é um rito feito na Festa da Batata, em que o partido do inverno disputa com o partido do verão, numa corrida carregando um pedaço de um tronco de jequitibá. Veremos mais detalhes adiante.

Um contato marcante entre os *hôxwá* e os palhaços da cidade se deu em 2005, quando Ricardo Puccetti, ator e pesquisador do LUME teatro, foi às aldeias Krahô para gravar um documentário dirigido por Letícia Sabatella, citado anteriormente. Após a estreia do documentário, o interesse pela cultura Krahô intensificou-se, e algumas parcerias entre as culturas foram firmadas. Dodanin, por exemplo, palestrava em universidades e escolas do Tocantins a fim de afirmar a cultura Krahô. Ismael Aprach tem muito contato com a nossa sociedade e já viajou muitas vezes a São Paulo, para realizar palestras e debates a respeito da cultura indígena. Artistas e antropólogos foram visitar as aldeias Krahô e, com isso, nós da sociedade urbana abrangente fomos entendendo a dimensão da cultura Krahô.

Certa vez, presenciei uma apresentação conjunta dos palhaços urbanos, com os *hôxwá* Ismael Aprach e Mário Krahô, neto de Ismael e seu discípulo como hotxuá. Essa viagem a São Paulo foi mediada por Ulysses Guimarães e Priscila Jácomo, atriz e palhaça urbana. Foi organizada uma programação do Sesc, chamada Povo Parri, em que aconteceram alguns espetáculos teatrais, juntando os palhaços da cidade com os *hôxwá*.

O interesse por essa figura cerimonial foi crescendo e com isso Ismael e Priscila acharam pertinente fazer uma outra Festa da Batata “aberta ao público”, para que a nossa sociedade pudesse ver as cerimônias Krahô, bem como a brincadeira do Hotxuá. Essa é uma tentativa de dar visibilidade ao povo indígena: trazer a sociedade branca para a aldeia, firmar mais parcerias, expandir essa “família”.

Entretanto, em conjunto com a Festa da Batata, estava acontecendo na aldeia Santa Cruz um curso de fotografia com o fotógrafo Renato Soares, no intuito de justamente fotografar os índios. Portanto, chegamos nessa aldeia e nos assustamos um pouco, pois havia muita gente branca. Pareceu-me que os anfitriões não estavam à vontade em suas próprias casas. Eu e o grupo ficamos um pouco desconcertados com

a situação, até porque nós somos também brancos e também somos causadores daquele incômodo por parte dos indígenas.

Nós chegamos à Santa Cruz de noite; montamos nosso acampamento e dormimos tranquilos. No dia seguinte, acordamos bem cedo e fomos todos para o centro da aldeia, pois iríamos todos ser batizados. O batizado significava que, a partir daquele momento, viraríamos Krahô também, no sentido de que levaríamos o nome de nossos padrinhos e madrinhas e, sempre que voltássemos à aldeia, seríamos recebidos e mantidos sob os cuidados de nossas famílias.

A cerimônia do batismo era bem simples: ficava uma fila de pessoas para serem batizadas com seus respectivos padrinhos (*ketj*) e madrinhas (*tyj*), e o cantador é quem exerce a função do batismo. Ele pega na mão do afilhado e na mão de seu padrinho/madrinha, caminha com eles pelo círculo *ka*, cantando sem parar, todos pintados com urucum e, em alguns casos, empenados com penas de aves. A partir de então, herda-se um nome e uma função krahô. Se o batizado for homem, leva o nome do seu padrinho; se for mulher, da madrinha, sendo assim também com a função social, ou seja, se meu padrinho era cantador, minha função na sociedade agora é ser também cantador.

Nessa situação, Carminda e eu fomos os únicos que não fomos batizados; Carminda, porque já havia sido batizada uma vez, então não poderia ser batizada uma outra; e eu porque, na aldeia Manoel Alves, o pai de Dodanin, senhor Secundo, disse que iria me batizar e que, caso alguém me quisesse batizar, eu negaria, pois ele já me havia escolhido para ser seu *ipantu*.

Fig 01. Luis Roberto Quesada Martins sendo batizado, acompanhado de seu *ketj* (padrinho) à esquerda, e o cantador à direita. Nota-se também a fotógrafa e a grande fila de pessoas a serem batizadas.



Muito bem. Após o batismo, fomos todos em comboio a uma cachoeira para nos lavarmos — foi a maior alegria. A cachoeira era longe, portanto fomos em um ônibus da Funai que estava à nossa disposição, sob a coordenação da Priscila. Chegamos a um ponto em que o ônibus não podia mais seguir e fomos todos a pé, por uma trilha no meio da mata. Durante o caminho inteiro, um dos Krahô foi cantando sem parar. Perguntei a ele o que significavam as canções que ele cantava, mas ele só me respondeu que são canções da natureza, uma espécie de louvor à natureza (louvor não no sentido cristão, mas de homenagem honrosa!). Mais uma vez, confirmamos que eles têm outra relação com o ambiente em que vivem.

