

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MÔNICA RIBEIRO MORAES DE ALMEIDA

“A GENTE VIVIA DE TRÁS DOS OUTROS”: processo de
reorganização social Krenyê

**São Luís
2017**

MÔNICA RIBEIRO MORAES DE ALMEIDA

“A GENTE VIVIA DE TRÁS DOS OUTROS”: processo de reorganização social
Krenyê

Tese apresentada ao Programa de PósGraduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra Elizabeth Maria
Beserra Coelho

São Luís
2017

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

ALMEIDA, MÔNICA RIBEIRO MORAES DE.

A GENTE VIVIA DE TRÁS DOS OUTROS: : processo de reorganização social Krenyê / MÔNICA RIBEIRO MORAES DE ALMEIDA. - 2017.

250 f.

Orientador(a): ELIZABETH MARIA BESERRA COELHO.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

1. Etnicidade. 2. Identidade. 3. Krenyê. 4. Território. I. COELHO, ELIZABETH MARIA BESERRA. II. Título.

MÔNICA RIBEIRO MORAES DE ALMEIDA

**“A GENTE VIVIA DE TRÁS DOS OUTROS”: processo de reorganização social
Krenyê**

Tese apresentada ao Programa de PósGraduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra Elizabeth Maria
Beserra Coelho

Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. William H. Fisher.
Universidade William and Mary-Estados Unidos,

Prof.^a Dr.^a Cíndia Brustolin
Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Prof.^a Dr.^a Cynthia Carvalho Martins
Universidade Estadual do Maranhão

Aos *Krenyê* pelo exemplo de resistência

À Minha avó, Maria José, por ser a luz
que ilumina minha vida

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pelos quatro anos de bolsa de estudos para a realização do doutorado, bem como por ter me aceitado no Programa Estágio Doutorado Sanduíche e concedido bolsa para realização deste estágio no College of William & Mary, USA.

Agradeço também à FAPEMA por ter ajudado na realização dos trabalhos de campo através do financiamento por meio do Projeto de Pesquisa “Etnografias Timbira”.

Agradeço a Professora Elizabeth Maria Beserra Coelho, orientadora de toda vida, pela disponibilidade, leitura atenta, pela perspicácia antropológica e etnográfica que contribuíram para o amadurecimento desta tese. Obrigada principalmente pelos ensinamentos repassados durante esta longa jornada acadêmica que ajudaram a me construir pessoal e intelectualmente. Muito carinho e admiração.

Ao professor William H. Fisher (Bill) por ter me orientado durante o estágio Doutorado Sanduíche- CAPES, pelas conversas sobre o campo, pelas questões instigantes e sábias observações ao meu trabalho. Obrigada por extrapolar a relação orientador/aluno e compartilhar comigo sua convivência familiar e entre amigos. Obrigada pela frase “To hit the ground running” dita no momento de despedida como um desejo de boa sorte e incentivo a seguir em frente, que agora é repetida por mim como mantra toda vez que a “peteca quer cair”. Gratidão!

Aos professores William H. Fisher e Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira por participarem da banca de qualificação e com os comentários possibilitarem o aprimoramento desta tese.

Aos professores e colegas que contribuíram com comentários ao projeto de pesquisa que resultou nesta tese, especialmente Viviane Barbosa, Cíndia Brustolin, e Odair Giralдин.

Ao colegiado do curso de Ciências Humanas da UFMA campus-Grajaú que me concedeu afastamento para fins de capacitação

Aos colegas da terceira turma do doutorado do PPGSOC- UFMA, Cíntia, Evaristo, Bartolomeu, Maycon, Roseane, Viviane e Carol, por compartilharem conhecimentos e experiências.

Aos professores e funcionários do College of William & Mary, em especial a professora Kathleen J. Bragdon por me deixar participar de suas aulas, a professora Danielle Moreti- Langholtz pelas conversas e ensinamentos sobre trabalho de campo, ao secretário do departamento de antropologia Bill por toda ajuda e disponibilidade, ao colega Conrad pelos momentos de descontração.

As duas mulheres da minha vida. Minha mãe Clery Ribeiro, minha fonte de inspiração, a quem eu devo toda a minha jornada e o gosto pela leitura. A minha avó Maria José, por ser minha fonte de energia, obrigada por suas palavras de força e incentivo que sempre renovam minhas energias e me impulsionam a continuar.

Ao Adriano pelo companheirismo e paciência. Agradeço também pelos embates de ideias que me tiram da minha zona de conforto e me levam a novas conjecturas.

Aos meus irmãos Camilla, Tomás e Pedro pelo amor, carinho e momentos de descontração.

Ao meu avô (*in memoriam*) pelo exemplo de vida.

Agradeço a amiga Valéria que tive a felicidade de encontrar na realização do estágio sanduíche e cujos laços transcenderam os tempos de convivência.

Às amigas Kátia Núbia, Ana Caroline Oliveira e Nelma Rolande pelo apoio, amizade, risadas, discussões e comentários pertinentes.

A Erlane pela amizade e por ter me recebido em sua casa em Barra do Corda na passagem para o campo. Aproveito para agradecer a seus pais D. Teresinha e Sr. Paulo Freitas pela acolhida.

Aos *Krenyê* por terem me aceitado, acolhido e acreditado em meu trabalho.

À Deus por mais essa etapa concluída

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da Diaspora Krenyê.....	77
Figura 2: Canela apresentando trabalho no VI Seminário Temático Timbira.....	85
Figura 3: Descendentes de Feliciana	100
Figura 4: Descendentes de Balbina	105
Figura 5 Descendentes de Balbina 2.....	105
Figura 6: Foto. Recebimento da primeira cesta básica.....	129
Figura 7: Foto Abastecimento de água na aldeia São Francisco	130
Figura 8: Foto Visão da entrada da aldeia São Francisco.....	131
Figura 9: Foto Ilustração da aldeia São Francisco.....	132
Figura 10: Criação na aldeia São Francisco	134
Figura 11 Foto Criação de preá aldeia São Francisco	134
Figura 12: Foto Reunião na aldeia São Francisco	136
Figura 13 Foto. Mosaico Aldeia São Francisco	137
Figura 14: Foto Aldeia Vitória em construção	139
Figura 15: Foto Domingos e filhos no acampamento de construção da A. V.....	140
Figura 16: Foto Visão lateral da aldeia Pedra Branca	142
Figura 17: Mapa relações intersocietárias	175
Figura 18: Foto Pairé cantando no evento da Teia	177
Figura 19: Participação Krenyê no Seminário Timbira.....	178
Figura 20: Foto Reunião Ministério Público Federal-MA	185

LISTA DE TABELAS

Quadro 01- Principais produtos que os <i>Krenyê</i> plantavam em suas roças	62
Quadro 02- Animais que caçavam no inverno na região Pedra do Salgado.....	63
Quadro 03 – Espécie de Plantas utilizadas pelos <i>Krenyê</i>	65

RESUMO

Neste trabalho abordo alguns elementos constitutivos do processo de reorganização social dos *Krenyê* localizados no estado do Maranhão. No início do século XXI, começaram a afirmar pertencimento a um povo considerado extinto, os “*Krenyê* de Bacabal”. A invasão do território por forças coloniais levou à perda do mesmo em meados do século XX. Passaram por processos de dispersão e fragmentação que os levaram a viver nas terras de outros povos e situação de “invisibilidade” e silenciamento. Este processo ocorre de modo contingente e relacional, e é vivido de forma diferente por aqueles que reivindicam ascendência *Krenyê*. Assim, objetivo enfatizar o caráter histórico e transitório das identidades e as questões políticas e estratégicas *Krenyê*, que são postas pela necessidade de reconhecimento identitário e territorial.

Palavras – Chave: *Krenyê*, Território, identidade, etnicidade.

ABSTRACT

In this work, I analyze some constituent elements from *Krenyê* social reorganization process located in Maranhão. Early 21st century, they claimed belonging people considered extinct, the *Krenyê* of Bacabal. The invasion by colonial forces led to the loss of territory in the middle of the twentieth century. They passed by the process of dispersion and fragmentation that they went through the loss of territory and lived in the lands of other peoples, leading them to “invisibility” and “silencing”. This process occurs by contingent and relational mode, and had been lived different ways between those claiming *Krenyê*'s ancestry. Then, I want to emphasize the historical and transitory character of identities and the political and strategic *Krenye*'s issues, posed by the necessity to achieve the recognition of identity and territory.

Key-words: *Krenyê*, Territory, identity, ethnicity

SUMÁRIO

1. Introdução	13
1.1. Os processos de etnogênese na literatura antropológica	18
1.2. Investigando a construção da etnicidade Krenye	33
2. INVASÃO AO “PAÍS TIMBIRA”: conflitos territoriais	49
2.1. Processos de territorialização Krenyê	56
2.1.1. Os Krenyê na Colônia Leopoldina	57
2.1.2. Pedra do Salgado: o “território perdido”	58
3. VIVENDO DETRÁS DOS OUTROS”	80
3.1. “Eles viviam na aldeia deles e nós vivia na nossa”: os Krenyê entre os Tupi	89
3.2. Krenyê um povo Timbira	96
3.2.1. Os <i>Krenyê</i> se “ajuntaram” nos Gavião	98
3.2.2. Rodeador: essa terra é dos Timbira.....	109
3.3. “Nós sempre estivemos aqui”	115
4. “A ÁRVORE KRENYÊ: o “tronco” se encontra com a “galha”	129
4.1. Movimento de reorganização ou o campo político Krenyê	143
4.2. A relação entre campo e arena na construção do projeto político Krenyê.....	154
4.2.1. Bases de apoio. Os “suportes” do movimento de luta Krenyê	171
4.2.1.1. Aprendendo a lidar com a emoção da política	176
4.3. Viagens peregrinas	188
4.3.1. Viagem ao “território perdido” ou a “viagem da volta”.....	189
4.4. Disputas territoriais	199
5. A DISPUTA PELA AFIRMAÇÃO DA ETNICIDADE KRENYÊ	206
5.1. Quem é Krenyê e por quê?.....	211
5.2. Em busca de um lugar que seja nosso	226
CONSIDERAÇÕES FINAIS	236
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	241

1. INTRODUÇÃO

A história dos Kaimbé é, de um lado, uma história de séculos de dominação interétnica, de forçadas mudanças culturais e de expropriação, com maior ou menor violência aberta e encoberta, das suas terras, e de outro, de grande invisibilidade nacional e mesmo acadêmica. (REESINK, 2011, p. 513)

Envolvida desde a graduação em pesquisas relacionadas a povos indígenas, estava acostumada ao quadro que mapeava a existência de oito povos, habitando Terras localizadas geograficamente no estado do Maranhão, cujas línguas haviam sido classificadas (RODRIGUES, 1986) em dois troncos linguísticos. Os de língua Tupi: *Awá*, *Ka'apor*, *Tentehar*¹; e os de língua macro jê: *Krikati*, *Pukob'gateyê*², *Ramkokamekrá*, *Apaniekrá*, *Krepumkatyê*.

No contexto da realização da minha pesquisa de mestrado entre os *Ramkokamekrá* - atualmente autodenominados de *Memôrtümre* - por volta do ano de 2008, obtive informações de que havia um conjunto de pessoas que, antes conhecido como Timbira, passou a se autodenominar *Krenyê* e estava demandando do Estado reconhecimento da sua identidade étnica. Os *Krenyê* foram registrados de diferentes formas em trabalhos de caráter etnográfico e antropológico. Nos trabalhos de Nimuendajú (1946) foram grafados como *Krēyê*; Nimuendajú cita um censo de 1919 do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em que estão registrados como Crangés; No trabalho de Ballé (1954) já há outra grafia, *Kren-Yê*; Darcy Ribeiro (1996), em “Diários índios”, utiliza a denominação *Krê-yê*; Já no trabalho “Os índios e a civilização” o autor utiliza a denominação *Krem- yé*; Lave (1967) segue a denominação utilizada por Nimuendaju. Neste trabalho, como forma de respeitar a autodenominação utilizarei *Krenyê* para me referir ao povo.

Os *Krenyê* foram classificados por Nimuendaju (1946) como parte de um conjunto maior de povos falantes da língua Timbira, dentro do tronco linguístico

¹ Esta grafia refere-se à autodesignação que será respeitada neste trabalho.

² Esta é a autodenominação do povo, que também será respeitada neste trabalho como ocorre em relação aos *Tentehar*.

Macro-Jê (RODRIGUES, 1986), com pequenas diferenças nessa língua (PAULA RIBEIRO, 1819).

Um colega, também pesquisador, estava acompanhando de perto esse movimento³ e contou-me que estes *Krenyê* estavam interessados em estabelecer contato com pesquisadores que pudessem fortalecer e legitimar as suas demandas em relação ao Estado.

Passados alguns anos, estava participando da V edição do Seminário Temático Timbira⁴, que aconteceu em 2013, e obtive novamente informações a respeito do movimento político *Krenyê*. Havia vários pesquisadores indígenas participando do Seminário e dentre eles conheci Antônia, que nos apresentou, naquela ocasião, o processo de luta dos *Krenyê* para a conquista de uma terra de usufruto exclusivo. Na oportunidade, Antônia aproveitou o fato de estar junto a pesquisadores para saber se haveria alguém interessado em estudar o processo vivenciado pelos *Krenyê*.

Neste contexto, eu cursava o primeiro ano do doutorado e estava interessada em desenvolver um projeto ligado aos *Tentehar*, focalizando a inserção deste povo na política partidária da cidade de Grajaú- MA⁵. A demanda de Antônia motivou-me a redirecionar minha pesquisa, pois desde o início da minha vida acadêmica vinha desenvolvendo pesquisas relacionadas aos Timbira.

³ Estou entendendo movimento como sugeriu Sant'Ana, um fenômeno que abarca uma multiplicidade de ações, envolvimento, articulações, objetivos e direcionamentos, locais, nacionais e internacionais, dados, também, pelas especificidades de cada etnia, pelas relações particulares destas com o Estado, com as agências de apoio, pela inserção maior ou menor no contexto da sociedade nacional, entre tantas outras particularidades. Não deve ser pensado como algo unísono ou linear, mas sim como movimento repleto de fluxos e refluxos, cujos contextos vivenciados influenciam nos impactos e resultados diferenciados (SANT'ANA, 2010, p. 20)

⁴ Seminário Organizado pelo grupo de pesquisa Estado Multicultural e políticas públicas (UFMA), coordenado pela professora Dr^a Elizabeth Maria Beserra Coelho, e a Timbira Research and Education Foundation, presidida pelo Dr, William H. Crocker, do National Museum of Natural History da Smithsonian Institute. O primeiro seminário aconteceu no ano de 2005 e desde então acontece bianualmente e visa reunir pesquisadores interessados em divulgar e debater resultados dos estudos com e sobre os povos Timbira. Desde sua primeira edição o seminário vem ampliando a participação de pesquisadores e a partir de 2009, os Timbira passam a participar apresentando as pesquisas que desenvolvem junto a seu povo.

⁵ Meu interesse em investigar os *Tentehar* havia decorrido do fato de, em 2009, começar a trabalhar⁵ na cidade de Grajaú-MA, local com intensa presença de índios *Tentehar*⁵. Grajaú esta próxima a quatro terras indígenas desse povo, o que resulta visitas constantes à cidade, pelos motivos mais diversos: fazer compras, vender produtos, visitar parentes que estudam na cidade etc. A proximidade faz com que os conflitos fiquem latentes. Sentia muita dificuldade em abordar a questão indígena em sala de aula, sem criar polêmicas. O preconceito em relação aos *Tentehar* era notável e incômodo para mim. Comecei a incentivar alunos a visitar as aldeias e realizar pesquisas. Todo o envolvimento que começou de forma gradual levou-me a elaboração do projeto de pesquisa para inserção no doutorado.

O envolvimento com pesquisas sobre os povos Timbira, o contato com os pesquisadores indígenas e não indígenas propiciado pelo Seminário Timbira, o incentivo da minha orientadora, o pedido de Antônia e as conversas com Silvia Krikati⁶, me fizeram retomar o campo de estudo ligado aos povos Timbira. Redirecionei minha investigação para o movimento do povo *Krenyê* de demanda por “reconhecimento” da identidade étnica e por demarcação de uma Terra indígena.

Pensei que poderia deixar em *stand-by* a inserção no mundo Tupi. Aos poucos fui percebendo que o “mundo tupi” e o “mundo jê” muitas vezes encontram-se entrelaçados.

Utilizo o termo povo para tratar da coletividade formada pelos *Krenyê*, porque esta é uma categoria utilizada e reivindicada por eles próprios ao demandarem do Estado reconhecimento à sua organização social e afirmar a sua existência social; bem como para construírem sua diferenciação, em relação aos não indígenas e em relação a outros povos indígenas com os quais estão em contato. Estou operando com tal terminologia a partir da perspectiva colocada por Bartolomé, que entende que seriam povos

[...] em termos de uma comunidade de comunicação e de reconhecimento mútuos, que possibilite uma orientação e ação compartilhada em direção ao cumprimento de objetivos públicos. Como comunidades organizadas seriam então Povos, embora não constituídos por Estados, que é a característica distintiva das nações (BARTOLOMÉ, 2006, p.62).

A situação vivenciada pelos *Krenyê* coaduna-se com a de muitos povos indígenas no nordeste brasileiro, por fazerem parte de processos histórico/sociais semelhantes. Estes povos acabaram sendo vistos como aquilo que Sampaio (1986, p.13) chamou de “Unidade etnográfica e política historicamente constituída”. Foram concebidos como um tipo específico, por não se encaixarem “comodamente nas representações difusas sobre os índios” (OLIVEIRA, 1993, p. 5).

⁶ *Krikati*, pesquisadora do povo *Krikati* (como ela mesma se intitula) e participante do Seminário Timbira. Em conversa, Silvia demonstrava um certo “ciúme” pelo fato de eu ter começado a pesquisar os *Tentehar*. Encarou minha investigação sobre os *Tentehar* como forma de valorização do mundo Tupi em detrimento do mundo Jê.

As classificações utilizadas para nomear os processos de reivindicações étnicas, que ficaram conhecidos na literatura por diversas denominações: “etnogêneses”, “emergência”, “ressurgentes”, “ressurgidos” e “remanescentes”, nunca podem ser utilizadas de forma tranquila. Muitas vezes, o conceito é utilizado sem uma problematização ou contextualização do caso específico de que trata. Torna-se de tal forma evidente “que não se sente a necessidade de explicar” (BACHELARD, 2013, p.91)

Assim, a etnogênese, o ressurgimento, a emergência etc, nesse contexto, significam o processo de resgate de signos claros de uma cultura ancestral que outrora não estavam tão claros (AMORIM, 2003). Oliveira (2004, p.20) afirma que “o fato social” denominado “etnogênese” “abrange tanto a emergência de novas identidades quanto a reinvenção de etnias já reconhecidas”, e esclarece que “isso vai ser tomado como base para diferenciar os povos e as culturas indígenas do Nordeste daquelas da Amazônia”.

Entretanto, é importante colocar, conforme alerta Arruti, que “ao falarmos de etnogêneses, estamos nos referindo a um processo social e não a um tipo específico e diferenciado de grupos indígenas” (ARRUTI, 2006, p.50). Segundo Arruti (2006, p.50) essas classificações tem a tendência de transformar “processos sociais e históricos em categorias de identificação”. Oliveira (2004, p. 30) ressalta que o uso de tais termos pode comprometer a investigação com pressupostos “arbitrários e equivocados”.

Esses termos promovem “imagens naturalizantes”, ao permitir pensar dinâmicas sociais como se fossem processos biológicos. Assim, reduzem o entendimento dos diferentes processos classificados por estas denominações.

Em termos teóricos, a aplicação dessa noção- bem como outras igualmente singularizantes – a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” e ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente. (OLIVEIRA, 2004,p.30)

Além disso, Oliveira (2000a) enfatiza a ideia de que o uso de “identidades emergentes” ou do termo “etnogênese”, “para caracterizar aqueles processos

socioculturais que foram objetos de descrições históricas densas” não significa dizer que em outras “unidades sociais” conhecidas por “etnônios mais antigos”, “as categorias utilizadas para marcar a identidade étnica decorressem de alguma suposta condição ‘natural’, ou que remontassem à ‘origem de tempos’ ou, ainda, que resultassem de processos dados como ‘endógenos’ ou ‘espontâneos’”. (OLIVEIRA, 2000a, p.19). De modo que, o fato recente das emergências identitárias não significa a sua inexistência anterior, mas sua estigmatização (BARTOLOMÉ, 2006)

Antropólogos e etnohistoriadores vivem em um processo que Oliveira (2000a, p.20) classifica como maldito, pois ao aprimorarmos as pesquisas sobre as identidades emergentes acabamos por “contribuir para naturalizar as identidades étnicas mais antigas e lançar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade dos índios emergentes” .

O não entendimento dos termos utilizados torna-se mais grave quando pensamos nos usos políticos que podem ser feitos a partir de uma interpretação equivocada. Ao reificar a diferença corremos o risco de “justificar uma eventual política indigenista discriminatória, que pretenda estabelecer diferenças no plano do reconhecimento de direitos” (OLIVEIRA, 2000a, p.20)

Sendo assim, coaduno com as ponderações de Arruti quando escreve que

o termo etnogênese deveria dirigir nossa atenção não para a “invenção das tradições” em si mesmas, como em geral acontece, mas para os mecanismos sociais que permitem um determinado grupo social estabelecer o descontínuo onde aparentemente só existia a continuidade. Como na definição de grupo étnico, a “invenção cultural” não é desimportante para a análise da etnogênese, só não é o teoricamente mais relevante. No seu lugar importa compreender as razões, os meios, e os processos que permitem um determinado agregado qualquer se instituir como grupo, ao reivindicar para si o reconhecimento de uma diferença em meio à indiferença, ao instituir uma fronteira onde antes só se postulava contiguidade e homogeneidade. (2006, p.50-51)

Um dos desafios enfrentados por essas “sociedades nativas”, no presente, é o de se constituírem “como coletividades [...] para confrontar com o Estado em melhores condições políticas, já que a magnitude numérica e as demandas compartilhadas aumentam suas possibilidades de êxito” (BARTOLOMÉ, 2006, p.44)

O processo de ocultação, por que passaram muitos povos indígenas, se deu por um “desconcerto diante da etnicidade” que está na base da “reificação do Estado nação”, que supostamente traria a homogeneização cultural e onde a “lealdade étnica” é tida quase como “traição à pátria” (BARTOLOMÉ, 2006, p.44)

Por outro lado, a visibilidade étnica posterior ao processo de ocultação provém de “uma mudança ideológica por parte das populações indígenas e cuja consequência foi a reformulação da ‘cegueira ontológica’ construída pelas ideologias nacionalistas estatais”. (BARTOLOMÉ, 2006, p.45).

a construção ou a reconstrução das identidades orientada para certos fins e, por conseguinte, suscetível de ser qualificada como instrumental não se esgota nesta qualificação. Afinal, pressupõe processos sociais de extrema complexidade que nos obrigam a tentar entender as ideologias da ocultação e as do afloramento,. (BARTOLOMÉ, 2006, p.50)

Esses processos socioculturais e políticos vivenciados por diferentes povos ajudaram a inaugurar uma nova perspectiva tanto teórica quanto prática na etnologia brasileira. Mobilizou estudos iniciados na década de 1970, no Estado da Bahia⁷

1.1 Os processos de etnogênese na literatura antropológica

As pesquisas que se desenvolveram com os chamados “povos indígenas do nordeste” compreendem, principalmente, a “parte setentrional da Bahia até o Piauí” (OLIVEIRA, 1993), região formada pelos estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Ceará. Nesta região, a pressão pela terra tem sido um elemento constitutivo dos conflitos ali existentes, diferentemente do que tem ocorrido no Norte.

Enquanto no Norte o antagonismo com os povos indígenas decorre da imobilização de recursos naturais (minério, madeira e recursos hídricos) existentes nos extensos territórios por eles ocupados [...] no

⁷ A esse respeito ver Oliveira, [1999] 2004.

nordeste os conflitos são fundamentalmente fundiários envolvendo acirradas disputas com proprietários tradicionais, grileiros e posseiros até por pequenas extensões de terras agricultáveis. (OLIVEIRA, 1993, p. 6)

O interesse analítico foi impulsionado por uma dinâmica crescente a partir da década de 70, período em que começou a ser visibilizado o processo denominado “etnogênese” (ARRUTI, 2006).

Foi também na década de 1970 que se processou um movimento de organização de índios em “assembleias”. Este movimento de organização ganhou mais força nos anos 80, recebendo apoio da sociedade civil, de organizações não governamentais, de intelectuais etc (NEVES, 2004).

Organizados em movimentos, os “povos indígenas” passam a reivindicar reconhecimento de suas identidades étnicas, suas culturas e a demandar direitos coletivos não só em âmbito nacional, mas também internacional. Muitas lideranças passaram a participar de fóruns internacionais, denunciando situações extremas vivenciadas por muitos “povos” ou mesmo apresentando reivindicações e formulando propostas para uma nova era em que seja considerado o direito de se manterem como portadores de costumes e tradições próprias (GRUPIONI, 2001).

O governo militar⁸ tentava impedir a mobilização dos índios e a realização de Assembleias Indígenas, bem como tentava impedir a ação de organizações que se empenhavam na proteção e apoio a causa indígena como o CIMI (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Entretanto, apesar das investidas do governo e de alguns segmentos da sociedade civil interessados nas suas terras, os povos indígenas foram se fortalecendo, conquistando visibilidade e delineando “novas modalidades de cidadania indígena” “que se constituíam a margem da política indigenista oficial” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 187). Segundo Oliveira e Freire, foi

Somente a partir da Constituição de um sistema de reivindicações e de pressões é que o Estado viria a agir, procedendo então à identificação

⁸ Segundo Oliveira e Freire (2006, p.188) “em 1974 ocorreu na Missão Anchieta, em Diamantino (MT), a realização da 1ª Assembleia nacional de líderes indígenas. Desde então, o CIMI apoiou 16 Assembleias nacionais de povos indígenas. Em pleno regime militar, o governo dificultava ou impedia a participação indígena e até mesmo a realização das assembleias, como ocorreu em Roraima em 1976”

e à demarcação das Terras indígenas, melhorando os serviços de assistência (de educação e saúde) ou resolvendo problemas administrativos diversos deixados no limbo por muitos anos. (Oliveira; Freire, 2006, p. 187)

Assim, a articulação entre diferentes esferas, notadamente aquelas que dizem respeito às políticas indigenistas, as ações burocráticas do Estado, as ações desempenhadas por organizações não governamentais e entidades religiosas, e as ações da esfera científica criaram condições propícias para os movimentos de etnogênese que tem se dado através de um “processo histórico de longa duração” (OLIVEIRA, 2011).

Esses processos, embora possuam uma concentração no nordeste, podem ser observados de norte a sul do país (ARRUTI, 2006). Porém, favoreceram a criação de um campo de estudo que propiciou “a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado ‘índios do Nordeste’” (OLIVEIRA, 2004, p.14). Este campo empírico de investigação, que começou a se configurar na década de 1920, apresentou características distintas daquele que se formou a partir da década de 1970. Arruti (2006), organizou os processos de etnogênese em dois ciclos, o primeiro deles iniciado em 1920 estendendo-se até 1940 e o segundo, após um longo período de estagnação, foi iniciado na década de 1970.

Os Fulni-ô, antigo Carnijó de Águas Bellas (PE), representam a porta de entrada deste primeiro ciclo. Receberam, em 1920, proteção do órgão indigenista oficial da época, foram reconhecidos como “único grupo na região que mantinha evidentes sinais diacríticos com relação aos regionais: falavam o Iatê, tinham rituais proibidos aos de fora e mantinham regras restritivas para casamentos interétnicos” (ARRUTI, 2006, p.51).

Os Fulni-ô serviram de parâmetro para o reconhecimento de outros “grupos” (ARRUTI, 2004). O órgão indigenista oficial passou a exigir, nos novos processos de reconhecimento, determinados elementos culturais existentes entre os Fulni-ô. O Toré passou a representar, dentro desse processo, um instrumento importante, ou melhor, obrigatório para o reconhecimento.

A experiência vivenciada pelos Fulniô gerou interesse de outras “comunidades de caboclos” que viviam situação semelhante a deles, levando o Serviço de Proteção ao

Índio-SPI a reconhecer mais três “grupos de ‘remanescentes indígenas’ e, na década seguinte, outros oito” (ARRUTI, 2006, p. 51)

O primeiro ciclo caracteriza-se por,

ter se configurado com base em uma rede de relações previamente existente entre os grupos de “caboclos”, tramada com base no calendário de festas religiosas e rituais indígenas que têm como eixo o rio São Francisco e como precedente as viagens entre antigos aldeamentos. (ARRUTI, 2006, p. 51)

A rede formada por “remanescentes indígenas” que se encontravam ao longo do rio São Francisco propiciou que “agentes externos, sucessivamente, da igreja, da academia e do Estado” entrassem em contato com tais “grupos” (ARRUTI, 2006, P. 51). O antropólogo Carlos Estevão⁹, em 1935, através da visita aos Fulniô, realizada a convite do Pe. Damaso, entrou em contato com os Pankararu (PE) e com os Xukuru-Kariri (AL) (ARRUTI, 2006). Sua visita objetivava registrar, nas palavras de Estevão, “parte do que ainda resta dos primitivos donos da terra” (ESTEVÃO DE OLIVEIRA, 1942, p. 159-160). Descreveu festas como: Umbús, Menino do Racho, Toré, Jurema. Além do registro de festas, mitos, formas de organização social, seu trabalho também assumiu um tom de manifesto. Estevão (1942) terminou seu texto da seguinte forma:

Há quase 30 anos que sinto pulsar, hora por hora, junto do meu coração, o coração dessa gente, que tanto temos feito sofrer pelo estranho crime de haver sido dona deste país que hoje nos pertence. Somente, porém, de depois de dois anos a esta parte é que comecei a sentir de perto o sofrimento dos seus descendentes, aqui em Pernambuco e, ultimamente, também em Alagoas [...]

Após narrar casos que demonstram a pressão dos “brancos” sobre as terras dos índios, termina por fazer um apelo.

[...] consiste na solicitação que nesta hora dirijo a todos que tão abnegadamente, por tanto tempo me escutaram, para que tomem sob seu valioso amparo e proteção, não só os caboclos do ‘brejo dos

⁹ Além de Carlos Estevão de Oliveira, os ditos “índios do nordeste” também aguçaram a curiosidade de Mario Melo que assim como Estevão publicou textos de índios dessa região com intuito de defender seus direitos. A esse respeito ver Secundino (2011).

padres', como, também, os demais remanescentes indígenas que ainda vivem em terras nordestinas [...] terminando, peço ainda ao Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco, que torne extensivo o meu apelo aos Institutos de Alagoas, Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, para que estes, por sua vez, amparem e protejam os remanescentes indígenas que porventura existam naqueles estados. (p. 179-180)

Após esse texto “o inspetor regional do SPI [Serviço de Proteção ao Índio] Raimundo Dantas Carneiro, ante o avanço indígena [...] institui a *performance* Toré como critério básico do reconhecimento da *remanescência indígena*, tornando-o, então, *expressão obrigatória da indianidade* no Nordeste” (ARRUTI, 2004, p.256 grifos do autor).

Arruti (2004) demonstra o efeito dominô de uma série de “emergências” entre 1935 e 1944. O autor explica que concebe os grupos como “emergentes”

porque se apresentam como novas identidades indígenas, que todavia reivindicam uma ancestralidade autóctone não manifesta: resultado de recuperação e recriações étnicas que lhes permitem destacarem-se na superfície da rica mas distinta cultura nordestina sertaneja. (ARRUTI, 2004, p. 232)

Após a conquista de seus direitos, alguns “grupos” serviram de mediadores na “emergência” de outros. O autor aponta que “existem indícios de que foram os *Pankararu* os mediadores na emergência *Tuxá*”, que por sua vez intermediaram os processos entre os *Trucá* e entre os *Atikum*; estes últimos facilitam o acesso dos *Kambiwá* recorrendo aos *Pankararu*, que por sua vez intermediaram o acesso aos “nexus verticais” já estabelecidos, isto é, o chefe de Posto Indígena *Pankararu*, o chefe da inspetoria de Recife e a Diretoria do órgão, no Rio de Janeiro” (ARRUTI, 2004, p.243).

Alguns elementos, segundo Arruti (2004), são definidores das “emergências” surgidas ao longo do São Francisco em meados do século XX, como por exemplo, a rede construída pelas relações entre os “grupos”. Essa rede possibilitou a passagem dos envolvidos do “estado genérico e pejorativo de cablocos para o estado também genérico, mas juridicamente diferenciado de índios” (ARRUTI, 2004) na luta por

direitos. Muitos trabalhos produzidos sobre esse primeiro ciclo abordaram a importância das redes de relações para os processos de etnogênese.

O processo vivenciado pelos *Krenyê* diferencia-se daqueles classificados no primeiro “ciclo de etnogênese” por Arruti (2006). Ao contrário desses povos, que tinham na experiência dos aldeamentos o elemento principal para a construção das suas etnicidades, os *Krenyê* parecem não demonstrar interesse em rememorar o período em que estiveram submetidos à Colônia Leopoldina. Esta experiência não faz parte da construção de suas narrativas. Talvez isso se dê pelo fato de não terem ouvido de seus antepassados nada a esse respeito, ou por que, no momento, tal experiência não apresenta relevância.

Do mesmo modo não operam apoiados em uma rede previamente existente, como aquela, citada por Arruti (2006), formada pelos povos que viviam ao longo do rio São Francisco. Os *Krenyê* não puderam se apoiar em uma rede de relações construídas com outros povos indígenas no estado do Maranhão, pois grande parte destes povos não vivenciaram processos parecidos.

Como aponta Nascimento (2010, p.53),

a maioria dos grupos indígenas localizados no território maranhense não precisou utilizar mecanismos “performáticos”, culturais e “emergentes étnicos” para garantir seus respectivos territórios e se diferenciar do conjunto maior da sociedade nacional.

Ressalto que assim como os *Krenyê*, os *Krepumkateyê* também foram conhecidos como Timbira durante muito tempo, passando a autodenominação *Krepumkateyê* somente em meados da década de 1990, quando já tinham sua Terra demarcada. Os *Krepumkateyê* não perderam seu território e conseguiram a demarcação da sua terra, Terra Indígena Geralda Toco Preto, em 1994.

Recentemente, a partir dos anos 2000, tem surgido outras experiências semelhantes às dos *Krenyê*, como aquelas vivenciadas pelos *Gamela* de Viana e pelos *Tremembé* na Raposa. De modo que os *Krenyê* passaram a servir de referência e apoio a este povos.

Arruti (2004) demonstra que o percurso coberto pelo órgão indigenista no processo de reconhecimento seguiu os caminhos já desenhados por uma rede de trocas intergrupais. De acordo com o autor, existe um aspecto fundamental dentro da trama articulada pela rede, “o fluxo de indivíduos e informações” traçado entre os “grupos”, “a partir do qual monta-se a rede de emergências”. Ao aprofundar a análise das articulações estabelecidas, considera que esse “fluxo de indivíduos e informações” vai “muito além do ato técnico de transmissão de uma mensagem”, e revela um “fato social central na vida desses grupos e em sua organização política: as viagens” (2004, p.244)

Arruti (2004) aponta dois tipos de viagens, as de rituais e de fugas, que configuram-se antes mesmo do período marcado pelos processos de “emergência étnica” e aborda redes e conexões entre os aldeamentos indígenas ao longo do São Francisco. As viagens rituais “consistiam no trânsito temporário de pessoas e famílias entre comunidades, marcado por eventos religiosos que podiam corresponder ou não a um calendário anual” . Já as viagens de fuga “eram migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho [...]” (p.244)

Para Arruti, as fugas empreendidas no contexto dos aldeamentos são interessantes não só por revelarem como o sistema de aldeamento funciona ou a sua “possível crise”, mas principalmente porque revelam “um determinado padrão de mobilidade daquelas populações étnicas” (ARRUTI, 2004, p, 249). Esse padrão corresponde tanto a “formas nômades”, que antecedem aos aldeamentos, quanto representa “um dos efeitos específicos da dinâmica de territorialização dos próprios aldeamentos, quando estes, a fim de maximizar sua administração, juntavam e repartiam grupos de diferentes origens” (p. 249)

A política de reunir uma grande variedade de grupos nos aldeamentos é transformada pela mobilidade indígena, em uma “rede de referência étnica sobreposta” (ARRUTI, 2004, p. 250)

Outros tipos de viagens surgem no cenário das emergências, viagens de lideranças aos centros de autoridade, ou seja, para os locais onde havia escritório do órgão indigenista, em “busca dos direitos”. São essas viagens que caracterizam a luta indígena em fins do século XIX e início do século XX, e afiguram a passagem de um período em que os missionários pediam em favor dos índios para um momento em que

os índios pedem em seu próprio nome (ARRUTI, 2004). Assim, as “viagens aos centros de autoridade” fazem surgir um novo personagem neste cenário, as “lideranças peregrinas” (ARRUTI, 2004).

A obrigatoriedade do Toré para o reconhecimento dos “grupos” transformou o padrão sugerido pela ideia de “circuito ou área cultural” anunciado por Estevão em 1931, em sua visita ao Brejo dos Padres; o circuito foi reduzido a um único traço, o Toré, e representou não só “o instrumento que orienta a identificação oficial dos grupos, como o produz”. (ARRUTI, 2004, p 250). Desse modo, um outro tipo de viagem entra na descrição de Arruti, as viagens para aprender o Toré.

Assim, ao estudar os Pankararu, Arruti observa um certo padrão que se repete na região do médio São Francisco:

A busca dos direitos surge traduzida nos ‘fluxos’ de homens, informações e cultura que parecem marcar os grupos indígenas da região, desde registros históricos bastante antigos até o momento presente. Esses fluxos, a ambiguidade das fugas, os territórios poliétnicos, as lideranças peregrinas e as viagens em geral são expressão da “cultura em movimento” que caracteriza as emergências indígenas (ARRUTI, 2004, p.278, grifos do autor)

Grunewald (2004) ao estudar a “gênese”¹⁰ dos *Atikum-Umã*, na década de 1940, na Serra do *Umã* (PE), com o objetivo de entender como os *Atikum-Umã* “se inserem no conjunto mais amplo da sociedade regional como agrupamento discreto, singular” (2004, p.140), destaca, também, os fluxos e trocas estabelecidas entre os *Atikum* e outros “grupos” da região e como esses foram importantes no processo de reconhecimento pelo órgão indigenista oficial. Descreve os *Atikum-Umã* como:

um agrupamento de pessoas de diversas origens étnicas (índios descendentes de diversos grupos distintos, negros e brancos) que, ameaçadas de perderem seu recurso básico (a terra), resolvem constituir-se como comunidade indígena e atribuir a si próprios tradições, tais como o órgão tutor exigia para o reconhecimento de reserva indígena no Nordeste (2004, p. 140).

¹⁰ O autor utiliza o termo “gênese” para demonstrar que se trata de um “agrupamento de pessoas de diversas origens étnicas” (GRUNEWALD 2004, p.140)

Outros grupos com os quais mantinham contato foram fundamentais para que os *Atikum-Umã* assumissem a identidade indígena.

mantinham contato com parentes e/ou compadres em locais como Rodelas (area Tuxá BA, Serra negra (atualmente Kambiwá), Brejo dos Padres em Tacaratu (área Pankararu) etc. e ao relatarem para eles sua indignação com os fatos acima mencionados, eram informados de que havia um órgão do governo que estava criando reservas indígenas para “remanescentes de índios” é assim que alguns habitantes da Serra se organizam e partem para Recife à procura do chefe da 4ª inspetoria Regional do SPI, informando-lhe de suas insatisfações e afirmando ser a serra “terreno de índio” (GRUNEWALD, 2004, p.151)

A cobrança da existência do Toré para que os *Atikum-Umã* fossem reconhecidos leva-os recorrer aos *Tuxá* de Rodelas. “Em retorno a Serra, começaram organizar o Toré contudo estavam ‘fraco de Toré’”. “Chamam, então, alguns *Tuxá* de Rodelas para ‘ensiná’ [sic] tal tradição para eles”. (GRUNEWALD, 2004, p. 152). Conseguem, dessa forma, o reconhecimento e proteção do órgão oficial.

Grunewald (2004) pensa os *Atikum-Umã* a partir da noção de etnogênese e conceitua essa noção, com base em Sider (1976), como: “um processo histórico de criação de um grupo étnico em que seus membros buscam gerar a sua própria cultura, em contradistinação à cultura que flui de sua posição oprimida” (p.155). O autor entende que “ao substituir uma orientação provida pela noção de aculturação por outra ligada a ideia de etnogênese, percebe-se, em vez de perdas numa cultura autóctone, a reinvenção histórica [...]” (p.156)

As migrações na Serra do *Umã* constituem historicamente este grupo étnico e elas se davam pelos mais diferentes motivos: “escassez de água nas áreas de caatinga, refúgio de negros quilombolas, remoção de pessoas pelas agencias coloniais etc”. (p. 155). Na tentativa de resistir as adversidades, vários grupos foram habitar a Serra do *Umã*, índios, negros e brancos; e é dessa diversidade que os *Atikum-Umã* nascem. (GRUNEWALD, 2004).

Assim, assumir a identidade indígena foi uma opção entre outras, pois “é claro que eles sabiam ser descendentes de índio, mas também de negros e brancos” (GRUNEWALD, 2004, p. 169). Contudo, no momento histórico em que se encontravam a identidade indígena era a garantia de “acesso seguro à terra que lhes pertencia” (GRUNEWALD, 2004, p. 169) O autor deixa claro que a autodenominação Atikum-Umã não significa a negação da identidade anterior de caboclo, “cabloco da Serra da Umã”

Foi por meio do Toré que os *Atikum-Umã* se identificaram como “índio ou cabloco” e construíram sua diferença em relação aos brancos. De modo que, se inicialmente o Toré foi imposto pelo órgão oficial e ensinado por outros índios, posteriormente foi apropriado, constituindo-se como elemento principal para a construção da sua etnicidade.

os Atikum, ao aprenderem o Toré, foram se especializado cada vez mais em tal prática ritual. Constituíram um corpo de saber denominado por eles de ‘ciência do índio’, revestida por uma aura de mistério, e que marcaria sua especificidade como grupo étnico (sua etnicidade) (GRUNEWALD, 2004, p.174)

É importante destacar que neste primeiro ciclo a perspectiva política do indigenismo oficial tinha caráter integracionista. As terras dos índios não estavam resguardadas e o Serviço de Proteção ao Índio, criado em 1910 e então denominado Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, cumpria a função de integrá-los a sociedade nacional, tornando-os trabalhadores brasileiros.

Assim, para que tivessem proteção do Estado, os “grupos” precisaram demonstrar traços diacríticos marcantes que os diferenciavam da sociedade envolvente. Tal exigência, imposta pelos agentes do órgão indigenista oficial, estava pautada em uma perspectiva reificada da diferença construída com base em uma imagem genérica do índio, cobrando deles um “exotismo redentor” (RAMOS, 1995)

No campo da pesquisa etnológica, por volta das décadas de 1930 e 1940, a característica predominante dos trabalhos produzidos sobre os “povos indígenas do nordeste” era o registro de dados etnográficos de natureza linguística e material. A justificativa geralmente estava assentada no perigo eminente de desaparecimento, tanto das línguas quanto das culturas. Os estudos sobre aculturação, focados no entendimento

das situações de contato interétnico, dão o tom dos trabalhos desenvolvidos na década de 1950.

O segundo ciclo, voltando às ideias de Arruti (2006), deu-se a partir da década de 1970. Segundo ele, obedeceu a um padrão próprio,

não estão mais ligadas necessariamente às terras dos antigos aldeamentos, nem operam como a sobrecodificação de uma rede anterior de trocas rituais e de parentesco. Ao contrário, parecem estar ligadas à constituição de um campo indigenista no Brasil, que reverbera sobre a região Nordeste e que tem como um dos seus principais atores a igreja católica (p.52)

A década de 1970 foi marcada pela criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), bem como a formação política de lideranças indígenas, a institucionalização da disciplina de antropologia no Brasil e a criação de entidades indigenistas não governamentais. (ARRUTI, 2006); fatores que articulados ajudaram o surgimento da nova onda de emergências étnicas.

Esses processos de etnogêneses desenharam um quadro composto por três padrões (ARRUTI, 2006). O primeiro deles, Arruti (2006) considera que não constituiu, inicialmente etnogênese, mas partogênese. Dá-se a partir do processo de fragmentação de grupos que, apesar de se reconhecerem como parte de uma mesma etnia, terminam por constituir grupos étnicos autônomos. De modo que esses “fracionamentos levaram à constituição de novas unidades socio-políticas para as quais passam a existir novas demandas territoriais e uma nova estrutura oficial, com novas lideranças reconhecidas pelo órgão”(ARRUTI, 2006, p.52). O caso vivenciado pelos Tuxá¹¹ seria um exemplo deste processo de partogênese.

O segundo refere-se a grupos que não reivindicam uma “originalidade e distintividade ligada a vínculos territoriais com grupos históricos redescobertos, mas uma continuidade genealógica e ritual como grupos já existentes e plenamente legitimados. Nesses casos, há a reivindicação de uma identidade e de um etnônimo próprios, mas que são pensados como parte desgarrada e autonomizada de unidades

¹¹ Sobre os Tuxá ver: Sampaio-Silva (1997)

mais amplas [...]” (ARRUTI, 2006, p.52). O caso dos Pankararu¹², “grupo” a partir do qual outros teriam surgido, é um exemplo deste padrão (ARRUTI, 2006).

O terceiro conjunto é constituído por aqueles que “buscaram legitimar suas demandas, reportam-se, primeiro, ao apossamento tradicional de um determinado território coletivo, mas também e principalmente, ao compartilhamento de uma série de traços substantivos que os podem enquadrar como indígenas” . Assim, o Toré ainda seria um elemento forte garantidor de indianidade.

A experiência *Krenyê* também não corresponde ao que foi denominado “segundo ciclo” (ARRUTI, 2006) de etnogêneses, que se deu a partir da década de 1970. A experiência *Krenyê* não representa um caso de partogênese. Também não constituem parte desgarrada de um povo existente e plenamente legitimado no campo indigenista.

O caso *Krenyê* parece aproximar-se daquilo que Arruti (2006) chama de terceiro conjunto do segundo ciclo de etnogênese. Assim como aqueles referidos pelo autor, os *Krenyê* também buscaram legitimar suas demandas reportando o apossamento tradicional de um determinado território coletivo, apesar de não estarem reivindicando a posse deste território. Entretanto, não compartilham daquilo que Arruti (2006) considera a principal característica desse conjunto, a busca por “traços substantivos “ que possam enquadrá-los como indígena. Não precisaram recorrer àquilo que o autor denomina “índice de indianidade”¹³, destacando-se dentre estes o ritual do Toré.