A caminho dos santuários, o povo prepara-se para uma manifestação de alegria coletiva. As consagrações, os sacrifícios, as danças e competições sagradas, as representações, os mistérios, tudo isso vai constituir parte integrante de uma festa (HUIZINGA, 2014, p. 25).

Ao voltarmos da cachoeira (indo a caminho do santuário), aqueles que não foram conosco ficaram na aldeia, preparando o que eles chamam de *paparuto*. Resumindo, *paparuto* é uma massa feita de mandioca ralada com pedaços de carne. O ritual está na preparação desse grande bolo de mandioca. As mulheres da aldeia passam o dia inteiro ralando mandioca, enquanto os homens vão, ao final da tarde, acender grandes fogueiras para fazer o moquém. Moquém é uma fogueira feita para esquentar pedras. Feito isso, deixam os troncos serem consumidos pelo fogo e espalham as pedras quentes. A mandioca ralada é colocada, junto com pedaços de carne, em uma trama de folhas de bananeira, que embala a comida. Esse grande bolo de mandioca e carne é colocado embaixo das pedras quentes e assim fica até o dia seguinte.

Nessa primeira noite de festa, um único cantador vai ao centro do pátio junto com algumas mulheres e seus respectivos maracás⁴, e ficam ali no centro do *ka* cantando durante a noite inteira, sem parar. Tudo isso faz parte da festa — é instaurado um outro ambiente, no qual a comunidade inteira se mobiliza para que aconteçam os rituais, as passagens e a própria festa.

Ainda nesse ambiente festivo, acordamos no dia seguinte e a primeira coisa que comemos foi o *paparuto*, que ficou a noite inteira no local da fogueira, esquentou, cozinhou e esfriou junto com as pedras e com os cantos da noite.

Após digerida essa “comida típica”, começaram os preparativos para os jogos e competições rituais. Aqui já começamos a verificar a importância da figura do *Hôxwá* no ambiente festivo. As toras feitas pelos *hôxwá*, do tronco de jequitibá, já estão prontas para serem carregadas nos ombros pelos competidores.

⁴ Instrumento musical. Um chocalho feito com cabaça e sementes.

Fig 02. Corrida com tora. Um dos competidores corre com a tora, passando o pedaço de tronco de ombro em ombro ao longo da corrida.



Antes de iniciar a corrida, um dos cantadores da aldeia posiciona-se na frente das toras, entoando cânticos para que a corrida ocorra de maneira proveitosa. Exponho aqui uma contribuição de Ana Carolina Fialho, relatando uma de suas experiências, em outra Festa da Batata que ela presenciou:

[...] seu cântico era sussurrado, mais parecia uma conversa emocionada, entre ele e as toras. Em alguns momentos, ele parecia chorar. Seus movimentos eram variados, embora seu corpo permanecesse inclinado na direção das toras. De tempos em tempos, ele parava e olhava para elas, levando seu ouvido o mais próximo da sua superfície. Era como se elas estivessem conversando com ele, e ele as ouvindo. Noutro momento, ele estendeu seus braços por cima delas e, ao retorná-los para si, manteve suas mãos em seu peito (ABREU, 2015, p. 90).

Segundo Ismael Aprach, os Krahô nasceram dos legumes e no começo todos eles se comunicavam com os legumes, de maneira que os

legumes e frutas têm uma importância mística, sagrada, ritualística. Com o tempo, os Krahô foram perdendo esse contato direto com as frutas e legumes, de modo que hoje, somente os pajés, os *hôxwá* e os cantadores conseguem estabelecer esse contato com essas divindades leguminosas. Isto, segundo relatos de Ismael no Encontro do Povo Parri, no centro de Pesquisa e Formação do Sesc, em São Paulo.

É importante ressaltar que os rituais vão se atualizando e se modificando com o tempo. Ana Carolina cita em sua tese um jogo de atirar batatas, ligado à passagem da estação chuvosa para a seca, que nós não presenciamos naquela festa. Não ficou nítido quais eram os motivos da supressão desse rito, naquela festa especificamente.

Após o final da corrida com tora, todos nos reunimos no centro da aldeia, formando um grande coro. O cacique da aldeia Santa Cruz e um cantador tomaram a frente do coro e nos comandaram para uma volta ao redor da aldeia, sempre cantando e marcando o ritmo com o maracá. Completada a volta, posicionamo-nos no começo de uma das vias em frente a uma casa para realizar “corridas individuais”. Um integrante do partido do verão competia com um indivíduo do partido do inverno, rumo ao centro do *ka*. Quem comandava essa competição era o cantador, que cantava continuamente, dando ênfase a uma palavra da canção, indicando “o sinal verde”, a largada, o início da pequena corrida. (colocar foto)

As competições acabam quando o Sol se põe e voltam todos às suas casas para, no dia seguinte, retomar as atividades cotidianas.

Todas estas formas de competição atestam repetidas vezes suas relações com o ritual, pela crença constante de que são indispensáveis para a harmoniosa sucessão das estações, o amadurecimento das colheitas e a prosperidade de todo o ano (HUIZINGA, 2014, p. 64).