É importante lembrar, como bem colocou Haesbaert, que o território envolve ao mesmo tempo

uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também,

¹² Sobre os Pankararu ver Arruti: “O reencantamento do mundo, tramas históricas e arranjos territoriais Pankararú (1996); “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco (2004).

¹³ Arruti (2006, p.54) explica, em nota, indianidade como “uma determinadas forma de ser e de conceber-se “índio”, no sentido genérico do termo, construída na interação com o órgão tutelar a partir de uma determinada imagem do que deve ser um “índio”. Assim, a ‘indianidade’ é uma representação e um tipo de comportamento, gerado pela interação de povos indígenas com os aparelhos de Estado e seus procedimentos estandarizados, que impõem à grande diversidade de culturas e organizações sociais um modelo, que acaba sendo assumido efetivamente por aqueles povos”.

portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p.42)

Os *Krenyê*, no processo de construção da sua etnicidade, lutam principalmente pelo reconhecimento da sua história. Não buscam apenas mostrar a sua existência, mas a sua persistência a despeito de sua “situação histórica” (OLIVEIRA, 1988). O discurso do “nós sempre estivemos aqui”¹⁴ vem aliado a recusa de serem rotulados de povo “emergente”, ou “ressurgente”. Assumir-se *Krenyê* é tanto uma estratégia de reforço ao resgate histórico quanto de contestação ao veredicto¹⁵ que declarou os *Krenyê* um povo extinto.

Embora a realidade seja mais complexa e não se prestar “a uma interpretação unívoca” (BARTOLOMÉ, 2006, p.54) e muitos casos extrapolem esse quadro desenhado por Arruti, o seu exercício analítico de apreender o fenômeno da etnogênese, a partir do mapeamento e classificação de diferentes experiências, nos ajuda entender que há uma diversidade de casos classificados sob a mesma denominação.

Alguns processos de “emergência étnica” apresentam elementos das duas ondas de etnogênese, tanto as das décadas de 1920-40 quanto as surgidas na década de 1970. Como, por exemplo, o caso dos *Tapuios* localizados no estado de Goiás (Br).

A “emergência” desse grupo esta ligada a terra de um antigo aldeamento, tal como era comum nas experiências das primeiras décadas do século XX, mas também pode ser encaixada no segundo padrão apresentado por Arruti, ao tratar das emergências que se deram a partir da década de 1970. Como o trabalho de Moura (2008) pode demonstrar.

Moura (2008) analisou a etnogêneses dos índios “*tapuios*” e explica que eles são descendentes de 4 “grupos indígenas”, Xavante, Xerente, Kayapó e os Karajá, que

¹⁴ Proferido por muitos. Mesmo aqueles que não chegam a compor esta frase ela parece ser o pano de fundo dos seus discursos.

¹⁵ De acordo com o Dicionário Jurídico de Deocleciano T. Guimarães (2011, p.587), veredicto é “uma decisão dos jurados no Tribunal do Júri ou a sentença de qualquer tribunal judiciário em causa submetida ao seu julgamento”. A palavra foi utilizada de forma proposital no intuito de fazer uma analogia ao sistema judiciário, pois assim como no “mundo jurídico”, no “mundo científico” suas sentenças também produzem efeitos amparados e reconhecidos por uma comunidade e a sua contestação não se dá facilmente, pois precisa, igualmente, do amparo desta mesma comunidade.

foram reassentados no aldeamento Carretão, construído em 1788. Além dos “grupos” indígenas citados, os “tapuios” também sofreram processo de “mistura” com “negros escravos” e brancos. Um pequeno “grupo de indígenas, misturados, que não falavam a língua tradicional e que pareciam estar diluídos à população regional” continuou no aldeamento Carretão após a sua decadência no século XIX e no século XX ainda estavam no mesmo local (MOURA, 2008, p.43).

durante décadas os Tapuios não foram reconhecidos como um povo indígena. Com uma política de aldeamento indígena, sofreram direta e indiretamente as consequências da mesma, que resultou na mistura étnica do grupo e na dispersão entre a população regional. Ao longo da história esses fatores foram utilizados como justificativa para decretar a inexistência do grupo indígena pelo caminho da extinção do seu aldeamento e com claro objetivo de apropriar-se de suas terras (MOURA, 2008, p.52)

De acordo com Moura (2008), a pressão sobre a terra foi um grande impulsionador da mobilização da “comunidade”. A partir da terra, puderam reconstruir a unidade grupal e o aldeamento Carretão foi um importante instrumento para a afirmação da identidade do “grupo”. O aldeamento representou a “origem mitológica da comunidade, resgatando laços de ancestralidade com os seus primeiros habitantes e redefinindo o próprio espaço territorial” (2008, p.44).

A denominação Tapuios, antes um “rótulo pejorativo, um estigma social” foi reconvertida por eles em algo positivo. Passaram a se autoafirmar como Tapuios como parte de uma “estratégia política para marcar sua diferença como um povo ‘distinto’ à sociedade envolvente, dando à comunidade o direito à terra” (MOURA, 2008, p.60). Entretanto, como ressalta a autora, o fato de assumir a identidade genérica Tapuia não fez com que deixassem de considerar as identidades específicas *Kayapó* e *Xavante*. Enquanto a denominação Tapuio serve para diferenciá-los em relação a sociedade envolvente, ou seja, ao exterior, as identidades específicas *Kayapó* e *Xavante* servem para diferenciá-los internamente.

De modo semelhante, French, em seu estudo sobre os *Xocó*, em Sergipe (Br) demonstra como a luta pela terra cria um movimento que ela exemplificou como sendo não apenas sobre "(Ou não necessariamente sobre) a indianidade, mas é mais

fundamental sobre as subjetividades políticas forjadas na luta pela terra que, quando ligadas a reivindicações de identidade indígena, resultam em comunidades de semelhança"¹⁶ (FRENCH, 2004,p.664).

Assim como outros “grupos indígenas do nordeste”, Xocó é, segundo French, composto principalmente de “indivíduos mestiços” de ascendência visivelmente africana com pouco ou nenhum traço diacrítico, sem sua própria língua, ou demais elementos de indianidade. Na década de 1970, “os indivíduos que formam a tribo Xocó” começam a diferenciar-se de seus parentes e vizinhos através da decisão (com a ajuda da igreja católica) de lutar contra os proprietários de terras para quem trabalhavam por gerações (FRENCH, 2004, p. 664).

Para alcançar direitos diferenciados precisaram respeitar alguns “procedimentos estatais padronizados” que impoem certos critérios culturais para aqueles que reivindicam ascendência indígena fazendo com que as “pessoas” incorporem esses critérios em suas vidas (FRENCH, 2004). Assim, segundo a autora, essas “pessoas” deixam para traz o status diferenciado de caboclo tornando-se “membro de uma tribo nomeada”, embora a territorialidade e a memória de sua identidade sertaneja ainda esteja presente (FRENCH, 2004). French (2004) buscou demonstrar como a interação entre dois processos, a elaboração de leis e a formação da identidade, é fundamental para entender como a noção de *mixed heritage* é reforçada e compreendida. Através do caso dos Xocó, procurou ilustrar o papel do discurso jurídico na constituição de identidades indígenas.

Os trabalhos que se interessaram pela temática dos índios do Nordeste não incluíram o Maranhão em sua rota de interesse investigativo, pois processos de “etnogênese” não faziam parte da experiência vivenciada pelos índios nesse estado. As etnografias produzidas sobre os índios que habitam terras localizadas no Maranhão estabelecem uma conexão maior com estudos produzidos sobre povos amazônicos.

A presença indígena no Maranhão sempre foi conhecida, entretanto nos últimos anos tem se dado processos de etnogênese de povos que estiveram “submersos” ou “camuflados” em meio a outros ou “escondidos” em cidades; ou, ainda, designados por

¹⁶ “(or not necessarily even about) Indianness but is more fundamentally about political subjectivities forged in the struggle for land that, when tied to claims of indigenous identity, result in communities of likeness” (2004, p.664).

termos genéricos como no caso dos *Krenyê* e *Krepumkateyê* que durante muito tempo foram conhecidos genericamente como Timbira. Atualmente, além dos *Krenyê* se tem conhecimento de mais dois povos passando por processos semelhantes: os *Gamella* e os *Tremembé*.

1.2 Investigando a construção da etnicidade *Krenyê*

Os *Krenyê* diferenciam-se dos demais povos “emergentes” (ARRUTI, 2004), pois ao contrário de muitas experiências que se tornaram públicas por meio da literatura histórica e antropológica, nunca deixaram de se considerar e ser considerados índios. Apesar de terem perdido o território tradicional e de viverem dispersos nas terras de outros povos, tentaram, de diferentes maneiras, manter certa distinção frente aqueles com os quais coabitaram.

Assim, foram construindo, na relação com os outros, sua etnicidade, se diferenciando e estabelecendo fronteiras. A memória da terra de origem foi um importante aliado na construção destas fronteiras. O que muda quando passam a demandar do Estado reconhecimento étnico é que começam a se reconhecer não só como diferente, mas passaram a se ver como “pessoa de direito” (HEGEL, Apud HONNETH, 2003). Outro elemento diferenciador é que, apesar de ter como referência o território tradicional, não estão demandando do Estado a posse deste.

O processo de re-organização *Krenyê* tem início por volta do ano de 2002, e dois trabalhos foram escritos sobre eles. Nascimento (2010), a partir da sua participação no “I Encontro do Povo *Krenyê*”, realizado, em 2009, na aldeia Pedra Branca, na Terra Indígena Rodeador, buscou analisar os processos conduzidos pelos *Krenyê* “Na busca pelo (re)conhecimento étnico, que se iniciam a partir do ano de 2002” (NASCIMENTO, p.53, 2010). O artigo aborda as estratégias desenvolvidas pelos *Krenyê* “para sair da condição de grupo extinto para a condição de grupo etnicamente constituído dentro de uma unidade da federação- Maranhão. (NASCIMENTO, 2010, 53)

O trabalho de Figueiredo Júnior (2015) apresenta a “trajetória” dos *Krenyê* após a perda de seu território, focando nos processos que marcam a história deste grupo, e

nas relações que vão construindo durante este trajeto. Visa mostrar como eles reverterem a espoliação sofrida em luta por reconhecimento e resistência reivindicando do Estado direitos territoriais.

O trabalho que desenvolvo aqui, assim como os outros dois acima referidos, aborda os processos através dos quais os *Krenyê* foram se constituindo enquanto povo e como se dão as estratégias de reorganização social para alcançar um reconhecimento do Estado e, com isso, direitos sociais e territoriais. Porém, meu trabalho diferencia-se na medida em que tento mostrar que há tensões e conflitos internos ao processo de diferenciação e re-organização social, representados nas lutas simbólicas que versam sobre domínios territoriais e identitários. Entendo que no processo de “luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003) a identidade figura em lugares múltiplos e distintos, mas que se influenciam mutuamente. Assim, visio demonstrar que o “ser *Krenyê*” é construído de múltiplas formas pelos diferentes atores do processo.

Os processos de “etnogênese” no Maranhão chamaram minha atenção e mostraram-se relevantes por destoar do cenário a que estava acostumada. Essas experiências são importantes porque rememoram trajetórias de ocupação, antigas e atuais, e redundam na seleção e na defesa de limites, em acordo com projetos de futuro (Gallois, 2000).

Meu primeiro acesso ao mundo *Krenyê* se deu por meio da leitura de materiais de origem administrativa, como memorandos, ofícios, atas de reuniões e relatórios; Busquei posteriormente material historiográfico produzido por viajantes, etnólogos, historiados etc ; e, por fim, documentos jurídicos como petições, ações civil pública.

Através desse material pude perceber as diferentes “situações históricas” (OLIVEIRA, 2015) por que passaram os *Krenyê*, entender o caráter dinâmico do campo de relações, apreender os diferentes “atores” (instituições e organizações) existentes dentro do campo indigenista. A partir disso, pude buscar as forças que são capazes de “produzir certa ordem política através da imposição de interesses, valores, e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política” (OLIVEIRA, 2015, p.49).

Além de pesquisa bibliográfica e documental também realizei pesquisa etnográfica (GEERTZ, 1989), entre os anos de 2015 (fevereiro) e 2016 (abril, maio, julho e agosto). A pesquisa etnográfica, realizada por meio de observação e descrição,

teve como objetivo acessar o mundo *Krenyê* e entender como constroem os valores que regem o seu mundo, tentando tornar inteligível a complexidade deste mundo.

Como afirma Geertz

a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar [...] Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos (GEERTZ, 1989, p.20).

A pesquisa etnográfica proporcionou a participação nas tramas sociais, a observação das interações, das regularidades, das variações e dos fluxos dos acontecimentos, permitindo ir além das falas dos sujeitos, que muitas vezes estão sustentadas por discursos oficiais legitimados por estruturas de poder.

No contexto do trabalho de campo fiz uso de entrevistas semi-estruturadas. Tomei inicialmente como critério para a escolha do interlocutor o grau de inserção no movimento de luta política, bem como o conhecimento sobre os diferentes processos históricos pelos quais os *Krenyê* passaram. Assim, os principais entrevistados seriam os líderes do movimento político *Krenyê* e os idosos. Entretanto, as dinâmicas do processo de pesquisa revelaram outros importantes interlocutores com os quais também realizei entrevista, como membros do CIMI, jovens *Krenyê* participantes de movimentos sociais, índios de outros povos com os quais os *Krenyê* mantêm relações. Cabe destacar, porém, que as conversas informais mostraram-se mais produtivas que as entrevistas e maioria das informações contidas neste trabalho são frutos destas conversas.

Atualmente, os *Krenyê* vivem dispersos na Terra de outros povos indígenas e em cidades do estado do Maranhão. Existem *Krenyê* vivendo na Terra Indígena Governador (povo *Pukob'gateyê*), Terra Indígena Pindaré (povo *Tentehar*), Terra Indígena Rodeador (povo *Tentehar*), Terra Indígena Cana Brava (povo *Tentehar*), Terra Indígena Krikati (povo *Krikati*), Terra Indígena Geralda Toco Preto (povo *Krepumkateye*); bem como nas cidades de Barra do Corda e Santa Inês.

Apesar de viverem dispersos, estes *Krenyê* mantêm comunicação entre si. Eles estão ligados por laços de parentesco que tem o casal Joantina e Venâncio *Krenyê* como ascendente comum. Joantina e Venâncio tiveram muitos filhos dentre eles Feliciano e Balbina, que são mães da primeira geração de *Krenyê* que compõe o movimento de luta por reconhecimento e direitos sociais e territoriais. Feliciano é mãe de Francisca e Celino; Balbina é mãe de Maria de Lourdes, Isabel e Francisco.

Aqueles que estão localizados no município de Barra do Corda habitam diferentes localidades. Alguns moram em uma chácara, denominada aldeia São Francisco, na periferia da cidade; outros moram na Aldeia Pedra Branca, dentro da Terra Indígena Rodeador; e há um terceiro grupo que mora em um Bairro na periferia da cidade e recentemente construiu uma aldeia, denominada Vitória, dentro da Terra Indígena Rodeador e alterna moradia entre a cidade e a aldeia.

O coletivo situado na aldeia São Francisco, grupo que atualmente está a frente do movimento, foi o foco através do qual minha análise se disseminou para outras localidades em que se encontram os *Krenyê* ou entidades que com eles se relacionam.

Os *Krenyê* da aldeia São Francisco recebem apoio, mantêm relações e estabelecem alianças com os *Krenyê* que estão localizados em outras regiões, principalmente aqueles que estão nas Terras Indígenas Governador e Pindaré. São eles também que negociam com o Estado, através de suas instituições; ou fazem denúncias e apelos à órgãos do judiciário e Ministério Público; estabelecem alianças com entidades religiosas de apoio a causa indígena e aos movimentos sociais. Tomei como campo empírico central da análise o grupo que está na aldeia São Francisco por, além de ser o grupo que está a frente do movimento de luta por reconhecimento, ser também onde estão os mais idosos e a partir do qual os demais se dispersaram.

Além dos *Krenyê* da aldeia São Francisco, também realizei pesquisa de campo junto aos *Krenyê* que estão na Terra Indígena Governador, Terra Indígena Rodeador e tive contato com aqueles que moram na cidade de Barra do Corda.

Além da pesquisa de campo, junto aos *Krenyê*, aproveitei outras oportunidades para fazer observações sobre o processo vivenciado pelos *Krenyê*, através da participação em reuniões junto a instituições do Estado, encontros e seminários de

diversas ordens. Procurei acompanhar notícias a respeito dos *Krenyê* em mídias impressas ou digitais.

Neste trabalho visei identificar e analisar os processos sociais e políticos através dos quais os *Krenyê* foram se constituindo um grupo diferenciado. A partir disso busquei as estratégias utilizadas nos processos de re-organização social para se legitimarem no campo das políticas indigenistas como grupo legítimo, capaz de acessar direitos sociais e territoriais.

Em 2014 iniciei os contatos com os *Krenyê*, primeiramente com a família de Antônio. No mês de Setembro do ano citado, visitei sua residência na cidade de Barra do Corda, quando entreguei-lhe meu projeto e pedi autorização para realizar a pesquisa. Nesta ocasião ela apresentou-me seu marido, Ademar, uma das primeiras lideranças do povo *Krenyê* no processo de reafirmação da identidade étnica.

Os dois informaram-me que estavam divididos por conflitos internos e que eu teria que visitar, também, Raimundo *Krenyê*, atual líder do movimento, para obter informações atualizadas, pois Ademar só saberia me contar a respeito do início do processo.

Ademar fez um resumo do movimento reivindicatório, porém a maior parte do tempo falou sobre as disputas internas. Afirmou que Raimundo o acusa de não ser *Krenyê*, mas *Tentehar*, e que dentro dessa disputa a Fundação Nacional do Índio-FUNAI estaria dando mais respaldo para Raimundo, deixando-o de fora de todo processo de constituição do território *Krenyê*.

Ao afirmar que a FUNAI não o estava respeitando como uma liderança, resolveu deixar claro que se tratava da regional de Imperatriz, pois segundo ele, a Coordenação Técnica Local (CTL) de Barra do Corda o apoia e as vezes até tece críticas à Regional de Imperatriz. Pareceu querer demonstrar o apoio que recebe de pessoas e instituições da região. Além da ênfase que deu ao apoio recebido pelo coordenador local da FUNAI também falou a respeito do apoio que recebe dos *Tentehar* da região. Ressaltou, ainda, que o grupo que estava articulado com Raimundo era composto por poucas pessoas, entretanto deu muita ênfase aos idosos que estavam ao lado de Raimundo. Colocou que não irá “medir forças com Raimundo”, que havia se retirado da

disputa e estava na “retaguarda, esperando o que vai dá” em relação ao processo de demanda pela terra.

Ademar afirmou que considera Raimundo seu irmão por terem sido criados juntos. O pai de Ademar, Adelino Lopes (conhecido como Zé índio), foi casado com a mãe de Raimundo, Maria de Lourdes. Ademar é filho de Zé índio (cujo os pais são *Tentehar*) com uma não índia.

Em poucas horas recebi uma enxurrada de informações a respeito de “tramas e conexões” (Secondilho, 2000) que no decorrer da pesquisa iriam se complexificar ainda mais. Além disso, percebi que eu, provavelmente, seria inserida nessas tramas.

Após a visita a Ademar, busquei entrar em contato com Raimundo *Krenyê* para marcar uma visita em sua aldeia. Através de uma pessoa do Conselho Indigenista Missionário-CIMI¹⁷ que conheci em 2014, no “Seminário Carajás 30¹⁸ anos”, obtive o contato de Raimundo. Essa pessoa do CIMI vinha acompanhando os *Krenyê* desde o começo do seu processo de demanda por reconhecimento e regularização territorial. Através dela, soube de um relatório¹⁹ que havia sido elaborado sobre os *Krenyê*. Mantive contato com a autora desse relatório via telefone, que me alertou que o Ademar não seria *Krenyê*, mas *Tentehar*. Com ela obtive novo contato de Raimundo, pois o número de telefone que eu tinha não estava possibilitando a comunicação.

Decidi marcar visitas às duas aldeias, que ocorreram em fevereiro de 2015. Fui primeiro à aldeia de Raimundo, depois a de Ademar. A ordem das visitas não foi planejada por mim, apenas consegui entrar em contato primeiro com Raimundo.

Chegando a aldeia de Raimundo fui recebida com muito entusiasmo e euforia. Confessaram estar felizes com minha presença, afirmando que nunca haviam recebido

¹⁷ Criado em 1972 por um setor progressista da igreja católica, teve um papel fundamental na luta pelos direitos dos povos indígenas em um momento em que o Estado Brasileiro implementava políticas integracionistas.

¹⁸ O Seminário Internacional “Carajás 30 anos: resistências e mobilizações frente a projetos de desenvolvimento na Amazônia Oriental”, aconteceu em 2014 na Universidade Federal do Maranhão. Foi organizado por movimentos sociais, sindicatos, pastorais, grupos de estudos de algumas universidades, CIMI. Teve por objetivo avaliar os processos desencadeados por grandes investimentos advindos do Programa Grande Carajás, após 30 anos de mineração, siderurgia e projetos de desenvolvimento regional. Deu continuidade e reavaliou os resultados obtidos no Seminário Consulta Carajás entre 1992 e 1995.

¹⁹ Relatório de estágio do curso de formação básica em indigenista do Conselho Indigenista Missionário, 2013.

visita de pesquisadores interessados em saber a história do povo. No momento em que descobriram que eu também iria realizar a mesma visita na aldeia de Ademar, tudo mudou, senti um clima de tensão, raiva e ansiedade no ar.

A partir daquele momento a pesquisa que desenvolvi na aldeia teve como assunto principal Ademar e as relações interpessoais estabelecidas entre os *Krenyê* que se localizam em Barra do Corda. Uma série de perguntas foram feitas, bem como acusações direcionadas a Ademar. Consegui entender que haviam três grupos em disputa, um liderado por Raimundo, outro por Ademar, e um terceiro, que tem como lideranças Domingos e Zé Índio (filho e pai respectivamente), que oscila o apoio aos dois primeiros grupos.

Esses três grupos habitam localidades diferentes dentro do município de Barra do Corda, um grupo, ligado a Raimundo, vive em uma chácara afastada do centro da cidade, denominada de aldeia São Francisco; outro, Ligado a Domingos, mora na periferia da cidade e recentemente construíram uma aldeia dentro da Terra Indígena (T.I) Rodeador, aldeia Vitória; há ainda outro, ligado a Ademar, habitando também a T.I. Rodeador, na aldeia Pedra Branca.

Consegui contornar o clima tenso e fazê-los entender, pelo menos por aqueles dias, que também precisava visitar a outra aldeia. O tempo todo estavam preocupados que eu pudesse levar informações ali adquiridas, para a aldeia de Ademar. Fui inserida no campo de batalha, e tornei-me parte do jogo.

A visita à aldeia Pedra Branca, onde vive Ademar e família, foi tranquila. Durante todo o tempo procuravam demonstrar carinho, respeito e amizade pelos mais velhos do grupo, S. Francisco e D. Maria de Lourdes, bem como uma ligação entre eles. Ademar afirmou que Raimundo tinha problemas com ele e criava “confusão”.

Entretando, na minha estada na aldeia São Francisco, onde vive Raimundo, sua família e alidados, percebi não se tratar de problemas interpessoais entre os dois líderes. Aqueles que estão juntos a Raimundo mostraram-se contrários a Ademar, inclusive os dois idosos fazem acusações graves a Ademar e não querem nenhuma aproximação.

Afastei-me dos *Krenyê* por um período de nove meses, enquanto estive realizando doutorado sanduiche²⁰. De lá participei da organização, juntamente com outros pesquisadores do grupo de pesquisa, do VI Seminário Timbira, que aconteceu em dezembro de 2015. Além da participação de outros povos Timbira e pesquisadores, estiveram presentes representantes dos *Krenyê* e, além de mim, havia outro pesquisador apresentando um trabalho sobre os *Krenyê*, fruto de sua dissertação de mestrado²¹.

A apresentação destes trabalhos, que incluía Ademar como parte da história dos *Krenyê* e uma das primeiras lideranças do movimento, bem como sua própria participação e de sua esposa no Seminário Timbira, causaram um tremendo incômodo ao grupo do Raimundo.

Minha segunda visita à aldeia São Francisco, que se deu após o Seminário Timbira, não ficou imune ao agravamento da tensão. Antes que pudesse iniciar os trabalhos de observação e entrevistas, ocorreu uma reunião para decidirem se eu permaneceria ou não na aldeia. Uma série de fofocas foram feitas a meu respeito, acusando-me de estar ajudando Ademar contra o grupo da aldeia São Francisco. Além da revolta pela participação de Ademar no Seminário Timbira, também temiam que o resultado do meu trabalho pudesse “prejudicá-los” de alguma forma.

Colocaram sob suspeita a realização do meu trabalho. “Se aparecer ele lá [no meu trabalho] aí mesmo que nunca mais a gente consegue tirar ele de dentro do povo”; “Eu não sei os outros, mas, por mim, eu não quero esse trabalho sobre a gente não”; Questionaram o conteúdo do que eu havia apresentado no Seminário Timbira sobre os *Krenyê*: “Em alguma apresentação, não sei se foi a sua ou do Damasceno²², apareceu o Zé índio como ancião do grupo, ele não é ancião do grupo, o nosso ancião é o tio Chico”. Questionaram, inclusive, a presença do Ademar no Seminário: “O Ademar não deveria estar no Seminário porque ele não é *Krenyê*, ele apenas foi um ‘chefe de posto’²³, fundou o movimento”. Acusaram o outro pesquisador de não lhes ter entregue

²⁰ Na universidade William and Mary, em Williamsburg- VA nos Estados Unidos, sob a orientação do Prof. Dr. William H. Fisher.

²¹ João Damasceno G. Figueiredo Júnior, autor da dissertação: “QUEREMOS DIZER PARA O BRASIL INTEIRO QUE NÓS ESTAMOS VIVOS E EXISTIMOS”: o processo de afirmação étnica e a luta por território dos *Krenyê* no Maranhão (2015)

²² João Damasceno G. Figueiredo Júnior, pesquisador já citado.

²³ Ademar nunca foi chefe de posto utilizam essa expressão para demonstrar que ele ajudou os *Krenyê* como alguém de fora do povo.

cópia do trabalho realizado “Não recebemos o trabalho dele [aqui falam da dissertação escrita sobre eles], ele entregou apenas para o Ademar e deixou eu folhear rapidamente, tinha muita foto da aldeia Pedra Branca e dos irmão da Antônia, que nem índio são, são tudo branco”, “Eu quero que você coloque em seu trabalho que ninguém aqui reconhece ele como *Krenyê*, ele foi o chefe de posto”.

Essas foram algumas falas proferidas por eles na reunião. Após horas escutando-os, pude colocar meu ponto de vista. Falei que a decisão era deles em aceitar ou não a minha presença ali e meu trabalho sobre eles. Também esclareci o fato de que não estava escrevendo um trabalho para eles, mas sobre eles. Dessa forma não estava fazendo um trabalho para atender a demanda do gupo de Ademar ou um trabalho para o grupo de Raimundo, mas um trabalho que resgatava a história *Krenyê* e que tratava sobre o atual processo de luta por reconhecimento étnico e territorial. Assim, Ademar como parte importante desse processo não poderia e nem estaria de fora do trabalho.

Procurei demonstrar que este era um momento decisivo e esta tese seria um importante instrumento para que as vozes deles pudessem ser ouvidas. Depois de horas de conversas, esclarecimentos e desabafos decidiram que eu poderia continuar desenvolvendo a minha pesquisa junto a eles.

Entretanto, para que eu pudesse continuar, fizeram a exigência de que deveriam ter acesso, em primeira mão, ao texto que eu estava escrevendo para a tese e que eles poderiam opinar caso não concordassem com algo que tivesse sido escrito. A reunião durou o dia todo. Após seu término sentia-me super cansada e arrasada com toda aquela situação. Porém, após esse “batismo de fogo” (BARATA,1993), entendi que as demandas e preocupações eram legítimas.

Aquela reunião foi fundamental para que pudéssemos esclarecer mal entendidos e serviu para estreitar os laços de confiança com os *Krenyê* da aldeia São Francisco. Percebi que após este evento estavam mais abertos a conversas e pareciam confiar mais em meu trabalho. Sempre solicitavam ajuda, opiniões, elaboração de documentos e participações em reuniões com a FUNAI etc.

Aprendi empiricamente que, no exercício do trabalho etnográfico, não é apenas o pesquisador quem observa tudo e tira conclusões a partir das observações, mas ele

também é observado pelos denominados investigados, que tiram conclusões não só relativas a pessoa do pesquisador como também ao trabalho que realiza.

Além disso, as negociações não se davam mais a partir da troca de objetos, mas a partir do entendimento e reconhecimento da importância e alcance do trabalho, desenvolvido pelo pesquisador, para o desenvolvimento de um projeto de futuro, pensado pelo povo.

Assim, como afirmou Oliveira:

O que o antropólogo irá pesquisar em campo já não pode ser mais fruto exclusivo de um interesse acadêmico, justificado puramente por sua relevância científica e decidido entre ele, seu orientador e a instituição universitária ou equipe de pesquisa a qual está vinculado. É necessário que os líderes e a própria comunidade compreendam minimamente as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-o ou exigindo reformulações. (2009, p12, grifos do autor)

De modo que, conforme apontou Oliveira, “o que está sendo proposto agora é uma nova estratégia discursiva, na qual interesses e valores indígenas não são apenas observados, mas constituem parte imprescindível da construção sociológica do sujeito observante” (OLIVEIRA, 2009, p.14) Assim, o antropólogo está imerso em múltiplos fatores que levam a uma vigilância e complexificação maior do seu trabalho.

A presença do pesquisador e o desenvolvimento de seu trabalho, bem como a dinâmica e as formas de abordagem privilegiadas devem ser atentamente consideradas como elementos catalisadores e significativos na atualização histórica de fronteiras socialmente efetivas. [...] O antropólogo aparece assim, ao lado das políticas governamentais de classificação, como mais um agente de disciplinarização e da objetificação” (BARRETTO Fº, 2004, p. 134-135)

Coloco-me como mais um dos “atores” presentes no “campo político” (Swartz, 1968), capaz de influenciar o processo. Nesse processo, busco entender não só a articulação dos *Krenyê* com o Estado, a partir de suas agências, mas como se dão as dinâmicas internas ao povo. Dentro do sistema interétnico “uma parte não é compreensível sem a outra, mas as dinâmicas internas não se esgotam nem se reduzem exclusivamente aos determinantes externos” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 54)

Procuro pensar o processo vivenciado pelos *Krenyê* enquanto “campo político”, tal como propôs Swartz (1968). Essa noção me permite pensar, definir e enfatizar o caráter dinâmico e aberto do “campo político” na medida em que comporta a entrada de novos participantes que são capazes de criar novas regras, valores e significados. Denota que os atores são múltiplos e as fronteiras são mutáveis dando a capacidade do campo expandir-se ou retrair-se a partir da entrada ou saída de “novos atores” (SWARTZ, 1968)

O autor define “campo político” como

“ o interesse e envolvimento dos participantes” no processo que está sendo estudado e seus conteúdos incluem os valores, significados, recursos, e relacionamentos empregados por esses participantes nesse processo. Os conteúdos e as organizações, bem como os membros, do campo mudam ao longo do tempo, a medida que novos participantes se envolvem; antigos participantes saem; novos recursos, regras, significados ou valores são trazidos ou os antigos são retirados; E as relações dentro do campo mudam.²⁴ (SWARTZ, 1968,p.9)

Entre os participantes do campo, situo os atores sociais diretamente envolvidos no cotidiano do movimento de reivindicação política e identitária, como: as organizações religiosas, agências estatais e os atores destas agências, poderes públicos diretamente envolvidos com os atores, pesquisadores e os *Krenyê* que lideram o processo de luta por reconhecimento.

De modo que a noção de “campo político” me permite ultrapassar uma visão binária que coloca em polos opostos povos indígenas e sociedade envolvente. Ademais, a ampla extensão espacial e temporal que a noção de “campo político” propõe , me permite, na análise dos processos políticos, a identificação e reflexão sobre os vários processos de “territorialização²⁵” (OLIVEIRA, 2004) vivenciados pelo povo *Krenyê* e a partir disto entender sua dinâmica de reorganização social e política.

²⁴ “the interest and involvement of the participants” in that process being studied and its contents include the values, meanings, resources, and relationships employed by these participants in that process. The contents and the organization, as well as the memberships, of the field change over time as new participants become involved; former participants disengage; new resource, rule, meanings, or values are brought to bear or old ones are withdrawn; and relations within the field change. (SWARTZ, 1968,,p.9)

²⁵ Oliveira define territorialização como um processo de reorganização social que implica: “1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;

Articulada a campo, uso a noção de arena (SWARTZ, 1968) para entender o espaço social e cultural adjacentes ao campo e diretamente relacionados aos participantes do campo, mas não envolvido diretamente nos processos decisórios.

A arena seria constituída pelos atores diretamente envolvidos com os participantes do campo, mas não envolvidos com os processos em questão.(...) O campo está incluído na arena de modo que os participantes do campo operam em ao menos dois conjuntos de relações: com indivíduos e grupos, e com os recursos, regras e valores conectados a cada conjunto (SWARTZ, 1968, p. 12)

A noção de arena serve para complexificar a análise, jogando luz em processos que a noção de campo não alcançaria. Na “arena” incluo todos aqueles que se relacionam ao discurso enunciado pelos atores políticos do movimento, mas sem participar ativamente dos espaços de decisão. São parte da arena assembleias do movimento indígena, outros povos indígenas em contato com o *Krenyê* e grupos e organizações em que os *Krenyê* participam.

Por meio das “pessoas particulares” busquei entender os meandros de um processo social formado por interações que movimentam os atores em ação conjunta, estabelecendo ou rompendo alianças políticas, competindo por recursos ou por posições de liderança, que vão demonstrar como os *Krenyê* constroem-se enquanto uma organização social capaz de ser reconhecida enquanto povo.

Para tanto, procuro saber como um conjunto de atores que compartilham histórias semelhantes de espoliação e privação, mas nem sempre compartilham valores e significados, elaboraram estratégias para a construção de um coletivo capaz de acessar direitos.

De modo que este trabalho busca entender, também, a “emergência dos interstícios”, onde as “experiências intersubjetivas e coletivas”, o “interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (BHABHA, 2007). A ideia de interstícios, trabalhada por Bhabha (2007), serve para dar conta do entre-lugar, de uma zona intermediária, que as noções de campo e arena de Swartz (1968) não permitem entender.

2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” (OLIVEIRA, 2004, p 22, grifos do autor)

Este tipo de abordagem insere os índios na historiografia através de outra perspectiva contrária a “etnologia das perdas” (OLIVEIRA, 2004). Importa perceber “um fato histórico- a presença colonial- que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de existência sociocultural” (OLIVEIRA, 2004, p. 22).

Quando iniciei a pesquisa sobre os *Krenyê* já pretendia trabalhar com observações etnográficas e fazer uso dos seus relatos. No meu primeiro contato com eles percebi que a melhor estratégia para conduzir a pesquisa seria a escuta atenta. Então, decidi falar pouco e ouvir muito, pois os atores que estão envolvidos nessa pesquisa, após anos de silenciamento, estavam desejosos de falar. Assim, muitas vezes, deixei-me guiar por suas narrativas, segundo aquilo que julgassem mais relevante expor.

Os *Krenyê* estão vivendo o processo de luta por direitos sociais e territoriais, assim suas narrativas e seu cotidiano estão direcionados para o alcance deste objetivo. De modo que pude não só ouvi-los a respeito do seu movimento de organização política, mas também observar a ação deste movimento, suas articulações e estratégias.

Este trabalho trouxe as memórias e narrativas destes sujeitos sobre sua história, suas trajetórias e o processo de luta por reconhecimento. Tomo as narrativas em confronto com as práticas, como estratégia para compreender suas ações sociais e, principalmente, entender como experenciam e representam esse processo.

Busquei o passado, ou as histórias sobre ele, para entender as representações que os sujeitos constroem sobre o passado e como este é vivido no presente. O conceito de História de Walter Benjamin (1987) ajudou-me nesta empreitada, .

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de perigo. (BENJAMIN, p.224)

Para Benjamin, o passado se apresenta como “fragmento, estilhaços”, está “presente nas ruínas”, conforme observou Ioris (2011) e Otte e Volpe (2000). Tendo em vista o conceito de história de Walter Benjamin (1987), busco analisar as falas indígenas de reconstrução do passado e das identidades étnicas, de grupos que passam a fazer parte de um movimento de afirmação étnica, reconhecendo-se como pertencente a uma

etnia considerada extinta. Assim, o passado e o presente não são compreendidos aqui a partir de uma relação de sucessividade linear.

Muitos estudos contemporâneos sobre povos indígenas no nordeste constroem entendimentos a respeito desses a partir da noção de etnicidade (GRÜNEWALD, 1999; GOMES, 2012; ARRUTI, 1996) e pautam suas perspectivas teóricas em Fredrik Barth (1969) e/ou Abner Cohen (1974).

Barth (1998) definiu “grupo étnico” como um tipo organizacional. Considera que não se pode identificar e distinguir “grupos étnicos” pelas características morfológicas das culturas das quais são o suporte. Nas palavras do autor: “As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças ‘objetivas’, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes” (p.194).

Dessa forma, para Barth, a identidade não é algo fixo e pode ser modificada de acordo com interesses ou mudanças de critérios de identidade e isso não abala o grupo. Nessa perspectiva não há espaço para categorias como perda cultural, assimilação e integração. Está em xeque a noção de uma autoreferência de origem imemorial ou biologicamente determinada que pretensamente construiria grupos autônomo e a autonomia incontestável dos grupos.

De igual modo, Weber (2000) representa referência importante para estudos sobre etnicidade. Antes de Barth, Weber já focava na dimensão política e na ação social para a apreensão daquilo que conceituou como “grupos étnicos”.

[...] chamaremos grupos “étnicos” aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças do *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. [...] A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábitos, ou particularmente, de idioma o impeçam. (WEBER, 2000, p.270, grifos do autor)

Outro aspecto da análise de Weber, que julgo importante destacar, é o enfoque que o autor dá as relações sociais ao pensar as “comunidades étnicas”. No lugar de focar nas características objetivas definidas a priori, o importante passa ser o modo como constroem e produzem as diferenças entre si.

Tomando como referência Weber para analisar o processo de etnicidade vivenciado pelos *Krenyê*, considero os símbolos e as identificações estabelecidos não apenas como instrumentos de luta política, mas principalmente o meio a partir do qual a unidade política se manifesta.

Busquei trabalhar a forma de identificação dos sujeitos em termos processuais e ativos (BRUBAKER e COOPER, 2000), tentando apreendê-la a partir dos diversos espaços sociais que podem ser ocupados pelos sujeitos em decorrência das diversas relações que podem ser construídas ao longo de sua história.

Concordando com Bhabha, penso que o que é

[...] teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividade originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação- singular ou coletiva- que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 1998, p20)

De modo que a “identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora*”, mas “implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. (BHABHA, 1998, p. 76-77 , grifos do autor). O que implica dizer que produção e transformação dos atores estão presentes nesse processo.

A tese está organizada em quatro capítulos que versam sobre diferentes processos de territorialização vivenciados pelos *Krenyê*. O primeiro capítulo, ou capítulo 2 da tese, refere-se à invasão do território *Krenyê* a partir do século XIX, por diferentes agências de contato e a submissão a uma colônia indígena, que serviu para abrir caminho à colonização da região em que habitavam. A perda paulatina do

território se completou em meados do século XX, levando-os a processos de dispersão e fragmentação.

No capítulo seguinte refaço a trajetória empreendida pelos *Krenyê*, a partir da fuga de seu território, buscando entender como os *Krenyê* representam os diferentes deslocamentos e de que modo os diferentes contextos sociais, culturais e políticos vão ajudando-os a produzir diferentes identificações. O terceiro capítulo, ou capítulo 4 da tese, trata do processo de reorganização social *Krenyê* e a emergência de um movimento político de luta por reconhecimento e direitos sociais e territoriais. Neste capítulo abordo as estratégias adotadas pelos *Krenyê* para o alcance de suas demandas e as bases de apoio que dão sustentação a este movimento.

O último capítulo trata de um drama social (TURNER, 2008) vivido pelos *Krenyê*, que causou uma ruptura interna das relações sociais e os levou a processos de disputas pelo direito de se afirmar *Krenyê*. Neste capítulo, também busco demonstrar como a luta pela terra leva-os a construção de projetos de futuro.

2. INVASÃO AO “PAÍS TIMBIRA”: conflitos territoriais.

Para melhor compreender o processo de reorganização social vivenciado pelos *Krenyê*, busquei reconstruir minimamente as relações que foram sendo estabelecidas pelos povos indígenas que Nimuendajú classificou como parte do “país timbira”. A luta protagonizada atualmente pelos *Krenyê* já foi vivenciada por outros povos indígenas no Brasil e no Maranhão, conforme aponte na introdução

Nimuendaju (1946) encontrou semelhanças tanto linguísticas quanto culturais entre os povos classificados na família linguística Timbira, chegando a considerar as faixas do território que ocupam²⁶ como um “país Timbira”²⁷. Esse autor enumera quatro frentes de ocupação do chamado “país Timbira” (1946, p. 2),

A ocupação do país Timbira pelos neobrasileiros deu-se simultaneamente por três vias diferentes. (1) Partindo de São Luís, pelo Mearim e Itapecuru; (2) Partindo do Pará acima do Tocantins; (3) partindo de Goiaz pelo Tocantins abaixo; (4) Partindo da Bahia pelos campos em direção Noroeste, através do Piauí.²⁸

No início do século XIX os povos Timbira que habitavam as áreas de cerrado do Maranhão tiveram seu território invadido por sertanejos nordestinos, criadores de gado, (RIBEIRO, 1996), que encontraram nos territórios indígenas áreas apropriadas para a criação e expansão do gado.

Vale destacar que a extensão territorial que Nimuendajú classifica como o país Timbira era habitada por outros povos além dos classificados nesta família linguística, como por exemplo os Gamela.

²⁶ “The Timbira habitat extends from 3° to 9° S. latitude and from 42° to 49° W. longitude – through the northeastern part of the Central Brazilian steppe area, where that area adjoins the southeastern tip of the Amazon rain forests” (NIMUENDAJU, p.1, 1946).

²⁷ Opinião compartilhada por outros pesquisadores como afirmou Nimuendaju ““The ethnic individuality, homogeneity, and Ge affinities of the Timbira are too manifested to have been challenged by any serious observer” (1946, p. 6).Essa perspectiva pode ser vista nos trabalhos de Azanha (1984), Ladeira (1982) Crocker (1990) Lave 1967)

²⁸ The Timbira country was simultaneously occupied by civilized newcomers along four distinct avenues of approach: (1) from São Luiz do Maranhão up the Mearim and Itapicuru; (2) from Para up the Tocantins; (3) from Goyaz down the Tocantins; (4) from Bahia across the steppes to the northwest, across Piauhy.

Nimuendajú (1937, p. 60) afirmou que durante muito tempo Timbira e “Gamella” foram interpretados como sinônimos que designariam o mesmo grupo. Entretanto, Francisco de Paula Ribeiro tratou-os como “nações” diferentes.

A nação Gamella, que apenas em dois districtos espalha a sua prole, suppondo-se por isso poderosa, não forma com tudo mais do que três ou quatro povoações; porém a nação Timbirá, superabundantemente numerosa, tem absorvido com innumeráveis aldeias quase todo o ambito central desses terrenos que ainda estão por nós deshabitados. (PAULA RIBEIRO, 1841, p. 185)

O autor relata que os *Ramkokamekra* e os *Cakamekra*, ambos falantes da língua Timbira, não reconheciam os “*Gamella*” como falantes de uma língua familiar a deles. Nas palavras de Nimuendajú: “Os *Ramkokamekra* e os *Cakamekra* não se consideraram de nenhuma maneira relacionados aos *Gamella*, declarando que sua língua era radicalmente distinta, de modo que certamente não pode ser classificada como Timbira (NIMUENDAJÚ, 1937, p. 66)”²⁹

A língua “*Gamella*” foi classificada como língua isolada (NIMUENDAJÚ, 1981). O fato de nenhum falante ter alcançado o século XX e as poucas palavras registradas por Nimuendajú, na primeira metade do mesmo século, não estabelecerem conexão com os troncos conhecidos, concorreu para isso.

Segundo Nimuendajú (1937, p.61), a primeira referência aos “*Gamella*” apareceu na crônica sobre o estado do Piauí, de Pereira Alencastre. Nesta crônica, registrou-se que os “*Gamella*” teriam vivido nas margens do Parnaíba no Piauí e migraram para o Maranhão e para o Pará depois “do levante geral (dos índios do norte do Piauí) em 1713”. Em 1747, os “*Gamella*” são relatados no rio Mearim, neste período provavelmente ocuparam a região alagada entre Bacabal e a foz do rio Grajaú (Nimuendajú 1937, p.61).

Em 1751, os “*Gamella*” ficaram sob os “cuidados” dos jesuítas, os responsáveis da sua conversão. Para tanto estabeleceram onze aldeias (NIMEUNDAJÚ, 1937, p.61), mas a tentativa fracassou, e em 1796 já havia desaparecido o único assentamento

²⁹ The *Ramkokamekra* and *Cakamekra* did not consider themselves as in any way related to the *Gamella*, declaring that their language was radically distinct, so that it certainly cannot be classed as Timbira. (NIMUENDAJÚ, 1937, p. 66)

restante localizado a margem esquerda do rio Mearim a 15 km acima da foz do rio Grajaú, denominado de Lapella (NIMEUNDAJÚ, 1937, p.61).

Aparentemente, no final do século 18, Gamella abandonou o baixo Mearim, empurrados um pouco mais para o noroeste do Pindaré, onde os historiadores das missões jesuítas Maracu (= Vianna) e Carara (- Mongao) tinham conhecimento apenas sobre Guajajara. Até 1820, Pereira do Lago relata Gamella selvagem no lado sul do Rio Pindare, duas leguas ao sul de Monçao no Lago de Piragimimbaua. (NIMEUNDAJÚ, 1937, p.61)³⁰.

Nimuendaju (1946, p.6) classificou os Timbira em Timbiras Orientais e Timbiras Ocidentais. Apesar de utilizar marcadores geográficos na denominação, os critérios para a classificação são linguísticos, entretanto ambos coincidem, como ele mesmo afirma. Estão entre os Timbira Orientais, os *Ramkókamekra*, *Apániakra*, *Krikati* (ou *Krikateye*, etnônimo utilizado pelo autor), *Pükob'gateyê'* e *Krenyê* (ou *Krēyê*, grafia utilizada pelo autor), *Krahó*, *Apinayé* e os *Krepúmkateye*. (NIMUENDAJÚ, 1946).

Nimuendajú (1946) refere-se a dois povos distintos conhecidos como *Krenyê*: os *Krenyê* de Bacabal e os *Krenyê* de Cajuapará. Os *Krenyê* de Bacabal, segundo ele, assemelham-se aos Timbira de *Araparytiua*, os do Cajuapará parecem mais com os *Krepumkateye* e *Pükob'gateyê'*.

Os *Krenyê* do Cajuapará, no século XIX, vagavam próximo aos rios Gurupi e Pindaré, vivendo próximos aos *Krikati* e Gavião *Pükob'gateyê'* (Nimuendajú, 1946). Nimuendaju (1946) observa que embora se autodenominem *Krenyê*, os “*Krenyê* do Cajuapára” são conhecidos por outros Timbira como *Pivócas-mecras* e *Pivocas*. A sua área seria na região do Envira Branca, um igarapé que desemboca no Tocantins pela margem direita, um pouco abaixo da cidade Imperatriz.

Os chamados “*Krenyê* de Bacabal”, a que esse trabalho se refere, estão entre os povos que, juntamente com os *Pobzé* e os *Kukoékamekrá*, Francisco de Paula Ribeiro denominou “Timbira do Baixo Mearim” (1841). No início do século XIX vagavam por

³⁰ Apparently, then, toward the end of the 18th century the Gamella had abandoned the lower Mearim, pushing somewhat further northwest to the Pindare, where the historians of the Jesuit missions Maracu (= Vianna) and Carara (- Mongao) had hitherto known only about Guajajara. As late as 1820 Pereira do Lago reports wild Gamella on the south side of the Rio Pindare, two leguas south of Monçao on Lake Piragimimbaua. (NIMEUNDAJÚ, 1937, p.61).

entre o baixo rio Mearim e o baixo rio Grajaú, “tendo suas povoações estabelecidas a oeste do Pindaré” (PAULA RIBEIRO, 1841, p. 193).

As invasões aos territórios indígenas forçaram migrações constantes dos povos que habitavam a região. Entretanto, a expansão das povoações reduzia o espaço de fuga e criava bastantes conflitos, causando “insegurança e transtornos” para os colonizadores, que se instalaram e passaram a viver da lavoura do algodão, milho, arroz, mandioca e mamona (DA COSTA, 2006). As terras para lavouras tornaram-se cada vez menores necessitando de nova expansão, como podemos ver no Compendio Histórico das Lavouras do Maranhão (GAYOZO, XVIII, p.228):

Foi crescendo a lavoura e foram também dilatando-se as distâncias, de tal sorte que presentemente, ou as produções hão de ser mais diminutas, por se ver o lavrador obrigado a cultivar os terrenos já cansados e para que se necessita muito maior benefício para fazê-los produtivos, e maior número de braços, ou deve-se recorrer aos terrenos infestados de gentios bravos que o estado que hoje se acha reduzido o agricultor, que por esse motivo se tem visto abardado com ele, e propriedades que muitas das primeiras tem sido sacrificados ao seu natural furor, e das segundas bastantes eles tem incendiado, ficando por esta causa os lavradores faltos de terras para continuarem as suas lavouras.

Os índios eram vistos como obstáculo ao desenvolvimento da agricultura e conseqüentemente ao desenvolvimento do país. Gayozo escreve, no mesmo documento citado acima, que a terra é a matéria prima da agricultura, um “princípio de economia política” e que toda espécie de agricultura é útil ao Estado. Ressalta que o gênero que melhor se adequa as terras maranhenses são arroz e algodão, entretanto, para garantir a reprodução, é necessário “matas virgens”, que em grande parte se acham cheias de “gentios”. Assim, conclui que enquanto não os “afungentar” delas não poderá haver “cultura vigorosa”. As terras cobiçadas para a plantação de arroz e algodão eram aquelas que se achavam as margens do rio Mearim.

O rio Mearim recebe nas suas agoas o tributo de outro rio chamado Guajahu. As margens destes dous rios, seguindo por elles assim, e pelos secos centros, abundão dessas mattas preciosas para lavoura dos dous generos algodão, e arrôs. Os limites da sua extensão ainda não se conhecem verdadeiramente (GAYOZO, XVIII, 229, SIC)

Essa região cobiçada no período imperial eram habitadas de povos indígenas dentre os quais estavam os *Krenyê*.

No século XIX, com a independência do Brasil e a consequente tentativa de construção do Estado Nacional a diversidade étnica preexistente foi percebida como um entrave ao projeto de unificação cultural (COELHO, 1990). Coelho ressalta que este projeto “só poderia ser executado a partir da violência. Justificando a violência havia a crença de que povos de raça e cultura diferentes se fundiram em uma cultura comum brasileira.” (COELHO, 1990, p. 84)

Coelho (1990) considera que a legislação indigenista imperial representa tanto um projeto de unificação cultural como reflete as contradições e incoerências que caracterizam a legislação indigenista no Brasil.

A autora destaca o Regimento das Missões, ou o Decreto nº426 de 24 de julho de 1845, como o documento de maior importância nesse período, “pois dispõe de modo geral e detalhado sobre as missões de catequese dos índios. Uma das resoluções mais importantes deste decreto diz respeito à criação das Diretorias de índio”. (COELHO, 1990, p.86). Assim, ficou regulamentado que em cada Província haveria um diretor geral de índios.

Nas palavras da autora

Esse decreto explicita, em seu conteúdo, a visão que o governo imperial tinha com relação aos índios. Em primeiro lugar, está clara a ideia de que os índios eram seres incapazes de autodeterminação. Por isso, os diretores de aldeias e os missionários eram nomeados com o objetivo de administrar a vida nas aldeias. Mascarada pela proposta de proteção aos índios e às aldeias está a intenção de introduzir no seio das comunidades indígenas os hábitos, crenças, e valores da sociedade nacional. A preocupação com a civilização é a marca decisiva desse decreto. (COELHO, 1990, p. 90)

Em nível municipal, tal projeto civilizacionista pode ser observado por meio de correspondências oficiais trocadas no início do século XIX por agentes do império. Com o objetivo de ampliar e solidificar as terras aptas a plantação, em 1847 um ofício foi enviado do palácio do Maranhão, pelo Sr. Joaquim Franco de Sá (Presidente da província do Maranhão) para o Sr. Adolfo Agenor da Costa Ferreira, juiz municipal de órgão e delegado de Viana, autorizando uma “entrada³¹” aos Timbira. O ofício solicita

³¹ Mesma prática realizada pelas entradas entre os séculos XVII e XVIII. Entrada foi o termo utilizados em referência às expedições realizadas pelo governo colonial em nome da coroa de Portugal, objetivando o mapeamento e ocupação do território brasileiro e atuando também no combate aos índios que ofereciam resistência aos colonizadores.

que sejam empregados “todos os meios possíveis” para lograr “paz e civilização aos índios selvagens da tribo Timbira”

informamos do muito que convém empregar todos os meios possíveis para travar a paz e civilização aos índios selvagens da tribo Timbira que ainda hostiliza os lavradores da circunvizinhança sabota a livre navegação do Pindaré e acometem bravamente os índios da colina situada a margem deste rio ou que se acham com estes em amigável correspondência, encarrega a ordem de efetuar uma entrada nas aldeias dos mesmos, índios bravios, servindo-se como interprete da colonia José Bento de Barros, podendo estipular com ele uma gratificação até duzentos mil reis [...] compra do objeto necessário para atrair esses selvagens a um aldeamento regular até a quantia de cem mil reis. (MARANHÃO, 1847)

Assim, o avanço sobre o Alto Mearim empurrava os índios para outras localidades e atraía interesses de fazendeiros e lavradores.

Após a invasão dos sertanejos nordestinos, criadores de gado, ao território Timbira, na primeira metade do século XIX, a segunda fase de migração para essa região do Maranhão foi de imigrantes cearenses que vieram, fugidos da seca, em 1877-1879. (FERREIRA, 2011). Mas, para que essa região se tornasse atrativa, uma articulação entre agentes do império e igreja havia começado a ser feita desde a primeira metade do século XIX.

O território indígena foi sendo invadido primeiramente por meio de instalações de Diretorias e Colônias, que em um projeto assimilacionista objetivava incorporar a mão de obra indígena. A lei da Assembleia Legislativa nº 85, de 2 de julho de 1839 autoriza o presidente da província a estabelecer “três missões ou aldeias indígenas”, duas na região do alto rio Mearim e uma na região do alto rio Grajaú.

O texto da lei diz que as missões devem ser “assentadas em terras próprias para lavrar, ou contíguas a estas, mas nas proximidades dos rios e campos de criar” (MARANHÃO, 1839). Ninguém estaria autorizado a lavrar a não ser os indígenas que ali estivessem instalados. Cada uma deveria ter um missionário e um diretor, devendo o primeiro ensinar o amor ao trabalho e à vida social. O diretor deveria promover os meios de subsistência entre os indígenas, ensinando-lhes a lavrar a terra a maneira do país e a criar animais domésticos para o consumo das missões. O uso da força coercitiva era permitido.

De modo que, como ressalta Ferreira (2013), a conquista que avançou sobre o Alto Mearim e seus “habitantes nativos” teve “Missionários e diretores” como os “primeiros concorrentes no acesso a terra e na forma do seu uso” (S/P).

Outra expropriação das terras indígenas se deu por meio da Lei de Terras e do Decreto nº 1.318, de 1854, que dela advém. O citado decreto manda executar e regulamenta a referida Lei e reserva, dentre as terras devolutas, as necessárias a colonização e aldeamentos de indígenas “nos distritos onde existirem hordas selvagens”.

A lei garante a exclusividade do Estado sobre a terra, immobilizando para o império além das terras devolutas, as terras para aldeamentos. E o decreto faculta a alienação de aldeamentos tidos por extintos, ou por haverem sido abandonados ou porque os índios haviam se “misturado à massa da população”.

Emilia Viotti da Costa (1999, p.169) considera que “a política de terras e a mão de obra estão sempre relacionadas e ambas dependem, por sua vez das fases do desenvolvimento econômico”.

A partir do século XIX

houve uma expansão das áreas cultivadas para fins comerciais e uma redução da agricultura de subsistência. Nos lugares onde a terra tinha sido explorada apenas parcialmente, a expansão do mercado provocou a intensificação do uso da terra e do trabalho, resultando frequentemente na expulsão de arrendatários e meeiros ou na expropriação das pequenas propriedades e das terras comunitárias. (COSTA, 1999, p.169-170)

De modo que a lei de terras de 1850 no Brasil é um bom exemplo do uso de uma legislação modernizante e reformista para a expropriação dos camponeses e índios, como afirmou Linhares (1999, apud Taglietti, 2005)

Através da leitura do Relatório do presidente da província do Maranhão, Eduardo Olímpio Machado, podemos sentir o impacto que a Lei de Terras teve sobre a região do Alto Mearim, passados apenas três anos de sua promulgação (FERREIRA, 2013). Como pode ser observado no trecho abaixo:

O Alto Mearim era, há quinze anos, desconhecido, ou antes era **propriedade de ferozes tribos** de índios selvagens, os quais, **cedendo passo à civilização**, emigraram para as margens do Grajaú e para os sertões da Chapada e Pastos Bons. De então pra cá, tem sua lavoura tomado rápido e extraordinário incremento. **A fertilidade do território do Alto Mearim, todo coberto de matas virgens, tem atraído boa parte dos fazendeiros do Itapecuru e de outros distritos.** A propriedade de suas terras para a cultura da cana, do arroz e outros gêneros, só encontra rival nas melhores dos centros de Codó e Coroatá. Existem, atualmente, no Alto Mearim, para mais de setenta fazendas. (MACHADO, 1853, grifos meus)

Assim, poderes econômicos interessados na exploração da região avançam sobre territórios indígenas obrigando-os a deslocamentos. A qualidade do solo ainda inexplorado por forças econômicas e a presença de rios na região tornam o alto mearim um “oásis” para o desenvolvimento da agricultura, atraindo imigrantes do Itapecuru.

2.1 Processos de territorialização *Krenyê*

Através do regulamento de 11 de abril de 1854 foram criadas duas “missões ou colônias de índios”. Uma delas, à margem do Pindaré e outra, no Alto Mearim, na paragem denominada de Bacabal, essa última a “Colônia Leopoldina” e a primeira a “Colônia Januária”. Essas colônias deveriam observar todas as disposições da Lei provincial nº 85 de 2 de julho de 1839³².

A Colônia Leopoldina, objetivava o aldeamento dos *Krenyê* e dos *Pobzé* (NIMUENDAJU, 1946; GOMES, 2002). Desse modo, os diretores das colônias garantiriam o controle sobre os índios, para que não constituíssem empecilho aos projetos desenvolvimentistas que começavam a se implantar no país neste período, como bem afirmou Coelho (1990).

³² O texto da lei diz que as missões devem ser “assentadas em terras próprias para lavrar, ou contiguas a estas, mas nas proximidades dos rios e campos de criar”, ninguém estaria autorizado a lavrar a não ser os indígenas que ali estivessem instalados. Cada uma deveria ter um missionário e um diretor, o primeiro deveria ensinar o amor ao trabalho e à vida social. O diretor deveria promover os meios de subsistência entre os indígenas, ensinando-lhes a lavrar a terra a maneira do país e a criar animais domésticos para o consumo das missões. O uso da força coercitiva era permitido. (MARANHÃO, 1839)

2.1.1 Os *Krenyê* na Colônia Leopoldina

A submissão dos *Krenyê* à Colônia Leopoldina, representa o primeiro processo de “territorialização” que pude recuperar na investigação. Assim como Oliveira (2006, p.133) descreveu o processo vivenciado pelos índios submetidos a missões religiosas, que, segundo o autor, implicou “o estabelecimento de nova forma de trabalho, de família e residência, de sociabilidade e de expressão simbólica e identitária³³”, os *Krenyê* também foram submetidos a forças coloniais que os levaram a mudanças em muitos níveis da sua vida, abalando, inclusive, sua organização social.

O regulamento de 1854 que cria as duas colônias, a Colônia Januária e a Colônia Leopoldina, demonstra que essas precisavam tornar-se produtivas e autosustentáveis. Junto a política de gestão da colônia, estava embutido um projeto de colonização de índios que mantinha não só o controle do espírito, através da catequização, mas também um controle sobre o corpo, através do trabalho forçado. De modo que o método de disciplinarização do corpo, empreendido pela Colônia Leopoldina, pode ser pensando tomando como referência o que Foucault (2011) denominou a fabricação de “corpos dóceis”. O autor definiu disciplina como “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de disciplina” (2011, p. 133).

A disciplina fabrica os corpos “dóceis”. Segundo Foucault, “ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte, por outro lado, a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita”(2011, p.134)

Na Colônia, os índios eram levados a desempenhar atividades de plantio, extração e trabalhavam nas oficinas de ofício. Plantava-se arroz, algodão, milho mandioca, além de utilizar a mão de obra indígena para adquirir “produtos indígenas de valor”, como óleo de Copahyba, cravo, baunilha e outros (MARANHÃO, 1854).

Segundo este mesmo regulamento, os produtos da extração, juntamente com o fumo, deveriam ser remetidos à capital, à disposição do presidente da província. Já os produtos produzidos na roça deveriam ser reservados em quantidade suficiente para

³³ “el establecimiento de nueva forma de trabajo, de familia y residencia, de sociabilidad y de expresión simbólica e identitaria”.

alimentar a população das colônias no espaço de um ano e o excedente deveria ser remetido, também, a capital.

O produto líquido dos gêneros vendidos deveria ser exclusivamente aplicado em prol da melhora das condições físicas e morais dos indígenas produtores, bem como introduzir na aldeia os melhoramentos de que fossem elas suscetíveis, como por exemplo estradas que se comunicassem com os povoados e centros comerciais e estabelecimento de oficinas (MARANHÃO, 1854). De modo que as colônias deveriam ser não só auto sustentáveis bem como ajudar a desenvolver a economia da região.

Os *Krenyê* que foram registrados na literatura como “índios bravos” (RIBEIRO, 1841; NIMUENDAJU, 1946) estavam sofrendo extrema violência por parte das agências imperiais que controlavam sua força de trabalho, seu modo de subsistência, suas crenças e exploravam suas terras. Tanto Nimuendajú (1946) quanto Francisco de Paula Ribeiro (1841) referem-se à “agressividade” dos “Timbira do Baixo Mearim”. Nimuendajú demonstra que essa agressividade era manifestada não só no encontro com os citadinos como também em relação a outros povos Timbira, citando os *Cakámekra* e *Ramkokamekra*. Paula Ribeiro relata que,

nunca em tempo algum deixaram comunicar-se amigavelmente, por isso que ignoramos a maior parte das suas particularidades domésticas, e apenas sabemos quanto às gerais de todos os índios, o muito que respeitam a memória de alguns dos seus finados (PAULA RIBEIRO, 1841, p194)

Não tardou para que estes mesmos índios, a partir do contato das frentes de colonização, passassem de índios “bravos” para “pacificados” e mais tarde fossem tidos como extintos. Já no final da primeira metade do século XIX, segundo Nimeundaju “os *Krenyê* e os *Pobzé* começaram a se apresentar pacificamente aos moradores da região de Bacabal e do rio Mearim”. (Nimuendaju, 1946 apud, Marques e Machado).

2.1.2 Pedra do Salgado: o “território perdido”.

Todo o processo que solapou os *Krenyê* a partir do século XIX, caracterizado pelas invasões ao território considero como mais um processo de “territorialização” vivenciado por esse povo. Essas invasões se deram por frentes de expansão, na primeira metade do século pelos criadores de gado e na segunda metade por imigrantes fugidos

da seca que assolava o nordeste brasileiro e pela fixação de moradia por parte do invasores.

No século XX, o território *Krenyê* continuava sendo invadido, tornando-se uma região atrativa para pessoas vindas do nordeste. O processo de espoliação sofrido pelos *Krenyê* resultou em dispersão do território tradicional na primeira metade do século XX.

Oliveira (2006) assim se refere ao que denominou segundo processo de “territorialização” que os povos indígenas experienciaram.

Tratava-se de um processo de expansão econômica que não reconhecia as populações nativas nem a seus descendentes nenhum direito especial [...] nesta segunda modalidade de territorialização com a qual se confrontaram os povos indígenas, somente implicava em ameaças e prejuízos a manutenção de uma condição de indígena, já que³⁴ ela representaria a possibilidade de uma superexploração por parte de outros clientes não indígenas. Distantes de um destino coletivo, recorrendo a trajetórias individuais para escapar aos estigmas, fazendo-se passar por “branco” (ao menos, por “cabloco” ou mestiços), os descendentes de indígenas tenderam a escamotear suas tradições culturais e abandonar sua língua, optando com frequência por casamentos interétnicos e tentando reduzir o étnico às origens familiares. (OLIVEIRA, 2006, p. 134-135)

Apesar dos *Krenyê*, durante sua trajetória não terem tentado se passar por “brancos”, ou negado uma identidade indígena, assim como muitos povos indígenas no Brasil, ao terem seu território invadido empreenderam fugas, passaram, a viver fragmentados, o que inviabilizou, durante muito tempo, sua existência enquanto uma coletividade organizada social e politicamente.

Os *Krenyê* viveram, até aproximadamente as décadas de 1940 e 1950, numa área denominada “Pedra do Salgado”, localizada na região do médio mearim, onde hoje se localizam os municípios de Bacabal e Vitorino Freire..

³⁴ “se trataba de un proceso de expansión económica que no reconocía a la población nativa ni a sus descendientes ningún derecho especial [...] En esa segunda modalidad de territorialización con la cual se enfrentaron los pueblos indígenas, sólo implicaba en riesgos y prejuicios la mantención de una condición de indígena, ya que ello representaría la posibilidad de una superexplotación por parte de otros clientes no indígenas. Lejos de un destino colectivo, recorriendo trayectorias individuales para escapar a los estigmas y hacerse pasar por “blanco” (o al menos, por “caboclos” o mestizos”), los descendientes de indígenas tendieron a escamotear sus tradiciones culturales y abandonar su lengua, optando con frecuencia por matrimonios interétnicos e intentando reducir lo étnico a los orígenes familiares” (OLIVEIRA, 2006, p. 134-135)

Segundo Figueiredo Júnior (2015, p. 56), o nome da região, “Pedra do Salgado” deve-se “à existência de um morro rochoso de coloração esbranquiçada, mas que desde a década de 1960 vem sendo destruído para retirada de pedras que serão utilizadas em pavimentação de estradas”.

A pedra não só dava nome a região bem como tinha uma importância simbólica para os *Krenyê*. D. Maria de Lourdes, em entrevista, ao ser perguntada sobre a região em que viviam os *Krenyê* relembra a Pedra que era usada em momentos rituais.

Eu ainda conheci, lá na beira da pedra. Minha tia dizia assim: ‘oi, aqui que a gente fazia a oração de primeiro quando tinha os mais velhos, fazia moqueado quando a mulher ganhava bebe, pra trazer pra cá, pra fazer toda oração’ Era! Eu ainda conheci lá, eu conheci e eu tenho tudinho na minha cabeça, pra mim que eu vejo lá o lugar [...] Desse lugar que nós saímos, aí os branco ficaram tomando de conta” (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015; aldeia São Francisco, entrevista a mim concedida)

A Pedra do Salgado é um dos símbolos utilizados por eles para recompor o grupo e ajudar no processo de afirmação identitária. As lembranças individuais de Maria de Lourdes e Francisco³⁵ são utilizadas, pelos diferentes *Krenyê* que estão em Barra do Corda. A reconstrução do território tradicional é realizada tanto por lembranças de fatos vividos como por relatos de seus ancestrais, que recompõem um cenário ainda não impactado por agentes externos e os informa sobre a vida e eventos cotidianos vivenciados dentro do território. Esta memória ajuda a construir o presente e os informa sobre o futuro.

O território que os mais velhos conheceram já vinha sendo impactado por conta da pressão da sociedade envolvente. De modo que boa parte do que contam sobre uma “aldeia grande”, “festiva” e “onde havia muita mata” só conheceram por meio das histórias contadas pelos antepassados. “Nossa aldeia era grande, primos e sobrinhos casando uns com os outros. Não tinha ninguém de fora” (D. Francisca, abril 2016). “Minha mãe dizia, olha essa aldeia tinha muita gente e tinha festa quase todo dia, porque uma aldeia que tem muita gente é animado” (Francisco, abril 2016, aldeia São Francisco). “Hoje em dia lá é só capim, é so capim, mas eu tenho na minha mente tudo no tempo que eu vi, que eu conheci, que era mato”. (Maria de Lourdes, fevereiro 2015, aldeia São Francisco)

³⁵ São os dois mais idosos *Krenyê*, que atualmente compõem o movimento de luta por reconhecimento e direitos étnicos. Vivem em Barra do Corda e saíram quando crianças da região da Pedra do Salgado.

Segundo informações de S. Francisco ³⁶(2016), sua família morava na aldeia Mangueira e, além desta, o território *Krenyê* era composto por outras sete aldeias: Buraco do Tatu, Cajueiro, Olho d'água das Cunhãs, Aldino, Açude dos Aldelino (comandante), Gameleira, Lagoa do Pira. Nimuendajú fez referência a aldeia Cajueiro, situada a oeste de Bacabal, entre os rios Mearim e Grajaú, afirmando que, em 1919, havia sido realizado um censo pelo Serviço de Proteção ao Índio que afirma um quantitativo de 43 *Krenyê*, (Nimuendajú, 1946).

Suponho que as demais aldeias citadas por Francisco também situavam-se nesta região. Francisco conta, em entrevista a mim concedida, que “na aldeia Gameleira havia um grande cemitério e uma árvore grande” (2015, aldeia São Francisco), que deu nome à aldeia. Afirma que antes de saírem desse local a natureza já começava a dar sinais de desgaste. Lembra da devastação e das alternativas utilizadas por eles para adquirir proteína, já que a caça já estava escassa devido a devastação ambiental.

Aí eu comecei a me formar já foi o ente que já tava só “capoeirão³⁷” já. Então, aí eu acompanhava meu tio, aí quando as lagoa ia secando, porque lá, aqui eles chama é de corrego, não é? Agora pra lá a gente chama de garapé. É por que de cada uma coisa, de cada uma pessoa ele tem um sotaque de chamar aquelas coisas, pra lá eles conhecem como garapé agora pra cá conhece como um córrego, um córrego que é assim a perna de um rio. Pois é, então quando ia secando ficava muito peixe, todo tipo de peixe, peixe da lama, não é peixe de couro não, porque peixe de couro não se dá na lama não. Aí meu tio, aí ajuntava, eu ia acompanhar meu tio e levava um mucado de flecha também quando chegava lá na beira da lagoa ele fazia uma tocaia assim, bem feito de palha lá dentro eu era pequeno eu ficava só olhando, rapaz ele matava era todo pássaro ele fazia era um feixe desse tamanho. (FRANCISCO, fevereiro 2015, aldeia São Francisco, entrevista a mim concedida)

A pressão sobre o território vai causando impactos não só no ambiente em que vivem e nos meios de subsistência, mas também na sua forma de organização social e cultural, pois as atividades rituais estão relacionadas com a produção de alimentos.

Relatos feitos por Sr. Francisco e Sra. Maria de Lourdes³⁸ relataram as suas atividades produtivas, meios de subsistência de acordo com a dinâmica da ocupação sazonal no espaço. O período chuvoso era o tempo de plantio da roça, caça e pesca; já o

³⁶ Entrevista concedida a mim na aldeia São Francisco em abril de 2016

³⁷ Área desmatada em processo de regeneração florestal.

³⁸ Informações obtidas no “Relatório de Constituição da Reserva Indígena *Krenyê*”, FUNAI, (2015)

período seco o tempo da colheita, coleta de frutos nativos e mel, caça, pesca e tempo dos rituais (FUNAI, 2015).

Como forma de reconstruir o ambiente em que os *Krenyê* viviam antes da perda de seu território, a equipe do Grupo de Trabalho para construção do relatório de constituição da Terra *Krenyê* fez um levantamento das atividades realizadas por eles nos períodos citados. O Grupo de Trabalho foi constituído por meio da Portaria nº205, de 11 de março de 2014 e concluído em 2015. Segundo consta no relatório os estudos de natureza antropológica, cartográfica e ambiental para constituição da “Reserva Indígena *Krenyê*” deveria ser feito na região do Município de Barra do Corda, no Estado do Maranhão. Cabe destacar que, inicialmente, os *Krenyê* reivindicavam a demarcação de sua Terra no seu antigo território, na região da Pedra do Salgado.

Abaixo as descrições das atividades realizadas pelos *Krenyê* na Pedra do Salgado em diferentes períodos.

No período chuvoso, os índios *Krenyê* costumavam sair da aldeia principal e fazer tapiris na roça no intuito de fazer o cultivo dos seus produtos agrícolas. Já no período seco, os índios passavam dias na mata e na beira dos rios à procura da caça, da pesca e dos frutos da mata. Somente depois que cumpriam seus objetivos os índios voltavam para a aldeia e, quando os alimentos começavam a faltar, circulavam pelo território novamente. Os índios *Krenyê* contam que, no inverno, rigorosamente após a primeira chuva, para ter um maior controle do fogo, seus antepassados realizavam a limpeza e a broca do terreno com o objetivo de fazer o plantio da roça e obter o alimento para a família. (FUNAI, 2015).

Segundo o que consta no relatório, os principais produtos que plantavam eram:

Quadro 01 – Principais produtos que os *Krenyê* plantavam em suas roças

Produtos desejados	Nomes científicos
Abóbora	<i>Cucúrbita moschata</i>
Amendoim	<i>Arachishypogea L.</i>
Arroz	<i>Oryza sativa</i>
Mandioca	<i>Manihotesculenta</i>
Milho	<i>Zeamays</i>
Inhame	<i>Dioscera spp.</i>
Feijão verde	<i>Phaseoulosvulgaris L.</i>
Cana-de-açúcar	<i>Saccharumofficinarum L.</i>

Batata Doce	<i>Ipomoea batatas</i>
-------------	------------------------

Fonte: FUNAI, 2015.

A produção de alimentos a partir da roça farta, aliada a caça, a pesca e a coleta possibilitava aos *Krenyê* a realização de festas e rituais, momento propício também para o estabelecimento de alianças e intercâmbios entre aldeias, pois nesse período recebiam os parentes vindos de outras aldeias que existiam na região da Pedra do Salgado. Como acontecia, por exemplo, na realização da festa do Ceveiro³⁹ (FUNAI, 2015), conforme relata Sra. Maria de Lourdes:

Quando eu era pequena lá na Pedra do Salgado me lembro que os parentes fazia muito Berubu para a Festa do Ceveiro. Ali as meninas ficava presa um tempão e quando saia de lá já tava moça, gordinha só de comer. Era uma festa muito bonita, você precisa ver. Como todo mundo tinha roça grande a gente fazia muita festa e o parente gostava... (Maria de Lourdes, FUNAI, 2015)

Os relatos dos idosos também recuperaram memórias sobre animais para caça, uso de plantas e atividade de pesca.

Segundo informações coletadas na oficina, percebeu-se claramente que os índios *Krenyê* têm o seu lugar de habitação para além da aldeia, incluindo as matas, os rios e as áreas agricultáveis como extensão indissociável da sua moradia. Os índios *Krenyê* rememoraram, a partir do que os anciãos contavam, que costumavam ir à mata e aos igarapés, identificando as hare (varedas) de animais em busca de caça, esperando algum animal cair em armadilhas. (FUNAI, 2015)

Os animais que costumavam caçar, segundo os mais velhos, estão dispostos na tabela a seguir:

Quadro 02 – Animais que caçavam no inverno na região da Pedra do Salgado

³⁹ Ritual realizado também pelos *Krikati*, conforme Corrêa o “*Êhcreere* ou Ceveiro é um ritual de passagem para vida adulta durante o qual as crianças na fase de 8, 9,10, 11 anos (a que observei tinha um rapaz de 15 anos e outro de 18 anos) ficam reclusas por um período de 3 meses atualmente, a depender do período escolar. *Myypuc* diz que hoje “por conta da escola as crianças nem crescem e nem ficam fortes, porque é pouco tempo”. Diz que antigamente se ficava um ano preso para engordar. “ (CORRÊA, 2016, p.30)

Animais caçados	Nome científico
Caititu	<i>Tayassutajacu</i>
Quati	<i>Nasuanasua</i>
Veado-mateiro	<i>Mazama americana</i>
Guariba (capelão)	<i>Alouattacaraya</i>
Queixada	<i>Tayassu pecari</i>
Preá	<i>Caviaaperea</i>
Jabuti	<i>Geochelone carbonária</i>
Cutia	<i>Dasyproctaagouti</i>
Paca	<i>Cuniculus paca</i>
Mão pelada	<i>Procyoncancrivorus</i>
Siriema	<i>Cariamacristata</i>
Ema	<i>Rhea americana</i>
Perdiz	<i>Rynchotusrufescens</i>
Nambu	<i>Tinamusguttatus</i>
Tatu canastra	<i>Priodontesmaximus</i>
Peba	<i>Euphractussexcinctus</i>
Capivara	<i>Hydrochoerushydrochaeris</i>

Fonte: FUNAI, 2015.

A caça era realizada principalmente no período do inverno, quando viviam escassez de alimentos da roça, uma vez que não há colheita no período de chuva (FUNAI, 2015). Os animais caçados eram levados para a aldeia e entregues para as mulheres que os moqueavam⁴⁰ e serviam às suas famílias (FUNAI, 2015).

Os relatos também demonstraram a relação com o rio Mearim, em que através da pesca, enriqueciam a alimentação.

Os anciãos dos índios Krenyê lembravam quando os seus pais traziam cofos de peixes para garantir a subsistência da família. Os principais peixes eram: piabas (*Leporinusobtusidens*), carás (*Geophagus brasiliensis*), traíra (*Hopliass.p*), cascudos (*Locariidae*) e

⁴⁰ Forma de preparar carne, muito usada por diferentes povos indígenas. Moquear significa secar a carne sobre uma grade para sua melhor conservação. Passam a carne pelo fogo para não se estragar.

mandubés (*Ageneiosusbrevifilis*), pescados nos igarapés da bacia do Rio Mearim para saciar a fome da família. A pesca dos peixes era obtida por meio de diversas técnicas, como: pesca com anzol, pesca com flechas, pesca por meio de redes, pesca com armadilhas e pesca com o uso do timbó (planta de cipó trepadeira encontrada em áreas de brejo também conhecida como tingui), cuja seiva é tóxica e quando atirada na água deixa os peixes atordoados facilitando a pesca. (FUNAI, 2015)

A partir da flora, os *Krenyê* relatam que conseguiam construir utensílios domésticos ou ferramentas de trabalho, como, por exemplo, utensílios para pesca; materiais para ajudar na confecção das casas; produzir remédios; produzir artesanato; bem como coleta de frutos. A tabela a seguir demonstra algumas plantas utilizadas por eles, que se encontram principalmente na região de cerrado.

Quadro 03 – Espécies de plantas utilizadas pelos *Krenyê*

Planta	Nome científico	Para que serve
Almesca	<i>Protiumheptaphyllum</i>	Retira-se a seiva que serve como cola para grudar as penas ao corpo, ornamentando os índios para suas festas e rituais
Candeia	<i>Gochnatiapolymorpha</i>	Retira-se a casca do tronco para depois botar em um pilão e socá-la, obtendo-se o pó que bom para curar ferimentos. A resina retirada do tronco também é boa para curar ferimentos
Banana Brava	<i>Phenakospermum guianense</i>	É retirada a folha para a preparação da comida moqueada
Jatobá	<i>Hymenaeacourbaril</i>	É retirado o fruto para comer e para fazer suco
Ávore de Cipó	<i>Ingá edulis</i>	O cipó é retirado para fazer a amarração das folhas de palmeira que cobrirão a casa.
Buritirana	<i>Maximilianamaripa</i>	É retirado o fruto para comer.
Tucum Rasteiro	<i>Astrocaryumarenarium</i>	É retirada a fibra para confeccionar o landuá, colar, rede para pesca, anel, brinco e outros utensílios e ornamentos.
Açaí	<i>Euterpe precatória</i>	Retira-se a polpa do fruto para fazer suco.

Mangaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>	Retira-se o fruto para comer. Retira-se a resina para fazer borracha e, a partir daí, fazer brinquedos para as crianças, como a bola.
Sucupira	<i>Pterodonmarginatus</i>	Retira-se a casca para fazer remédios que curam a dor de garganta, gripe e também é um ótimo cicatrizante.
Sapucaí do Brejo	<i>Lecythispisonis</i>	Retira-se o fruto para comer. Com a casca do fruto é feito o cachimbo e o artesanato. Retira-se também a embira para fazer corda.
Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>	Retira-se a polpa do fruto para fazer suco
Tiririca	<i>Cyperusrotundus</i>	Retira-se a semente para a confecção do artesanato.
Anajá	<i>Attalea dúbia</i>	Retira-se a palha para cobrir as casas
Jatobá Curuba	<i>Hymenaeastilbocarpa</i>	O chá da casca do jatobá seve para curar a diarreia.
Jacarandá	<i>Jcarandamimosaeifolia</i>	O chá de sua folha serve para lavar feridas e cicatrizá-las
Mucunã	<i>Mucunaaterrima</i>	Retira-se a semente para fazer o artesanato. Serve de remédio para estimular a potência sexual.
Cacau da mata	<i>Pachira aquática</i>	Retira-se o fruto para comer in natura
Pequi	<i>Caryocar brasiliense</i>	Retira-se o fruto para comer in natura ou cozido

Fonte: FUNAI, 2015

A recomposição do território *Krenyê* antes da dispersão⁴¹ parece assentada na ideia de confrontar a realidade de outrora com a atual, em que a terra, além de super

⁴¹ Realizada pela FUNAI, por meio do relatório.

povoada acha-se em completa degradação ambiental, e, assim, desconstruir a Pedra do Salgado como uma possibilidade para a demarcação da Terra Indígena *Krenyê*.

De um local em que podiam viver com uma relativa autosuficiência, a região da Pedra do Salgado foi se transformando em um ambiente hostil. Aos poucos foram vendo toda essa riqueza acabar por conta da invasão do território por imigrantes e fazendeiros, que levou a diminuição das suas terras, ao desgaste do solo e aos desmatamentos. Além disso, a proliferação de doenças contribuiu para deixar o território tradicional insustentável para sua reprodução física, social e cultural.

Segundo Sra. Maria de Lourdes, os não-índios gostavam de visitá-los e, em uma dessas visitas, um vizinho teria orientado seu tio a procurar outro lugar para fazer sua aldeia: “Aí tinha um vizinho nosso que disse assim pra meu tio”, “Olha Maximiliano tu tem que mudar as casas mais pra longe da aldeia, essa aldeia aí não presta pra você. Senão vocês vão morrer tudo”. (MARIA de LOURDES, fevereiro 2015, aldeia São Francisco entrevista realizada por mim na aldeia)

Entretando, segundo *Pairé*⁴², esse conselho estava assentado na intenção de tomar suas terras. As epidemias pareciam atingir com mais força os índios, o que levava os *Krenyê* a levantar hipóteses para essa maior incidência: feitiçaria praticada por pessoas que moravam próximas, ou envenenamento pelos vizinhos não índios, para que eles deixassem o território vazio.

Do começo, do Bacabal. Do Bacabal que a vozinha contou. Do Bacabal começou assim **que os *Cupen*⁴³ [não-índio] tavam** invadindo a aldeia se agradou de uma sobrinha sua, um feiticeiro gostou dela e pediu “eu quero casar com sua filha”. E o índio não entregou, aí ele jogou coisa nela, jogou algodão dentro da barriga dela. Aí depois disso o homem pegou e falou assim “pois vocês vão se acabar, vocês tudinho”. E foi a palavra dele que ele fez, ele fez mesmo. Aí foi o tempo que Sarampo deu neles tudinho aí o tempo que ainda bem que a vozinha fazia o de comer dela era cedo, cedo antes de ficar escuro, porque diz que os *Cupen* atacava lá o nosso parente lá. Aí ela escondia os irmãozinho lá debaixo do giral, mais a outra. **A tia Balbina escondia vocês lá debaixo porque eles ficavam se matando, os *Cupen*, pra tomar as nossas terras lá.** Foi o tempo que

⁴² Em conversa, na aldeia São Francisco, sobre os conflitos na região em que viviam na Pedra do Salgado. Participaram desta conversa, *Pairé*, D. Francisca, D. Geneci, Raimundo, Francisco, Antônio. Eu também estava presente e fiz uso do gravador, mediante a permissão dos presentes.

⁴³ *Cupen* significa não índios nas línguas Timbira e *Mehin* é o termo para denominar índios Timbira.

morreu de cinco, de dez, de onze. Não tinha caixão, aí foi o jeito fazer o buraco, desse aí que faz parede. Ai eles ia só fazia jogar dentro e jogava o barro por cima. Aí vinha pra cá. Aí primeiro quem saiu de lá do Bacabal foi a Feliciano, minha vó, saiu de lá com os meninos veio direto pra aldeia da Geralda [Geralda Toco Preto]. Depois a mãe dele veio mais o tio atrás dela e não encontraram. (PAIRÉ, abril, 2016, aldeia São Francisco)

Pairé está contando esse episódio, que ouvira da sua tia Celina, para seu tio, Francisco. O relato enfatiza a ameaça dos *cupen* sobre eles, que teria conduzido a mudança. Esse argumento de que os *Cupen* foram responsáveis pela saída daquela aldeia é retomado em vários relatos. Antônio afirma que a sua avó teria sido aconselhada a mudar-se por um vizinho: “A vó diz que tinha um vizinho lá que pediu que eles mudassem da aldeia”. (ANTÔNIO, abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Geneci, *Krepumkateyê* casada com Raimundo, faz referência a um fazendeiro que teria pedido que os *Krenyê* mudassem a aldeia de lugar porque estariam morrendo:

Os fazendeiro que pediram pra eles **mudarem a aldeia de lá** de onde era porque tava muito doente eles tavam morrendo pq eles tinham que mudar de um lugar pra outro, **mas já deixando pra eles**. Aí foi quando onde eles chegaram que ele pediu a irmã deles eles não deram aí ele matou ela. (GENECI, abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Entretanto, Geneci considera que este conselho do fazendeiro seria uma estratégia para que os *Krenyê* abandonassem seu território abrindo, assim, a possibilidade de ser ocupado por seus vizinhos.

Há uma constante nos relatos que se refere ao fato de que estavam sendo acometidos por doenças, causadas pelos *cupen*, que por vezes é acrescida de relatos da “malvadeza dos *cupen*” em relação a eles:

Morreu muita gente, não é! Morrendo índios. Deixou aldeia velha mudou mais pra frente pra vê se salvava. Acho que foi dessa vez que a mãe desse aí e a minha mãe veio embora pro rumo daqui desse lugar da Geralda. Depois veio pra cá. [...] os *cupen* chegava com malvadeza aí fazia coisa ruim com eles aí um dia. Porque nessa época, dos meus parentes, eles não era ainda assim sabido, tudinho era ainda assim brabo um pouco. (FRANCISCA, abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Nesse período a fuga era uma estratégia *Krenyê* para sobreviver. Nos vários relatos, pude perceber que, alguns *Pükob'gateyê*⁴⁴, costumavam visitar os *Krenyê* na Pedra do Salgado e presenciaram as mortes. As recordações foram repassadas para os mais novos, que hoje as reproduzem. Noemia Gavião narra, a mim, em conversa, o motivo da fuga de alguns *Krenyê* para a terra Governador segundo a versão *Pükob'gateyê*.

Nesse tempo a mãe do Zé Martins já tinha morrido desde Bacabal, diz que o *cupen*, o branco tava acabando com eles lá. Isso que me conta, que diz, vez enquanto eu perguntava pra velha Luzia: “por qual motivo eles deixaram Bacabal?”. Diz que lá um lugar bonito. Aí a vizinha que contava dos passado dela pra mim, porque foi que a mãe do Zé Martins contou, que diz que tinha muito dos trator, ferro estrada de ferro que tem lá. Não sei se é padre que descobriu e disse que quer comprar terra deles, e diz que não é era pra vender terra deles, que era pra eles morar. Aí diz que eles começaram levar as coisas que nem os *cupen* gosta de levar as coisas na aldeia e vender. Aí diz que levava carne, arroz mas tudo já vai envenenado. Aí eles comprava assim mesmo e come, aí os outros de repente morre tem hora que dá febre aquele frio no corpo aí eles não sabe porque tão adoecendo. A mãe do *Aaruy* [Zé Martins] até parece que é uma irmã dela fala que diz que rapaz, diz que o *Alté*, é um rapaz que nem esse. Aí diz que esse tal de *Alté* e outro irmão que eu não me lembro o nome, “rapaz parece que é os branco que talvez tão envenenando as coisas e tão morrendo, mãe vamos embora, bora caçar outro lugar”. Aí eles já tavam comprando. Aí nessa época meu pai foi mais minha mãe, foi também velha Luzia. Vamos lá. Aí meu pai, minha mãe e a vizinha Luzia aí foi. Chegaram lá aí *cupen* com as coisas aí, aí já souberam que *Cupen* já tava fazendo isso com ela. Lá no Bacabal, aí disse que chegaram lá já tavam no brincadeira de esteira, que nós gosta de fazer aqui, também tava fazendo brincadeira. Aí disse que eles ficaram passando dois dia lá. Aí depois que passou dois dias, com três dias *cupen* chegou com carne de gado, de porco, aí disse que arroz, farinha, aí disse que eles ficaram comprando, até que. Aí disse que o meu pai ficou sentando com o pai tal de ..., que até hoje ainda tá vivo alí, né. Já tá velho. Me esqueco o nome dele. Aí falaram pra ele, vai lá comprar farinha, comprar carne, aí papai disse que assim, tá bom eu vou comprar as coisas, mas vocês não vão comer agora não, dá pro cachorro, pra cachorro comer se não veio envenenada. Se dê pro cachorro, cachorro morre, pois ninguém não vai comer. Aí nós vamos descobrir que eles estão trazendo as coisas. Meu pai é esperto, porque *cupen* já judiaram muito ele. Diz que compraram carne de gado, carne de porco, aí diz que cozinharam arroz. Minha mãe cozinhou arroz. Deu pouco de farinha, carne para o cachorro. Aí o cachorro comeu demorou, vomitou, vomitou, vomitou aí morreu. Tirou arroz do fogo, e deu para o cachorro, aí o cachorro morreu também aí descobriu que era envenenado. Aí morreu um mucado. Aí nesse tempo o Zé Martins era novinho, pois eu não vou

⁴⁴ São conhecidos também pelo termo Gavião.

ficar mais aqui não, eu vou embora mais a minha mãe. Aí veio embora pra cá, mais a Feliciano e mais dois irmãos dele. [...] veio embora e ficaram morando aqui mesmo não fez questão de ir, de volta para o Bacabal. Descobriu, aí espalharam de lá. Ficaram morando na aldeia dos branco mesmo, em vez de eles ficava lá e não comprava mais as coisas que os branco leva pra aldeia. (NOEMIA GAVIÃO, 2016, conversa na aldeia Riachinho T.I. Governador)

O esvaziamento do território é recorrente nas falas dos mais velhos e, além dos motivos já relatados, outras explicações são dadas para as mortes, como os resguardos não respeitados e o distanciamento de determinados elementos culturais

A velha, minha mãe [...] contava pra mim, “olha aqui tinha muito, muito, muito” [índio]. É porque todo lugar tinha sítio de manga aí ela dizia: “oh, por aqui tudo que a gente já morou”. Cada pezão de manga, aí eu via, eu já era grandinho, aí eu via tudo direitinho. Aí ela contava, por aí tudinho tinha um caminho assim que ia pra outra cidade de vocês [São Luís]. Ela dizia, “olha aqui dos dois lados é cemitério”. Diz que lá morria era assim desse negócio de sarampo, parece que é catapora, não é? Tem uma doença lá, porque logo o índio não tem resguardo com nada. Aí nesse tempo disse que tinha muita caça, eles criavam muito porco também. Aí eles comiam porco e comiam Cuandu, disse que morria era de três; enterrava dois agora de manhã de tarde já tinha outro, ia morrendo tudo encarreirado, morrendo aí, não é ?. Foi por causa disso que acabou, agora do meu tempo mesmo [...] (Sr. FRANCISCO, fevereiro, 2015, conversa na aldeia São Francisco)

Os pés de manga representavam marcas da ocupação *Krenyê*, vestígios de que ali existiram aldeias. O esvaziamento do território fez com que muitas de suas atividades deixassem de ser praticadas. Francisco relembra que não olhava mais seu povo realizando festas, movimentando a aldeia com “corridas de tora⁴⁵”, cantos e brincadeiras. Tais episódios permaneceram na memória da sua mãe que, saudosa, relatava sobre estes momentos para o filho.