Além das competições rituais, outra maneira de afirmar essa manutenção do universo é através da brincadeira do *Hôxwá*. Como já dito anteriormente, o primeiro contato entre o *hôxwá* Ismael e eu foi através

do filme de Letícia Sabatella. O filme retrata bem o ambiente de brincadeira em que o *Hôxwá* está inserido. Chamo a atuação do *Hôxwá* de brincadeira, nome que os próprios Krahô davam ao fazer referência às encenações cômicas, tanto dentro dos rituais quanto no cotidiano.

O *Hôxwá* é uma figura cômica, que tem liberdade de transitar entre o mundo cotidiano e sério e o mundo da brincadeira, tendo sempre sua característica ritualística. Mesmo em rituais sérios, os *hôxwá* têm liberdade de fazer qualquer tipo de interferência. Segundo Ana Carolina, estes “personagens’ [...] utilizam o corpo como instrumento de estruturação de todos os sentidos com o intuito de reavivar, de recompor um universo de liberdade e coletividade, tendo como elementos imprescindíveis: o jogo, a festa e o riso.” (ABREU, 2015, p. 114). O *Hôxwá* está em constante estado de jogo. Ele pode muito bem, num momento qualquer do dia, “lançar uma piada”, “fazer uma graça”, ou “tirar um sarro” a respeito de qualquer situação.

Através do riso, a sociedade Krahô se organiza. Na concepção de vida dos Krahô, o riso tem que estar presente, porque é por meio do riso que eles se movimentam e se mobilizam. O riso está no mesmo patamar que o ritual de cantos no primeiro dia da Festa da Batata. “O riso revela concepções sobre socialidade e agência ritual: fazer rir, ou se abrir ao riso, está ligado à habilidade de fazer vínculos sociais e agir no mundo” (LIMA, 2010, p. 67). Ana Gabriela nos aponta uma habilidade de estabelecer vínculos através do riso. Tais vínculos estão ligados tanto a entidades maiores, “sobrenaturais”, ou uma ponte entre o mundo físico e o mundo espiritual, como também a vínculos sociais, como os encontros entre palhaços urbanos e *hôxwá*.

O que pude observar no breve convívio que tive com os Krahô foi o respeito que a sociedade tem pelo *hôxwá*. Ser *hôxwá* está para além de fazer rir. *Hôxwá* é uma função social, que está ligada a caracteres ritualísticos, espirituais. Portanto, o fazer rir está além de uma simples piada, condiz a todo um modo de pensamento de vida. O *Hôxwá* brinca com os mitos Krahô; portanto, joga com coisa séria, porém sem

desrespeitar o mito e sem menosprezar a grandeza das tradições que regem a sociedade.

Após o término da festa, com o entardecer do dia, fomos aos poucos nos despedindo de cada um dos Krahô com que trocamos experiências, pois, logo na manhã do outro dia, iríamos voltar para nossas casas, com muitas perguntas, questionamentos e certamente encantados com os encontros que tivemos nas aldeias. As perguntas ficam para uma próxima vez que encontrarmos Ismael ou voltarmos a Itacajá; os questionamentos, em parte, foram explicitados neste texto, e o nosso encantamento serve de impulso para voltarmos às aldeias.

Referências

- ABREU, Ana Carolina Fialho. **Hotxuá à luz da etnocenologia: a prática cômica Krahô**. 2015. 160 f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas)- Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/17916>. Acesso em 19 dez. 2018.
- HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- LIMA, Ana Gabriela Morim. **Hoxwa: imagens do corpo, do riso e do outro: uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimoniais Krahô**. 2010. 218 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: http://www.uft.edu.br/neai//file/diss_ana_gabriela.pdf. Acesso em: 20 dez. 2018.
- PANTANO, Andreia Aparecida. **A personagem palhaço**. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.
- REIS, Demian Moreira. **Caçadores de risos: o maravilhoso mundo da palhaçaria**. 2010. 310 f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas)- Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/9257>. Acesso em: 20 dez. 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paulo (Orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: CES; Almedina. 2009. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/epistemologias_do_sul_boaventura.pdf. Acesso em: 20 dez. 2018.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Epistemologias do sul**. Gráfica de Coimbra: Coimbra, Portugal, 2009.

SCHIAVINI, Fernando. **De longe toda serra é azul**: memórias de um indigenista. Brasília DF: Criativa Gráfica e Editora Ltda, 2006.

SCHIAVINI, Fernando. **Os desafios do indigenismo**. Goiânia: Kelps, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

Abstract |

This article is based on an account of my trip to the Krahô indigenous villages in the northeast of Tocantins, together with the research group Pedagogias and performativities, coordinated by Professor Dr. Carminda Mendes André. During the trip, questions and issues that I think were pertinent were raised. For this, the text is based on the report of my trip, plus studies on the Krahô culture and reports of villagers and village leaders such as Dodanin Krahô, Ismael Apracht Krahô and Secundo Tikun Krahô. In addition to the broader issues of the Krahô culture, I dwell on the comic figure present in this society, the Hôxwá. I try to establish a dialogue between the ritual comedy Krahô and the contemporary clowns of the city.

Keywords: Krahô; Hôxwá; Clown; Indigenous.