Houve, pelo menos, dois ciclos de epidemia. Um ocorreu entre os anos de 1855 e 1862, no contexto da vivência na colônia Leopoldina (NIMUENDAJÚ, 1946) e outro já em 1949 (BALLÉ, 1994).

⁴⁵ Consiste no carregamento e revezado de grandes e pesadas toras, geralmente de buriti. Melatti (1976, p.1) ressalta que “a maioria dos grupos que praticam ou praticavam as corridas de toras se classificam como pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê”, entretanto nem todos aqueles classificados neste troco correm com tora.

Após a epidemia que ocorreu na Colônia Leopoldina houve uma baixa populacional decorrida tanto em consequência das mortes quanto de fugas. Nesse período, Marques, (apud NIMEUDAJÚ, 1946) registra a existência de 87 *Krenyê*.

Nimuendaju (1946) fala a respeito de um censo realizado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1919, que atesta a existência de 43 *Krenyê* vivendo em uma aldeia denominada de Cajueiro, localizada a oeste do atual município de Bacabal, entre os rios Mearim e Grajaú.

Sr Francisco e D. Maria de Lourdes, idosos *Krenyê* que moram em Barra do Corda e compõem o movimento de luta por reconhecimento e direitos políticos/sociais, constituíram-se peça fundamental para que eu pudesse recompor a história de invasão do território *Krenyê*, a partir de uma “visão de dentro”⁴⁶. Os dois lembram da chegada de migrantes e a consequente redução de seu território. D. Maria de Lourdes conta, em entrevista a mim concedida, sobre os conflitos na região da Pedra do Salgado.

Ai nós fiquemos lá aí foi o tempo o povo pegaram invadir a terra, os posseiros, os fazendeiro. Aí nós fiquemos imprensado de fazendeiro [...] porque lá tinha só branco, fazendeiro já morava assim meio perto. Muito cearense que chegava (Maria de Lourdes, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Além dos fazendeiros, Sr. Francisco recorda da presença de extrativistas

Olha, repara!! O cearense trabalhava era noite e dia, esse babaçu não caía não, eles tinham era uma foicinha de cortar, caía um coco eles corta. [...] Olha chegou um homem, ele não era um homão grande não. Era quase do meu tamanho. O nome dele é Zé Taveira, não é! So ele, ele botou foi não sei quantas linhas de roça, ele tinha era um galpão assim, paiozão de arroz. Esse negócio dos caibro fazia era arribar assim pra cima.” (Francisco, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Essa leva de migrantes, os fazendeiros, posseiros, cearenses, narrados por Sr. Francisco e D. Maria, foram ocupando “terras com dono” e “sem dono” e estavam “interessados na grande produção agrícola e no extrativismo de babaçu” (FERREIRA, 2013, p.45). Segundo Velho (2009, p.90), um dos ramos da frente de migração

⁴⁶ Visão de dentro refere-se a perspectiva de alguns *Krenyê* sobre os eventos que os acometeram/acometem. Como eles pensam e representam estes acontecimentos.

nordestina, após ultrapassar Caxias, avançou no sentido do nordeste e em 1920 estava a oeste de Codó, atingindo Pedreiras em 1940 e Bacabal em 1950.

Nas décadas de 1930, 1940, 1950 e 1960 a região caracterizou-se como atrativa, pois oferecia condições ideais para o plantio por ser “dotada de águas, das chuvas e dos rios, de terras disponíveis para o plantio e de trabalho na lavoura, no comércio, nas tropas de burro e nas usinas de beneficiamento de arroz e algodão” (FERREIRA, 2015, p.45).

Da Costa (2006), relata o período de exploração e grande crescimento econômico regional de Bacabal nas décadas de 1930 à 1960. Segundo o autor, o carro chefe foi a indústria francesa⁴⁷, estabelecida na cidade vizinha de São Luis Gonzaga, que se dedicava a compra e venda de algodão, exportando-o através da hidrovia do rio Mearim (DA COSTA, 2006). Em função desse movimento, Bacabal tornou-se o centro comercial e de produção, com um porto de muito movimento, atraindo muitos migrantes nordestinos. (DA COSTA, 2006)

Piauí e Ceará eram os dois principais estados de origem dos migrantes que tinham o Maranhão como destino. Nas décadas de 1930 e 1940 o Piauí representava o estado com maior contingente de imigrantes residindo no Maranhão, enquanto na década de 1950 o Ceará despontou como o principal (FERREIRA, 2015)

Em uma edição de um Jornal local da cidade de Bacabal, da década de 1950, há um artigo ressaltando as mudanças pelas quais a cidade passou,

Cerca de alguns anos atrás, esta pequena cidade situada as margens do rio Mearim não mostrava nenhum aspecto de grandeza; **não mostrava nenhum progresso de engrandecimento**; era uma cidade concretizada no mais grotesco abismo do esquecimento Quem que se lembrava do nome de Bacabal? Quem que procurava Bacabal? Ninguém. Porém, hoje vejo e sinto que esta esquecida terra não é mais esquecida nem isolada, e sim uma gleba procurada por todos. **Centenas e centenas de imigrantes entram minuciosamente em busca do progresso e do dinheiro**; centenas e centenas de imigrantes entram dia e noite e **vão edificar seus lares nos reconditos pitorescos da cidade**, afim de, dar a esta justa terra o seu engrandescimento e prosperidade. (MACEDO, 1954, grifos meus)

⁴⁷ Cotoniére Brasil Cia LTA, que foi vendida para a empresa brasileira “Chames Aboud e Companhia”, cujo proprietário era Wady Aboud e seus filhos César e Alberto Aboud.

Essa região “concretizada no mais grotesco abismo do esquecimento” e os “reconditos pitorescos da cidade” onde os imigrantes “vão edificar seus lares”, era o território dos índios *Krenyê*, *Pobzé*, *Kukóekamekra* e *Tentehar* (Nimuendajú, 1946 e Francisco de Paula Ribeiro, 1841). A devastação dos territórios indígenas e a proliferação de doenças veio acompanhando todas essas transformações e “progresso”.

Na década de 1960 houve um declínio econômico que mudou o cenário regional. Neste período, a região do Médio Mearim apresentou um decréscimo populacional. Velho (2009) escreve que a partir da década de 1960 o médio mearim deixa de ser uma região receptora de migrantes, tornando-se expulsadora, especialmente para os estados do Pará e Amazônia. Foi neste período que se deu a saída da última leva de *Krenyê* que habitava a região, deslocamento que será trabalhado no próximo capítulo.

As fugas foram se dando paulatinamente. Alguns tentaram resistir e mudaram de localização, não saindo de seu território. Entretanto, outros preferiram fugir e buscar abrigo junto a outros índios. Como podemos ver na fala de Francisca *Krenyê*, moradora da aldeia São Francisco.

Minha irmã Celina contou muito desses povo que morreram. Teve uma guerra, que foi quando esse povo chegaram, muitos se esconderam outros não quiseram ficar. Aí meu tio, João Catingueiro não quis ficar. Como minha mãe que saiu com o IPEN (marido) dela primeiro foram pra Geralda [terra indígena Geralda Toco Preto] depois foram para ao Gavião e ficou lá (D. Francisca, abril 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Foram deixando aos poucos o território, saindo primeiramente o tio de Francisca, João Catingueiro, em seguida a mãe de Francisca, Feliciano, que seguiu seu irmão, indo de início para a terra dos *Krepumkateyê* e, posteriormente, para terra Gavião. Deixaram para trás Balbina e sua família, que tentou resistir, permanecendo na Pedra do Salgado.

Entretanto, com o esvaziamento e a invasão cada vez maior de seu território, o tio de Francisco, por volta da década de 1960, resolveu pedir providências ao órgão tutor da época, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Francisco assim narra tal episódio, ao ser perguntado sobre o momento e condições da saída da Pedra do Salgado:

Eu disse, “não tio eu vou mais você, eu quero conhecer o São Luís”. Aí eu fui nós caminhamos foi um mês, ou foi dois meses, todo dia caminhando de pé. Não tinha nem carro como hoje em dia tem. Aí a gente saiu lá da Pedra do Salgado nós fomos bater em São Luís, não é. Aí chega lá ele [Maximiliano, o tio do seu Francisco] ele falou com esse doutor Xerez . Aí ele [Xerez] disse: “olha Maximiliano eu não conheço como lá é de vocês eu conheço só a Geralda, a Januária, o Bacurizinho”, falou desses outros aldeias, parece que também Araribóia que chama funil. Só aldeia que ele falou, não é. Aí ele disse pra ele assim, “e daí pra onde tu quer ir?” Aí ele [o tio] ficou imaginando, “não parece que eu vou para o Pindaré mesmo”. “Pois é agora aí tu escolhe: ou tu quer ir pra Geralda ou então tu quer ir pra Januária?” “Não, eu quero ir pra Januária”. Então tá bom. (Francisco, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Gomes (2002, p.380) escreve sobre esse processo em seu trabalho sobre os *Tentehar*

[...] em 1949, Xerez registrou ter conhecimento dos remanescentes dos Timbira Crenzés [*Krenyê*] e Pobzés, que haviam entrado em relacionamento com a sociedade maranhense em 1854, na beira do rio Mearim, na altura de onde é hoje a pujante cidade de Bacabal, tendo vivido nos anos do Império sob controle da colônia Leopoldina. O SPI até então não tomara conhecimento desses índios, mas eles tinham condições de recuperar sua indianidade, pois ainda falavam a língua nativa, além do português, e guardavam a memória de uma gleba de terras que lhes havia sido reservada nos tempos do Império. Xerez anotou que essa gleba se limitava, “pela frente, com a margem direita do igarapé Bambu, tributário da margem direita do rio Mearim. Pelos fundos, com a margem esquerda do igarapé Salgado. Pelos lados de baixo e de cima com terras devolutas”. Infelizmente, nenhum esforço foi feito para assistir a esses índios, que foram perdendo as condições de sobrevivência étnica onde viviam. Em 1960 seriam transferidos para o posto Gonçalves Dias⁴⁸, onde hoje subsistem.

O então chefe de posto do Pindaré ajudou na realização da mudança da família de Francisco para a Terra Indígena Pindaré. É o que conta Sr. Francisco em conversa na aldeia São Francisco.

Aí o nome do Chefe lá era Seu Istaque⁴⁹, um coroa. Ele era até careca, ele morava em Munção. É lá na barra do Pindaré. É um lugar chamado Munção, era lá que seu Istaque morava. Aí, ele que tava chefiando lá, [ele falou] “pois é, pra tu fazer a tua mudança eu vou te arrumar dois burro, que é pra tu levar”. Porque nesse tempo ninguém falava de carro. Aí meu tio chegou lá com dois burro, aí eu fiquei logo, você não sabe como é no fazer de menino. Eu disse “olha

⁴⁸ Corresponde ao que hoje conhecemos como aldeia Januária, Terra Indígena Pindaré.

⁴⁹ Nessa época o chefe do Posto Gonçalves Dias era o sertanista Júlio Alves Tavares (GOMES, 2002).

mamãe, eu vou logo com o tio na frente”. Aí [ela] disse: “ Não, pode ir eu fico atrás aí depois a gente vai”. Aí a gente foi, passou um ano aí eles chegaram também, não é. Aí nós começamos tá andando. Aí essa temporada, aí eu fiquei lá na Jenuária [Januária]. Aí eu me formei arrumei família, só porque não deu certo mode a gente viver a gente desapartou, aí eu fui pra outro rumo. (FRANCISCO, abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Nesse momento se deu a retirada dos últimos *Krenyê* que viviam naquela área, e foram transferidos para uma terra dos *Tentehar*, a atual Terra Indígena Pindaré. Francisco foi na frente com o Tio, Maximiliano. Logo depois a sua mãe acompanhou-os, levando os demais filhos, dentre eles Maria de Lourdes, Isabel e Gonçalo (Riba). D. Maria de Lourdes narra, em entrevista a mim concedida, quando perguntei sobre a saída do seu Território, o processo de dispersão e o momento de saída da Pedra do Salgado

Aí a mãe disse assim, a mãe ficou logo triste, “é mesmo agora eles vão embora e nós vamos ficar aqui”. Aí o marido dela, o meu padrasto disse assim pra ela, “pois é Balbina não fica triste não, tu faz assim tu pega a redinha dos meninos e vai lavar no poço e bota pra enxugar que amanhã nós vamos embora também. De pé, nós vamos embora também. Aí a mãe lavou roupa. Nós tinha muuuita galinha, desse jeito aí, desse jeito aí que nós larguemos as coisas lá. Pato, porco, muita fava amadurecendo lá na roça, mandioca. Aí meu padrasto jogou o arroz todinho que nós tinha apanhado no meio da sala e pegou bater arroz. Nesse tempo as coisas era muito barato e também muito caro já. Ai ele disse pra minha mãe assim, “pois é Balbina agora eu vou bater esse arroz e levar pra vender pra trocar ao menos em um jumento pra carregar a carga de vasilha de panela e as redes”. Assim ele fez, bateu esse arroz, foi lá no vizinho e trocou esse arroz em dois jumentos, uma jumenta e um jumento. Aí ele disse assim, “olha Balbina você pega aquele porco e mata e tu pega aquela cabaça maior e faz uma cumbuca e pega assim meio saco de farinha e faz um frito e enche aquela cumbuca que hoje nós vamos embora, de tarde nós vamos embora também. Já foram tudo agora nós vamos embora também” [...]Aí pois é, quando deu uma hora dessa assim nós tava se arrumando, aí eu disse assim pra minha mãe, “ mãe e nossas coisas? Que meu tio já foi embora e do jeito que ele foi embora ele largou as coisas dele aí tudo no meio da casa”. Nós vinemos embora de lá, do nosso lugar, como quem deixa as coisas pra ir e voltar. Aí chega uma pessoa e diz assim, “ Ah esses índios vão voltar, mas não foi isso não. Nós saímos mesmo como se fosse uns doido. Quando meu tio saiu de lá, eu fui lá na casa dele, do jeito que tava os potes na bileira, a mesa, panela, toda coisa lá largada. Eu fiquei olhando. Ai eu disse assim pra minha mãe, “ei mãe, ajunta essas coisas dos povos”. Aí ela disse “ Quá!!! Eu não vou juntar nada não, deixa aí pro povo que eles ajunta, nós vamos embora também, nós vamos largar as coisas também do mesmo jeito”. Quando nós saímos de lá, do nosso lugar, as galinhas ficaram tudo dormindo

no dormidor. Nós saímos bem cedinho no truvo. E as bichinha ficaram tudo assim, desse tanto assim, os pato, pato andando no terreiro. E as vasilha tudo lá do mesmo jeito como se a pessoa vai acolá e volta de novo. Nós saímos mesmo só com as coisinha velha. Os dois jumentinho cada um com uma carga, e esse cumpade que morreu, que mataram ele [Gonçalo], ele era pequeno como aquele meninozinho alí. Aí eles pegaram só ele que era pequeno e amontaram ele no meio da carga. Agora eu e minha irmã [Isabel], nós ia era caminhando, que nós já era grande. Agora esse aí [Francisco] já tinha vindo embora pra cá pro Pindaré mais meu tio. (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015, entrevista na aldeia São Francisco)

Essa narrativa aponta para a forma não planejada da partida e o sofrimento de Maria de Lourdes em deixar os poucos pertences e os animais de criação para trás.

As falas sobre passado oscilam entre a demonstração de um período próspero e um período de espoliação. Ora remetem a tristezas e sofrimento ora o sofrimento é transposto para o presente que os teria afastado de um passado de glória.

A terra lhes parecia farta, mas as invasões tornavam seu espaço diminuto e a região estava em plena época de decadência por volta de 1960 (VELHO, 2009), quando deixaram a Pedra do Salgado.

Você sabe com quantos mês que nós chegemos? Com um mês e cinco dias nós chegemos bem alí na Beira do rio Pindaré, de tarde, era bem umas três horas quando nós chegemos bem ali na beira do rio [...] Nós viajava quase noite e dia, de primeiro não tinha esse negócio de muito malandro, de primeiro as coisas era muito mais melhor, nós podia viajar a noite toda, nós dormia só uma horinha pra poder aguentar, que nós era pequeno. Que nós vinemos lá do Mearim nós vinemos foi andado. Hora dessa assim a nossa mãe já tava debaixo dos pau. Fazendo uma coisa pra nós comer os dois jumentinho amarrado. Aí as vezes quando era na beira da aguada nós banhava. Quando, o sol virava aí eles botavam a carga e nós seguia. Aí quando dava assim, bem sete horas, aí nós encostava nas casas dos branco aí nós dormia, armava a redinha e nós dormia. Aí quando o dia vinha amanhecendo nós tornava arribar o cangaço de novo. Era assim. (MARIA DE LOURDES, fevereiro 2015)

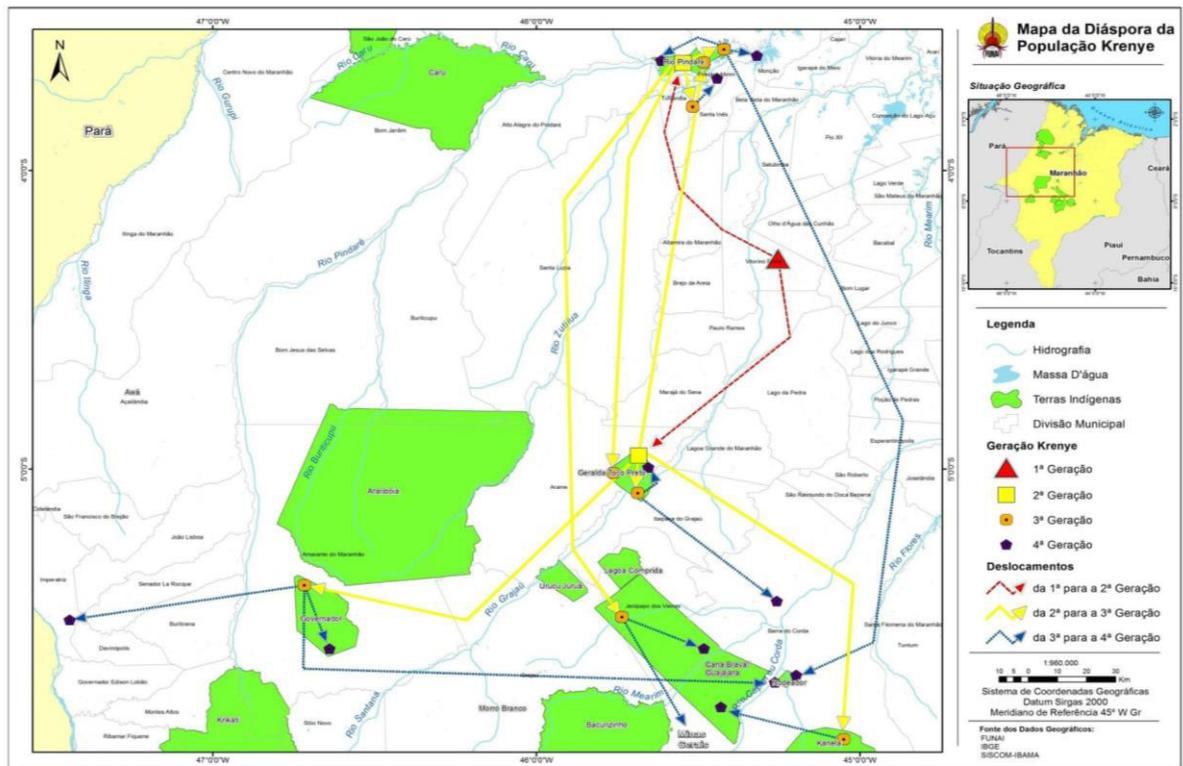
Após a saída de seu território, os *Krenyê* fragmentaram-se em vários grupos, pois tomaram destinos diferentes, saindo também em diferentes épocas. Atualmente continuam fragmentados, pois não possuem terra e estão demandando do Estado a demarcação de uma terra.

O grupo que hoje está a frente do movimento de demanda por território e reconhecimento da identidade étnica é ligado por meio de laços de parentesco, e vive em áreas localizadas no município de Barra do Corda, como já relatado.

Um levantamento feito pela FUNAI, através do grupo de trabalho para constituição da Terra Indígena *Krenyê*, aponta que existem por volta de 170 *Krenyê*. Todos localizam-se geograficamente no estado do Maranhão.

Além dos *Krenyê* que habitam áreas no município de Barra do Corda, há também grupos vivendo no município de Santa Inês. Outros estão na terra indígena Pindaré, do povo *Tentehar*; na terra indígena Governador do povo *Pükob 'gateyê'*; na Terra indígena *Krikati*, do povo *Krikati* e na Terra indígena Geralda Toco Preto do povo *Krepúmkateye*. O mapa abaixo, elaborado pela FUNAI, demonstra a diáspora *Krenyê*.

Figura 1: Mapa da diáspora *Krenyê*



Fonte: Funai, 2015

Existem também alguns *Krenyê* vivendo no Pará, na Terra Indígena Guamá, junto aos *Tembé-Tentehar*. Entretanto, até o momento o contato entre o grupo que vive no Maranhão e o que vive no Pará não foi feito. Porém, Raimundo, cacique da aldeia São Francisco e atual líder do movimento de luta por reconhecimento, afirmou, em conversa, que tem vontade de realizar uma visita a esses *Krenyê* que estão vivendo no Pará.

A partir da dispersão que teve como destino territórios de outros povos indígenas, os *Krenyê* tiveram que se submeter não só ao poder local, emanado dos donos da Terra em que se encontravam, mas também do Estado, exercido por meio das políticas indigenistas. Este representa o terceiro processo de “territorialização” experienciado pelos *Krenyê*.

Oliveira descreve o terceiro processo de territorialização pelo qual os povos indígenas no Brasil teriam passado

A política indigenista oficial, elaborada desde a primeira década deste século, expressa um terceiro processo de territorialização, articulado com as doutrinas republicanas. É conduzido diretamente pelo Estado através de sua agência indigenista especializada que definindo as terras destinadas aos indígenas, promove a pacificação das relações locais entre eles e os regionais brancos. As terras ocupadas pelos indígenas, assim como seu próprio ritmo de vida, as formas de sociabilidade, as formas de representação política e suas relações com os não índios, passaram a ser administradas por funcionários estatais; se estabelece um regime tutelar do qual resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma “indianidade” genérica, condição que passaram a compartilhar com outros indígenas, igualmente objeto da mesma relação tutelar (OLIVEIRA, 2006, p. 135) ⁵⁰

Faço uso da fala de Oliveira para dizer que neste contexto ocorre um processo de “distinção” e “individualização” e as afinidades culturais, lingüísticas, os vínculos

⁵⁰ La política indigenista oficial, elaborada desde la primera década de este siglo, expresa un tercer proceso de territorialización, articulado con las doctrinas republicanas. Es conducido directamente por el Estado a través una agencia indigenista especializada que definiendo las tierras destinadas a los indígenas, promueve la pacificación de las relaciones locales entre ellos y los regionales blancos. Las tierras ocupadas por indígenas, así como su propio ritmo de vida, las formas admitidas de sociabilidad, los mecanismos de representación política y sus relaciones con los no-índios, pasan a ser administradas por funcionarios estatales; se establece un régimen tutelar del cual resulta el reconocimiento por los propios sujetos de una ‘indianidad’ genérica, condición que pasan a compartir con otros indígenas, igualmente objetos de la misma relación tutelar. (OLIVEIRA, 2006, p. 135)

afetivos, históricos e os laços sanguíneos “serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.” (OLIVEIRA, 2004, p.24.). E é sobre esse terceiro processo de territorialização que passo a tratar nos três próximos capítulos.

3. “VIVENDO DETRÁS DOS OUTROS”

[...] eu não vou dizer que essas pessoas que vieram de Bacabal passaram bem. Passaram? Não passaram porque eles viveram foi na aldeia dos outros (FRANCISCA, agosto 2016)

Os *Krenyê* migraram em diferentes direções e estabeleceram morada nas terras de outros povos: Terra Indígena Pindaré (*Tentehar*); Terra Indígena Governador (*Pükob'gateyê*); Terra Indígena Geralda Toco Preto (*Krepumkateyê*); Terra Indígena *Krikati* (*Krikati*); Terra Indígena Rodeador (*Krikati* e *Pükob'gateyê*). Essas terras tanto representam áreas de dispersão resultante de fugas quanto áreas que eram constantemente visitadas por eles, pelos motivos mais diversos: trabalhar, estreitar laços de parentesco, receber ajuda ou apoio político.

Nimuendajú escreve que em meados do século XIX eles perambulavam no território compreendido entre os rios Mearim, Grajaú, Pindaré e Gurupi (NIMUENDAJÚ, 1981). Segundo Ballé, os *Krenyê* migraram para a região do “Gurupi vindo da região do lago do baixo rio Mearim no Maranhão entre os anos de 1850 e início de 1860”⁵¹ (BALLÉ, 1994, p,45)

Após a saída do território, os *Krenyê* passaram a coabitar com muitos dos povos que antes representavam ameaça e /ou com quem mantinham certo grau de hostilidade.

É, pois é, mas antes disso, que era isolado, qua a índia andava só de saia. Era tudo era difícil. Vinha índio do Caru caçar remédio. Aí, nesse tempo tinha esse caboco Urubu, também Guajajara, Guajá, não é! Aí quando ele chegava. Aí quando ele chegava, ficava com medo (Francisco, fevereiro 2015).

Apesar de estabelecerem alguma relação, as vezes até de cooperação, alguns desses povos, no passado, costumavam guerrear entre si. Mantinham uma relação ambígua, ora se uniam para combater um inimigo comum, ora mantinham hostilidade na disputa por território. E essa hostilidade e rivalidade muitas vezes foi usada pela sociedade colonial para melhor dominar e impor o seu poder.

⁵¹ “Gurupi from the lake region of the lower Mearim River in Maranhão between 1850 and the early 1860s”. (BALLÉ, 1994, p,45)

Oliveira (2002, p. 57-58) fala um pouco a esse respeito

Assim, enquanto as potências metropolitanas perceberam e se utilizaram amplamente das rivalidades existentes entre os grupos indígenas como forma de efetivar sua dominação sobre o território e sobre outras potências, ou sobre grupos étnicos concorrentes- caso de Portugal que se aliaria aos Tupiniquins, enquanto os franceses se vinculavam aos Tupinambá, num conflito marcado pelo encontro de interesses das potências européias e dos grupos indígenas em questão; e dos agentes da frente pastoril tradicional que se aliaram aos Krahô e aos Canela para expulsar e destruir outros grupos Jê da região do Tocantins e do Itapecuru – esses grupos atualizavam nessas alianças seus próprios objetivos de ampliar seus domínios e afastar grupos rivais. Em alguns casos grupos etnicamente diferenciados se uniram no combate às forças coloniais, como ocorreu em 1812, no norte de Goiás, quando os Karajá, Xavante e Xerente se coalizaram para destruir o presídio de Santa Maria, no rio Araguaia (Carneiro da Cunha, 1992: 18-19)

Paula Ribeiro, preocupado em garantir o avanço sobre o território Timbira, mostra-se satisfeito com a convivência, muitas vezes belicosa, entre esses.

Parece porém que a Divina Providência traz sempre entre si desunidas de tal forma estas colônias de imenso gentilismo, que julgamos ser isso o que nos salva, porque do contrário se as tivesse unido um interesse comum que não conhecem, teriam elas certamente dado a esta capitania ainda maiores trabalhos [...] (PAULA RIBEIRO, 1841, p.186)

Os povos Tupi e Jê mantêm uma relação de hostilidade, já comentada por alguns autores. Barata (1999, p. 213-214) defende a tese de que a relação entre os *Pükob'gateyê* e os *Tentehar* é do tipo hierarquizada, que se inicia quando “passam a estabelecer novo sistema de comunicação”, “a partir do qual começa a se impor, entre os dois, a concepção da ‘superioridade’ *Tentehar* em detrimento dos *Pükob'gateyê*”.

Segundo Viveiros de Castro, os “Jê e Tupi-Guarani parecem estar em oposição polar, ao longo de um continuum virtual das diversas formações socio-culturais dos povos sul-americanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.29). Um antagonismo que faria parte da própria construção do ser e da sua relação com o mundo.

Crocker (1990) refere-se a uma rivalidade histórica entre os Canelas⁵² e os *Tentehar* e cita pelo menos dois momentos em que esta se manifestou. No ano de 1901, em ocasião do conflito de alto Alegre⁵³, quando os Canelas posicionaram-se ao lado dos não indígenas contra os *Tentehar*, e no período em que os Canelas foram transferidos para a área dos *Tentehar*.

Lave aponta essa hostilidade entre *Tentehar* e *Krikati*,

Os Guajajara são também respeitados e alguns admirados como poderosos curadores, e nos poucos encontros que observei, os *Krikatí* exibiram respeito pelo medo. O Guajajara, o *Krikatí* e os brasileiros concordam que o Guajajara é o mais civilizado dos índios, que avançaram no mundo e se adaptaram às formas brasileiras. Ambos, Guajajara e brasileiros, vão elaborar distanciamento para se sobrepor as *Krikati* em sua natureza selvagem embora as diferenças entre seus modos de vida, economicamente falando, sejam irrelevantes⁵⁴

As relações conflituosas não se davam apenas em relação aos povos classificados no tronco linguístico Tupi, “contra” os Jê, mas também entre os próprios Tupi conforme destaca Balée (1994, p.37)

Antes de 1913 e até 1928, os Ka'apor também atacavam frequentemente os assentamentos de Guajajara na bacia do rio Pindaré (Wagley e Galvão 1949: 8-9, Gomes 1977: 123). Ao longo do Gurupi, os Ka'apor assaltavam assentamentos de Tembê e brasileiros, principalmente por ferramentas de aço (Hurly 1928, 1832a, 1932b). Naquele momento, os Ka'apor também assaltaram os Krenyê Timbira

⁵² Dois povos são conhecidos pela denominação Canela, os *Memôrtümre* (que até pouco tempo se autodenominavam *Ramkokamekra*) e os *Apaniekra*). Neste caso Crocker refere-se aos *Ramkokamekra* (*Memôrtümre*).

⁵³ Como ficou conhecida a “rebelião” dos *Tentehar* contra “o mundo civilizado que os envolvia e compungia à condição de servos, vassallos, ou cidadãos de terceira classe, para serem dissolvidos na massa subserviente de pobres sem terra” (GOMES, 2002, p. 270-271). Gomes (2002) acredita que as narrativas “mítico-históricas” condicionaram a não aceitarem passivamente tal condição, embora o autor revele não saber ao certo o quanto os *Tentehar* estavam conscientes disso. “O tempo do alto alegre” como *Tentehar* costuma denominar (GOMES, 2002), foi marcado pelo ataque dos *Tentehar* a padres e freiras capuchinhos e levou a morte de centena de pessoas. Os índios explicam o “acontecido como um meio de expulsar os capuchinhos de suas terras, pois estes estavam irresponsavelmente tirando os filhos ainda mamando do colo das mães e levando-os para as missões” (GOMES, 2002, p. 271). Os Canelas foram chamados pelas autoridades locais para ajudar combater os *Tentehar* (GOMES, 2002; CROCKER, 1990).

⁵⁴ The Guajajara are also held in respect and some awe as powerful curers, and in the few encounters I observed, the *Krikatí* exhibited respect bordering on fear. The Guajajara, the *Krikatí* and the Brazilians all agree that the Guajajara are the more civilized of the Indians, that they have gotten ahead in the world and adapted to Brazilian ways. Both Guajajara and Brazilians go to elaborate lengths to impress upon the *Krikatí* their backward, animal nature although the differences between their ways of life, economically speaking, are negligible. (LAVE, 1967, p.41)

da família linguística Gê, que eram imigrantes recentes da região sul do cerrado. Em 1903, por exemplo, alguns Ka'apor mataram “muitos” Timbira que estavam coletando óleo de copaíba nas proximidades do igarapé Gurupiuna, um riacho ocupado, a muito tempo, pelos Ka'apor (Nimuendajú 1946:13-14). Os povos de língua Gê do Maranhão, incluindo os *Krenyê* e os Canela, são referidos pejorativamente na língua Ka'apor por o nome *Moi-yowar* “comedor de cobra”, um termo que mostra certa familiaridade com os costumes daqueles povos⁵⁵

Paula Ribeiro apontou que os Timbira, apesar de em muitos momentos estabelecerem cooperação, em outros competiam por território ou recursos quando chegam a se “desconhecer” completamente. Assim, no processo de expansão dos povos que habitavam as margens do Tocantins⁵⁶, Paula Ribeiro destaca as disputas que empreendiam entre si os Timbira por novos espaços:

e sentem que as caças e os frutos dos seus campos não podem já sustentar o seu exorbitante número, **lançam de si uma colônia** que vai estabelecer-se em terras desocupadas, ou ganhá-las de outras tribos **com os socorros da sua progenitora**, a qual lhe assiste constantemente até firmar o seu estabelecimento. (PAULA RIBEIRO, 1841, p.185, Grifos meus)

Ressalta que as relações de apoio e cooperação não duravam muito, pois “por qualquer ciúme [sic] sobre limites de terra, sobre as caças, ou sobre os frutos de uma árvore [sic], tornando-se implacáveis [sic] inimigos, fazem-se carnagens tão horrosas, que chegam a destruir-se inteiramente, fazendo até desaparecer a memória [sic] de muitas delas”. (PAULA RIBEIRO, p.187, 1841)

⁵⁵ Prior to 1913 and up to 1928, the Ka'apor also frequently attacked Guajajara settlements in the Pindaré River basin (Wagley and Galvão 1949:8-9; Gomes 1977:123). Along the Gurupi, the Ka'apor raided both Tembê and Brazilian settlements, primarily for steel tools (Hurly 1928, 1832a, 1932b). There, the Ka'apor also raided the Krenyê Timbira of the Gê language family, who were recent immigrants to the region from the savanna country to the south. In 1903, for example, some Ka'apor killed “many” Timbira who were collecting copaiba oil in the vicinity of the igarapé Gurupiuna, a creek long occupied by the Ka'apor (Nimuendajú 1946:13-14). The Gê-speaking peoples of Maranhão, including the Kren-Yê and the Canela, are referred to derogatorily in the Ka'apor language by the name *Moi-yowar* ‘snake-eater’, a term which incidentally shows a certain familiarity with one of the customs of these peoples. (BALÉE, 1994, p.37)

⁵⁶ Em 1819, de acordo com Azanha (1984) esta área era habitada pelos *Mãkraré*, *Pãrecamekra*, *Pykopjê* e *Apinayé*. Todos povos Timbira.

No início do século XIX os colonizadores encontraram as “nações Timbira” (PAULA RIBEIRO, 1841) guerreando umas contra as outras. Entretanto, o cenário não permaneceu o mesmo após a pressão exercida sobre o território Timbira pelas frentes de expansão. Barata observa uma forma de solidariedade Timbira, em que povos passam a ser anfitriões de outros,

Ao processo de ruptura social e dizimação desencadeado por essa “frente” [pastoril], os Timbira do Maranhão reagem através do processo de “amalgamento”, de que nos fala Lave (1967), entre os sobreviventes. Nesse processo, a categoria “parentesco”, tal como é representada no mito de origem das “nações Timbira”, passa a ser reafirmada, atuando como o grande fator de coalescência entre esses povos, promovendo a solidariedade e a consciência da necessidade de articulação face ao dominador comum, visando a sobrevivência dos remanescentes como povos etnicamente organizados. (BARATA, 1999, p.87).

Muitos ainda permanecem nesta situação, vivendo misturados a outros povos e assumindo um etnônimo que, apesar de não se reconhecerem nele, é acionado na relação com a sociedade envolvente. Isso pode ser observado entre alguns povos Timbira no Maranhão.

Esse foi o motivo que levou Crocker (1990) a utilizar o termo Canela⁵⁷ para se referir a um conjunto de povos Timbira reunidos na Terra Indígena Kanela. *Ramkokamekrá* tem sido o termo mais utilizado por instituições que trabalham com esses povos e corresponde a apenas um dos povos que lá vivem.

Pude identificar em campo, por ocasião da minha pesquisa de mestrado (ALMEIDA, 2009), pelo menos seis povos. Ao perguntar para alguns Canelas quais povos formam o que os de fora conhecem por *Ramkokamekrá*, citaram os seguintes nomes: *Memôrtümre*; *Crôrecatêjê* (*Krôôrekhâmekrare*); *Caréccatejê* (ou *Karékatyê*); *Apaniekrá*; *Tsookhãmmekra*. Informaram que a aldeia onde moram é *Ponkrá*, que seria do povo *Memôrtümre*⁵⁸, e todos que vieram depois deles haviam sido chamadas de

⁵⁷ Segundo Silva Junior (2006), os *Ramkokamekra* Canela resultam da reunião de outros povos, entre os quais estão: *Râm-kô-kâm mëkra* (*Ramkokamekra*) ou *Mê mól-tüm-re*, Mateiros que também foram chamados de *Iromcatêjê*, os *Xookãmmëkra*, *Carëkãmmëkra*, *Apaniekrá* e *Krôôrekãmmëkra*.

⁵⁸ Que segundo eles é o resultado da junção dos *Xakamekrá* e *Caprijakra*, que correspondem aos *Sakamekran* e *Capiekra* referidos por Ribeiro no início do século XIX.

Ramkokamekrá, para ninguém se sentir discriminado. Entretanto, essa designação não contempla a todos.

Segundo Nimuendajú (1946), os *Rámkókamekra* são os descendentes dos antigos *Capiecran*, citados por Paula Ribeiro (1841). Ressaltou que naquela época o nome *Capiecran* já estava completamente desconhecido e inexplicável aos seus membros.

De acordo com Oliveira (2011) os *Ramkokamekra* representam uma formação recente, originada pela reunião de dois povos conhecidos, através de Paula Ribeiro (1841), como *Capiecran* e *Sakamekran*, O processo de “territorialização” sofrido por esses dois povos teria dado origem aos atuais Ramkokamekra- Canela” (OLIVEIRA, 2011)

Atualmente os ditos *Ramkokamekrá* estão reivindicando a mudança do etnônimo para *Memôrtũmre*. Em 2015 estive com alguns Canelas no VI Seminário Temático Timbira e pude obter mais informações a esse respeito. A foto abaixo mostra um jovem apresentando neste evento o que, segundo ele, seriam os povos que formam os Canelas *Memôrtũmre*.

Figura 2 Canela apresentando trabalho no VI Seminário Timbira.



Fonte : Elaboração própria. Foto: Mônica R. M de Almeida, 2015.

Essa divisão é destacada em determinados momentos da vida dos Canelas, como, por exemplo, no ritual do *Pepkahák*⁵⁹. Nimuendajú (1946, p. 174) fala a esse respeito quando narra as etapas da “festa”. Segundo esse autor, em determinado momento da festa, os homens se reúnem no pátio⁶⁰ da aldeia formando quatro grupos. Essa divisão se basearia, de acordo com Nimuendajú (1946), em um princípio inteiramente diferente das outras divisões, a saber, o da composição dos habitantes da aldeia de acordo com a sua descendência em linha materna das diversas “tribos” que sucessivamente se incorporaram aos *Ramkokamekrá*, contribuindo assim para a formação da atual população da aldeia. Estas “tribos” são os “*Čámkamekra*”, “*Karēkateye*”, “*Krorekamekra*”. Nimuendajú (1946), afirmou que antigamente havia também representantes dos “*Apányekra*” e dos “*Hotí (Apinajê)*”. . O centro do pátio, na festa, é ocupado pelos *Ramkókamekra* que também formariam a maioria absoluta dos habitantes da aldeia. Já os “three surviving immigrant fragments” ocupam a periferia do pátio de acordo com a direção de onde seus antepassados emigraram. (1946, p.217).

Corrêa (2016) coloca que os *Krikati* costumam classificar alguns *Krikati* como “legítimo”, “puro”, referindo-se aqueles que seriam os descendentes da “aldeia grande”, para se diferenciar dos que a eles se juntaram em virtude das pressões do contato interétnico. Os “verdadeiros *Krīkati*”, segundo a versão dos mais velhos, são os denominados de “*Crēh cateh cati ji*”, “*Me’craare*” e “*Crēhcatehre’cý’cra*” e a eles se juntaram os: “*Piihýyre*”, “*Pincu’ cati ji*”, “*Romcu’ cati ji*”, “*Cu’tehcre*” e “*Qiire cati ji*” e são todos estes que atualmente fazem parte do que conhecemos como *Krīkati* (CORRÊA, 2016, p.59).

Segundo Lave (1967), os *Krīkati* reconhecem-se como um povo misturado que veio da junção de várias “tribos”, entre eles os “*Ronhugatiye*, *Pihugatiye*, *Pukobyê*” e possivelmente os “*Kutegre*”.

A pressão exercida pela sociedade envolvente fez também muitos povos se juntarem e adotarem uma denominação genérica como estratégia de sobrevivência. É o caso, por exemplo, dos Gavião, usado pelos regionais para referir-se aos *Pukob’gatelyê* (OLIVEIRA, 2002; BARATA,1999).

⁵⁹ É uma festa “intermediária” (NIMENDAJÚ, 1946) que ocorre entre os rituais de iniciação. Segundo Nimuendajú (1946) para os Canela esta festa é uma oportunidade dos membros da “classe de idade” iniciada em penúltimo lugar, reviverem o período de reclusão.

⁶⁰ O pátio é a área central da aldeia que decorre da forma circular destas. Para Nimuendajú (1946), a forma circular das aldeias Timbira está intimamente ligada à sua organização social e cerimonial.

O termo Gavião passou a ser adotado não só pelos *Pukob'gateyê*, mas também por outros povos que passaram cohabitar com eles. A autodenominação foi adotada para se relacionarem internamente, como forma de não privilegiar uns em detrimento de outros, e também para se apresentarem aos de fora, como forma de demonstrar unidade, uma “estratégia política face aos brancos” (BARATA, 1999, p. 91).

Barata observa que a “modalidade identificatória mais globalizante Gavião” passa a ser assumida de modo orgulhoso⁶¹ fazendo parte de um processo de recriação identitária, “de modo a permitir participação e condições de disputa igualitária no processo político ‘intra-tribal’, uma vez que, ao menos em termos ideais, as posições de ‘poder’ seriam monopólio dos ‘anfitriões’”. Essa identidade Gavião tende a prevalecer não só em relação aos *Pukob'gateyê*, mas também aos *Krikati*, como uma estratégia política frente ao brancos, aos *Tentehar* e mesmo internamente. (BARATA, 1999, p.91)

Os *Krepumkateyê* e os *Krenyê* que foram habitar as terras dos *Pukob'gateyê* também se reconheciam genericamente como Gavião. Suas histórias e memórias não eram reveladas facilmente para os de fora, talvez como estratégia de defesa. Barata (1999) afirma que não teve êxito quando tentou saber um pouco da história dos dois povos. Afirmavam, segundo ela, que não tinham “lembrança”, pois nada havia sido repassado pelos mais velhos e que haviam “nascido e se criado na Governador”, “não se consideravam nem *Krepumkateyê*, *Kreyê* ou *Pukob'gateyê* ; frisavam apenas que eram todos ‘dessa mesma nação Gavião’, embora admitissem suas ancestralidades *Krepumkateyê* e *Kreyê*, respectivamente” (BARATA, 1999, p 90)

Segundo a autora, o período que corresponde a última década do século XX e a primeira do século XXI é chamado pelos *Pukob'gateyê* como “ajunção”, quando sentiram a necessidade de “juntar os parentes que estavam sofrendo e trazer para essa mata, porque ainda não tem gente branca por aqui”(BARATA, 1999, p.92).

O contato com a sociedade colonial influenciou muito nesse processo de “ajunção”, mistura, submersão etc. Pouco se pode dizer de épocas anteriores ao contato, entretanto não restam dúvidas de que tanto as configurações anteriores quanto as posteriores ao contato são frutos de processos históricos.

⁶¹ Opondo-se ao sentido pejorativo imputado “pelos ‘civilizados’ ao assim denominá-los” (BARATA, 1999, p. 91)

Oliveira (2000a) afirma que a diferença entre os etnônimos mais antigos e aqueles de processos recentes estaria centrada no tempo que influi diretamente na capacidade de acessar os processos de sociogêneses e as origens “das categorias utilizadas para marcar a identidade étnica”. Nas palavras do autor:

A única diferença é que não dispomos de documentos ou testemunhos suficientes para descrever com densidade sociológica como surgiram estes etnônimos, fato que não decorre da natureza dos fatos descritos, mas sim da função político-legitimadora da historiografia oficial e, também, da distância cronológica que nos separa de tais eventos. (OLIVEIRA, 2000a, p 19)

Como bem colocou Bartolomé, “a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade” (2006, p.40)

Tanto na Aridoamérica quanto na Mesoamérica, na zona intermediária, nos Andes, nas terras baixas sul-americanas e nas planícies do Chaco e da Patagônia, as tradições locais deram lugar a uma multidão de agrupamentos étnicos, cujo aspecto contemporâneo à invasão européia representava um momento do processo, mas não o momento definitivo ou definidor – apenas a configuração circunstancial de um dinamismo aberto à história. Assim, por exemplo, os Inca não eram senão o resultado, naquele momento, da milenar tradição civilizadora andina (Lorandi e Del Rio 1992), da mesma maneira que os Asteca representavam uma solidificação política, regional e temporalmente circunscrita à antiga tradição mesoamericana (López Austin e López Lujan 1996). Muitos dos grupos que originalmente conheceram os europeus eram sociedades relativamente recentes, derivados de processos migratórios, conquistas, deslocamentos, fusões de coletividades menores, fissões de agrupamentos maiores, incorporações ou fragmentações políticas etc. Esse é o caso dos Chiriguano das atuais Bolívia e Argentina, que são o testemunho do disparatado esforço expansivo de parte dos Guaraní do Paraguai até o Império Inca; seus vizinhos e subordinados Chané eram (e são) um grupo arawak guaranicizado; por sua vez, os chamados “Pampa” da Argentina constituíam provavelmente o resultado da relação entre Mapuche e Tehuelche; os Wayú ou Guajiro da Colômbia e da Venezuela foram o produto de uma fusão de grupos diversos; as parcialidades guaranis do Paraguai (Cario, Tobatine etc.) respondiam a configurações locais produzidas pela dinâmica migratória e assim por diante. (BARTOLOMÉ, 2006, p.41)

Esse processo pode ser observado entre os *Krenyê*. As diferentes “configurações circunstanciais” movimentadas pela história *Krenyê* produziram identificações com diferentes etnônimos. No processo de dispersão, que passo a tratar agora, os *Krenyê* assumiram diferentes identidades coletivas, ora se denominando Timbira e em outros momentos deixando-se ser vistos como Gavião. De modo que, para entender os *Krenyê* atualmente, julgo ser necessário rever as migrações, fragmentações, fusões, incorporações que compõem sua história. Procurei compreender como os *Krenyê* representam os diferentes deslocamentos e entender de que modo essas representações influenciaram suas ações. Busquei ainda apreender como os diferentes contextos sociais e políticos podem ter influenciado no processo de demanda por reconhecimento. E, finalmente, compreender como trajetórias individuais, estratégias e objetivos diferentes, vivências em diferentes contextos, que produzem diferentes valores e significados, podem convergir para elaboração de um projeto comum.

3.1 “Eles viviam na aldeia deles e nós vivia na nossa”: os *Krenyê* entre os Tupi

A Terra Indígena Pindaré foi o primeiro local para onde a família de S. Francisco se deslocou na segunda metade do século XX. Quando lá chegaram, encontraram outros *Krenyê*. Há registro de que eram em torno de oito famílias⁶², que construíram sua própria aldeia, separada dos donos daquela Terra. A frase que dá título a este tópico foi proferida por D. Maria de Lourdes ao descrever a relação que tinham com os *Tentehar*.

Eles viviam na aldeia deles e nós vivia na nossa, mas era assim, toda vez que os Guajajara [Tentehar] fazia a brincadeira deles eles convidavam nós e a gente ia olhar as brincadeira deles. Quando eles pintavam as meninas eles chamavam nós, nós ia lá na brincadeira deles. Aí nós moremos lá um mocado de tempo, nós tinha muita fartura [...] (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Os *Krenyê* tiveram que se adaptar a nova vida, o que significava: lidar com as diferenças sociais, culturais e linguísticas; com as rivalidades recorrentes dessa

⁶² INFORMAÇÃO TÉCNICA nº 067/CGID/2012

diferença e com a inserção em outro ambiente natural. Além disso, tiveram que lidar com os impactos causados pela relação com a sociedade envolvente.

O ambiente natural foi algo que os impressionou, de modo que o encantamento com a abundância da terra, rica em frutos e caça, fez parte de muitas falas. Esse encantamento serviu para indicar o desgaste do território em que viviam na época da sua saída, principalmente porque o que estavam percebendo como uma terra rica, já não era vista assim pelos *Tentehar*, que percebiam os desgastes decorrentes do avanço da sociedade brasileira.

As relações com os *Tentehar* aceleraram as mudanças que já vinham acontecendo antes da dispersão, por conta das pressões sobre o território, dentre elas a adoção de novos hábitos alimentares:

Nós fomos morar lá no centro de Zé Boeiro tinha muita caça, os povos ia caçar, matar viado cutia, macaco, anta, toda caça. Porque era mata virgem. Eu era pequena, eu e esse veio Chico, os outro ia caçar e nós ficava. Aí tinha uma fruta, pupu, não tem? Pupuçu? [Cupuçu] Aí lá tinha muito na beira do brejo, aí eu dizia pra minha mãe, porque nós não conhecia nada mesmo, nunca tinha visto. Aí eu dizia: ei mãe, faz um bicho desse aí pra nós comer, que isso cheira demais, as vezes isso é bom, é cheroso. Aí ela disse assim, tomara eu sair de casa e vocês comerem essa fruta braba. (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Apesar de uma relativa “abundância”, o território *Tentehar* também estava sofrendo com a pressão da sociedade nacional brasileira. Darcy Ribeiro fala um pouco da transformação do território dos *Tentehar*, que passou de uma área de relativo sustento para uma área degradada, bem como da resistência desse povo.

Esses Guajajara vêm resistindo há séculos de contato conosco; foram descidos pelos jesuítas para suas missões e deram gente para muita outra missão e colônia desde então. Mas o grosso da tribo se mantém sempre livre, longe do nosso domínio, no alto Pindaré e alto Grajaú. Aí puderam conservar-se e contribuir periodicamente com a boiada para sacrifício. [...] Lá, também, eles foram atingidos pelas nossas peçonhas, pela pinga, pelo amor apaixonado às nossas bugigangas [...] Para atender a essas necessidades novas, tiveram de integrar-se em nossa economia, procurar um lugar para eles em nossa estreitíssima estrutura social” [...] Esses Guajajajra, que vivem hoje sob dependência do posto, ocupam-se principalmente em colher cocos babaçu e quebrá-los para tirar as nozes, que vendem ao posto à razão de três cruzeiros o quilo, em troca de artigos da cantina: farinha, arroz,

sal, fósforo, querosene, fumo munição, roupas e tudo o mais que comem e, que vestem e gastam. Sempre sobra alguma castanha ou, na falta dela, um machado adquirido no posto, para dar uma fugidinha, de vez em quando, a Colônia e lá trocar por pinga a alegria que resta. [...] o Xerez organizou esse sistema [...] transferindo o comércio para o posto [...] antes estavam vivendo essa mesma vida só que em piores condições, porque comerciavam com os negociantes dos lugarejos vizinhos: Colônia e Pindaré. (RIBEIRO, 1996, p. 307-308)

Os *Tentehar* estavam sofrendo pressões em seu território, devido a instalação de povoados em suas imediações, a inserção de produtos da sociedade envolvente, especialmente de bebidas alcólicas e de dinheiro. Essas pressões não foram sentidas apenas pelos *Tentehar*, mas também pelos *outsiders* (ELIAS, 2000) que com eles passaram a habitar, como, por exemplo, os *Krenyê*.

Sr. Francisco revelou que vendiam seus produtos em um povoado chamado Colônia Pimentel, para conseguir algum dinheiro. “Juntava coco babaçu e ia vender na colônia e com o dinheiro trazia algo pra aldeia” (abril, 2016, em conversa na aldeia São Francisco).

Por conta de conflito com os cidadãos, ocasionados por disputas por mulheres, seu Francisco foi retirado da Terra Pindaré e sua família deslocada para próximo da aldeia Januária.

E foi o tempo que os povo ficaram assim querendo perseguir a gente, por causa disso, que nós morava perto dos brancos. Já tinha muito branco assim meio perto. Aí nós se mudemos. Aí nos começamos a se mudar lá pra Januária. Aí os povo da FUNAI alevaram ele pra São Luís. Aí nós fomos mesmo pra dentro da Januária de novo. Aí nós fiquemos lá morando. Aí la mesmo que meu padraсто morreu, morreu meu tio, morreu minha tia. Morreu outra tia. Aí acabou de morrer os mais velhos quase tudo lá. Que nós fiquemos lá morando mesmo. (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Como D. Maria de Lourdes explica, eles tiveram que ir morar próximo aos *Tentehar* da aldeia Januária, como forma de se proteger. Estratégia desenvolvida não por eles, mas pelo chefe de posto, que costumava mudá-los de lugar e vez por outra levavá-os de volta para morar próximo a aldeia Januária.

Muita fartura, foi o único lugar que eu vi mata virgem foi lá. Quando nós chequemos na Januária. Aí nós fiquemos lá, os povos botaram roça. Aí depois muito que nós acostumemos”. Aí o chefe de posto disse assim: Não, vocês vão tornar a voltar de novo, pra fazer outra

aldeia, lá perto da Januária. [...]. Depois o chefe botou nós pra lá, disse que lá era mata, e era mesmo. Ai de lá pra cá nós vinemos toda vida só bolando no lugar alheio, no lugar dos Guajajara [Tentehar]. (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

A junção de todos em um mesmo lugar, para reduzir os custos com a administração dos índios, terminou por abrir espaço para colonização e reduziu os territórios indígenas

hoje, restam aqui nas malocas vizinhas pouco mais de oitenta índios. Nessa zona, entretanto, ainda vivem uns quinhentos Guajajara, alguns nas terras que estão sendo legalizadas pelos postos, outros na margem oposta, os quais Xerez pretende atrair para cá. Porque isso é mais simples e barato que fazer uma série de pequenas demarcações para contemplar cada grupelho nas terras que ocupam, segundo reza a Constituição (RIBEIRO, 1996, p. 307)

Vale destacar que nesta época, entre as décadas de 1960 e 1970, a Terra ainda não estava demarcada. A Terra Indígena Pindaré foi demarcada em 1977 com 15.000 hectares (COELHO, 1987). Coelho (1987) escreve que na época da demarcação, a terra encontrava-se “totalmente invadida”, tendo inclusive ocorrido conflitos entre índios e brancos” (COELHO, 1987, p.34). Sugere que talvez essa tenha sido a área indígena dentro do Maranhão que mais tenha sofrido “redução ao longo do tempo, até a sua demarcação definitiva” (COELHO, 1987, p. 35).

A proximidade com os *Tentehar* não era algo que os agradava, o que pode ser observado não só pelos relatos que me fizeram, bem como pelas ações impetradas por eles quando tentavam viver em suas próprias aldeias, separados das aldeias dos “donos” da terra. Entretanto, as pressões exercidas pelas invasões e por interesses políticos e econômicos⁶³ obrigaram, muitas vezes, a vida próxima aos *Tentehar*.

Do mesmo modo, os *Tentehar* não se mostravam confortáveis com a presença *Krenyê*, então denominados de Timbira, em suas terras. Havia constantes embates e

⁶³ Coelho (1987, p. 35) aponta que a redução da “área” dos *Tentehar* se deu em parte por pressão de “políticos junto à Funai no sentido de reduzir a área”. Outro impacto decorreu em 1964, quando “a área foi cortada pela Br 316, que liga Belém a São Luís, tendo os índios, durante a construção atravessado um período de muita desorganização interna e sobrevivido basicamente da quebra do coco babaçu e da pesca comercializada” (COELHO, 1987, p. 35)

pedidos dos *Tentehar* para que se retirassem da sua Terra, como pode ser observado em trechos extraídos dos depoimentos concedidos ao Ministério Público

Aí os Guajajara falavam: ‘é bom vocês procurar o lugar de vocês’ (Sr. Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal – MA, 2010, apud FIGUEIREDO JUNIOR, 2015).

O depoimento a seguir refere ao começo da saída dos *Krenyê* da terra dos *Tentehar*, bem como a vontade latente de “se juntar”.

Durante vinte anos, os Guajararas ficavam mandando irmos embora do Pindaré. Depois de vinte anos, os mais velhos resolveram sair de lá. O povo sempre queria se juntar, mas nem sempre conseguiu. (Raimundo Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal – MA, 2010, apud FIGUEIREDO JUNIOR 2015).

Esse mal-estar não parece ter ocorrido com a mesma intensidade quando estavam em território de outros povos Timbira. O interesse em se aproximar dos Timbira levou-os a construir uma representação de que se tivessem vivido sempre ao lado dos Timbira a vida teria sido diferente. Por isso, atualmente não querem se “misturar” com os *Tentehar* e lamentam o tempo em que viveram em suas terras.

Quem começou esse negócio foi meu tio, por que veio desde lá, tem hora que eu imagino e eu fico muito sentido. Ele achou de ir para o Pindaré. Aí o cara disse: “olha, tu vai pra Geralda” Olha que nem veja bem a coisa, olha: Porque se esse povo tivesse vindo bem aí na Geralda [Terra Indígena Geralda Toco Preto] hoje em dia eu tinha uma família grande, o meu lugar era aí mesmo, eu não tinha nada o que fazer na Januária e outros aí nos parentes. Eu tinha que arrumar uma gata era de lá e hoje em dia eu tinha uma família muito grande. Eu era pra ser uma pessoa forte. Se fosse nesse tempo que o pessoal, o tio me levou eu para o Pindaré, se fosse aqui aqueles brancos não tinham casado com aquelas mulher não. Um tinha que ser meu. É por isso que eu fico muito sentido, porque se espalharam pra aculá, pra aculá. Agora se fosse só de lá, meus meninos tavam tudo lá, o reforço de lá era outra coisa, agora tem filho lá no Pindaré esse aí nem faz conta da gente. As vezes se fosse só num lugar talvez eles conhecia a gente por outro motivo, por outras pessoas. Então esses tiros que eu dei, pra fazer esse pessoal foi tudo perdido, foi tudo bala perdida. Não, eu não sei, porque quando a pessoa é pequeno não se governa pra onde a pessoa vai aquele menino tem que acompanhar. Mas se eu já fosse entendido eu dizia que eu queria ir reto logo. Mas não ele [o seu tio Maximiliano] disse que queria ir para o Pindaré ai carregou

todo mundo. (FRANCISCO, abril, 2016, em conversa na aldeia Pedra do Salgado)

Por vezes, todas as dificuldades vivenciadas são atribuídas a essa estadia entre os *Tentehar*, conforme afirmou Geneci em conversa na aldeia São Francisco “A desgraça deles tudinho começou com essa ida delas para os Guajajara, porque eles não era Guaja”. (GENECI, abril, 2016)

Ao mesmo tempo, constroem uma imagem positiva das alianças contruídas com outros Timbira.

[...] a gente era pra ter ido pra Geralda porque a gente tinha nossos parentes lá também a mamãe sempre falava e quando eu era menino, os mais velhos sempre iam pra lá, passavam uns dias e voltavam. Os parentes dessa mulher [D. Francisca] que andava mais essa que tá bem aí fazendo o roزاریo [colar]. Quando a gente se espantava eles apareciam lá. (FRANCISCO, abril, 2016)

Os casamentos entre eles e os *Tentehar* eram evitados pelos mais velhos. S. Raimundo contou que os *Tentehar* queriam fazer o seu casamento com uma *Tentehar*, porém a sua avó não concordou.

[...] Era pra mim ter casado lá no Pindaré, aí minha vó foi e falou isso, “olha isso não dá certo” Porque eles chamaram lá, eles conversaram lá sem eu saber, eles chamaram eles lá e conversaram. Depois ela tava me dizendo que isso não dava certo, porque lá eles eram um povo e nós era outro povo, talvez será que mais tarde não ia dá problema? E também eu fiquei naquilo também. Aí foi que aconteceu esse deslocamento que o finado Zé Martins foi buscar a gente, foi que nós vinemos, mas era pra mim ter ficado na mesma história e eu tava constando a mesma história das balada também” se eu não tivesse ouvido a história da minha vó eu tinha casado lá [na Terra Indígena Pindaré], mas aí foi que eu deixei a história de mão e foi o tempo que nós vinemos pra cá [Terra Indígena Governador] e aí fiquei aí. Aí foi quando eu casei lá [Terra Indígena Governador] e eles seguiram pra cá [Barra do Corda]” (RAIMUNDO, abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Raimundo casou com uma *Pükob'gateyê'*, na época em que se mudou com a sua avó para morar na Terra Indígena Governador, casamento que não sofreu restrição por parte dela.

Porém, alguns, como S. Francisco, acabaram casando com *Tentehar*, e isso é de certa forma lamentado, pois consideram que os “*Prain* [como alguns chamam os *Tentehar*] são desamoroso só ajudam eles mesmo”, já os Timbira seriam, segundo eles, uma confiável base de apoio.

Se o tio [Francisco] tivesse casado com uma Canela ou uma Gavião os filhos tavam tudo perto dele (*Pairé*, abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Se inicialmente os ascendentes de S. Francisco não procuraram terras Timbira para se refugiar, alguns anos depois isso aconteceu por meio de sua mãe, que aceitou um pedido do seu sobrinho, que morava na Terra Indígena Governador”, para que eles o seguissem e viessem com ele para a Terra dos Gavião.

Zé Martins, conhecido como *Aaruy*, que há muito vivia na terra indígena Governador, soube da existência de seus familiares, que assim como seus pais haviam deixado a Pedra do Salgado e estavam morando na terra dos *Tentehar* e resolveu ir busca-los para morarem todos juntos.

Foi o tempo que meu sobrinho, meu primo, irmão dela aí, finado Zé Martins pareceu lá aí pegou a mãe e o Raimundinho e levou lá para o Governador. Aí eu fiquei sozinha mais a Isabel. Aí com muito dias a mãe mandou o Raimundinho atrás de nós, aí nós fomos. (Maria de Lourdes, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Nessa ocasião, S. Francisco estava vivendo na Terra Indígena Cana Brava (*Tentehar*), pois havia casado por lá com uma *Tentehar*.

Aí dessa vez do acontecimento eu vivia era aqui mesmo, aqui no Cocalino. Eu fui passar uns tempo com minha mãe lá na Januária, foi o tempo que meu primo chegou e disse que ia arrecadar nós tudinho pra levar. Aí eu fui e disse pra mulher, pois então se for assim a gente vai. Disse que ela ia também. Aí eu fui mais ela passar esses tempo. (FRANCISCO, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Diante da retirada de seus parentes, Sr. Francisco resolveu acompanhá-los, inclusive a sua mãe, para a Terra Governador.

Boa parcela dos *Krenyê* viveram quase três décadas na Terra Indígena Pindaré. A Sra Maria de Lourdes e o Sr. Francisco Timbira chegaram quando crianças e saíram adultos, com suas famílias formadas. Apesar de certa relação de hostilidade entre eles e os *Tentehar*, os *Krenyê* construíram laços matrimoniais na Terra Pindaré e alguns tiveram filhos que ainda moram lá, a exemplo do Sr. Francisco. Ainda mantêm relação de amizade com alguns *Tentehar*, aprenderam a língua desse povo, adquiriram certos hábitos alimentares, participaram de rituais, obtiveram conhecimentos a respeito de resguardos, e festas

O longo período em que estiveram entre os *Tentehar*, lhes deu a oportunidade de viver em momentos de relativa tranquilidade e fartura, assim como momentos de escassez, pressão e invasão da terra.

3.2 *Krenyê*, um povo Timbira.

As migrações *Krenyê*, para terras habitadas por outros povos Timbira, são narradas de modo a destacar as identificações com esses povos, diferentemente do que ocorria em relação aos *Tentehar*.

A TI Geralda Toco Preto, parece representar uma área de trânsito, bem como local de estadia para os *Krenyê*. Por outro lado, os *Krepumkatyê* também iam visitar o território *Krenyê*, como pode ser observado na fala de Abrão sobre o fluxo entre aldeias *Krenyê* e *Krepumkatyê* (FUNAI, 2015)

O povo de *Krenyê*? Aqui tinha uns índios que gostava de andar que era parente deles, chamavam Kaidec, Barduto, Krikapry. Aí tinha essa aldeia alí. Eu, lá eu conheço por Mangueira, essa aldeia lá. Teve o nome de Mangueira? Lá num era Mangueira também lá? É, tinha uma aldeia mesmo lá dos *Krenyê*. Inclusive eu passei lá no tempo que o... minha mãe me levou na tipoia. Eu passei lá. [na aldeia dos *Krenyê*] Tive brincando lá mais uma índia que tinha lá meninozim. Aí esses índios gostavam de andar. Eles passavam temporada lá, mais [sic] eles voltavam pra cá de novo, passava uma temporada aqui. Eles eram muito andador mesmo. Parente deles lá, dos meninos. Então se foi indo. Tinha um índio por nome Bastião, chamava ele até Bastiãozim. Era “muiesero” que era medonho. Aí ele foi e trouxe a Rosinha, que hoje até já morreu. É que é a Celinta

[Celina], que teve a festa dela lá no Gavião (Sr. Abrão Krepymkateyê⁶⁴)

A relação parece ir além de simples anfitriões. As trocas matrimoniais também se davam, fazendo com que a frase: “por isso os mais velhos sempre diziam que nós somos parente” seja constantemente repetida, tanto por *Krenyê* quanto por *Krepumkateyê*. Como na fala da Sra. Geneci, *Krepumkateyê*: “A tia Inês dizia que eles os velhos era um parente só, pelo que ela dizia eram parente bem perto” (2016)

De área de trânsito ou estadia a Terra Indígena Geralda Toco Preto passou a ser também área de fuga. Os *Krenyê* começaram a deixar seu território tradicional, região da Pedra do Salgado, por volta de 1940, completando-se a retirada total do povo em 1960. Como já foi colocado, a Sra. Balbina, mãe de Sr. Francisco e Sra. Maria de Lourdes, retirou-se desse território com a última leva de *Krenyê*, por volta da década de 1960, em direção a terra dos *Tentehar*. Porém, anos antes, sua irmã e seu tio já haviam deixado sua terra tomando um destino diferente.

A irmã de D. Balbina, Feliciano, e o tio, João Catingueiro, abandonaram seu território e foram em direção a terra dos *Krepumkateyê*, na região do atual município de Itaipava do Grajaú, às margens do rio Grajaú, onde atualmente encontra-se a Terra Indígena Geralda Toco Preto⁶⁵, do povo *Krepumkateyê*. A saída deu-se por conta de uma epidemia de Sarampo que acometeu a região na primeira metade do século XX e teve como consequência a morte de muitos *Krenyê*.

Abrão (FUNAI, 2015) lembra, também, do momento em que D. Feliciano chegou à aldeia, junto com o marido, Martim, e os filhos, dentre eles Celina e José Martins, o *Aaruy*.

Ele (Bastião) trouxe ela (Celinta), nova ainda. Trouxe ela pra cá. Aí ficaram aqui morando, ele era daqui. Aí depois veio o sogro, pai da Celinta, mais a mãe da Celinta, vieram também. Aí ela já morava aqui mais nós. Aí começaram também balerar pra aqui, pra acolá, trabalhando mais os branco mesmo também ao redor daqui. Mas de vez em quando vinham também, chegavam aqui. É certo que com

⁶⁴ A fala do Sr. Abrão foi retirada do “Relatório de Constituição da Reserva Indígena Krenyê”. Segundo o relatório a entrevista foi realizada em 19 de outubro de 2013 na Terra Indígena Geralda Toco Preto.

⁶⁵ Nesta época a Terra ainda não estava demarcada. A homologação da demarcação deu-se em 1994, e foi publicada no Diário Oficial da União - Seção 1 - 17/5/1994, Página 7255. Acesso em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/sn/1994/decreto>

muitos tempos, muitos anos, aí desterraro, foram pra essas aldeias pra lá. Nem sei pra qual aldeia que eles foram. Não sei se foi pro Governador, pra esse... Governador e Krikati. É certo que desapareceram daqui, passaram foi tempo. Nós sabia da notícia deles. Olha, nome dele era Martim, esse que veio de lá dessa Mangueira que eu tô falando. E a mulher chamava Feliciano, que era mãe da Celinta. Aí veio Zé Martim, né? Ele era pregote. (Sr. Abrão Krepumkateyê)⁶⁶

Como indica a fala de Abrão, Feliciano e seus familiares viveram algum tempo entre os *Krepumkateyê*, chegando a trabalhar para os não indígenas que moravam em volta da Terra Geralda Toco Preto.

Ao sair do território dos *Krepumkateyê*, Feliciano e seus parentes foram estabelecer moradia no território dos *Pükob'gateyê*, onde Feliciano e seus descendentes se juntam à sua irmã Balbina e seus descendentes.

3.2.1 Os *Krenyê* se “ajuntaram” nos Gavião.

As dispersões *Krenyê* confluíram para a terra dos Gavião. Por diferentes meios, os *Krenyê* chegaram à mesma localidade, representando o primeiro momento de junção da coletividade que hoje se autoidentifica como *Krenyê*, depois da diáspora (HALL, 2009).

Feliciano, junto com seu marido Martinzão e João Catingueiro, saíram da região da Pedra do Salgado em meio a epidemia de sarampo, em meados de 1950. Passaram pela Terra Indígena Geralda Toco Preto e foram estabelecer moradia na Terra Indígena Governador. Dentre os filhos que Feliciano carregou nessa viagem estavam Zé Martins e Celina. Andrea em entrevista fala sobre a chegada do seu pai na T. I Governador.

Na época que o meu pai [*Aaruy*] veio pra conviver com o povo Gavião primeira aldeia que eles chegaram foi na aldeia Governador, que antigamente todos nós, povo Gavião, morava só nessa aldeia [...] (ANDREA, agosto 2016, entrevista a mim concedida na aldeia Riachinho, T.I. Governador)

João Catingueiro (*Karakrû, Pouĩ*) casou com Maria Germana (*Čû?kui*)⁶⁷ e passou a morar na aldeia Riachinho, dentro da mesma Terra indígena.

⁶⁶ FUNAI, 2015. Depoimento retirado o “Relatório de Constituição da Reserva Indígena *Krenyê*”

⁶⁷ Informações retiradas do censo de 1968 feito por Dolores Newton.

Meu tio que é irmão dela [Catingueiro] casou com esses povo da velhinha que chama *Tuy're véi*. Casou com a mulher lá que chama Maria, aí como o nome dele é Catingueiro, aí todo mundo chamava ela de Maria Catingueiro [...] Viveram lá no Riachinho [...] minha mãe [Feliciana] morreu lá no Riachinho, meu tio [João Catingueiro] morreu lá no Riachinho (FRANCISCA, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Feliciana foi atrás de seu irmão e se mudou com os filhos para a aldeia Riachinho. As relações que os *Krenyê* construíram dentro da Terra Indígena Governador estão permeadas pelos laços de parentesco advindos do casamento de João Catingueiro com Maria Germana.

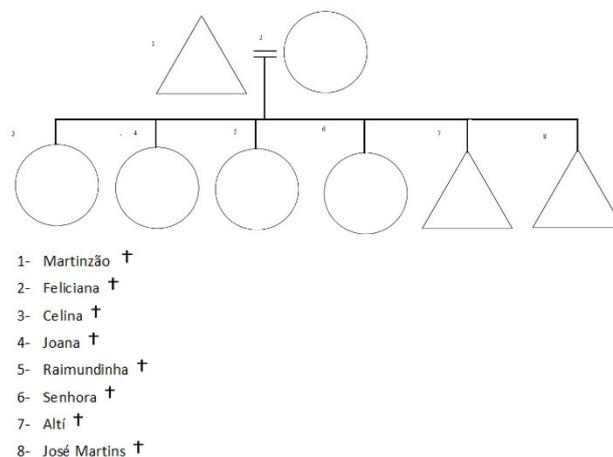
Eu tinha um tio mais velho, ele era o avô, o mais velho chefe da aldeia, chamava João Catingueiro. Ele é meu avô, por isso que na gíria o meu nome é o nome do João Catingueiro, meus filhos nós bota o nome dele. Porque ele era caçador. Todo dia que ele vai no mato ele mata caça, não vem sem nada pra mulher dele. Quando chega nós se ajunta. Como a velha Balbina, a velha Bela, a mãe do Raimundo, João Catingueiro, eles tudo são família. Só ele veio pra cá, casou aqui ficou e puxou minha mãe de lá pra cá. Minha mãe de lá de Bacabal. Aí depois minha mãe teve outro irmão que chama Alti, o nome dele no cupen é João Cristino que morreu no Governador, filho da mamãe. (CELINO, agosto 2016, em conversa na aldeia Riachinho, T.I Governador)

João Catingueiro, Feliciana e sua família saíram anos antes da retirada definitiva dos *Krenyê*. Não consegui saber a data de sua chegada a terra dos Gavião, mas tive acesso a um censo de 1968, realizado por Dolores Newton, que atesta a presença de João Catingueiro, Feliciana e sua família na Terra Governador, na aldeia Riachinho.

João Catingueiro não teve filhos, de modo que os *Krenyê* que estão hoje na Terra Indígena Governador são descendentes da Feliciana. Feliciana teve nove filhos, dos quais cinco conseguiram sobreviver e três constituíram família dentro da Terra Governador.

O primeiro casamento de Feliciano foi com Martinzão, também *Krenyê*, quando ainda moravam na região de Bacabal, na Pedra do Salgado.

Figura 3: Descendentes de Feliciano



Fonte: Elaboração própria. Figura: Mônica Ribeiro Moraes de Almeida,

Deste casamento nasceram seis filhos. Após a morte de Martinzão, Feliciano casou-se mais duas vezes, com não índios e teve mais três filhos. Jocelino, conhecido como Celino, do primeiro casamento após Martinzão. Após esse casamento casou mais uma vez e teve dois filhos Francisca e *Alté*. Morreu após o parto do último filho, *Alté*, que também faleceu. Francisca e Celino nasceram após a diáspora, quando Feliciano já estava vivendo junto aos Gavião.

Quando Feliciano faleceu, apenas quatro dos seus nove filhos estavam vivos, eram eles Celina, José Martins, Celino e Francisca, porém apenas os dois últimos ainda eram crianças. José Martins e Celina já eram adultos e estavam sempre se ausentando da aldeia por motivos como estudar e fazer viagens. Os dois menores ficavam perambulando pela aldeia, segundo as palavras deles, “andando entre uma casa e outra”,

a gente ficou pequena, deste tamanho como o Altí [4 anos de idade], eu, aí meu irmão já era já grandinho assim, sabido, já conhecia as coisas. Agora eu fiquei pequena sem saber quase de nada. [...] minha mãe morreu aí a índia velha lá que chama Floriza ficou olhando nós, mas ela não era assim parente mesmo de verdade não. Tinha vezes que a gente dormia no chão. Dormia mesmo no chão porque não tinha rede não, não tinha roupa, ficava nú. Eu pelada meu irmão também,

nós não tinha comístia pra tá comendo. Nós comia na casa de um e de outro. Aí foi o tempo que eles mudaram de volta lá pro, o chefe do posto foi pegar eles tudinho e botou lá no Governador. Aí foi o tempo que me levaram pra lá, para o Governador também, eu e meu irmão. Nós ficamos lá no governador, aí foi o tempo que eu fiquei mais maiorzinha. Aí a índia que chama Cawé coi, Maria Grossa, o nome dela é Cawé coi, no *mehin*, no índio, e o nome dela é Maria Grossa, no Cupen, no português. Aí essa velha me levou pra Geralda [T.I], andando no meio da estrada, pra cima e pra baixo e eu andando mais ela. Ela visitando os parentes dela. Ia lá na Geralda voltava, saía lá na Arariboia [T.I], nessa aldeia que chama Araribóia. [...] nessa época ainda não tinha cortado a terra deles [Krepunkateyê] ainda a FUNAI. [...] ela ficava pra lá e pra cá comigo, né? Aí eu andava dentro do mato mais ela, não tinha nem estrada era só uma varedinha que eu caminhava mais ela. Eu comia barro, eu mijava na rede e andava mais ela o tempo todo, sem parar. Nós chegava nas aldeia era só quase de noite de tardinha [...] Aí meu irmão que chamava Celino ficou no Governador mais os índio Gavião, nós não tinha pai, nem mãe, nem irmão mais velho pra olhar por nós, tinha irmão mais eles tavam na cidade dos Cupen, outro tava estudando, né. Se virando, se virando né, e a minha irmã mais velha também tava lá se virando no meio dos brancos ficou só nós dois na aldeia, o tempo todo, o tempo todo sofrendo. Aí foi o tempo que essa velhinha foi no Governador [T.I] comigo aí tomaram eu dela, a Floriza me tomou, me tomou dela. Aí foi o tempo que a FUNAI, acho que o tempo que a FUNAI cortou a terra dos branco. [...] Aí nesse tempo eu não sei de nada, só sei falar mesmo no *Mehin* na língua dos índio mesmo. Aí eu andava mais os índios os gavião eles viajava, dormia na beira do brejo pescando. Aí eles saia na casa desse Claro, do *Cupen*, do branco aí se arrancharam de noite assim, de noite eu fiquei lá sentada na cadeira do cupen, do branco. Aí eles não me deram dormida, o povo, os índio que eu fui mais eles. Aí eles não me ajeitaram não, pra mim deitar nem nada. [...] Aí depois elas me colocaram em uma cama que era até de imbira, é imbira nesse tempo eu vi a cama é de imbira e o colchão é de folha de bananeira. Aí eu dormi. Aí quando foi de manhã aí o dia amanheceu aí lá eu fiquei assim, lá eles me ajeitaram bem [...] Aí me venderam, eles disse que me venderam. Trocaram eu com arroz, com jumento toda coisa lá. Alimento pra eles comer, aí eles vieram embora pra aldeia pro Governador. Aí quando eles chegaram lá, a Floriza e meu irmão que é chamado Celino procurou, cadê minha irmã? Eles disseram não ela ficou lá, ela não quis vir mais nós não, ela ficou lá. Mas diz que eles já tinha vendido eu e tinha trazido os bagulhos, né? Pra eles comer, alimento. Aí meu irmão foi lá me buscar, a velhinha que chama Luzia foi me buscar. A Luzia foi me buscar e meu irmão, aí eu fiz foi morder o braço da Luzia e meu irmão me colocou no pescoço pra me carregar. Aí eu disse, não, eu não vou mais não. Porque eles tavam me cuidando, né me gostando, fazendo de tudo. Aí foi o tempo que a FUNAI chegou e cortou a terra lá para os Gavião, aí eles foram embora lá pra imperatriz. Mas os índio já tinham avisado, olha mais vocês não levam a indiazinha não. Não leva, não leva. Fizeram assim, de noite o carro veio pegar as coisas deles. Eu não vi nem da onde eu saí ou da onde eu não saí. Me levaram foi de noite do Amarante pra Imperatriz. [...] O tempo passou em Imperatriz e eu trabalhando pra eles, eles me botavam pra trabalhar. A velha e a filha. Me judiava

demais, não me dava comida, me colocava pra trabalhar lavar roupa, a velha. (FRANCISCA, fevereiro 2015)

A infância de D. Francisca em parte foi vivenciada na aldeia, período em que ela recorda das viagens realizadas a pé à terra de outros índios, as dormidas na casa de um e de outro. Entretanto, sempre entre os familiares do seu tio João Catingueiro. E outra parte foi vivenciada na cidade, quando foi morar com os não indígenas. Assim, passou um longo período fora da aldeia, vivendo na cidade de Imperatriz.

Na cidade aprendeu falar o português, pois era proibida de falar em sua língua. Também mudou seus hábitos alimentares. Este período é recordado por ela com muita tristeza, conta episódios de exploração, violência, maus tratos.

Ela viveu em diferentes casas, pois fugia constantemente tentando um lugar melhor para viver, longe da exploração e da violência a que estava constantemente sendo exposta.

Conseguiu voltar para junto dos *Pükob'gateyê*, onde estava sua família, pelas mãos de uma mulher que a ajudou quando entrou em trabalho de parto, levando-a para o hospital. O pai desta pessoa vivia em Amarante e tinha relações com os índios da região e se propôs ajudá-la a voltar para junto do seu povo.

tem uma vizinha assim que chama dona Rosa [...] ela me olhou me levou para o hospital me internou lá pra eu ter esse menino. Foi a única pessoa que me olhou. Eu agradeço muito ela até hoje por onde eu vejo ela é mesmo que seja a minha tia mesmo de verdade. [...] Aí ela sabe, sabe do pai dela que fica com amizade com os índios aqui do Amarante. Aí ela foi mandou uma carta para o pai dela. O nome do pai dela é até Chico Vieira [...] um chefe do posto do Arariboia foi lá, apareceu lá e me olhou disse, “não, ela não é da minha aldeia que eu luto não. Ela não é Guajajara, ela é da parte lá da banda do Governador, dos Gavião que o Zé Pedro trabalha, eu vou dizer lá para o Zé Pedro”. Aí eu fui. O Zé Pedro sabia que eu era de lá e os outros índios mais velhos lembrava de mim, que eles não me esqueceram, os índios mais velho, que eles viram quando os brancos me carregaram sabia, né. Disse, “não, é ela mesmo é a Cuti”. Eles chama eu cuti. “A irmã do Celino, é ela mesmo”. [...] Aí chegou no Amarante, eita mais foi meio mundo de índio no carro grande pra me receber. Ah nessa hora eu fiquei assim!! Disse meu Deus do céu, disse assim comigo, meu Deus do céu, e agora? [...] meu irmão já tinha ido pra aldeia já tava morando. Que ele tava estudando, né. Já tava lá na aldeia do

Governador, trabalhando sendo capitão deles lá. Aí eu conheci o cabelo, né. Esse tal de Cabelo Ruivo. Eu tava com a lembrança toda vida no meu miolo lá, me lembrava dele e do meu irmão que se chamava *Aaruy*. (FRANCISCA, 2015 em entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

A volta de Francisca parece ter movimentado a aldeia e ela foi recebida com alegria. Ficar perto da sua família, dos seus irmãos, era algo desejado, entretanto demonstra que não sentia como se estivesse em seu lugar.

Nós fiquemos sem mãe, nós tinha que sofrer, era o jeito, sem mãe! Porque logo nós vivemos no Governador, mas eles lá são Gavião de lá aí nós não somos Gavião, nós somos *Krenyê*. Eu não sabia que eu era *Krenyê*, mas nós somos *Krenyê*. Eu vim saber depois que eu tinha meus meninos que vieram dizer que nós somos *Krenyê*. Sou da parte *Krenyê* minha mãe era *Krenyê*. Minha mãe veio do Bacabal com o marido dela, com Martizão, índio Martinzão. E o esposo dela Martinzão foram daqui do Bacabal passaram no, pelo a Geralda moraram um pouco na Geralda, cortaram pra aldeia dos Gavião e viveram até quando ela morreu e ele também morreu, o irmão dela morreu também. Aí ficou só os filhos, só nós mesmo sofrendo, mas aguentando. Aí foi o tempo que ela se acabou e eu fiquei. Nós também, eu fiquei o tempo todo com meu irmão, aí meu irmão foi era capitão de lá do governador, dos índios Gavião. (FRANCISCA, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Ao voltar, Francisca teve que se reacostumar à vida na aldeia, retomar os hábitos alimentares e reaprender a língua. A convivência foi um pouco difícil no começo, pois passara muito tempo na cidade e já não tinha o mesmo paladar e nem lembrava mais do modo de vida

Aí quando eu cheguei fiquei muito assim, disse eita! Aí ô, fui comer as coisas. Fui comer camaleão de caldo, comer tudo, toda coisa que um índio come, né? Aí eu fui fiquei triste, porque assim eu acostumada dormir num quarto, aí eu fui dormir na casa do meu irmão. Aí eu assim muito triste. A casa não tinha quarto era só a casa mesmo, era só o oco, só o galpão mesmo. Aí eu fiquei, fiquei e lá o Cabelo [Cabelo Ruivo] disse assim, disse pro meu irmão: “Ei Zé Martins ela quer dormir lá na minha casa? Lá tem um quartinho, meus filhos não dormem lá dentro, bota ela pra dormir”. Aí eu fui, dormi lá mais meu menino, passei uns dias lá no quarto. Eu disse rum, quer saber de uma coisa! Eu vou é pra casa do meu irmão tem que acostumar, acostumei. Eu fui enfrentar, eu digo é assim mesmo, né. Aí

eu fui, fiquei. (FRANCISCA, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

As constantes adaptações a novos lugares e relações, estão presentes não só na vida de Francisca, mas se repetem nas histórias de muitos *Krenyê*. Idas e vindas eram constantes na vida dos *Krenyê* que estavam na T.I Governador, pois estavam sempre a visitar parentes em outras localidades. Alguns constituíram família na Terra dos *Pükob'gateyê*.

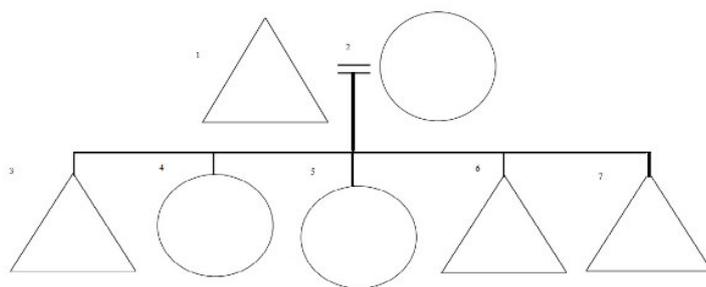
Aaruy, Celino e Francisca casaram e tiveram filhos na T. I Governador. Francisca teve dois filhos, José Martins cinco e Celino dez filhos. Todos cresceram na Terra Indígena Governador e muitos estão lá até hoje. Celina nunca teve filho.

Aaruy conseguiu encontrar alguns de seus parentes que estavam morando na Terra Indígena Pindaré e foi buscá-los para viverem juntos na Terra dos Gavião.

Foi ente que o meu primo chamou a gente, apareceu lá disse “Não, eu vou levar vocês pra aldeia do Governador”. A gente botou o pé e fumos. Nesse tempo a minha mãe era viva, aí levou a gente ficou lá. (FRANCISCO, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

A fala de Sr. Francisco refere-se ao momento em que *Aaruy*, seu primo, foi buscar Balbina, mãe de Francisco, na Terra Indígena Pindaré. Este deslocamento deu-se no início da década de 1980.

Figura 4: Descendentes de Balbina 1

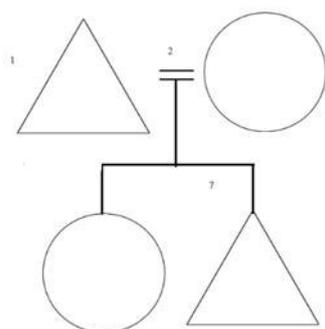


- 1- Emídio †
- 2- Balbina †
- 3- Francisco
- 4- Maria de Lourdes
- 5- Joana
- 6- ? †
- 7- ? †

Fonte: Elaboração própria. Ilustração: Mônica. R. M. de Almeida, 2017

O segundo casamento de Balbina foi com o Krenyê Martinzin, irmão do marido da sua irmã Feliciano. Neste casamento, Balbina teve dois filhos Isabel e Gonçalo.

Figura 5: Descendentes Balbina 2



- 1- Martinzin †
- 2- Balbina †
- 3- Isabel
- 4- Gonçalo (Conhecido como Riba) †

Fonte : Elaboração própria. Ilustração: Mônica. R. M. de Almeida, 2017

Na terra indígena Governador deu-se o encontro da segunda geração dos *Krenyê* que haviam saído da Pedra do Salgado. Os descendentes de Balbina encontraram-se com os descendentes de Feliciano.

A Sra. Maria de Lourdes, em entrevista a mim concedida, resume o encontro dos parentes na T.I Governador e os desdobramentos da estada deles nesta Terra.

Aí lá minha prima tava morando quando chegamos lá. Nesse tempo ela era novinha, ela aí. Só tinha o primeiro menino. Não tinha essa Pairé. Aí quando muito que nós saímos de lá aí quando ela apareceu com o buchão da Pairé. Eu não conhecia nem essa Pairé. Aí nós saímos de lá do Governador, nós achava bom. Porque de primeiro, gente que bebe aí ele mesmo se bota a perder. Eles beberam cachaça e brigaram lá. Aí os outros atiraram nele. (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015, aldeia São Francisco)

Sra. Maria de Lourdes refere-se a sua prima Francisca, irmã de *Aaruy*, filha de Feliciano.

Permaneceram pouco tempo na TI Governador, como eles mesmos contam, não havendo tempo sequer para comer da roça,

Do primeiro ano aí a gente fez uma roça deu muita coisa, só que dessa roça nós não se lucremos de nada aí aconteceu um negócio comigo, com inveja. Aí eles me deram, eles me coisaram aqui. Aí isso aqui foi um tiro aqui oi, lá. É porque nós cortemos um mucado de arroz, é porque era vinte e poucas linhas. Era porque o meu primo ele gostava de trabalhar também. Agora nós não trabalha porque não tem lugar pra plantar. Agora esse arroz ninguém... ele baleou eu e meu primo, não é. [...] É por causa disso que eu não quero morar assim na aldeia dos outros não. É porque assim nos gosta de trabalhar nós gosta de criar pra qualquer pessoa que chegar assim vê o nosso trabalho. E também eu não queria ir mais assim pra aldeia dos outros assim não. Eu queria um negócio era assim nosso, nosso, nosso mesmo. (Francisco, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Um conflito entre os *Krenyê* e alguns *Pükob'gateyê'* resultou no fato de Francisco e Zé Martins serem baleados, o que os levou a migrar novamente. O motivo da briga não ficou muito claro, uns dizem que foi por conta de inveja, por que o Zé Martins era muito inteligente e trabalhador, inveja por conta da grande roça plantada por ele.

aí nós colhemos a roça. Cortemos o arroz aí os outros ficaram com inveja, viu. É porque o meu primo era trabalhador. O feijão dele, ele assim botava como trabalhador ele tinha era dois barracão assim. Ele não botava índio pra trabalhar não, ele botava era você. Lá eu vi o meu primo botou, ele tinha era duas roças de feijão e a roça de arroz é porque ele gostava de trabalhar. (FRANCISCO, fevereiro, 2015, entrevista aldeia São Francisco)

Segundo D. Maria de Lourdes, o motivo teria sido por conta de bebida, pois *Aaruy* e S. Francisco gostavam de beber e isso teria ocasionado alguns desentendimentos.

O chico, meu irmão, mais o meu primo. Beberam aí os índios do Governador atiraram nele. Aí foi o tempo, por causa disso que nós saímos de lá. Que o Zé Pedro tirou nós que nós não podia morar lá. Se nós morasse lá eles matavam nós. Aí seu Zé pedro tirou nós. (MARIA DE LOURDES, fevereiro de 2015, entrevista aldeia São Francisco)

Cabe destacar que na década de 1980 o Brasil vivia a implantação, por meio da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), de projetos de cunho desenvolvimentista como o “Projeto Ferro Carajás” e o “Programa Grande Carajás”, este último de exploração agro-pecuarista e industrial (OLIVEIRA, 2011). Tais projetos tiveram grande impactos sobre os povos indígenas em diferentes localidades, principalmente por conta de um convênio⁶⁸ entre a CVRD e a FUNAI, através do qual seriam investidos recursos originados do Banco Mundial, da ordem de US\$ 13.6 milhões, junto a povos indígenas no Maranhão, sudeste do Pará e norte de Goiás (atual Tocantins) que seriam afetadas pelo PFC (OLIVEIRA, 2011). Oliveira (2011) aponta que estes recursos seriam aplicados como forma de reparar os “impactos” socio ambientais decorrentes da implantação desse mega projeto e foram “destinados, em sua maior parte, à implantação de obras de infra-estrutura da agência tutelar nas terras indígenas e sedes administrativas, como a construção e reforma de prédios, a aquisição de veículos e equipamentos, além de projetos econômicos e de apoio à saúde e a educação”. O autor

⁶⁸ Convênio 059/82 celebrado em 1982 entre a Companhia Vale do Rio Doce e a FUNAI.

destaca que este foi um momento de grande mobilização de lideranças indígenas que disputavam o controle de recursos.

“[...] o momento era de intensa mobilização de lideranças indígenas junto à sede da então 6ª Delegacia Regional da FUNAI, em São Luís, onde a disputa pelo controle desses recursos envolvendo agentes vinculados ao órgão tutelar, à CVRD – empresa responsável pelo repasse dos recursos do Convênio- e lideranças indígenas cumpunham um quadro de tensões e conflitos nesse *campo indigenista*.(OLIVEIRA, 2011, p. 27, grifos do autor)

Esses conflitos tiveram reflexo também nas relações internas aos povos envolvidos, conforme ressalta o autor (OLIVEIRA, 2011). Oliveira pode sentir o alcance destes conflitos quando foi impossibilitado de entrar na “área Indígena Governador” para o desenvolvimento de uma pesquisa que visava realizar naquele momento.

no caso específico dos Pukobyê, as dissensões entre lideranças indígenas chegaram aos limites extremos do confronto direto entre os dois líderes desse grupo, fato que inviabilizou meu ingresso na Área Indígena Governador e a execução do trabalho de campo a que me propunha naquele momento. (OLIVEIRA, 2011, p. 28)

Entre os baleados no confronto direto citado por Oliveira estava *Aaruy*. Tal configuração demonstra que o conflito que resultou na saída dos *Krenyê* da T.I Governador teve, em grande parte, influência de aspectos político e econômicos.

Quando houve o conflito, José Pedro, o então chefe de posto, funcionário da FUNAI, os tirou de lá. Os feridos, ele levou para um hospital em Imperatriz e os demais ficaram na aldeia Januária esperando a situação melhorar.

É, Zé Pedro era o chefe de posto. Aí Zé Pedro pegou nós deixou nós na Januária. Aí veio embora pra Governador. Aí nós ficamos lá. Quando nós chegamos lá na Januária, quando foi no outro dia esse tal de Zé Índio chegou atrás de nós. Que disse que meu primo já tinha arrumado uma terra. Que é o irmão dela aí [Francisca]. E ele já tinha arrumado mesmo. Aí nós vinhamos pra morar alí na Pedra Branca. Alí quem arrumou foi meu primo a Pedra Branca é dele. Aí nos vinhamos, era já, era mata ali na Pedra Branca, na Pedra Branca alí. Mata, mata mesmo. No tempo que meu primo levou nós. [...] O povo da mulher dele [Aaruy], veio e levou meu primo de novo pra Governador. Aí eles não quiseram ficar lá. Por que diz que com medo, porque tinha onça alí na Pedra Branca. (MARIA DE LOURDES, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Neste momento, início da década de 1980, de fuga da Terra Governador houve uma articulação para que eles conseguissem um território para viverem juntos, assim, a Terra Indígena Rodeador tornar-se-ia o local perfeito para esse recomeço *Krenyê*.

3.2.2 Rodeador: essa Terra é dos Timbira?

A Terra Indígena Rodeador foi comprada em 1920⁶⁹ (COELHO, 1987) e transferida, pelo SPI em 1930 (LAVE, 1967, p 38), para dois outros povos Timbira, os *Krikati* e *Pükob'gateyé'*. Está localizada no município de Barra do Corda, próxima a Terra Indígena Kanela (*Memôrtũmre*) e a Terra indígena Cana Brava (*Tentehar*), as margens do riacho Ourives (COELHO, 1987). O governo tinha intenção de transferí-los do seu local de origem para a Terra Indígena Rodeador, mas muitos se recusaram e fugiram. Outros, mesmo concordando com a mudança retornaram para seu território em pouco tempo (LAVE, 1967, COELHO, 1987). Assim, a Rodeador foi utilizada durante algum tempo pelos Canela e pelos *Tentehar* como área para plantio e caça. (COELHO, 1987)

Os diferentes grupos constroem diferentes relações com a T.I Rodeador. Aqueles que moram em Barra do Corda compartilham, de certo modo, a mesma visão em relação a esta Terra, muitas vezes oposta a daqueles que estão em outras localidades, como, por exemplo, na T.I Governador. Assim, a Rodeador vai assumindo diferentes significados, dependendo da pessoa que está conduzindo o movimento, do momento e do contexto em que estão vivendo.

Por volta de 1985, *Aaruy*, tentou reunir seus familiares. Nessa ocasião, a Rodeador que vinha sendo considerada “a terra dos Timbira” passa a ser “a terra de *Aaruy*”. *Aaruy*, segundo relatos, tinha grande articulação com a FUNAI e conseguiu transferir seus parentes para a Terra Indígena Rodeador. Celino relembra como foi o processo de transferência e coloca *Aaruy* como protagonista, relatando também a iniciativa de juntar todos em um mesmo lugar, não só os que estavam fugindo da

⁶⁹ Segundo Coelho (1987, p.23) esta área foi “demarcada em 1978 com 2.319 ha”.

Governador, por questões de conflito, mas também os que ainda moravam junto aos *Tentehar*.

Ele [Aaruy] disse assim: “agora irmão tu fica aí que eu vou conseguir uma terra, que eu sei que a FUNAI comprou uma terra, o Rodeador perto dos Canela”. Falou pra mim: “Irmão se eu pegar lá na FUNAI o documento da terra aí se tu quiser ir mais nós vamos mudar pra lá, fazer nossa aldeia lá”. Aí ele foi pegou nós aí nós fomos. Eu fui até no Pindaré, chamei esses pessoal que tão falando aí, Riba, Riba veio do Pindaré, eu fui até lá. Eu andei isso tudo atrás do meu irmão, esse que morreu (CELINO, agosto 2016, em conversa na aldeia Riachinho, T. I Governador)

D. Francisca, também relembra do episódio, destacando seu irmão como protagonista do processo. Relata que foi por intermédio dele, por conta de suas articulações com a FUNAI, que teriam conseguido um lugar para morar, a Terra Rodeador.

Aí nós chegamos aqui na barra e a FUNAI... O meu irmão já tava na FUNAI, o Zé Martins [Aaruy] aí pegou nós e nós fomos lá pra aldeia, pra esse Rodeador. Aí nós ficamos lá morando [...] FUNAI foi doou essa Terra que chama, bem aqui Rodeador pra ele. Aí nós tava no Governador ainda. Aí foi mandou buscar nós, disse mandou recado pra nós ir embora. Aí tava lá eu, elas aí tava lá o esse tal de Valdemar ele era pixote ainda e elas andando mais ele. Ai lá foi o Zé Pedro botou nós no carro nos fomos pela Santa Inês essas daí, aí o cumpade Riba tava lá morando ainda na Santa Inês mais a família dele, aí essas mulher aí foram e ficou lá. Aí eu que vim só no carro pra cá. pro rumo do... e meu irmão também o Celino veio, nós dois. (FRANCISCA, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Após conseguir a terra, *Aaruy* transferiu todos para a Rodeador, inclusive seu primo, que estava morando na Terra Indígena Pindaré, Gonçalo (conhecido por Riba) irmão de Sra. Maria e Sr. Francisco.

Quando nós chegamos lá na Januária, quando foi no outro dia esse tal de Zé Índio chegou atrás de nós. Que disse que meu primo [Aaruy] já tinha arrumado uma terra. Que é o irmão dela aí [Francisca]. E ele já tinha arrumado mesmo. Aí nós vinhamos pra morar alí na “Pedra Branca”. Alí quem arrumou foi meu primo, a “Pedra Branca” é dele. Aí nos vinhamos, era já, era mata alí na Pedra Branca, na Pedra Branca alí. Mata, mata mesmo. No tempo que meu primo levou nós. Aí nós ficamos morando lá na Pedra Branca. O povo da mulher dele,

veio e levou meu primo de novo pra Governador. Aí eles não quiseram ficar lá. Por que diz que com medo, porque tinha onça alí na Pedra Branca. (MARIA DE LOURDES, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Fundaram na Terra Indígena Rodeador uma aldeia com nome de Pedra Branca em referência a Pedra que existia em seu território tradicional e dava o nome a região, Pedra do Salgado. Esse processo deu-se na segunda metade do século XX, provavelmente na década de 1985.

Considero a ida de José Martins (*Aaruy*) para junto dos *Krenyê*, e a reunião de todos em uma aldeia deles como a primeira tentativa de reorganização social, após a saída da Pedra do Salgado. Tentativa que foi frustrada pela saída de José Martins de junto dos *Krenyê*

Aaruy passou pouco tempo na Rodeador e voltou para junto dos *Pükob'gateyê*. Francisca afirma que o retorno de seu irmão se deu por conta de um pedido de Damásio Gavião, que recorreu à ajuda de *Aaruy* para que o mesmo pudesse contribuir com alguns projetos que estavam sendo desenvolvidos na Terra Indígena Governador. Outros afirmam que ele retornou para a Terra Governador por conta da mulher dele que era Gavião.

Segundo Noemia (segunda esposa de *Aaruy*) ele teria voltado por conta das obrigações com a sua filha:

Eu tava pra Brasília. Aí quando eu voltei fui para o Rio de Janeiro. Aí quando eu voltei eu encontrei com ele lá em Imperatriz pensando que ele tava nesse Rubiácea [Aldeia da TI. Rodeador] bem aqui. Aí ele me contou: “Noemi eu vou me embora, a FUNAI deu uma terra, eu to morando no Rodeador”. Ele contou tudinho. “Sem problema nenhum, eu só quero que tu dê pensão pra minha filha, que tu não é branco, tu é índio, mas só que tu tem que me ajudar. O que você arrumar tem que dividir pra ela”. Ele disse: “Tá, problema nenhum”. Ele pensou pensou disse: “Noemi eu vou voltar, vou deixar essa Terra no lugar da que eles perderam”. Quando ele voltou pra cá. Eles deixaram essa terra e foram pra Barra do Corda. Aí eles vão e volta, vão e volta. Aí esse tal de Taurino [Zé Índio], que é Guajajara, é padraço dele, ele teve um filho com uma branca, aí ele fez tudo fez tudo, aí quando esse Taurino cresceu ele fez tudo fez tudo. Aí quando Zé Martins morreu deixou documento tudo tudo com a dona Celina. Aí dona Celina entregou na mão do Valdemar que é filho do Taurino que nem é nem nada dela, não é nem sangue. Aí ficaram ficaram. Perdeu essa

terra. (NOEMIA GAVIÃO, agosto, 2016, em conversa na aldeia Riachinho, T. I Governador)

Nesta fala, Noemia refere-se a Zé Índio e seu filho Ademar, que segundo ela teria tomado de conta da T.I Rodeador e entregue aos *Tentehar*, acabando com a possibilidade da permanência dos *Krenyê* nesta terra.

Para além dos motivos que levaram *Aaruy* a deixar a TI Rodeador, a consequência foi que após a sua saída os *Krenyê* se dispersaram novamente. Riba voltou para Santa Inês, Francisco foi para junto dos parentes da sua mulher, na Terra dos *Tentehar*, Maria de Lourdes e Isabel voltaram a morar na cidade de Barra do Corda. Francisca casou e estava morando junto aos *Tentehar* na aldeia Sardinha, na Terra Indígena Cana Brava.

Todos tinham muita confiança em *Aaruy*, pelo fato dele ter estudado fora da aldeia e saber articular com agentes do Estado. Isso lhe dava toda legitimidade para agir.

Eu lhe digo com certeza se meu primo ainda vivesse vivo, nós não tava sofrendo atrás de terra logo que meu sobrinho era sabido mesmo. Sabia conversar. (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Entretanto, a confiança depositada em *Aaruy* não vinha apenas dos seus parentes *Krenyê*, mas também dos *Pükob'gateyé'*. Sendo assim, a disputa por *Aaruy*, empreendida pelos Gavião e pelos *Krenyê* foi vencida pelos primeiros.

Assim, a admiração por *Aaruy* as vezes é substituída por uma certa mágoa, pois julgam que muito do *sofrimento* por que passam agora poderia ter sido evitado caso *Aaruy* tivesse se dedicado a reorganização dos *Krenyê*.

Tô falando da tia [Celina] e do Zé martins que não valorizavam o que eram porque não procuraram escrever nada sobre o povo e nem assumir quem eram. E eram pessoas que tinha conhecimento. Começou a juntar e não lembrou, não focou na realidade o que ele era. Ele que era pra tá fazendo isso. Quando ele se formou ele não quis sair correndo atrás do povo dele, porque ele sabia. A única pessoa que a gente ouvia falar era essas pessoas, esses três que era os tios dela, ia na Santa Inês e tudo, Kaidec, Barduto, Krikapry. Aí eu vejo assim. Aí o Zé Martins se tocou e foi buscar a gente lá no Pindaré. Se ele fosse outra pessoa ele tinha corrido atrás hoje ele tava bem assentado, nós tava bem assentado, porque teve muito tempo. Esses que nós tamos falando aí que já morreram tavam tudo vivo, a Celina, minha vó. Ele não aproveitou nada. Hoje no que

eu vejo, nós vamos enfrentar, mas tem uma dificuldade grande pra juntar esses, um pedacinho daqui um pedacinho dali. Enquanto que essas pessoas que nós estamos falando aqui esteve presente, e nós não soube ajuntar. Eu tô falando aqui agora não sei se eu tô falando certo ou errado. E agora estamos precisando ajuntar pra tá formando. (RAIMUNDO, julho, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Julgo essa fala representativa daquilo que pensam do seu movimento de articulação, pois apresenta vários elementos que eles julgam importantes para a constituição daquilo que chamam de *povo*. Como estratégia para formar esse coletivo apontam a necessidade de investimento na construção de suas memórias e histórias e de maneiras de registrá-las; e a reunião de todos em um mesmo lugar, uma terra de uso exclusivo do próprio povo.

Segundo Raimundo, a existência de um território próprio talvez contribuísse para a existência e fortalecimento do povo *Krenyê*, já que muitos morreram por conta das condições em que viviam, sem assistência dos familiares, ou expostos a conflitos com outros povos, ou mesmo por conta de doenças. Falam muito sobre a morte da Sra. Celina, que teria adoecido, pois ninguém teria se importado em zelar pela sua saúde, pois, longe de sua família, aqueles que estavam com ela só queriam explorá-la por meio da sua aposentadoria.

De modo que a pretendida ajuda de *Aaruy* poderia, segundo a fala de Raimundo, ter acarretado um efeito em cascata. Se *Aaruy* tivesse lutado há mais tempo por um território *Krenyê*, importando-se em resgatar a história e cultura do povo, teria ajudado não só na preservação de vidas, mas também do povo.

A presença dos mais velhos poderia ter amortecido um pouco os impactos causados pela dispersão, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos; pois “uma aldeia grande é uma aldeia festiva”, e os mais velhos, detentores de um conhecimento sobre a cultura, poderiam tê-los ajudado no resgate de determinados elementos culturais que, por conta de todo processo histórico pelo qual passaram, deixaram de realizar suas festas e entoar seus cantos. A memória dos mais velhos também contribuiria para o resgate da história dos *Krenyê*. Raimundo refere-se aos mais velhos que morreram e ao próprio Martins e Celina, sua irmã.

O Grupo que está na Governador também vê como necessário encontrar um lugar onde possam reunir todos. Entretanto responsabiliza, de certa forma, o grupo que

está a frente do processo por não estarem ainda “sossegados”, ou seja dentro de sua própria Terra. Acreditam que não estariam mais “sofrendo” se eles tivessem “lutado” pela T.I Rodeador e “tomado da mão” dos *Tentehar*.

Eu falando pra minha irmã Celina, porque que vocês não lutam pela terra do Rodeador, falei até para o Gil também. O Pompeu [Dilmar] falou que se um dos irmão do Zé Martins chegar lá ele libera a terra, eles fala esse negócio. [...] (CELINO, agosto 2016, conversa na aldeia Riachinho T. I Governador)

A T.I. Rodeador já foi objeto de desejo para aqueles que estão em Barra do Corda. No início do processo de demanda por reconhecimento entraram com um pedido de regularização da sua situação fundiária no Sistema de Terras Indígenas da FUNAI, em dezembro de 2004, por meio do ofício nº 426/2004/SE/ CNCD/SEDH/PR, do Ministério da Justiça⁷⁰. Nesta ocasião, o grupo reivindicava o direito de permanecer habitando na Terra Indígena Rodeador, que já estava sendo ocupada pelos *Tentehar*. Na reivindicação os *Krenyê* alegaram “que a área, localizada no Município de Barra do Corda-MA, havia sido doada para usufruto das comunidades *Krikati* e Gavião que, assim como os *Krenyê*, também são povos Timbira” (FUNAI, 2015, p. 7)

Quando se articula, um novo processo de reorganização social, por meio da liderança de Ademar⁷¹, a Rodeador torna-se também palco desse processo. É, então, nessa Terra que se dá o início do processo de luta por reconhecimento, as tentativas de se fazerem vistos e de reversão da condição de extintos.

Entretanto, nesse segundo momento da ida dos *Krenyê* para a Rodeador, esta terra já estava ocupada pelos *Tentehar*, iniciando-se um processo de disputa entre os dois povos. Os *Krenyê*, utilizam a identificação com os Timbira para reivindicar a legitimidade de sua demanda pela T.I Rodeador.

Contudo, conflitos com os *Tentehar* levam o grupo que está em Barra do Corda a reivindicar uma Terra de uso exclusivo, conforme aponta o “Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena *Krenyê*”:

⁷⁰ Conforme consta no “Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena *Krenyê*” da Funai, 2015

⁷¹ Que será tratada no próximo capítulo.

Em março de 2009, cinco lideranças do grupo participaram de uma reunião, realizada em São Luís-MA, com a presença das lideranças Guajajara das TIs Canabrava e Rodeador, além do MPF, para decidir encaminhamentos sobre o procedimento de regularização fundiária da TI Vila Real (que ligaria as duas terras supracitadas). Na oportunidade, os Krenyê que habitavam a TI Rodeador rerepresentaram sua reivindicação por regularização de uma terra indígena para usufruto exclusivo, justificando e apresentando exemplos da dificuldade em conviver com os Guajajara na TI Rodeador (FUNAI, 2015).

Os *Tentehar* (Guajajara) passaram a demandar da FUNAI a incorporação da Terra Indígena Rodeador à Terra Indígena Cana Brava, que faz limite com a primeira. O Relatório de Constituição da Terra *Krenyê* trata, assim, de desvincular os *Krenyê* da Terra Rodeador e aponta o início do processo de regularização fundiária desta Terra em benefício dos *Tentehar*.

Considero que não só os conflitos com os *Tentehar*, mas também um conflito interno, que teve como desfecho a morte de um *Krenyê*, leva o grupo de Barra do Corda a desistir da TI Rodeador como um local possível para reconstrução social e retomada da vida coletiva.

Por outro lado, os *Krenyê* que estão na Governador, e estiveram longe dos conflitos e embates ocorridos na TI Rodeador, ainda pensam nesta terra como um local possível de construir o futuro do povo *Krenyê*. Esse parece ser um desejo também dos Gavião e dos *Krikati*, que os *Krenyê* retomem essa Terra que consideram dos Timbira⁷².

Porém, apesar de desejarem o retorno à Rodeador, o grupo que está na TI Governador deixa claro que aceita a decisão de Raimundo, reconhecendo-o enquanto líder do movimento, de esperar do Estado a ação de demarcação de uma Terra para os *Krenyê* em outra localidade.

3.3 “Nós sempre estivemos aqui”.

⁷² Pude observar isso no VI Seminário Timbira, quando alguns *Krikati* e Gavião, lá presentes, expuseram o desejo de que os *Krenyê* ocupem a Terra Rodeador expulsando de lá os *Tentehar*. Colocaram que os *Krenyê*, por serem Timbira como eles, tinham também direito sobre a terra.

“tem uns que tão dizendo que os Krenyê ressurgiram, mas esse povo não ressurgiu. O SPI que não tava caçando” (D. Francisca, abril 2016)

Quando os *Krenyê* deixaram seu território foram dados como extintos e um silêncio sobre sua existência se deu tanto na literatura etnográfica (NIMUENDAJÚ, 1946; LAVE, 1967; RIBEIRO, 1996) quanto em registros dos órgãos oficiais.

O suposto desaparecimento de povos indígenas vem ancorado, também, em teorias difundidas no campo científico. No caso específico a que este trabalho se refere, a ideia de que os *Krenyê* estariam extintos teve a academia como grande promotora, em um contexto no qual a teoria da aculturação guiava muitas reflexões e pesquisas.

Darcy Ribeiro (1996) quando foca seu estudo sobre índios, na primeira metade do século XX, tenta entender o modo e o “ritmo de conservação, descaracterização ou desaparecimento de suas línguas, culturas e das próprias tribos como entidade étnica diferenciada umas das outras, e quanto à etnia nacional” (RIBEIRO, 1996, p. 254). As fases do processo de integração, segundo Ribeiro, seriam: índios “isolados”, com “contato intermitente”, “com contatos permanentes”, até chegar a condição de “integrados”. O autor situa os *Krenyê*⁷³ nestas duas últimas etapas do processo.

Em 1950, Boudin realizou um levantamento da língua *Krenyê*, pois, nas palavras do autor, essas deveriam ser grafadas “antes que os últimos remanescentes dos índios Timbira em vias de extinção quase total, tenham desaparecido” (1950, p. 558).

William Ballé (1994, p. 46) afirma que o declínio cultural e demográfico dos *Krenyê* estava praticamente completo entre os anos de 1915 e 1990. Lave (1967) e Darcy Ribeiro (1996) também consideram os *Krenyê* um povo extinto.

Estes trabalhos não demonstraram, de modo mais substancial, quem são os *Krenyê* e os processos que os assolaram. Resumiram-se em apresentá-los enquanto vestígios de ocupação histórica e pelo prisma da falta, como a iminente perda de traços culturais e da língua.

Quando os “homens de ciência” e os “homens de Estado” silenciam a respeito da existência de um povo ajudam a produzir uma invisibilidade (ARRUTI, 1996). Estamos diante daquilo que Bourdieu (2010, p.47), denominou “efeito de teoria”

⁷³ Os Kreyê de Bacabal, classificados assim por Nimuendajú, 1946

[...] a existência de uma ciência social e de práticas sociais que a invocam por caução – como sondagem de opinião, os conselhos de comunicação, a publicidade, etc, mas também a pedagogia ou mesmo, cada vez mais, a ação dos homens políticos ou dos altos funcionários, dos homens de negócio ou dos jornalistas, etc – faz com que haja mais agentes, no próprio seio do mundo social, que fazem entrar conhecimentos doutos, senão científicos, na sua prática e, sobretudo, no seu trabalho de produção ou de manipulação das representações do mundo social. De modo que, cada vez com mais com frequência, a ciência arrisca-se a registrar, sem saber, os produtos de práticas que invocam a seu favor a ciência.

Os *Krenyê*, durante muito tempo, se reconheciam e eram conhecidos, por outros, genericamente como Timbira, fato que cooperou para que fossem considerados, durante muito tempo, um povo extinto.

Apesar disto, a presença deles, nos locais em que habitavam, não passou despercebida, nem pelos donos das terras, nem pelos funcionários da agência indigenista. Esta constatação se deve ao fato de que agentes do órgão tutor estavam constantemente ajudando-os a empreender as fugas quando precisavam sair de um lugar por conta de disputas e conflitos interétnicos. Entretanto, apesar de os reconhecer enquanto diferentes dos *Tentehar*, dos *Pükob'gatyê*, dos *Krepunkatyê*, os agentes do órgão tutor oficial não os reconheciam enquanto uma coletividade.

As ações do órgão tutor, por meio de seus agentes, eram paleativas, apenas para resolverem problemas pontuais. Não parece ter havido a preocupação ou a tentativa de garantirem autonomia social, política e territorial dos *Krenyê*, até então conhecidos como Timbira. Observando a história dos *Krenyê*, verifico que as tentativas nesse sentido partiram do próprio povo.

A fala de Sr. Francisco é interessante para percebermos a representação deles sobre o não reconhecimento por parte do poder público.

Por causa disso que eu digo, nesse tempo o governo não coisou todas as aldeias não, isso aí eu tenho certeza. Tem hora que eu fico pensando. Olha o Gamela bem aí, perto de São Luís eles passaram lá pra Januária, de lá eles passaram não sei pra onde. Tem hora que eu fico recordando as coisas também, eles saltam. É como o trabalho do Pedro Alves Cabral. Quando acaba diz que ele descobriu o Brasil,

onde foi que ele descobriu nada, ele descobriu só esses que tavam vivendo na praia [...] Eles não ia em todas as aldeias pra conhecer, é um salto por cima. É como um trabalho que a senhora manda eu fazer, eu já vou limpar por aqui, já bem aqui eu vou limpar outro, já aculá outro. E aqueles outros que vai ficar pra trás? Então eu também não fui pra trabalhar pra colher toda coisa? Pois é como uma roça que a pessoa bota, aí só vai colhido pela metade, aí fica enganando o dono: “não, eu panhei as coisas que tinha tudo”. Mentira, ele só panhou só pela metade. E os outros? Pois é esses outros é esses que viveram na solidão, como os Gamela que perderam já a língua, porque vivia já coisado por outras pessoas sem poder falar. (FRANCISCO, abril, 2016, em conversa na aldeia São Francisco)

Os questionamentos de Francisco são provocados por não entender porque alguns índios e territórios foram protegidos e garantidos e outros não. Por isso, em suas narrativas sobre a saída de seu território tradicional, ele sempre volta ao diálogo do seu tio com o funcionário do Serviço de Proteção ao Índio, Doutor Xerez⁷⁴, em que este último diz não reconhecer a terra como deles, pois reconhecia apenas a Terra dos índios *Tentehar*, *Pükob'gateyê*, *Kreupunkateyê* etc.

Percebem que essa diferença é construída em processos sociais e que alguns critérios fazem parte desta construção; não entendem, porém, que critérios foram utilizados de modo a garantir a existência de alguns povos e favorecer o desaparecimento de outros. Isso pode ser observado tanto na fala de S. Francisco, quanto na fala de D. Francisca, acima colocada, quando a mesma diz “tem uns que tão dizendo que os *Krenyê* ressurgiram, mas esse povo não ressurgiu. O SPI que não tava caçando”.

A respeito da diferença, Fry (2012, p.228) afirma que esta não se dá de forma natural, mas é construída por meio de processos sociais que definem critérios de distinção. As coisas e pessoas, afirma o autor, são “ ‘*distinguidas*’ por meio de complexos sistemas cognitivos desenvolvidos socialmente”. Sugere, então, Fry que as diferenças são governadas por taxonomias e processos de classificação que ressaltam certas diferenças e minimizam outras. A esse respeito, o autor conclui que:

⁷⁴ “É o encarregado do órgão regional de proteção aos índios, que mantém a tradição protecionista de pendor positivista de Rondon” (RIBEIRO, 1996)

As taxonomias contêm as categorias possíveis, as quais em geral são compartilhadas pela maioria dos membros de uma sociedade. O processo de classificação, por sua vez, é aquele por intermédio do qual as coisas (e as pessoas) são alocadas nas categorias de existentes” (FRY, 2012, p. 228).

Assim, os *Krenyê* estão lutando pelo reconhecimento da sua diferença, pela possibilidade de nomear-se e ser nomeado. Percebo, a partir de Bhabha, que há aqui um “desejo de ser percebido”, através de “ subjetividades entrecruzadas e intersticiais”, em que a “ ‘interioridade’ do sujeito é habitada pela ‘referência radical e anárquica ao outro’” (BHABHA, 2007, p. 40).

De modo que considero, ainda recorrendo a Bhabha (2007), que a busca pelo reconhecimento da sua diferença social é um processo de “negociação” que se dá a partir de uma temporalidade que torna possível conceber a articulação entre elementos antagônicos e contraditórios. O autor afirma que:

A contribuição da negociação é trazer à tona o ‘entre-lugar’ desse argumento crucial; *não* é autocontraditório, mas apresenta, de forma significativa, no processo de sua discussão, os problemas de juízo e identificação que embasam o espaço político de sua enunciação (BHABHA, 2007, p.57, grifos do autor)

Na base do processo de luta por reconhecimento parece estar a necessidade de construção de um território coletivo. Assim, se durante um período sua diferença não foi reconhecida, uma Terra própria parece ajudar na construção da diferença e na sua existência enquanto povo.

Não, repara! O pessoal pra conhecer nós, nós fiquemos escondido assim porque essa mistura, convivendo na aldeia dos outros, quando o pessoal chegava, você que trabalha assim com índio, aí você chegava podia pensar que era tudo uma etnia, porque a gente vivia de trás dos outros, não sabe? E agora que tá vindo, que vocês estão descobrindo toda coisa. Mas outra hora nós não tinha esse conhecimento que tão dando não. Nós vivia era escondido, é por causa disso que eu digo [...] e agora desde esse tempo, nós nunca que não achemos mais a firmeza pra ficar apoiado, é toda vida assim. Aí já to ficando velho, e ajudando os outros. Ninguém não quer ajudar a gente e é sempre detrás dos outros, como uma planta, que eu tava lhe dizendo, aí descobre a metade e os outros fica lá pra detrás não é! Agora que vocês tão conhecendo que a pessoa ainda existe, não é!. Que ainda tem né, mas outra hora. Porque ainda estão tudo misturado não conhece, pensa que é só uma etnia. Agora conhece tando separado,

não é? Agora separado a gente conhece. (Francisco, fevereiro, 2015 aldeia São Francisco, entrevista a mim concedida)

“Viver detrás dos outros” é uma forma de dizer que eles não tinham autonomia política dentro das terras em que moravam, pelo menos não enquanto um povo. Além da autonomia política, o território seria importante na preservação da língua e de alguns traços culturais.

Os Gavião e os *Krenyê* falam a mesma língua só muda o sotaque, mas tem pessoas dentro da comunidade que ainda domina a língua deles então isso é importante vocês divulgarem, vocês tem que falar, porque o povo *Krenyê* não tá extinto. Porque nós que somos desse povo, a gente fala que esta apenas um pouco modificada, porque tiveram uma temporada morando na cidade que eles não tem um lugar próprio pra morar. O lugar que eles moravam hoje tem os *cupen* morando, outros povos morando como os Guajajara. [...] O pai é do povo *Krenyê* e eu acredito que o povo *Krenyê* não está extinto tem ainda minha tia a Maria a Bela elas tão viva, o *Pob* [Francisco], eles estão vivo ainda eles estão vivo eles tem a história [...] o povo *Krenyê* sempre existiu eles tiveram uma boa temporada morando com o povo Gavião e muitos voltaram pra lá. A minha tia, tia Celina ela sempre falava do povo *Krenyê* contava a história da antiga aldeia lá no Bacabal então ela sempre vinha falando isso pra nós, repassando. Então a gente sabe um pouco da história da trajetória *Krenyê*. Então Mônica mesmo que o meu pai, o Joel, não estão mais aqui, mas tem o tio Raimundo ele sabe da história, né. Tem o costume do *Krenyê* Eles estão lutando e eu fico muito feliz porque a FUNAI, até o momento fez esse reconhecimento que o povo *Krenyê* não estão extinto, não se acabaram eu acho que a cultura e o costume e a língua tá um pouco modificado até por causa da terra que eles não tem a terra própria um lugar próprio que antigamente tinha no Bacabal, mas infelizmente eles não tiveram o privilégio de morar no mesmo lugar que nasceram os seus bisavô ses antepassados porque todos nos sabemos que a população indígena em geral perde o direito por falta de apoio de órgãos como a FUNAI, as vezes a FUNAI ela ajuda e as vezes atrapalha as vezes não esta nem ai pro problema da comunidade ou daquele povo. Então a nossa preocupação agora é de eles conseguir um lugar para morar para viver os costumes a sua cultura, porque isso fortalece a identidade do povo isso é importante, pra nós indígenas a terra é a mãe, porque é nela que a gente mora, é nela que a gente planta é nela que a gente encontra tudo aquilo que a natureza nos oferece. Então o meu irmão ele sempre acompanhou, assim no caso das terras no caso do reconhecimento do povo, porque pra FUNAI o povo tava extinto, mas a verdade não é isso. Porque na verdade o povo *Krenyê* ele ainda se encontra vivo, mas com a cultura um pouco modificado com a língua um pouco, porque eles não tem a terra própria pra morar eles viviam assim na cidade, ali pro rumo de Barra

do Corda. (ANDREA, agosto 2016, entrevista a mim concedida na aldeia Riachinho, T. I. Governador)

De forma individual, alguns *Krenyê* tiveram inserção nas relações políticas estabelecidas pelos povos com os quais coabitavam, como nos casos de *Aaruy*, Joel, Raimundo e Francisco.

José Martins, ou *Aaruy*, foi uma figura importante para os Gavião. Esteve presente na cena política do território Gavião (BARATA, 1999; 1993) e depois dele seu filho Joel assumiu esse protagonismo (GUIMARÃES, 2015).

Ao lado de Cabelo Ruivo (José Bonifácio), José Martins ajudou a fundar a aldeia Riachinho, foi também cacique da Governador.

Meu pai sempre foi uma grande liderança dentro do povo Gavião. O meu pai apesar de ser *Krenyê* e apesar de não ser Gavião, mas meu pai se preparou fora da aldeia, mas tudo que ele adquiriu não serviu só pra ele, mas sim para o povo Gavião. Então meu pai tem história dentro do povo Gavião, ele conseguiu muitos resultados para aldeia através de projetos, no tempo do SPI [...] Então naquele tempo meu pai foi o cacique dentro do Governador, também foi chefe de posto, trabalhou dentro da FUNAI, trabalhou com os Gavião alí na Rubiácea. Trabalhou também com os Guajajara alí na região da Lagoa Comprida. Então, meu pai tem história. Então os Gavião tem recordações do que o José Martins fez, que lutou pelo povo Gavião. Eu acho que do meu pai saiu sementes que ate hoje tão se espalhando. E o Joel⁷⁵ também foi grande liderança infelizmente o meu irmão não está mais aqui ao meu lado, mas eu sei que eu sou mulher mais apesar disso eu vou tá do lado dos dois povos, que é o povo Gavião e o povo *Krenyê*. (ANDREA, agosto 2016)

Aaruy esteve ligado a Cabelo Ruivo, por meio de seu tio. Cresceram próximos, pois a esposa de João Catingueiro, tio de *Aaruy*, era avó de Cabelo Ruivo (Čukop). Ambos tornaram-se importantes figuras políticas dentro da história dos *Pükob'gatyê*. Entretanto, *Aaruy* sendo o mais velho e mais viajado, adentrava com habilidade o mundo dos não índios, servia de apoio e de referência a Cabelo Ruivo,

⁷⁵ Joel, filho de *Aaruy*, irmão de Andrea, havia morrido pouco tempo antes dessa entrevista, no mês de julho de 2016.

O Zé Martins, no tempo das áreas. O Cabelo, o Cabelo ele não era que manda nas área não, quem mandava, quem começou foi José Martins mexer com demarcação, Ministério Público, presidente e andava mais ele mais o cabelo foi indo até... Aí depois começaram os branco invadir a terra. Aí começaram, conversaram com Damásio alí, cacique da Rubiácea. Aí reuniram os cacique tudo, uniram. Aí depois foi na FUNAI fez relatório e Maria Elisa no pé deles. Aí fez a copia levaram pra São Luís ai o pessoal entraram na área, o INCRA demarcaram.

Aí foi ficou como cacique na Governador, aí tiraram ele aí depois foi para o Rodeador eu fui mais ele, nós passemos um ano. A FUNAI deu o documento pra ele que é uma terra comprada para os Krikati aí fomos, nós resolvemos os problemas [...] (CELINO, agosto 2016)

Atualmente, Cabelo Ruivo é liderança da Aldeia Nova, porém foi cacique da aldeia Governador durante 15 anos. Saiu da Governador para fundar a aldeia Riachinho, onde permaneceu como “cacique até uma nova cisão levá-lo a criação da Aldeia Nova” (GUIMARÃES, 2015, p, 12)

A Aldeia Nova se constituiu como

fruto de uma cisão na aldeia Riachinho, devido a disputa pela liderança de um segmento residencial. Cabelo Ruivo deixou Riachinho que ficou sob a chefia de seu sobrinho Joel. A disputa entre as lideranças pela chefia se sobressaiu durante o desenvolvimento de um Projeto PDPI, pois havia discordância sobre a utilização de um caminhão que fora comprado para a aldeia com recurso do projeto. (GUIMARÃES, 2015, p.50)

Joel seguiu os passos do pai e também ocupou espaço político dentro do povo Gavião

E o meu irmão eu acompanhei o trabalho acompanhei a luta dele o meu irmão o Joel tem história dentro dessa aldeia. Ele foi grande liderança dentro dessa aldeia, ele trabalha. Assim, as coisas que ele conseguiu que a gente fala que é patrimônio dentro dessa aldeia, hoje a gente tem escola, posto de saúde, energia, as casas, o carro que a gente tem que conseguiu no projeto do PDPI, foi tudo pela luta do Joel, pela luta do povo Gavião e do meu irmão dentro da aldeia Riachinho [...] Porque ele lutou assim como nosso pai lutava pelo direito do povo ele também fez a mesma coisa. Mas independente de

tudo a gente não pode esquecer que nós fazemos parte desses dois povos. O povo Gavião e o povo *Krenyê* (ANDRÉA, agosto 2016).

Joel faleceu em abril do ano de dois mil e dezesseis. Joel estava acompanhando os *Krenyê*, servindo de apoio a Raimundo, cacique *Krenyê*.

O Joel tava preparando uma das filhas dele pra ser uma liderança do povo *Krenyê*, pra ir ficar com eles ajudar eles ao lado do Raimundo. Mas ela ainda pode ir se ela quiser, quem sabe. (Floriza, agosto 2016)

Além de *Aaruy* e Joel, outros *Krenyê* tiveram destaque político em terras de outros povos indígenas. Nesses contextos acumularam experiência que depois foi posta a serviço da luta *Krenyê*. Raimundo *Krenyê*, antes de se tornar cacique *Krenyê* e assumir o movimento de demanda por reconhecimento, havia sido vice cacique na aldeia Geralda Toco Preto, onde a sua esposa, Geneci, era cacique. Tive a oportunidade de participar de uma reunião na Terra Indígena Geralda Toco Preto e pude perceber a influência política que Raimundo tem não apenas junto ao povo *Krepumkateyê*, bem como entre políticos da região do município de Itaipava do Grajaú, em que a TI se localiza.

Os discursos proferidos algumas vezes revelam que nessa situação diaspórica em alguns momentos são tratados com prestígio e exercem alguma influência política e em outros são tratados de forma estigmatizada.

A gente sofre, tem hora que eles humilha a gente, “ah você é *cuicuiré*, você e França”. [...] Eles diz que eu sou *Krenyê* que nós somos de macaco, nós somos de Bacabal. (CELINO, agosto, 2016)

Eles explicam porque são chamados de *cuicuiré*, “Dizem que é povo do macaco porque não fica parado” (RAIMUNDO, julho 2016) . O fato de não ter terra e ficar migrando para as terras de outros seria o motivo de serem chamados assim.

Entretanto, em determinados momentos, dependendo dos interesses, os laços são estreitados e são tratados como iguais.

Aí esses povo considera nossa parte porque aí o Cabelo, que minha mãe que criou o cabelo no peito aí considera que nós somos irmãos. O Cabelo alí da aldeia nova. Agora minha mãe tem só esses pessoal mais velho pra lá que veio pra cá também. (CELINO, agosto, 2016)

Porém, Celino afirma que são usados para “conseguir as coisas para o Gavião” e acabam ficando sem nada na terra dos outros.

“Não, porque *Krenyê, Krenyê* tá sem terra”. Não sei o que eles estão falando, e eu só assuntando e os outros não quer que eu ajude ele. Não, eu tenho que ajudar meus parentes, porque não é só eles que vão precisar não, meus filhos vão crescer e vão precisar da terra que é mesmo os parentes que nós somos de lá, não somos daqui. Nós somos uma outra nação. O cacique falou assim, “ Não, tu não pode ir não” quando tem um reunião eles não querem que eu vou [...] O cacique da aldeia nova e dos outros. Eu não considero que ele é meu parente de verdade não, se fosse me aposentava me ajudava. Não caçava conversa. [...] Faz tempo que eu venho sofrendo e nunca um lugar certo dos meus parente da minha mãe da minha família nem nada. Eles ficam jogado. Parece que a FUNAI, do governo os recurso vem pros povo, pra dentro da aldeia e os pobre dentro da cidade sofrendo, sofrendo tanta terra que a FUNAI compra. (Celino, agosto 2016)

Entretanto é importante ressaltar que se existem conflitos, disputas ou cisões em alguns momentos, em outros, há cooperação e tende a prevalecer a identidade genérica, que pode ser Gavião, como já foi colocado páginas acima, ou mesmo Timbira.

Coelho de Souza, ao refletir como a “construção da pessoa” se liga a “construção do parentesco” nas “sociedades Gê” conclui:

- (a) “humanidade é uma condição associada ao que os Timbira chamam a “carne”, uma “natureza” ou “jeito” definidos pela língua, forma da aldeia, ornamentos e técnicas corporais, gêneros vocais etc;
- (b) que a “identidade” desse ponto de vista (da pessoa como Humano) é posicional e contextualmente definida, da mesma maneira que o “aparentamento” (COELHO DE SOUZA, 2001, p. 82)

De forma semelhante Nimuendajú já havia afirmado tal consciência por parte dos Timbira. Nas palavras do autor: “Os Timbira sabem que são parte de uma grande

unidade étnica, que definem acima de tudo, além da língua parecida, pela presença do sulco no cabelo, rodela auricular, forma circular da aldeia e corrida de toras” (NIMUENDAJÚ, 1946, p.12)⁷⁶.

Os *Krenyê* consideram-se próximos aos demais povos Timbira acionando a questão da língua, que é facilmente entendida por eles, embora destaquem: “é parecida, mas é diferente”. Referem-se também as semelhanças das festas realizadas pelos seus antepassados com as que atualmente ocorrem entre os demais Timbira.

Siqueira destaca que apesar do “processo de ocupação pelos *cupen*” que “expulsou os Timbira de seus territórios tradicionais” as redes de relações intertribais permaneceram sempre operantes. Assim, os “processos de cisão, fusão e expansão dos grupos decorrentes dessas relações, caracterizam aspectos culturalmente relevantes para os Timbira” (SIQUEIRA Jr. 2007, p.58)

O autor utiliza exemplos interessantes para falar dos diferentes processos de identificação vivenciados pelos Timbira que os levam a acionar diferentes identidades que são determinadas no processo de relações sociais. Siqueira afirma que

Diversos líderes, vinculados ou não à *Wyty Caté*⁷⁷, tem assumido em seus discursos uma identidade Timbira genérica. É o que *Hapyhi* faz, por exemplo, quando reconhece sua origem entre os Apinajé, mas afirma ser Krahô e, antes de tudo, Timbira, alegando possuir em si um pouco de cada povo. Ele frequentemente recorre a esta identidade genérica para se apresentar e falar em nome de todos os povos Timbira para os *cupen*: “sou Krahô, mas sou Timbira geral [...] tenho um pouco de cada povo” (*Hapyhi*, 2005)” Da mesma forma, outras lideranças e representantes lidam com as ambiguidades em relação as suas identidades, realizando aproximações estratégicas entre o seu grupo de origem e outro grupo Timbira, ressaltando eventuais relações de parentesco. Moisés *Itxênk* Apânyekra, durante uma assembléia da *Wyty Caté*, onde havia uma presença majoritária

⁷⁶ The Timbira know that they are the several tribes of a major ethnic unit, which they define above all apart from the greater or lesser linguistic homogeneity-by the presence of the hair furrow, earplugs, circular form of settlement, and log racing (NIMUENDAJÚ, 1946, p.12)

⁷⁷ Refere-se à “Associação *Wyty Caté* das comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins”, fundada em 1994. Esta associação objetiva representar os povos Timbira na relação com a sociedade nacional “visando influenciar políticas públicas em saúde, educação, conservação ambiental e outras áreas, de modo a garantir as práticas sócio-culturais diferenciadas e a integridade de seus territórios. Nesse sentido, tem conquistado cada vez mais espaço” (www.trabalhoindigenista.org.br/o-cti/programas/programa-timbira-aco-es-associacao/ Acesso em: 09/06/2017).

dos Krahô, afirmou: “Quem não me conhece acha que sou Apânjekra, mas sou mestiço, sou Krahô” (*Itxênk*, 2005)” (SIQUEIRA Jr, 2007, p. 214)

E a partir desses casos conclui que:

o que aparentemente diferencia esses discursos é que o primeiro assume a composição de uma identidade multifacetada sintetizada numa representação pan-Timbira, direcionada muito mais para o plano das relações inter-étnicas, apresentando o discurso de uma identidade mais ampla, com maior peso e representatividade política, para o mundo dos *cupen*. O segundo discurso, por sua vez, procura realizar uma aproximação com os Krahô, atualizando relações políticas e de parentesco, estando claramente voltado muito mais para o plano das relações inter-tribais entre os próprios Timbira” (SIQUEIRA JR, 2007, p. 214)

Revela-se nesses exemplos o caráter contingencial da identidade, que não pode ser pensada como “fixa, essencial ou permanente”.

O “sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas em um ‘eu’ coerente”. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2005, p. 13)

Cabe destacar que a associação *Wyty Catē* visa reunir politicamente os diferentes povos Timbira, dando assim maior peso político e poder de barganha com a sociedade nacional. Também é importante ressaltar que a associação *Wyty Catē* tem proximidade com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI⁷⁸) e que sofre certa influência desta organização não governamental (ONG) que desde o início da década de 1980 vem “trabalhando a representação da unidade Timbira, com o propósito de aproximar esses grupos”⁷⁹ (NASCIMENTO, 2005, p.112).

⁷⁸ Ong fundada em 1979 formada por antropólogos e indigenistas e desenvolve projetos nas áreas de “Controle territorial e Gestão Ambiental”, “Afirmação étnica e Referência Cultural”, especialmente com os povos indígenas Timbira e Guarani e os que habitam a Terra Vale do Javari.

⁷⁹ A partir da “década de 1980, quando o Centro de Trabalho Indigenista -CTI passa a ter uma proposta de “intervenção” política juntos a esses grupos, que estavam dispersos, fragmentados e dependentes a uma política assistencialista promovida pelo órgão indigenista oficial”. (NASCIMENTO, 2005, p.112)

Nascimento (2005) fala de uma relação entre representação e autonomia no caso dos povos ligados a *Wyty Catē*.

“O movimento dos Timbira na Associação Wyty-Cate traduz a tensão entre representação e autonomia política de cada aldeia. Percebe-se a importância da representação da unidade Timbira para se relacionar com uma macroestrutura (políticas públicas de Estado e política de cooperação internacional), que envolve discussões que ultrapassam os limites dos seus territórios, dificultando o domínio de novos códigos simbólicos e práticas culturais no mundo do outro” (p.115).

Vejo esse movimento se repetir entre os *Krenyê*, quando se relacionam com a sociedade envolvente, bem como em embates com outros povos de línguas Tupi e recorrem muitas vezes a identidade genérica Timbira. Já no campo das relações internas “entre os próprios Timbira” acionam identidades específicas de acordo com o contexto em que estão inseridos.

Então, hoje eu reconheço que eu faço parte desses dois povos [Krenyê e Pükob'gateyê]. Por onde eu ando eu falo, eu não tenho vergonha de falar. Eu falo e se for o caso de defender o direito deles, desses dois povos, eu falo eu vou tá falando. Então, é um direito deles de reconquistar aquilo que é deles, de conseguir aquilo que é deles, que é a questão da terra. Hoje a gente sabe que a burocracia é grande a questão da terra e aí fica assim totalmete complicada. O tio mesmo aqui, o tio Raimundo já lutou muito teve um momento que fizeram um movimento na FUNAI o Joel foi assim pra falar. Eu não pude ir porque o meu menino é pequeno ainda, mas vai haver um momento que eu tenho que tá junto com eles. Mas meu irmão[Joel] como era homem facilitava pra ele participar das reuniões ou dos movimentos que eles faziam. Ele ia, ele sempre acompanhava o movimento deles. Ele tem assim o conhecimento mais amplo e mais esclarecido. Eu sei um pouco da história dos *Krenyê* que vieram de Bacabal, quando o papai morava com a mamãe ele contava a história que eles vieram de Bacabal, eles moraram também na Rodeador, o papai foi pra lá eles conseguiram essa Terra, mas eu não sei como tá hoje o caso lá, da Rodeador, eu não conheço pra lá [...] eu reconheço como aquele povo que tá lá são do povo *Krenyê*, a tia Maria, a tia Bela, o pub, o tio Raimundo, tem os filhos dele, são os *Krenyê* e povo Timbira. (ANDREA, agosto 2016, entrevista a mim concedida na aldeia Riachinho. T. I. Governador)

Observo que a dispersão não os afastou por completo do seu “lugar de origem”. Apesar de deslocados e vivendo em terras de outros povos, o elo permanece forte. Este

elo dá suporte a uma identificação como *Krenyê*, e se articula por meio de uma rede familiar que é capaz de construir uma memória por meio da história dos mais velhos do povo.

Vivem assim um processo de “diáspora” (HALL, 2009) que manteve forte a identificação com o “lugar de origem”, mesmo na terceira e quarta gerações. Muito embora, vale ressaltar, o local de origem não seja a única fonte de identificação. Como coloca Hall a respeito de migrantes caribenhos no Reino Unido “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas” (2009, p.26). Junto a identificação com o “local de origem” há também o processo de reconhecimento enquanto parte dos Timbira; compartilham semelhanças com o processo de luta dos “povos do nordeste” e também de alguns grupos que fazem parte de movimentos sociais como quilombolas, ribeirinhos, trabalhadores rurais.

Assim a “viagem da volta” (OLIVEIRA, 2004) carrega consigo a promessa de um “retorno redentor” (Hall, 2009) e faz parte da etnicidade *Krenyê*. E como afirma Oliveira (2004, p.32), a “eticidade supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar) ”.

A história *Krenyê*, que entendo como construção, está marcada por rupturas violentas e abruptas, fragmentos, ruínas tal qual o “anjo da história” de Benjamin (1987) que olha para o passado como espaço contingente, “um tempo saturado de ‘agoras’”. Assim o sentimento do pertencimento étnico acoplado a um “lugar de origem” ajuda a formar um coletivo que deseja integrar um destino comum.

Busquei, neste capítulo, demonstrar como os *Krenyê* em situação de “dominação simbólica” (BOURDIEU, 2010) passaram a compartilhar significados e valores. Suas narrativas vão no sentido de tentarem se afirmar enquanto uma coletividade. Assim, vejo, que o que está em jogo é o poder de se afirmar, não a conquista ou reconquista de uma identidade “mas a reapropriação coletiva deste poder sobre o princípio de construção e avaliação da sua própria identidade” (BOURDIEU, 2010, p.125).

4. “A ÁRVORE KRENYÊ: o “tronco” se encontra com a “galha”.

Atualmente, os *Krenyê* continuam dispersos e dispostos em diferentes localidades, vivenciando diferentes contextos sociais e culturais, em contato com diferentes atores (incluindo instituições estatais e não estatais).

O órgão tutor considerou, no processo oficial de reconhecimento e demanda por direitos, além do pequeno grupo que está a frente do movimento, todos os outros que estão espalhados em outras localidades.

O grupo que liderou o movimento de reorganização social e política está localizado em Barra do Corda, ocupando localidades diferentes neste município. Todos os Grupos que estão neste município são dependentes de produtos industrializados comprados no comércio da região, e do recebimento de cestas básicas entregues pela CONAB através da FUNAI. O abastecimento de água ocorre por Carro-pipa fornecido pela SESAI. Quando esta atrasa a entrega de água, são obrigados a arcar com a compra da água, que custa em média de R\$ 150 a 200 reais a água é colocada em caixas d’água de 1.000 a 5.000 (cinco mil) litros.

Abaixo foto da Sra. Celina com a primeira cesta básica recebida por eles:

Figura 6: Foto do recebimento da primeira cesta básica.



Abaixo foto do caminhão pipa abastecendo as caixas d'água na aldeia São Francisco. Neste dia, julho de 2016, as caixas d'água já estavam vazias quando o caminhão chegou e não tinham dinheiro para comprar água.

Figura 7: abastecimento de água na aldeia São Francisco



Fonte: Elaboração própria. Foto: Mônica Ribeiro Moraes de Almeida, 2016

Em todos os grupos de Barra do Corda ocorreram casamentos interétnicos, ou com índios de outros povos ou com não indígenas. Neste último caso, isso ocorreu com as gerações mais novas.

Em 2010, um grupo comprou uma chácara com o dinheiro da aposentadoria do Sr Francisco e da venda de uma casa de sua propriedade. Foram então morar na chácara, ou aldeia São Francisco como eles intitulam: Raimundo (filho de Sra. Maria de Lourdes) com sua esposa Geneci; Francisco; Francisca e sua filha *Pairé* (Rosângela); os dois filhos de Raimundo, Antônio e Rony. Este último mora com sua família, mulher e dois filhos (um menino de 4 anos e uma menina de 1 ano). O filho mais novo de Raimundo, Divino, conhecido como Ramon, mora com sua mulher e sua filha (3 anos), de forma intermitente, na aldeia São Francisco, pois divide-se entre a morada em

Itaipava do Grajaú e na aldeia São Francisco; D. Maria de Lourdes com seu neto (4 anos) e seu filho Antônio⁸⁰.

Essa chácara foi considerada, pelo juiz, como uma aldeia, até que se cumpram todos os atos do processo de demarcação da Terra *Krenyê*. As casas foram construídas com ajuda e apoio do CIMI e da Pastoral Indigenista.

A chácara é um espaço de 01 (um) hectare, localizado na periferia da cidade, a 5 km da parte urbanizada da cidade; Trata-se de um lugar isolado e com poucas casas nas proximidades, em sua maioria sítios ou chácaras. Entretanto, há dois anos vem aumentando a construção de casas na região, o que vem criando transtornos. Em agosto de 2016 os *Krenyê* tiveram 7 cachorros envenenados e suspeitam que tenham sido os vizinhos por conta da constante invasão dos cachorros em seus terrenos.

Figura 8: Foto: visão da entrada da aldeia São Francisco



Fonte: Elaboração própria, foto: Mônica R. M. de Almeida, 2015.

Os *Krenyê* enfrentam grande dificuldade para realizar o plantio, devido não só ao espaço pequeno, mas por conta do terreno seco e arenoso, além da falta de água.

⁸⁰ Estes dois foram morar próximos à Vilani no segundo semestre de 2016.

recebe ainda um salário por desenvolver atividades como agente de saúde⁸¹. Complementam a renda com alguns trabalhos esporádicos na cidade, como capina de terreno, ajuda nas construções das casas próximas, ou venda de artesanatos.

Há cerca de um ano, a Sra. Geneci comprou uma máquina de costura fazendo um crediário, cujo pagamento compromete parte do auxílio que recebe. Essa máquina destina-se a costura de pequenas peças, como calcinhas, saias que usam nas apresentações, com o objetivo de comercializá-las. Entretanto, não tem dinheiro para comprar os tecidos e até o momento a máquina ainda não gerou renda.

Como alternativa para tentar complementar sua alimentação e outras necessidades procuram ter acesso a gêneros alimentícios e produtos vegetais em povoados vizinhos, Mucunã e Ponta d'água, ou na Terra de outros povos. As vezes recebem milho, fava, inhame, banana, melancia enviadas por amigos e parentes da Terra Indígena Geralda Toco Preto. Também costumam ir caçar ou pescar nesta Terra.

Ah, nós pesca e caça na Geralda, mas a Geralda não é a nossa terra. Eles ajudam muito a gente, mas tu sabe como é né. A gente não se sente confortável em fazer isso lá porque não é a nossa terra e é muito longe daqui de onde a gente vive. A gente sabe que gente que fala mal da nossa presença lá... (Raimundo, FUNAI, 2015)

Para fazer artesanato ou suas pinturas corporais os *Krenyê* buscam matéria prima como tucum rasteiro, tiririca, urucum e jenipapo nas Terras Indígenas Kanela e Geralda Toco Preto e nos povoados vizinhos, já citados. Contudo, como esses produtos são cobiçados também pelos “donos” das Terras, principalmente em relação aos Canela, não se sentem a vontade de fazerem coleta frequente desses produtos.

Para garantir o consumo de proteína fazem criação de galinha e, esporadicamente, pato. Também criam alguns jabuti.

⁸¹ Este trabalho é desenvolvido na Terra Indígena Geralda Toco Preto.

Figura 10: Criação na aldeia São Francisco



Fonte: Elaboração própria. Foto: Mônica Ribeiro Moraes de Almeida, 2016.

Também possuem uma criação de preá (porquinho da índia), que conseguiram através da participação em um curso do Serviço Brasileiro de Apoio à Pequena e Média Empresa – SEBRAE.

Figura 11: Criação de preá aldeia São Francisco



Fonte: Elaboração própria. Foto: Mônica Ribeiro M. de Almeida, 2016.

Apesar de todas as dificuldades que enfrentam na aldeia São Francisco, consideram que houve uma melhora em relação ao tempo em que viviam na cidade de Barra do Corda, em bairro periférico e densamente povoado. Além da violência a que estavam expostos, revelam que na cidade a vida era “sufocada”, pelo barulho da cidade, pelo calor que subia do asfalto, pela falta de árvore no entorno, e por uma casa pequena, sem ventilação e cheia de gente. Outro elemento muito comentado por eles é o fato de na cidade não poderem cantar e dançar, pois, segundo os relatos, os vizinhos se sentiam incomodados e jogavam piadas do tipo “os índios já tão fazendo cura”. Também relatam que na aldeia conseguem se reunir para tratar de assuntos relativos ao povo e gerir de modo mais fácil a vida coletiva.

O grupo que mora na aldeia São Francisco tenta criar uma sociabilidade e um sentimento de coletividade. Começaram uma rotina de reuniões na aldeia para tratar de assuntos de diferentes ordens: relacionados a subsistência, ao atendimento à saúde, e ao abastecimento de água; manutenção da chácara como capina do mato e reparos na cerca; esclarecimento sobre viagens para participação em mobilizações ou reuniões com instituições estatais ou não estatais; estabelecimento de estratégias para ações futuras.

Antes, principalmente quando a gente tava na rua, aí ia um para um lado outro pra outro quando se encontrava era difícil. A conversa que tinha não era aquela conversa sobre a nossa história, era mais a história como que tava a sua família, como tava passando. Era outra história que realmente não era do nosso povo. E quando a gente chegou aqui a gente começou a olhar mais para a história do nosso povo do que a história do dia a dia mesmo. Porque antes a gente tava vivendo que nem não índio, a nossa convivência era mais do não indígena. E hoje nós tamos buscando mais a convivência do indígena do que do branco [...] A gente vivendo na cidade muitas vezes a gente é reprimido, muitas vezes tá discriminando. A gente fica até um pouco sem chão pra se segurar. [...] é uma história tão doída e é uma história de resistência que nós estamos vivendo, não é uma história apagada, é uma história que foi vivida e que a gente vai ter que hoje colocar ela em frente [...] Hoje nós carrega uma responsabilidade grande, não é pequena, porque hoje nós não somos uma comunidade nós somos um povo. Então esse povo tem que ter voz autiva e nós tem que ter autonomia (ANTÔNIO, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Desejo ressaltar no discurso de Antônio a diferença que estabelece entre: “aquela conversa sobre nossa história” e a “conversa de como tava a família, como tava passando”; ao marcar essa diferença termina por demonstrar a formação de uma unidade *sui generis* (SIMMEL, 1983) que é assim por se diferenciar de seus elementos individuais. Essa unidade *sui generis*, para Simmel, é o mesmo que “sociedade”, que se diferencia de elementos individuais “porque as energias de que lança mão, a fim de se conservar, nada tem em comum com o instinto de conservação dos indivíduos (SIMMEL, 1983, p. 48)

A foto abaixo refere-se a reunião que aconteceu na aldeia São Francisco e teve a participação de membros do CIMI e dos *Krenyê* que moram na periferia da cidade de Barra do Corda. Discutiram sobre o andamento do processo de constituição da Terra *Krenyê*; sobre a realização do III Encontro do Povo *Krenyê* e a respeito da data e participantes; e sobre a indicação de duas pessoas para fazerem parte do Conselho de Saúde.

Figura 12: Reunião aldeia São Francisco



Fonte: Elaboração própria. Foto: Mônica Ribeiro M. de Almeida, 2016.

Eles também reservam parte do seu tempo para cantoria, pintura e confecção de artesanatos e artefatos para caça.

Figura 13: Mosaico aldeia São Francisco



Fonte: Elaboração própria. Foto: Mônica Ribeiro M. de Almeida, 2016.

O grupo desta aldeia se organiza através da liderança de Raimundo, que também é o atual líder do movimento de reivindicação pela regularização territorial. Este grupo considera ser importante a construção de uma coletividade *Krenyê*, que possa definir juntos metas e objetivos para o povo e mesmo antes da conquista da Terra pensam em meios e buscam alternativas para que isso ocorra.

Na chácara tem lugares reservados para a construção de casas daqueles que moram na cidade. Dizem sentir falta da presença deles nas reuniões e conversas cotidianas, bem como nas cantorias. Levam informações sobre o movimento político para os que estão espalhados em localidades fora do município de Barra do Corda, de modo que eles também possam participar dos acontecimentos.

Os recursos são distribuídos entre todos da aldeia e dizem reservar uma parte para os que estão na cidade, como, por exemplo, as cestas básicas, madeiras e telhas para cobrir as casas. Em campo, pude observar que as cestas são de fato distribuídas e não ficam concentradas na mão de poucas pessoas, todos da aldeia tem acesso a ela.

As viagens, que constantemente precisam fazer por diferentes motivos, como participar de reuniões, mobilizações, encontros, são acordadas com todos. Raimundo revela que busca fazer um rodízio entre todos da aldeia, para que todos tenham a oportunidade de participar e se informar sobre os assuntos, tanto aqueles diretamente ligados a questões internas ao povo quanto aqueles que se referem a questões mais amplas, mas que de qualquer forma os envolve, como por exemplo mobilizações em Brasília em defesa dos direitos indígenas e da Constituição Brasileira. Este grupo investe na comunicação com os *Krenyê* que estão nas outras Terras, principalmente na Terra dos Gavião e Geralda Toco Preto. Este grupo vê com restrição o casamento com não indígenas. Apesar dos filhos de Raimundo terem casado com mulheres *cupen*, eles consideram tal escolha problemática e não a veem com bons olhos.

Na periferia da cidade de Barra do Corda moram mais três famílias, Alderino (conhecido como Zé Índio) e sua mulher Isabel; Domingos (filho de Zé Índio com Isabel) com sua mulher e os dois filhos (uma menina de cinco e um menino de três anos), Vilaní (Filha de Sra. Maria de Lourdes com Zé Índio) com o marido⁸² e os seis filhos com idades entre 21 e 7 anos. As famílias moram em casas separadas, porém próximas umas às outras.

O sustento deste grupo se dá praticamente por meio do Programa Bolsa Família, através do qual as mulheres recebem auxílio, e através do recebimento de cestas básicas. Também fazem trabalhos esporádicos de capina e roçado nos povoados e Terra Indígenas vizinhas. Os únicos com renda fixa são Domingos, que trabalha na CTL da FUNAI em Barra do Corda, e Vilaní, que após a morte do marido, no início de 2015, passou a receber pensão.

Este grupo é liderado por Domingos, auxiliado por seu pai, Zé Índio. Recentemente, em julho de 2016, Domingos construiu, junto com as três famílias próximas a ele, uma aldeia chamada Vitória, dentro da Terra Indígena Rodeador e alternam moradia entre a cidade e aldeia. Abaixo foto da construção da aldeia Vitória.

⁸² Faleceu no começo do ano de 2015.

Figura 14: Aldeia Vitória em construção



Fonte: Elaboração própria. Foto: Mônica Ribeiro M. de Almeida, 2016.

Este grupo, por estar morando na cidade, é o mais vulnerável e acaba dependendo da ajuda dos outros dois grupos. Por isso, segundo Domingos, decidiram construir sua própria aldeia, para não depender dos recursos dos outros dois grupos. Entretanto, sua aldeia foi construída muito próxima a aldeia dos *Tentehar* e mesmo antes de terminar de construir todas as casas ouvi reclamações quanto ao comportamento dos *Tentehar* da aldeia vizinha no sentido de intimidá-los, provavelmente incomodados com a sua presença.

Figura 15:: Domingos e filhos no acampamento para a construção da aldeia Vitória



Fonte: Elaboração própria. Foto: Mônica Ribeiro M. de Almeida

Em conversa, Domingos revelou que recebeu incentivo e apoio de Dilamar Pompeu para que construísse sua própria aldeia, para ter autonomia e independência em relação aos demais.

Este grupos não investem no “resgate” de cantos, festas, pintura, artesanato ou no aprendizado da língua, como tem sido a prática dos outros grupos. Parecem não buscar estabelecer alianças com seus parentes que moram em outras Terras; e também não veem problemas em casamentos com *Cupen* como o grupo da aldeia São Francisco demonstra. Reconhecem Raimundo enquanto o atual líder do movimento político de luta pela Terra, mas parecem não desejar, assim como os da aldeia São Francisco, morar na mesma aldeia com os demais grupos, após conseguirem a Terra.

Sr. Francisco, em conversas comigo em abril de 2016, na aldeia São Francisco, mostrou-se chateado com o fato do grupo que mora na cidade não acompanhar de perto as ações desempenhadas por eles em prol da aquisição da Terra. Afirma que é chamado de “besta” por ter se desfeito de bens para comprar uma chácara onde todos pudessem

morar juntos e completa : “ele lá [Zé Índio] diz que se ele fosse eu cobrava aluguel de todo mundo ou então vendia logo e ficava com o dinheiro”.

Este grupo busca autonomia frente aos outros dois grupos que estão em Barra do Corda, enquanto alterna apoio ao grupo da aldeia São Francisco e da aldeia Pedra Branca.

A aldeia Pedra Branca localiza-se na Terra Indígena Rodeador e é o local onde mora Ademar com sua família. Ademar foi o primeiro líder do movimento de reorganização social e luta pela Terra e direitos sociais, que veio a ser substituído por Raimundo⁸³. Junto a ele e sua família, moram os parentes da sua mulher Antônia, não indígena, que levou para a aldeia sua mãe e irmãos com suas respectivas famílias.

Na Terra Rodeador, mais precisamente na aldeia Pedra Branca, moram sete famílias. Ademar, sua mulher Antônia e seus três filhos, duas meninas, de dezoito e quinze anos e um menino de quatorze anos; Kene (filho de Ademar com D. Cícera) e sua mulher com os dois filhos, com cinco e um anos de idade; Karoene (filha de Ademar com D. Cícera), seu marido (Filho de Vilaní) e seus três filhos de quatro, três e um ano. Maiara (filha de Ademar com Antônia) e suas três filhas, uma de sete e duas de quatro anos. D. Cícera e seu neto. Elane, filha de Cícera, e seu filho pequeno.

A Terra Indígena Rodeador tem um solo seco e pobre de nutrientes, o que dificulta a produção da roça, que não garante o sustento deste grupo. Recebem cesta básica da CONAB e são também dependentes do carro pipa da SESAI. Além do recebimento de cestas básicas alguns vivem do salário que recebem como funcionários do estado. Ademar recebe como agente de saúde e sua mulher como professora da escola da aldeia. Os demais vivem do auxílio do Programa “bolsa família”.

Até julho do ano passado, 2016, moravam em uma aldeia longe do rio, pois, segundo eles, preferiam viver longe deste recurso natural a ter que morar “apertado”, dividindo espaço com os *Tentehar*. As áreas próximas ao rio são as mais habitadas. Essa distância implicava no deslocamento para um povoado próximo a Terra Rodeador para lavar roupa. Entretanto, em minha última ida a esta aldeia, em julho de 2016, moradores do povoado fecharam o acesso deles ao rio com cerca de arame. Foi então que começaram a conversar sobre a possibilidade de fazer uma estrada de acesso ao rio

⁸³ O processo de mudança de liderança será trabalhado no próximo capítulo

Ourives, na parte que fica dentro da Rodeador. Ouvi muitas conversas em que se questionavam por que o cacique não autorizava a mudança da aldeia para próximo ao rio. Estes questionamentos pareciam retóricos, pois não estavam buscando necessariamente uma resposta, pareciam criticar a tomada de posição do cacique.

Quando fiquei sabendo que Domingos estava construindo outra aldeia na Terra Indígena Rodeador pedi que Ademar me levasse até eles, ao que de pronto atendeu. Após nossa visita, Ademar ficou pensativo e os questionamentos aumentaram. Muitos diziam que eles não tinham ido morar na Pedra Branca por conta de ser longe do rio. Um mês após voltar do campo, recebi a notícia de que Ademar tinha mudado sua aldeia de lugar, dessa vez para próximo ao rio. A nova aldeia tem o mesmo nome da antiga, Pedra Branca.

Assim como o grupo da aldeia São Francisco, eles atribuem importância as cantorias, pinturas e a confecção de artesanatos. A aldeia foi construída em círculo, seguindo a forma como os demais povos Timbira constroem suas aldeias. Abaixo uma visão lateral da aldeia Pedra Branca.

Figura 16: visão lateral da aldeia Pedra Branca



Fonte: Elaboração própria. Foto: Mônica Ribeiro M. de Almeida, 2016.

Em relação ao casamento com não indígenas, percebem-no como uma alternativa para a sobrevivência do povo. Assim como o grupo ligado a Domingos, também não buscam fazer alianças com os *Krenyê* que estão em outras Terras. Afirmam que eles estão bem no lugar em que estão e não vão querer se mudar para perto deles quando conseguirem a Terra.

Enquanto o cacique da aldeia São Francisco busca a distribuição de recursos e mecanismos para manter uma certa igualdade entre todos, Ademar concentra os recursos em suas mãos.

Percebi que as cestas básicas e a merenda escolar ficam na casa de Ademar e quando alguém quer alguma coisa tem que pedir para a sua esposa, Antônia. Os cargos da saúde e da educação são ocupados respectivamente por Ademar e sua esposa.

Não consegui muita informação a respeito da vida daqueles que moram na Terra de outros povos, fora da região de Barra do Corda. As poucas informações que obtive resumiram-se aqueles que moram na Terra Indígena Governador e na Terra Indígena Pindaré. Aqueles que estão na Governador conseguem um relativo sustento por meio dos produtos que conseguem tirar da roça. Além disso, a alimentação pode ser enriquecida com consumo de proteína oriunda da atividade de caça. Embora estejam em uma situação melhor, em termos dos meios de subsistência, do que aqueles que vivem em Barra do Corda, muitos se sentem como estrangeiros em terras alheias e aguardam, tanto como aqueles que estão em Barra do Corda, a demarcação de uma Terra.

Os que estão na Terra Pindaré alguns vivem do comércio de alimentos e bebidas, outros por meios de trabalhos esporádicos. As informações sobre a T. I. Pindaré consegui a partir do grupo que mora na aldeia São Francisco.

As diferenças entre eles parece não atingir de modo relevante a “auto-imagem” dos *Krenyê* como “unidade étnica” característica e distintiva (BARTH, 2000).

4.1 Movimento de re-organização social ou o campo político *Krenyê*.

Swartz levanta uma importante questão para “investigação empírica”: “como as pessoas atualmente relacionam seus atuais objetivos privados ou de subgrupos aos

objetivos públicos anunciados aos quais elas são associadas (...) ⁸⁴” (SWARTZ, 1968:3). Estas relações entre a ação dos atores e o seu envolvimento em processos políticos mais amplos serve de guia analítico para a reflexão sobre o movimento de organização política *Krenyê*. De modo a buscar perceber como essas dimensões se relacionam faço uso dos conceitos de “campo” e “arena” (SWARTZ, 1968). Para Swartz o

campo é composto pelos atores diretamente envolvidos nos processos em estudo. O seu alcance social e territorial e as áreas de comportamento que envolve mudam à medida que atores adicionais entram nos processos ou quando os ex-participantes se retiram e trazem novos tipos de atividades para sua interação e/ou abandonam tipos antigos. (...) "Campo" é um conceito que permite a continuidade e a mudança nas relações entre os participantes na política e não tem a qualidade bastante rígida, que é suportada por termos mais comuns como "sistema político" ou "estrutura política" ⁸⁵. (SWARTZ, 1968, p. 6)

Considero o movimento político *Krenyê* de reorganização social um campo. Este campo não é fechado e estático, mas está em constantes transformações e reconfigurações, permite a entrada e saída de atores que podem provocar mudanças nas regras, valores e recursos que o compõem. O movimento de reorganização se deu a partir de uma mudança de postura de um conjunto de atores, que passam a rever sua condição étnica e compartilhar objetivos e metas em comum, denominados aqui de projetos. Assim, campo e projeto são dois conceitos que mantêm, para efeito deste trabalho, estreita relação.

Até aqui, procurei mostrar as forças que afetaram os *Krenyê* obrigando-os a mudanças em diferentes esferas da sua vida. Forças coloniais, agiram, muitas vezes, na intenção de destruí-los. Sofreram espoliação territorial que os levou a processos de fragmentação e atingiu diretamente a organização social e a possibilidade de vida

⁸⁴ “How people actually relate their currently private or subgroup goals to the announced public goals with which they are associated is a highly important issue for empirical investigation” (SWARTZ, 1968,p.3)

⁸⁵ “field is composed of the actors directly involved in the processes being studied. Its social and territorial scope and the areas of behavior it involves change as additional actors enter into the processes or as former participants withdraw and as they bring new types of activities into their interaction and/or abandon old types. (...) 'Field' is a concept which allows for both continuity and change in the relations among the participants in politics and it does not have the rather rigid quality carried by such more common terms as 'political system' or 'political structure.'”⁹⁰ (SWARTZ, 1968, p. 6)

coletiva. Ou seja, forças que agiram diretamente na capacidade de formularem “projetos (culturais)” (ORTNER, 2007)

Em nível mais micro, os *Krenyê* também estiveram submetidos a forças que agiram diretamente na capacidade de construção de objetivos coletivos. Viveram por muito tempo na Terra de outros povos, de forma fragmentada, como já foi mostrado, submetidos as ações e objetivos traçados pelos “donos” daquelas terras. Ou mesmo quando estiveram na cidade estavam submetidos aos projetos de outros povos ou mesmo dos cidadãos ao seu redor.

Penso projetos (culturais) no sentido colocado por Ortner (2007) quando trata destes a partir de metas compartilhadas por uma coletividade. Assim, a autora explica que estes seriam “ ‘jogos sérios⁸⁶’ plenamente desenvolvidos, envolvem o intenso jogo que multiplica sujeitos posicionados que perseguem metas culturais dentro de uma matriz de desigualdades locais e diferenciais de poder” (p.65).

Assim, os “jogos sérios”

Não tem a ver com atores heróicos ou indivíduos singulares, nem com estratégia burguesa, tampouco tem a ver totalmente com as práticas cotidianas de rotina que ocorrem com pouca reflexão. Tem a ver, antes, com a vida (relativamente comum) socialmente organizada em termos de projetos culturalmente constituídos que infundem vida com significado e propósito. As pessoas procuram realizar coisas valorizadas dentro do contexto de seus próprios termos, suas próprias categorias de valor. (ORTNER, 2007, p. 66)

A expropriação territorial, os processos de fragmentação e dispersão, o silenciamento da “identidade étnica” (BARTH, 2000) funcionaram como “forças perturbadoras” ou “poderes dissolventes” (SIMMEL, 1983). Por outro lado contribuíram para criar elementos de identificação e um campo de “reciprocidade de ação” que foi determinante para a construção de uma unidade.

Assim, como afirma Simmel (1983), as “forças perturbadoras” terminam por servir como “forças conservadoras”. O autor define as forças conservadoras como

⁸⁶ Não no sentido da teoria dos jogos formalistas, Ortner esclarece que “as interpretações da vida social por meio de jogos sérios não envolvem a modelagem formal da teoria dos jogos e não envolvem o seu pressuposto de que prevalece uma espécie de racionalidade universal em praticamente todos os tipos de comportamento social. Ao contrário, os “jogos sérios” são, bem enfaticamente, formações culturais, não modelos de analista. Além disso, a perspectiva dos jogos sérios pressupõe atores culturalmente variáveis (e não universais) e subjetivamente complexos (e não predominantemente racionalistas e interessados em si mesmos). (ORTNER, 2007, p.46).

aquelas que asseguram a coesão social. Nas palavras do autor: “Todavia, a essas causas de destruição opoem-se forças conservadoras que mantêm unidos esses elementos, asseguram sua coesão e, através disso, garantem a unidade do todo [...]” (1983, p. 48).

É sobre as “forças conservadoras”, ou melhor como se dá a relação entre as forças conservadoras e perturbadoras no processo de constituição *Krenyê* que passo a tratar.

Interessa entender o processo em que os *Krenyê* transformam sua condição em situação de dominação, ou como os *Krenyê* constroem projetos coletivamente relevantes em situações que envolvem relações de poder.

A partir disso, viso explorar duas modalidades de agência tal qual formuladas por Ortner (2007) a “agência de poder” e a “agência de projetos”⁸⁷

Mas a finalidade da distinção entre agência no sentido de poder e agência no sentido de (perseguir) projetos é que a primeira é organizada em torno do eixo dominação/ resistência, e, assim, definida, em grande medida, pelos termos da parte dominante, ao passo que a segunda é definida pela lógica local do bom e do desejável e de como persegui-los. (ORTNER, 2007, p.66)

Os *Krenyê* iniciaram o processo de reorganização social no início do novo milênio, por volta do ano 2000, e passaram a demandar do Estado reconhecimento enquanto povo. Estão, nesse sentido, tentando “perseguir projetos”.

Visando compreender o movimento de demanda por reconhecimento e direitos sociais e territoriais é que me remeto aos relatos orais percorrendo os meandros da memória e dos discursos a fim de problematizar as mudanças históricas ocorridas entre aqueles que hoje se autodenominam *Krenyê*.

Ademar Lopes, esteve a frente do processo inicial de demanda por reconhecimento étnico e direitos sociais. Raimundo, *Krenyê*, reconhece esse protagonismo de Ademar que contou com o apoio de outros nessa empreitada:

Ele o finado Riba. Porque foi ele que foi acompanhar esse processo. Porque os outros não acompanhavam. Quem acompanhava era ele e aquele outro aculá [Francisco]. Junto com o Ademar foi o finado Riba,

⁸⁷ A distinção entre agência de poder e agência de projetos se dá apenas para efeito de análise, a prática, os dois modos costumam ser inseparáveis. (ORTNER, 2007)

o Gonçalo e o Francisco Arantes Timbira. (RAIMUNDO, fevereiro de 2015)

Raimundo justificou o início da luta pela Terra pelo fato de ter “muito parente que tava aí e cada vez tava se acabando, que nem foi morto mesmo o finado lá [Referindo-se a Riba]”. (RAIMUNDO, fevereiro, 2015).

D. Francisca também reconhece o protagonismo de Ademar no início do movimento de demanda por direitos, afirmando que

Tava tudo no meio da rua aqui sofrendo, né. Aí esse Valdemar⁸⁸ [Ademar] lutou, se batendo, ao menos pra conseguir um pedaço lá pra morar (FRANCISCA, fevereiro, 2015)

Ademar afirma que se questionava constantemente por que estariam vivendo em condições tão hostis:

“porque o meu povo vive nessa situação sem direito a nada?”; Aí que eu fui vendo aquele movimento do pessoal, que os parentes⁸⁹ eram beneficiários e outros que não era, que nem nós não era, não tava sendo beneficiário; “Por que os Guajajara [Tentehar] tem acesso a essas coisas e nós não?”; Aí com todo aquele movimento eu falei que não podia ser assim, a gente também tinha direito. (Ademar, fevereiro 2016).

Essas reflexões o teriam levado a arremeter um movimento. Começaram, então, a se reunir, objetivando refletir sobre sua situação e planejar como poderiam se organizar para melhorá-la.

Ademar recebeu apoio dos *Krenyê* que estavam próximos a ele, especialmente dos dois mais velhos. Como cita Raimundo, Francisco e Gonçalo (conhecido por Riba)

⁸⁸ É importante destacar que Ademar é conhecido também como Valdemar, segundo me informaram na aldeia São Francisco Ademar teria sido registrado duas vezes, uma vez em nome da sua mãe biológica e na segunda vez em nome da Isabel, esposa de seu pai, irmã de D. Maria de Lourdes. Fato que pude confirmar depois com o próprio Ademar. Em cada um dos registros Ademar tem um nome, em um está registrado como Ademar no outro como Valdemar.

⁸⁹ Refere-se aos *Tentehar*. É comum referir outro índio, geralmente de etnia diferente, como parente.

estavam ao lado de Ademar ajudando-o a conduzir e planejar as ações para obtenção de conquistas políticas e sociais.

Ademar revela que essa iniciativa se deu no momento em que trabalhava no escritório da FUNAI em Barra do Corda, que administra as ações destinadas aos *Tentehar*, como faxineiro. A presença constante na sede da FUNAI lhe colocou em proximidade com arquivos de documentos do órgão, permitiu-lhe conhecer os direitos que cabem aos índios e como o acesso a esses direitos se dava.

A condição em que estavam vivendo foi, segundo Ademar, o estopim para iniciar o processo de reorganização social. Na época, Ademar e seus parentes estavam vivendo na cidade de Barra do Corda-MA, próximos aos não índios. Nas palavras de Ademar, passavam por dificuldade para garantir sua subsistência, pois não tinham emprego e, morando na cidade, não tinham como suprir suas necessidades plantando ou caçando. Além disso, não recebiam assistência à saúde, como os demais índios da região, por estarem fora da terra indígena.

Quando a gente voltou para Barra do Corda a gente ficou sem nenhum tipo de assistência por parte da FUNAI, da FUNASA, naquele tempo ainda era FUNASA. A gente não tinha assistência, quando saiu da Rodeador. Aí é aquela coisa vai mudando de administrador aí a gente as vezes não é conhecido porque mora na cidade (Ademar, 2015).

Desde sua pré adolescência, Ademar vivia junto aos *Krenyê*, pois é filho de Alderino, conhecido como Zé Índio, que fora casado com Maria de Lourdes e depois casou com Isabel, irmã de Maria de Lourdes. De modo que ele acompanhou parte das andanças entre as Terras e toda a dificuldade pela qual os *Krenyê* passaram.

Quando os *Krenyê* decidiram rever sua condição de vida e lutar por reconhecimento, passaram a se reunir para planejar e traçar as estratégias de ação. As reuniões eram feitas, primeiramente, na casa de Ademar.

Aí depois com aquele movimento eu falei que a gente não podia ser assim, a gente também tinha direito. Aí daí a gente começou a se organizar pra reivindicar o direito nosso. Quando a gente começou se organizar na nossa casa na Barra era um terreno tinha um pedaço de

manga igual esse de pequi. Aí o pessoal reunia, não poderia reunir direto, mas tava reunindo nos finais de semana, porque na semana tava trabalhando.(ADEMAR, fevereiro, 2015)

Começaram a criar espaços de sociabilidade, a compartilhar histórias sobre a condição social em que estavam vivendo, a exploração no trabalho, ou a falta de trabalho; a exposição a criminalidade, presente na periferia da cidade de Barra do Corda; a falta de assistência a saúde; questões de segurança alimentar. Neste momento também dividiam informações sobre seus direitos, políticas e programas aos quais poderiam ter acesso, assim como sobre formas e meios de organização política. Essas reuniões demonstram que não estavam mais dispostos a aceitar sua condição de vida e passaram a lutar por direitos coletivos. Assim, o “jogo” estava mudando e os relatos demonstram a “agência” dos atores no sentido de implementar projetos. Para Ortner (2007, p.68) a “agência de projeto”

não está necessariamente relacionada com dominação e resistência, embora algo disso possa existir. Tem a ver com pessoas que nutrem desejos de ir além de suas próprias estruturas de vida, inclusive – o que é muito central – de suas próprias estruturas de desigualdade; tem a ver, em suma, com pessoas que jogam, ou tentam jogar, seus próprios jogos sérios, mesmo se partes mais poderosas procuram desvalorizá-las ou até destruí-las.

Os *Krenyê* passaram, então, a demandar do Estado respeito a sua organização própria, exigindo acesso a políticas públicas de educação e saúde, que são direcionadas aos demais povos indígenas, bem como a demarcação de uma terra.

Nós precisamos da escola. Não somos uma comunidade. Nós somos um povo diferenciado. Quando tiver a escola tem que ser uma ideia nossa, nós é que leva, nós vamos discutir como queremos a escola, o resgate da língua tem que ser tratado na escola, como a gente quer a saúde tem que ser tratado na escola.” (RAIMUNDO, abril, 2016)

Ao demandarem do Estado “reconhecimento”, estão buscando assumir-se como uma coletividade capaz de acessar direitos específicos. Desejam fazer parte do campo formado pelas políticas indigenistas.

A primeira ação prevista por eles foi tentar fortalecer a construção de projeto coletivo, demandaram do Estado um local para morar juntos e em segurança e onde pudessem receber assistência da FUNAI. Nas palavras de Ademar, foi nesse momento, por volta de 2003, que eles tiveram “a ideia de voltar pra terra indígena Rodeador e construir uma aldeia pra reivindicar e dizer dali quem nós era e o que a gente queria” (ADEMAR, fevereiro, 2015)

Assim, quando demandam reconhecimento enquanto povo não visam uma independência em relação ao Estado. Como Guibernau afirmou em relação as estratégias empreendidas por algumas minorias nacionais que, apesar de resistirem a políticas de homogeneização do Estados em que são imbuídas, cultivam a “diferença dentro de certos limites, e propõe um planejamento cuidadoso para que não se quebre o equilíbrio entre um forte sentido de identidade e a aceitação da estrutura do estado” (GUIBERNAU, 1997, p.118)

Sobre a demanda pela Terra, Ademar fala:

Aí que nós começamos a pensar e lutar pra conseguir uma Terra pra que seja do nosso povo. Então, nós começamos a pensar como vamos fazer. Então, daí começamos a luta pra reconhecimento do povo. E mais também, durante a luta pelo reconhecimento, a gente já tava encaminhando um documento pra que seja montado o GT. Junto com o reconhecimento, a gente já tava fazendo o pedido para o reconhecimento da Terra. Então, a gente já tava morando aqui e começamos a resgatar a cultura que também tava indo... até hoje a gente vê que já tá meio fragilizado. (ADEMAR, fevereiro, 2015, entrevista a mim concedida na aldeia Pedra Branca)

No processo de reorganização social e luta por reconhecimento estão tentando se impor como atores legítimos dentro do “campo político” (SWARTZ, 1968). Para tanto constroem representações, compartilham valores e traçam objetivos políticos. Ao perseguirem seus projetos encontram muitas vezes resistência, na maior parte das vezes por parte dos órgãos do Estado que buscam de alguma forma enfraquecer o movimento, ignorando ou demorando a atender as suas demandas. Neste momento, o Estado, através dos seus órgãos oficiais, está exercendo “agência de poder”. Por outro lado, quando se colocam enquanto uma força reativa ao poder, os *Krenyê* passam a exercer uma “agência de poder resistente” (ORTNER, 2007).

O mais importante nesta agência, segundo Ortner, não é a resistência, mas a probabilidade desta ressaltar os projetos de orgulho e de identidades específicas, supõe a

autora que a natureza da resistência seja “proteger projetos ou o direito de ter projetos” (2007, p. 68)

Tal agência possui o poder de gerar identificações coletivas, criadas nos moldes do que Castells (2001) chamou de “identidade de resistência”. Segundo o autor, ela é formada por atores que se encontram “em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação” e levaria a “formação de comunas ou comunidades”, “ela dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que do contrário não seria suportável” (p.24)

De modo que a luta contra uma força poderosa e exterior ajuda a coletividade a tomar consciência de sua unidade e a imbuir do sentimento de defesa a esta mesma coletividade, pois como afirmou Simmel (1983, p. 55): “a mais límpida consciência que uma sociedade toma de sua unidade, pelo efeito da luta, reforça essa unidade, e vice versa”.

A ideia de voltar a habitar a Rodeador, segundo Ademar, teve o incentivo de Dilamar Pompeu, um *Tentehar*, funcionário da FUNAI em Barra do Corda e com grande influência política na região. Nesta época, a T.I. Rodeador já estava ocupada pelos *Tentehar* e apesar de Ademar receber apoio de uns para construir uma aldeia na Rodeador outros se opunham. Para resolver este impasse resolveram pedir autorização da FUNAI em Brasília.

Como já falado anteriormente, as relações de poder não se dão apenas no nível macro, entre os *Krenyê* e o Estado ou as forças coloniais, por exemplo, mas também no nível micro. A resistência em relação a agência *Krenyê* veio também daqueles povos que estão próximos a eles, no caso citado, dos *Tentehar*. Os *Krenyê*, ao construírem um projeto coletivo e passarem a disputar no campo das políticas indigenistas, de certa forma, passaram a ameaçar os “projetos de outros povos”. Neste caso, a oposição dos *Tentehar* foi motivada pela disputa pela terra Indígena Rodeador.

Neste momento, o movimento era composto pelo grupo que habita na cidade de Barra do Corda. Com o tempo, foi se estendendo e começaram a entrar em contato com os *Krenyê* que vivem em outras regiões. De modo que passaram a se considerarem e ser considerados parte de um grupo maior. Como diz Francisco, “Nós somos o tronco, tem os outros que são a galha” (FRANCISCO, abril 2016)

Assim, a ideia de que “somos parte de um todo” começa a dar sentido a luta e pode ser considerado o “modelo simbólico” (ARRUTI, 2004) que torna inteligível o movimento *Krenyê*.

Da mesma forma que o par: “tronco velho/ponta de rama” (ARRUTI, 2004) funciona como um sistema de metáforas que fornece a chave para o entendimento do discurso da etnicidade dos povos indígenas do médio e baixo rio São Francisco o par “tronco e galha”, utilizado pelos *Krenyê*, também o faz.

Arruti explica que esse par indica a “oposição”, “complementaridade” e “continuidade” entre “tronco” e “ponta”, que serve para pensar o “tempo e seus efeitos segundo um jogo entre imagens de laços naturais e experiência eminentemente históricas” (2004, p. 265).

Este sentimento de uma coletividade também é partilhado pelos *Krenyê* que estão em outras regiões. Assim, mesmo após a fragmentação, em virtude de dispersão por diferentes territórios após o processo de espoliação de seu território, permaneceu um “sentimento de comunhão ‘étnica’”⁹⁰ (WEBER, 2000).

É importante ressaltar que o partilhamento de um “espaço” não garante a existência de uma unidade, pois como há muito afirmou Simmel (1983, p. 50) a “união espiritual dos homens triunfa sobre sua separação no espaço”. Ou seja, o que importa são as “ações” e “reações” trocadas entre eles, pois é a coesão entre o “curso mútuo das forças presentes” que representa a unidade de um todo complexo. A esse respeito Simmel conclui que

A bem dizer, a permanência do lugar não produz, por si só, a permanência da unidade social, porque, quando a população é expulsa ou subjulgada por um povo conquistador, dizemos que o Estado mudou, ainda que o território permaneça o mesmo. Além disso, a unidade de que se trata aqui é inteiramente psíquica, e é essa unidade psíquica que verdadeiramente constitui a unidade territorial, e não o contrário, ou seja, derivar-se desta. No entanto, uma vez que esta última estiver constituída, torna-se, por sua vez, um sustentáculo para a primeira e ajuda-a a se manter (1983, p.51)

⁹⁰ Sobre esse sentimento, Weber fala que a “as comunidades [...] podem evocar sentimentos de comunhão que subsistem mesmo depois de a comunidade ter desaparecido e são sentidas como ‘étnicas’” (WEBER, 2000, p. 271)

Assim, não existem elementos que definam *a priori* um povo ou um “grupo étnico”. É a própria forma como um “grupo” se reconhece e se anuncia que deve ser considerado. Conforme afirmou Barth (2000), são apenas os fatores socialmente relevantes que devem ser levados em consideração e não a soma das diferenças explícitas e objetivas.

A fala de Celino, que vive na Terra Indígena Governador, demonstra isso:

Nós espalhemos, tamos espalhado, mas nós somos o mesmo grupo, a mesma turma. Quando nós ajunta. Se ajuntar pra fazer uma greve, uma questão pra lutar para o que é da gente. Por isso que eu conta desde o começo. Muita gente morreu dos mais velho. Tem hora que eu lembro da minha mãe. (CELINO, agosto de 2016, conversa na aldeia Riachinho T. I. Governador)

Esta fala também demonstra que a história partilhada e o laço de parentesco são acionados para fortalecer a coletividade e criar uma unidade. Apesar de estarem vivendo em locais separados, tentam manter uma certa comunicação, compartilham o conhecimento sobre a realização de algumas ações em que precisam de apoio, como movimentos de ocupação, encontros etc. Embora as decisões sejam tomadas pelo grupo da aldeia São Francisco, em Barra do Corda.

Na prática [...] a existência de uma ‘consciência tribal’ costuma significar algo especificamente político: diante de uma ameaça de guerra vinda do exterior, ou de um estímulo suficientemente forte a atividades guerreiras próprias contra o exterior, é particularmente fácil que surja sobre essa base uma ação comunitária política, sendo esta, portanto, uma ação daqueles que se sentem subjetivamente companheiros de tribo (ou de “povo”) consaguíneos. O despertar potencial da vontade de agir politicamente, segundo isso, é uma, ainda que não a única, das realidades escondidas, em última instância por trás do conceito de ‘tribo’ e de ‘povo’ de resto bastante ambíguo em seu conteúdo. Esta ação política ocasional pode tornar-se com especial facilidade, apesar de faltar completamente uma relação associativa correspondente, um dever de solidariedade, com caráter de norma “moral”, do membro da tribo ou do povo (WEBER, 2000, p. 274)

Assim, esse sentimento de “comunhão étnica”, que permanece apesar da distância, é nutrido, no caso *Krenyê*, por um vínculo ao “território perdido” e a “antiga

comunidade cultural”, ambos condicionam e favorecem, conforme ressaltou Weber, o nascimento da “comunidade política” (WEBER, 2000). São elementos de unificação através dos quais a “comunidade” se apresenta.

A crença na afinidade de origem, somada à semelhança dos costumes, é apropriada para favorecer a divulgação da ação comunitária assumida por uma parte dos ‘eticamente’ unidos entre o resto dos momentos, já que a consciência de comunidades fomenta a ‘imitação’ (WEBER, 2000, p. 273)

Se por um lado a imagem da árvore formada pela união do tronco com a galha remete a uma ideia de unidade, por outro lado, também demonstra a tentativa de diferenciação interna. Ao se colocar como tronco, o grupo localizado em Barra do Corda, mais precisamente aquele localizado na aldeia São Francisco, coloca-se em uma posição de poder em relação aos outros, aqueles que são a galha. O grupo de Barra do Corda está afirmando sua legitimidade enquanto espaço de decisão, a partir de onde constroem projetos, traçam metas e objetivos que afetam todos os demais que estão em outras localidades.

Assim, o grupo da aldeia São Francisco está tanto realizando uma agência de projeto quanto uma agência de poder. Como resalta Ortner (2007), o exercício do poder sobre subordinados costuma estar a serviço da realização de algum projeto.

Em resumo, procuramos demonstrar neste tópico que a busca por direitos inaugurou o movimento de organização política *Krenyê*. Entretanto, esta luta acaba por despertar um sentimento de coletividade entre grupos que passam a compartilhar projetos e passam a demandar reconhecimento enquanto um “grupo diferenciado” dos demais da região, reconhecendo-se enquanto um povo. Os projetos são construídos dentro do campo político e ajudam a regular as relações estabelecidas dentro deste. Entretanto, os projetos desenvolvidos dentro do campo político recebem influências externas. Os fatores externos que influenciam diretamente as ações desenvolvidas no interior do campo político serão tratadas no tópico que segue.

4.2 A relação entre campo e arena na construção do projeto político *Krenyê*.

Considero o movimento político *Krenyê* um campo político que está atrelado a valores, preceitos e regras que influenciam suas ações e são compartilhados e desenvolvidos em um espaço que denomino “arena”, nos termos trabalhados por Swartz (1968). Os atores que compõem o campo político não estão alheios aos acontecimentos do seu entorno, ao contrário, suas ações muitas vezes se dão em referência aos demais atores e grupos localizados fora do campo político. Assim, o campo político está incluído em uma área maior denominada de arena, que Swartz define como:

"[...] uma área social e cultural que é imediatamente adjacente ao campo no espaço e no tempo [em que se encontram] aqueles que estão diretamente envolvidos com os participantes do campo, mas que não estão diretamente envolvidos nos processos que definem a Campo.⁹¹ (SWARTZ, 1968, p. 9)

A arena tem grande importância na medida em que pode influenciar, limitar e facilitar os processos que constituem a base do campo.

Por mais estável ou variável que seja a situação política global, um momento de reflexão mostrará que a arena tem um papel vital para influenciar, limitar ou facilitar o processo que constitui a base do campo. Uma ampla indicação da importância da arena pode ser vista quando consideramos o tipo de diferenças entre o processo político encontrado na arena, onde os atores são unidos por um grande número de laços (por exemplo, parentesco, casamento, interesse econômico comum, etc.) E um amplo compromisso uns com os outros, daqueles em que os atores estão ligados apenas por meio do envolvimento comum na atividade política e não se apelam uns aos outros além dessa esfera específica⁹². (SWARTZ, 1968, p. 10)

A arena se configura através dos laços que interligam os seus atores. As regras que governam e as práticas exercidas no campo e na arena nem sempre são coincidentes. Contudo a relação entre os dois é extremamente forte⁹³, a arena representa

⁹¹ “(...) a social and cultural area which is immediately adjacent to the field both in space and in time those who are directly involved with the field participants but are not themselves directly involved in the processes that define the field.” (SWARTZ, 1968, p.9)

⁹² “However stable or changeable the overall political situation may be, a moment’s reflection will show that the arena has a vital part to play in influencing, limiting, and or facilitating the process which constitutes the basis of the field. A broad indication of the importance of the arena can be seen when we consider the sorts of differences between the political process found in arena where actors are bound together by a large number of ties (e. g kinship, marriage, common economic interest etc) and a broad commitment to one another from those where actors are connected only through common involvement in political activity and have no call upon one another outside that particular sphere (SWARTZ, 1968, p. 10)

⁹³ Cabe ressaltar, conforme afirmou Swartz, que os limites entre arena e campo não são bem definidos e em geral fluído sendo revelados apenas nos processos de investigação. Nas palavras do autor: “The

um suporte para o campo, sendo fonte de recursos, valores, regras e de legitimação das ações do campo.

O campo (movimento) político *Krenyê* está inserido em um contexto mais amplo, denominado aqui de arena⁹⁴, que envolve os órgãos e agentes estatais, legisladores, juristas, movimento indígena, instituições e organizações de apoio a causa indígena, instituições e organizações contrárias a causa indígena, diferentes povos indígenas e grupos sociais. As relações entre esses diferentes atores, que se dá por meio do envolvimento com a questão indígena (que pode referir-se a diferentes temáticas como, por exemplo, políticas para povos indígenas e os direitos destes povos) e as ações desempenhadas por meio destas relações produzem recursos, valores e regras revelam os limites da arena. Assim como na arena, são os conteúdos e as relações estabelecidas por meio destes que definem os limites do campo.

A arena consistiria de indivíduos e grupos diretamente envolvidos nos processos em questão. O conteúdo da arena incluiria os recursos, valores e regras dos constituintes da arena, mas não em uso no campo e as relações dos membros da arena entre si e aos recursos seria sua estrutura. O campo está incluído na arena para que os participantes no campo operem em pelo menos dois conjuntos de relacionamentos com indivíduos, grupos e recursos, regras e valores conectados a cada conjunto⁹⁵. (SWARTZ, 1968, p. 12)

O movimento de reorganização social e política *Krenyê*, sofre influências das leis e políticas relacionadas aos povos indígenas, que muitas vezes definem ou reconfiguram os projetos e as ações dos atores.

Os procedimentos adotados pelo Estado brasileiro para o reconhecimento oficial de povos, entre as décadas de 1920- 1940 esteve ligado a uma série de prerrogativas,

boundary between the field and the arena is not conceived as necessarily or 'normally' offering a barrier to the movement of the processes being studied. It is simply an empirical reality, discovered in the course of investigation and it is at least as likely to be fluid as it is to be permanent. Similarly, the boundary between the arena and what lies outside it is a matter for empirical determination and it too will vary as the involvements of the members of the field change.”⁹² (SWARTZ, 1968, p 15)

⁹⁴ Ressalto que apesar de utilizar campo e arena os *Krenyê* fazem parte de diferentes campos e arenas, como já colocado as relações e os conteúdos destas relações definem os limites de ambos.

⁹⁵ The arena would consist of the individuals and groups directly involved in the processes in question. The contents of the arena would include the resources, values, and rules of the constituents of the arena but not in use in the field and the relationships of the members of the arena to each other and to the resources would be its structure. The field is included in the arena so the participants in the field operate in at least two sets of relationships to individuals, groups, and the resources, rules, and values connected with each set. (SWARTZ, 1968, p. 12)

baseadas em uma visão estereotipada do ser índio, na qual cada povo deveria se enquadrar para ter acesso à terra, aos recursos estatais, a proteção oficial etc.

Posteriormente, já nos idos de 1970, o antropólogo, a partir dos laudos periciais, assume um papel importante no processo de reconhecimento “como detentores de um saber formal e legítimo sobre os grupos indígenas” (ARRUTI, 2006, P. 53) Entretanto, apesar do ganho político, no sentido em que se constitui parte necessária nos “processos jurídicos de oficialização das demarcações de terras”, o antropólogo passou a ter a triste tarefa de “discriminar quem é índio e quem não é índio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006) e o seu parecer produz efeito que nem sempre pode ser convertido em favor dos povos indígenas.

Um papel complicado de desempenhar, pois, coadunando com Viveiros de Castro (2006, p.6), considero que “o papel do antropólogo não é, nunca foi e jamais deveria ser o de dizer quem é índio e quem não é índio” e o problema aí está na “legitimidade da pergunta [...] ela não é uma pergunta antropológica é uma pergunta jurídica” sem deixar de ser, é bom dizer, política.

A cobiça pelas terras indígenas tem ao longo dos anos, de diferentes modos, negado “a identidade aos índios” objetivando atingir “o princípio do direito indígena às suas terras”, pois “se não há índios, tampouco há direitos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 265).

Assim, no campo das disputas políticas o “ser índio” não representa uma “questão de ‘estado de espírito’ um modo de ser”, como defende Viveiros de Castro (2006) mas um modo de “aparecer”. Nesse processo de reivindicação por reconhecimento pelo Estado, o ser índio mais que uma questão ontológica se torna uma questão burocrática e os “próprios índios [sentem-se] forçados a corresponder aos estereótipos que se têm deles” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, 262)

A mudança de perspectiva na legislação brasileira, em finais da década de 1980, os movimentos políticos nacionais e internacionais impulsionaram o surgimento de movimentos identitários e reivindicatórios de demanda por reconhecimento de povos indígenas.

O direito à autodeterminação e a autonomia foram reconhecidos pelas Organizações das Nações Unidas (ONU) em fins dos anos 1980, quando houve a revisão da Convenção nº 107, de 1957 e da elaboração da Convenção nº 169, em 1989, ambas adotadas pela Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Cabe ressaltar que,

“Autodeterminação” está sendo interpretada nos mesmos textos como vigência do direito costumeiro interno e participação política dos povos indígenas nas decisões que os afetam, não como reivindicação de soberania. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 268)

A Convenção Nº 107 tratava dos “povos indígenas e tribais”, especialmente do seu direito a terra, suas condições de trabalho, saúde e educação. No âmbito da educação, reconhecia o direito à alfabetização em língua indígena. Embora preocupada em assegurar os direitos fundamentais destes povos, ainda persistiam alguns problemas. Esta Convenção guardava um forte caráter integracionista, “fato admitido pelo próprio Comitê de Peritos que, em 1986, considerou-a obsoleta e sua aplicação inconveniente no mundo moderno” (OIT, 2011, p.7).

Porém, a mudança no trato com os povos indígenas e o reconhecimento de seus direitos não se deu sem a mobilização destes. O protagonismo indígena na mudança de concepções ideológicas é reconhecido pela própria OIT (2011, p. 7) que escreve:

No bojo da revolução social e cultural que ocorreu em quase todo o mundo nas décadas de 1960 e 1970, os povos indígenas e tribais também despertaram para a realidade de suas origens étnicas e culturais e, conseqüentemente, para seu direito de serem diferentes sem deixarem de ser iguais (...) rejeitando, inclusive, serem chamados de ‘populações’”,

Concebo como principal contribuição desta Convenção a substituição do termo população, que remete a uma contingencialidade e transitoriedade, pelo termo “povo” que reconhece a existência, dentro de territórios nacionais, de povos com identidade e organizações próprias. O conceito de povo é apontado logo no artigo 1 alínea “a”, quando explicita a quem se destina a Convenção nº 169 (1989):

povos tribais em países independentes cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros segmentos da comunidade nacional e cuja situação seja regida, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por uma legislação ou regulações especiais.

No item 2, do mesmo artigo, estabelece que o critério de pertença está ligado a autoatribuição: “A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um

critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”.

A tônica de respeito e a salvaguarda da cultura, crenças e tradições dos “povos indígenas” também está presente na Constituição brasileira de 1988, momento em que o Brasil rompe, pelo menos no discurso, com a perspectiva integracionista que vinha adotando em Constituições anteriores e adota, em seu texto, princípios de respeito e proteção à diferença. Tais princípios são assegurados pelo artigo 231 da C/F:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, língua, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Entretanto, a recepção do texto constitucional de dispositivos de respeito as culturas e organizações próprias dos povos indígenas não se deu sem a mobilização destes povos. Oliveira descreve os bastidores do processo de elaboração da Carta magna durante o segundo semestre de 1987 e o primeiro de 1988:

Durante o processo de elaboração da nova carta foi bastante intensa a participação de indigenistas, missionários, antropólogos e advogados não só nas audiências públicas e sub-comissões, mas também no debate diário com os parlamentares, informando e apresentando sugestões. Mas o fato inédito e de maior repercussão na rotina parlamentar foi a presença constante de uma massa de indígenas que, pintados e com seus adornos de pena, percorriam os corredores, lotavam os auditórios, entravam e saíam dos gabinetes. Não eram agressivos nem manipuladores, não eram manifestantes que protestavam nem lobistas. Eram pessoas comuns, apenas diferentes, todos confiantes no processo parlamentar, sinceramente preocupados com a defesa de suas comunidades, seus modos de vida e valores diferenciados. Era como se o Congresso estivesse convocado dentro de uma aldeia indígena! Uma presença assim colorida e vistosa tornava evidente aos constituintes e aos funcionários das duas câmaras legislativas o que a sua experiência urbana havia camuflado, a diversidade cultural e lingüística do país, a pujança e vivacidade atual de suas populações autóctones. (OLIVEIRA, 2008, p. 252-253)

Se tinham os aliados, aqueles que se intitulavam de “pró-indígenas”, haviam também aqueles refratários aos direitos dos povos indígenas, principalmente aqueles direitos ligados a salvaguarda das Terras indígenas. De modo que também compunham

os bastidores do processo: representantes da agência indigenista⁹⁶, de assessorias das forças armadas, de uma articulação da região amazônica e de lobistas das mineradoras, pessoas ligadas Conselho de Segurança Nacional (órgão de assessoramento direto da Presidência da República e empenhado no Projeto Calha Norte) que “distribuíram aos constituintes um dossiê sobre os riscos que a demarcação de terras indígenas representaria para a segurança das fronteiras e o desenvolvimento da região amazônica” (OLIVEIRA, 2008, p.253).

Apesar das forças contrárias, o texto da Lei garantiu aos índios “o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, dando-lhes a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e lagos nelas existentes.

Um avanço neste dispositivo é o entendimento a respeito do que seriam “terras tradicionalmente ocupadas”. O artigo 231, § 1º, define como “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e **as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições**” (grifos meus).

Assim, entendo que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios seriam aquelas “necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Há, dessa forma, uma mudança de paradigma da imemorialidade da ocupação para o modo de ocupação. Para Pacheco de Oliveira (2000a, p.22), houve com a Constituição a substituição de uma “identificação meramente “negativa” (da presença do branco)”, por uma “identificação positiva”, que leva em consideração a “‘territorialidade indígena’ (ou seja, dos processos socioculturais pelos quais os indígenas se apropriam daquele território)”.

A mudança de paradigma de “terras imemoriais” para terras “tradicionalmente ocupadas” reconhece as dinâmicas históricas e os processos de territorialização por que passaram muitos povos indígenas, que em muitos casos levaram a diminuição dos limites de seus territórios ou até mesmo a perda de suas terras.

Durante muito tempo, entre as décadas de 1970 e 1980, as demarcações de Terras indígenas pela FUNAI tinham como princípio a noção de imemorialidade da

⁹⁶ “O então presidente da FUNAI, Romero Jucá, em manifestação surpreendente, que parecia contraditória com o cargo que ocupava, condenava o tamanho excessivo das áreas indígenas e responsabilizava o artigo 1982 da antiga constituição pela ineficácia do órgão indigenista” (OLIVEIRA, 2008, p. 253)

ocupação indígena da terra, que deveria ser comprovada a partir de estudos de caráter antropológico, histórico, arqueológico, etnológico, que provassem a ocupação da área pelos índios antes da chegada dos não-índios.

Contudo, apesar do texto da lei, muitas vezes os juízes apresentam uma interpretação que resvala novamente para o preceito da imemorialidade, como aponta Duprat (2006, p. 174):

há forte incompreensão no que diz respeito ao que sejam terras tradicionalmente ocupadas. Vez por outra o conceito resvala para a imemorialidade, e o juiz exige a produção de um laudo arqueológico que evidencie que a presença indígena no local remonta a tempos pré-colombianos.

A autora ressalta que há uma impossibilidade lógica no requisito da imemorialidade, pois, em primeiro lugar “o processo dito colonizador avançou sobre esses territórios, descaracterizando-os”; em segundo lugar, “esse mesmo processo promoveu deslocamentos constantes, e a territorialização desses povos teve que ser constantemente redefinida”. E, finalmente, “porque estamos a tratar de populações que existem no presente, com perspectivas de vida atuais e futuras, e que não podem ser condenadas a um imobilismo do passado” (DUPRAT, 2006, p. 174-175)

Além dos avanços já apontados, a CF 1988 reconheceu ainda plena capacidade civil dos índios dando-lhes o direito de “associar-se livremente de maneira a representar seus interesses sem a interveniência da agência indigenista”, que na prática representa a extinção da tutela exercida pela FUNAI (OLIVEIRA, 2008, p.254). Assim, consta no artigo 232, Capítulo VIII- Dos Índios, do Título VIII – Da Ordem Social: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

Oliveira (2000a, p.256) pondera que as “repercussões práticas na política indigenista das novas diretivas constitucionais foram sentidas muito lentamente” já que a FUNAI ignorava o texto da carta magna e nas “práticas cotidianas da agência indigenista o regime tutelar continuou em vigor, como se nada de diferente houvesse acontecido”.

No entanto mudanças e reformas da administração pública impossibilitaram a continuidade dessa prática da FUNAI. Aos poucos este órgão foi sendo destituído de algumas atribuições, que foram repassadas a outros órgãos. Na década de 1990 houve a

tansferência de responsabilidade da gestão de políticas educacionais, direcionadas aos índios, da FUNAI para o Ministério da Educação e do Desporto (MEC), por meio do Decreto Presidencial N° 26/91 que em seu artigo 1° determina que:

Fica atribuída ao Ministério da Educação a competência para coordenar as ações referentes à educação indígena, em todos os níveis e modalidades de ensino, ouvida a FUNAI.

Desse modo, a FUNAI passou de protagonista a coadjuvante, segundo Coelho (2008, p.16):

O que esse deslocamento sugere é uma estratégia de controle. Na prática, as ações indigenistas antes executadas por um órgão indigenista, passam a ser gerenciadas por instituições voltadas ao atendimento dos não índios e reguladas pelos parâmetros do Estado “nacional”. Essa mudança é mais drástica no que se refere à educação indigenista, pois as escolas indigenistas quando estavam sob a jurisdição da FUNAI, não faziam parte do Sistema Nacional de Educação, não estando formalmente submissa aos seus critérios.

A destituição de algumas funções foi acompanhada pela redução de recursos públicos direcionados ao órgão oficial. “Mais do que isso, a função da reforma do Estado, o poder tutelar dentro dos seus aparelhos perde sua centralidade como um instrumento de dominação e uma nova gama de atores surgem como possíveis interlocutores junto aos indígenas” (SIQUEIRA JÚNIOR, 2007, p. 182)”

A perda de centralidade da FUNAI na vida dos índios tem a década de 1970 como marco, pois foi a época em que o órgão teve as suas ações “fortemente controladas, redirecionadas e por vezes desautorizadas, frente às diretrizes econômicas do Estado” (OLIVEIRA, 2013, p. 67). A “assistência precária” e a dificuldade em manter um diálogo com o Estado, por meio da FUNAI, abrem espaço para o fortalecimento de “outros agentes junto aos povos, que vão ampliando o campo de aliados nas questões indígenas”.

Se na época do SPI, ao menos oficialmente, era o Estado o personagem principal na defesa dos povos indígenas, a partir da década de 1970 são as entidades civis, com ênfase para a Igreja

Católica Romana (com destaque para o CIMI), ONGs e entidades de classe, como a ABA [Associação Brasileira de Antropologia] e a Ordem dos Advogados do Brasil], que vão paulatinamente ocupando esses espaços (MATOS, 1997) Agrega-se também a ação de universidades, que através de professores, principalmente da área de antropologia, desenvolve projetos direcionados ao apoio aos povos indígenas e fomentam uma perspectiva de intervenção mais efetiva na ajuda aos grupos indígenas. (OLIVEIRA, 2013, p.70)

Além da entrada destes novos atores na arena das ações indigenistas novas possibilidades foram abertas pelo artigo 232, da Constituição de 1988, que impulsionou a multiplicação de associações, pois abriu a possibilidade das associações tornarem-se pessoas jurídicas⁹⁷ (ALBERT,s/d). Além dos incentivos internos, Albert (S/D) ressalta aspectos externos que igualmente levaram ao aumento do número de associações, como a globalização de algumas questões relativas ao meio ambiente e ao direito de minorias que foram se tornando pauta ao longo da décadas de 1970 e 1980. Tais questões levaram a acordos de cooperação internacional.

O recente boom das associações indígenas tem, portanto, como condições fundamentais de possibilidade, por um lado, o quadro jurídico progressista da nova Constituição e, do outro, o “mercado de projetos” aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas ONGs internacionais, seguidas pelos crescentes investimentos públicos nacionais no setor das OSC [Organização da Sociedade Civil] (Ministérios do Meio Ambiente, da Saúde e da Educação). (ALBERT, S/D, S/P)

Neste contexto, do “mercado de projetos”, vejo ocorrer “conexões globais” (TSING, 2005). Estas conexões se dão entre diferentes projetos a que os atores estão conectados, projetos muitas vezes heterogêneos, que apresentam diferentes visões de mundo. Assim, a colaboração acontece por meio da diferença e faz surgir o que a autora chama de “fricção”. A autora busca mostrar a importância dos “encontros culturais e de longas distâncias” - uma vez que aborda relações que se dão em diferentes escalas das mais locais até as globais e como estas escalas estão interconectadas, mesmo que pareçam distantes no tempo, no espaço e nas ideias – na formação “de tudo que conhecemos como cultura”, e afirma: “As culturas são continuamente coproduzidas nas interações

⁹⁷ A partir da década de 1980, os índios passaram a se reunir em associações. Entretanto, essas associações eram informais, apesar de politicamente ativas, e tinham como atividade principal reivindicações territoriais e assistenciais direcionadas ao Estado tutor (ALBERT, S/D)

que eu chamo de "fricção": as qualidades estranhas, desiguais, instáveis e criativas da interconexão entre as diferenças. [...]”⁹⁸ (2005, p.4)

Assim a autora quer mostrar como encontros heterogêneos e desiguais podem levar a novos arranjos de cultura e poder, pois, nas palavras de Tsing “Falar de fricção é uma lembrança da importância da interação no movimento, na forma cultural e na agência”⁹⁹ (TSING, 2005, p.6)

Com a legalização das associações, que passaram a ter caráter jurídico, estatuto, conta bancária, estas passaram a assumir, a partir da década de 1990, cada vez mais funções que o Estado deixou de desempenhar diretamente (ALBERT, S/D). Assim, as associações indígenas passam a executar atividades

remetendo em grande parte sua execução ou seu financiamento, por um lado, à esfera local pública ou não-governamental (municípios, estados) - em matéria de educação ou de saúde - e, por outro, à rede globalizada das agências de cooperação bi e multilateral e das ONGs internacionais (no domínio dos projetos de delimitação territorial, de auto-sustentação econômica ou de proteção ambiental). (ALBERT, S/D, S/P).

Os povos indígenas são inseridos, assim, em uma rede cada vez mais complexa, composta pelo Estado, por ONG, agências internacionais, etc, conectada por projetos de bases ideológicas antagônicas que envolve diferentes relações de poder, negociações e significados, fazendo, surgir, assim, uma zona de “fricção”.

Cabe destacar que o “protagonismo indígena” e a demanda por cooperação para implementação de projetos advém não só da redução orçamentária da FUNAI, da oferta oportunizada por um contexto legal favorável e do apoio internacional, mas devemos agregar, a esses, uma conjunção de fatores. Dentre os inúmeros fatores destaco a escassez de recursos naturais dentro das Terras Indígenas, ocasionada tanto pela degradação ambiental em seu entorno quanto pelo aumento demográfico que gera maior exploração dos recursos.

Além disso, muitas terras indígenas no Brasil foram demarcadas deixando de fora uma parte considerável do território indígena e, não por acaso, parte importante, inclusive, em termos de riquezas naturais e qualidade do solo. Como ocorreu, por

⁹⁸ “Cultures are continually co-produced in the interactions I call “friction”: the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference. [...] (TSING, 2005, p.4)

⁹⁹ Speaking of friction is a reminder of the importance of interaction in the movement, cultural form, and agency (TSING 2005, p, 6).

exemplo, no caso da demarcação da Terra Indígena Kanela e da Terra Indígena Porquinhos, ambas localizadas geograficamente no estado do Maranhão. Nos dois casos, os povos a elas relacionadas pedem atualmente revisão da demarcação¹⁰⁰.

É na arena das novas políticas advindas da Constituição Federal de 1988, do “mercado de projetos” (ALBERT, S/D) e do “descaso orçamentário com que é tratada” a FUNAI (DE PAULA, 2007) que nasce o movimento de demanda por reconhecimento e políticas sociais dos *Krenyê*. Tiveram que aprender a agir dentro da arena que compõem as políticas indigenistas, num contexto que

obriga as comunidades indígenas e suas formas de organização moderna (as associações indígenas) a buscarem recursos junto a outros programas e a outras instituições da União, estados e municípios, através de convênios, como também através de contratos, em boa parte provenientes da cooperação internacional (DE PAULA, 2007, p.189)

No início do movimento de reorganização social *Krenyê* e luta por direitos há uma nova mudança no processo de reconhecimento de povos indígena no Brasil por conta da adesão do país à Convenção nº169. Apesar da pressão sofrida, o Brasil só ratificou a Convenção em 2002 e entrou em vigor em julho de 2003. A não ratificação mantinha-se sob o pretexto de que a Constituição Federal de 1988 já garantia aos índios os direitos contidos na Convenção nº 169.

Após a adesão do Brasil à Convenção nº 169 o processo oficial de reconhecimento de povos indígenas, que antes era feito por meio de laudo antropológico solicitado pela FUNAI passou a dispensar qualquer reconhecimento a partir de terceiros. O reconhecimento oficial, a partir de 2003, passa a estar atrelado ao auto-reconhecimento.

Entretanto, a dispensa de documento formal da FUNAI criou alguns impasses para os índios quando demandam assistência do Estado, geralmente no âmbito da saúde e da educação. Isso porque os índios que estão em luta por reconhecimento étnico e territorial, geralmente, habitam áreas que ainda não representam unidades administrativas, ou seja, não possuem ainda uma terra demarcada pelo Estado. Além disso, são povos de organização política recente e muitos deles utilizam etnônimos novos, ou seja, sem registros na literatura etnográfica e/ou antropológica, como

¹⁰⁰ A esse respeito ver Oliveira (2014) “Povos Indígenas, Poder Tutelar e Processos do Desenvolvimento no Cerrado Maranhense”

categoria de autoatribuição. Já outros reivindicam pertencimento a categorias de autoatribuição conhecidas dentro do campo indigenista, porém dentro do rol das consideradas extintas.

Assim, sem uma terra demarcada, de inserção recente no campo indigenista e conhecidos regionalmente como caboclos, passam a ter que provar cotidianamente a sua indianidade. Os órgãos do Estado implementadores de determinadas políticas sociais, como as de saúde (DSEI) e educação (Secretaria de Educação) muitas vezes exigem um reconhecimento formal do órgão indigenista oficial para atender as demandas indígenas. A FUNAI, por sua vez, recusa-se a expedir documento formal para tal reconhecimento, já que não existe necessidade legal.

No caso dos *Krenyê*, a dificuldade que enfrentaram no início do movimento de luta por reconhecimento foi a indiferença por parte de órgãos oficiais, decorrente do fato do grupo que estava a frente do movimento viver fora de Terra Indígena.

Cabe ressaltar que apesar de isto não ser uma prática legalmente constituída, ou seja, ser aldeado não é condição para o acesso a políticas diferenciadas, é algo que ocorre constantemente.

A FUNAI, por consequência o governo, tende a reconhecer como indígenas aqueles indivíduos que habitem as terras por ela demarcadas, ou seja que se conformem com o confinamento histórico construído pelos sucessivos governos antes inclusive do advento da república. A prática de aldear os indígenas com o objetivo de civilizá-los, é uma prática que remonta a época colonial, mas como enfatiza Pacheco de Oliveira (1998), as práticas coloniais extrapolam o período histórico assim classificado e são encontradas no mundo contemporâneo. O não reconhecimento, por parte do poder estatal dos indígenas que decidiram, por diferentes motivos, sair dos espaços à eles historicamente impostos e ocupar outros espaços por sua livre e espontânea vontade, sem dúvida configura-se em um bom exemplo de políticas e práticas coloniais utilizadas na contemporaneidade. (CALEFFI, 2003, p.31-32)

Desconsiderar a indianidade daqueles que não habitam Terras indígenas é um ato arbitrário que ignora as dinâmicas históricas, sociais e culturais de diferentes povos.

Quem observa as concepções e práticas de territorialidade indígena, verifica enormes variações na maneira como sociedades produzem e controlam seu espaço, elegendo limites que nem sempre correspondem aos definidos aos critérios jurídicos da nossa sociedade, mas resultam de complexos e densos históricos de relações entre

povos diversos e de modos de intercâmbio em constante transformação. (GALLOIS, 2000, p.8)

É indiscutível a importância das Terras Indígenas e das políticas de proteção e demarcação de terras para a sobrevivência e reprodução dos povos indígenas. No entanto, o Estado, por meio de seus órgãos de apoio ao índio, tem condicionado o reconhecimento da identidade a moradia em Terras indígenas.

Assistimos assim a luta do “simulacro contra o concreto”, descartamos aqueles que não se enquadram nas nossas representações que vão “do índio genérico ao índio domesticado” (RAMOS, 1995).

Quando se demanda dos índios, se não um exotismo inquebrantável, integridade de princípios: morrer, se preciso for, mas defendendo suas terras, resistindo ao assédio dos poderosos, repelindo a corrupção, denunciando os descabros. Quanto mais estóico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos. Cooptação, assim como poder, não é programa de índio. Princípios virtuosos, pureza ideológica, disposição de morrer heroicamente e outras proezas morais não são mais do que fantasias de branco. (RAMOS, 1995, S/P)

No censo de 2010, o IBGE publicou que 36% dos índios vivem em “área urbana”. É importante fazer um parêntese, pois além de ser difícil precisar o que o instituto está chamando de área urbana, os dados estatísticos precisam ser relativizados, explicados e detalhados de forma cuidadosa. Entretanto, é fácil perceber a presença de índios em cidades localizadas próximas às Terras Indígenas pelos mais diversos motivos, seja estabelecendo moradia, estudando, fazendo compras, vendendo produtos, visitando amigos, familiares, fazendo tratamento de saúde, estabelecendo as mais diferentes relações.

Além disso, não podemos esquecer aqueles que não habitam Terras indígenas por força alheia a sua vontade, como os povos indígenas que perderam suas terras, por conta do avanço da sociedade envolvente em seus territórios; ou aqueles que por questões de conflitos internos ao próprio povo deixaram seu território; ou ainda devido ao inchaço populacional em algumas Terras que torna insustentável a vida dentro delas.

No caso dos *Krenyê*, assim como em muitos outros, viver na cidade não foi uma escolha. Além de haver pouca oferta de trabalho “o preconceito, dentro da cidade, contra o índio é grande”, como afirmou Ademar (2015), o que dificulta ainda mais as alternativas de emprego. Os *Krenyê* viviam na periferia onde há alta taxa de criminalidade e onde ficam expostos a todo tipo de violência.

Para resolver este jogo de responsabilidades e desobediência legal entra em cena mais um ator, o Ministério Público, que passa a desempenhar novas atribuições: “de simples órgão estatal de acusação, foi guindado à condição de instituição garantidora de direitos fundamentais” (SOUZA CRUZ, 2003, p. 9)

As demandas feitas ao Estado e a falta de assistência aos *Krenyê* podem ser verificadas em uma série de documentos enviados pelo Ministério Público e pela Justiça Federal a diferentes instituições do Estado, mais especificamente aquelas ligadas ao sistema de saúde e educação.

Desde 2008, os *Krenyê* reivindicam à FUNAI a demarcação de uma Terra para si. Sem que houvesse a manifestação desta autarquia, o Ministério Público oficiou diversas vezes à FUNAI informando a situação em que vivem os *Krenyê* e demonstrando a necessidade urgente da demarcação de uma Terra para esse povo, sem, contudo, obter resposta¹⁰¹.

Em 2010 um ofício (Nº 267) foi enviado pela FUNAI de Imperatriz para o DSEI¹⁰² (Distrito Sanitário Especial Indígena) afirmando o “reconhecimento étnico dos *Krenyê*”:

Com vistas a esclarecer possíveis imbróglis no que tange a identidade étnica do povo *Krenyê* e, por conseguinte os direitos constitucionais os quais o referido povo detém.

Considerando que a Lei 6.001 de 19 de setembro de 1973- Artigo 3º, inciso 1 [...]

Depreende-se que aqueles denominados *Krenyê* encontram-se devidamente adequados a essa condição, sendo, portanto reconhecidos por essa Fundação Nacional do Índio –FUNAI como sendo INDÍGENA e estando aptos para o pleno gozo dos direitos constitucionais, bem como das Leis regulamentares dos quais são fiéis depositários.

¹⁰¹ Conforme consta no processo n 18327-632012.4.01.3700 da Justiça Federal de 1º GRAU, seção judiciária do Maranhão, 2013.

¹⁰² Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), representa um subsistema do Sistema Único de Saúde que funciona como uma unidade gestora descentralizada do sistema de saúde

Essa manifestação da FUNAI não foi o bastante para que o DSEI prestasse assistência aos *Krenyê*. O Ministério Público teve que intervir e recomendar que o, até então, Distrito Sanitário Especial Indígena no Maranhão (DSEI)¹⁰³, os atendesse e que desconsiderasse “os pareceres técnicos e qualquer orientação jurídico-administrativa que desaprove o atendimento básico de saúde a índios desaldeados”.

A decisão do Superior Tribunal de Justiça afirma que “conforme a legislação vigente, deve ser assegurada a assistência aos indígenas em todo território nacional, coletiva ou individualmente, inexistindo respaldo jurídico para o critério excludente defendido pela União de que os serviços de saúde alcançam apenas os índios aldeados”.¹⁰⁴

Antes de 2010, outros documentos já haviam sido enviados demandando ações por parte da FUNAI e do DSEI, tanto no que se refere a demarcação da Terra quanto assistência à saúde. Em vinte e três de dezembro de dois mil e quatro, um ofício foi enviado da Secretaria Especial dos Direitos Humanos do Conselho Nacional de Combate à Discriminação para o então presidente da FUNAI. Esse ofício objetivou denunciar a situação na qual os, até então, denominados Timbira, estavam vivendo e pedir providências.

Em dois mil e treze, o Ministério Público ajuizou uma Ação Civil Pública contra a FUNAI e a UNIÃO pela demora no processo de demarcação da Terra *Krenyê*, com um pedido de antecipação dos efeitos da tutela. No documento, o juiz federal José Carlos do Vale Madeira demonstra a Omissão da União e da FUNAI em relação aos *Krenyê*, e declara a violação à Constituição Federal em seu artigo 231:

‘Estado brasileiro nunca cumpriu, com relação a esse grupo, o dever constitucional de lhes garantir proteção, quanto às terras que tradicionalmente ocupam ou ocupavam’.

Para reparar esta grave omissão do Estado brasileiro, a UNIÃO, que tem o dever de demarcar as áreas indígenas (CF 231), e a FUNAI, que tem a missão de demarcar administrativamente as terras indígenas (Lei 6.0001/73 – 19), não podem se esquivar da identificação e da delimitação de áreas a serem ocupadas pelo grupo indígena *Krenyê*. (MARANHÃO, 2013)

O reconhecimento, por parte do Estado, da existência dos *Krenyê* não tem significado o reconhecimento de direitos, pois, o “reconhecimento da dignidade

¹⁰³ Hoje a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

¹⁰⁴ Ministério Público Federal. Recomendação nº 02/2011- ASS/PR-MA, 2011

demanda um mínimo de atenção à identidade substantiva do interlocutor”, já que se “constitui em uma característica inalienável dos atores sociais como sujeitos” (OLIVEIRA, 1997, p. 148). O que não vem se dando na prática, muitas vezes, tiveram seus direitos negados, levando-os constantemente ao Ministério Público e a Justiça Federal além disso passam também a protagonizar processos de luta e resistência.

Inspirada em Bhabha, considero que o que está em jogo no momento da “identificação colonial é a cisão do sujeito em seu lugar histórico de enunciação” (BHABHA, 2007 , p. 79). Assim, apesar do esforço *Krenyê* em tentar se afirmar enquanto um coletivo e passar a questionar sua existência, os seus projetos são ainda atravessados por forças poderosas que a todo momento tentam minar as suas “agências” (ORTNER, 2007).

Já não estamos diante de um problema ontológico do ser, mas de uma estratégia discursiva do momento da interrogação, um momento em que a demanda pela identificação torna-se, primariamente, uma reação a outras questões de significação e de desejo, cultura e política (BHABHA, 2007, p. 84).

Situações de desrespeito fazem nascer aquilo que Gallois denominou de “um novo perfil de índio”, que vem se “apropriando de novos instrumentos disponibilizados pela comunicação globalizada, para divulgar seus projetos políticos e culturais” (2000, p.5), protagonismo que teve início nas décadas de 1960/70. Nessa perspectiva os *Krenyê* construíram novas estratégias de luta nas quais são os porta vozes de suas demandas. *Sites*, *blogs* e redes sociais são usados para dar vazão à voz que está sendo desconsiderada pelos órgãos oficiais do Estado. Também utilizam como estratégia de ação a organização de Assembleias para declarar publicamente seu autoreconhecimento, objetivando se fazerem vistos dentro do campo indigenista e nas localidades onde habitam.

A própria extinção da necessidade de laudo para reconhecimento étnico é resultado de uma pressão exercida não só por organismos internacionais, antropólogos, ONG, intuições de caráter religioso, mas também pelos próprios índios. Após a adesão do Brasil à Convenção 169, aconteceu em Olinda (PE), o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial “com a presença de 90 representantes de 47 povos indígenas, 26 deles auto-intitulados indígenas

recentemente e ainda sem reconhecimento oficial de sua etnicidade” (ARRUTI, 2006, p. 53).

Neste encontro, além da demanda por “demarcação, regularização e desintrusão das áreas”, os “grupos exigiram a extinção da ‘exigência de laudos para identificação étnica’” e que o Estado reconhecesse as identidades étnicas e territoriais dos “grupos” conforme a Convenção nº169 da OIT (ARRUTI, 2006, p. 54). Além disso passaram a demandar o reconhecimento enquanto “povos resistentes” no lugar de “ressurgidos” ou “emergentes”¹⁰⁵.

Ao longo do processo de organização social e política, os *Krenyê* foram aprendendo a se relacionar com o Estado de modo a realizar seus projetos. A demora sentida por eles no processo de demarcação da Terra e atendimento aos pedidos por políticas sociais, fez com que empreendessem uma série de estratégias para alcançar os objetivos pretendidos como: realizações de encontros, participação em assembleias, movimentos sociais e articulação com outros povos. Além disso, mobilizam-se para ações de “fechar a FUNAI¹⁰⁶” e protestos no Congresso Federal em Brasília junto ao movimento indígena.

4.2.1 Bases de apoio: os “suportes” do movimento de luta *Krenyê*.

Nós precisamos de uma ponte pra ter acesso ao município, por isso a gente vai colocar a FUNAI na justiça” (RAIMUNDO, ABRIL 2016)

Para entender a lógica que movimenta o campo das políticas indigenistas, tiveram que se cercar de parceiros políticos. Buscaram apoio institucional do CIMI, da Pastoral Indigenista¹⁰⁷, do Ministério Público. Estas instituições têm proporcionado apoio jurídico e político e, muitas vezes financeiro, aos *Krenyê*. Também recebem apoio de outros povos indígenas e de alguns grupos de mobilização social, como por exemplo

¹⁰⁵ O documento foi publicado pelo Jornal Porantim, na edição nº 256 (Junho/ Julho de 2003). Disponível em: www.cimi.org.br.

¹⁰⁶ Expressão usada por eles para se referir ao processo de ocupação do órgão.

¹⁰⁷ Pastoral Indigenista é um setor progressista da Igreja Católica, inspirado na teologia da libertação, que desenvolve trabalhos com os povos indígenas, tanto de caráter religioso quanto de denúncias a problemas que estes enfrentam; e contam com a participação de padres, freiras e religiosos. Segundo Melo (1996) a Pastoral exprime o compromisso da igreja no Brasil com situações, problemas e desafios emergentes” (p. 285) Além da Pastoral Indigenistas existem a Pastoral da Terra, Pastoral da criança, Pastora da Mulher Marginalizada etc. Elas visam articular evangelização, realidade social e modernidade, representam a atuação da igreja em problemas e desafios da sociedade.

o movimento da TEIA¹⁰⁸. Muitas vezes estas instituições ou grupos representam um “suporte” (SWARTZ, 1968) para o movimento político dos *Krenyê*. Swartz definiu suporte como “qualquer coisa que contribui para a formulação e/ou implementação de fins políticos” (SWARTZ, 1968, p. 19).

Swartz, Turner e Tuden (1966, p. 10) explicam que “através da força (a qual é uma forma de suporte) pode começar um sistema político, porém esse não pode nunca ser o único sentido do suporte em um sistema. Força como um modo de suporte deve sempre ser suplementado por outros modos de suporte”.

Raimundo queixa-se de que a FUNAI não tem dado assistência.

A FUNAI vai trabalhando com a gente assim, tampando buraco. Eles tinham que ajudar na nossa vivência, construir as casas. Eles não deram nem um pau. Tudo foi o CIMI e outras pessoas. Essas caixas do DSEI quando foi pra vim, o cara lá disse que tinha que passar com ela escondida para os parente [os Tentehar] não querer. É assim, os outros tem tudo, acho que porque são muitos, não sei. Eles fazem como se tivessem fazendo um favor (RAIMUNDO, agosto 2016)

O CIMI tem atuado desde a década de 1970 na “formação e organização política da base indígena nacional” (DE PAULA, 2007, p. 189). O CIMI vem ajudando os *Krenyê*, inserindo-os em encontros com outros povos para troca de experiências; mobilizações de caráter nacional e estadual em defesa dos seus direitos.

Esta entidade religiosa vem servindo como “suporte” (SWARTZ, 1968) utilizado pelas lideranças tanto para lhes dar visibilidade frente ao Estado, por meio de suas agências, ao movimento indígena e demais movimentos sociais, quanto por meio de um aporte de conhecimentos que lhes tem permitido acessar o universo das leis e políticas presentes nas “arena” em que se situa o campo político do movimento *Krenyê*. Esta entidade tanto serve como um tipo de suporte quanto ajuda os *Krenyê* a acessar outros suportes, como por exemplo a “legitimidade”.

Segundo, Swartz, Turner e Tuden (1966, p. 10) a “‘Legitimidade’ é um tipo de suporte que deriva não da força ou ameaças, mas de valores mantidos por formulações individuais influenciando e sendo afetados por fins políticos”. Assim, os conhecimentos adquiridos e as relações estabelecidas com diferentes atores políticos (incluindo

¹⁰⁸ Será apresentado mais a frente.

instituições e organizações) no processo de mobilização política ajudam os *Krenyê* a obter legitimidade.

As questões políticas nacionais entram nas pautas das discussões diárias, sentem a urgência em demarcar logo uma Terra, pois imaginam que a qualquer momento os direitos dos índios a Terra podem ser revistos pelo Estado brasileiro.

Cuidar na vida, fazer roça, criar galinha, criar porco, plantar fruta e um lugar reservado pra floresta pra ele, pra família. É isso. Por isso que tem vezes que eu falo pra meu filho. Ó meu filho hoje em dia o governo, tem cara que quer ganhar dividir a terra e o outro não quer é saindo é voltando. Então tem que segurar um lugar certo. Porque o governo tá é saindo e entrando um quer dividir a terra o outro não quer [...] Porque daqui uns dias do jeito que o mundo tá acabando [...] (CELINO, agosto 2016, conversa na aldeia Riachinho. T.I Governador)

O processo de reorganização social se dá aliado a processos constantes de reivindicações por direitos sociais, territoriais e de reconhecimento identitário colocam os em contato com questões que antes não faziam parte de suas preocupações

A mobilização por terra, as escolas indígenas, os postos de saúde, as diferentes confissões religiosas, a rádio, o telefone a televisão já não representam fatores de presença rara e eventual mas estão incorporadas na vida cotidiana dos indígenas. Questões como demarcação de terras, direitos indígenas, conservação ambiental, desenvolvimento sustentável e até biodiversidade e pesquisa genética são discutidas nas aldeias. Palavras como cultura e tradição foram incorporadas em disputas locais, frequentemente reguladas porque tem grande importância em suas vidas, bem como a definição de etnia "(OLIVEIRA, 2006, p.164)¹⁰⁹.

Aprendem não só a retórica, mas também as formas de ação, o *métier* das manifestações. A manifestação de rua contemporânea para Patrick Champagne (1990) tem uma retórica que é a linguagem da manifestação, que tem entre outros objetivos

¹⁰⁹ “La movilización por tierra, las escuelas indígenas, los puestos de salud, las diferentes confesiones religiosas, la radio, el telefono y la televisión ya no representan factores de presencia rara e eventual, sino que se incorporaron ala vida cotidiana de los indígenas. Temas como demarcación de tierras, derechos indígenas, conservación ambiental, desarrollo sostenible y hasta la biodiversidad y la investigación genética son discutidos em las aldeas. Palabras como cultura y tradición se incorporaron a las disputas locales, a menudo reguladas porque tiene gran importancia e sus vidas, así como la definición de pertenencia étnica.” (OLIVEIRA, 2006, p.128)

mostrar a coesão do povo que protesta contra uma dada situação. A “linguagem da manifestação” é representada por "Vocabulário, slogans inscritos em cartazes, banners, folhetos e crachás, bem como comportamentos e inúmeras descobertas" (p.332)¹¹⁰.”

Esta linguagem tende a ser repetida por várias manifestações e é constituída por um conjunto de repertórios e técnicas que tendem a subverter o espaço público com técnicas de espetáculo: "Canções, gritos, ritmos, som e líderes do jogo lançando por megafone dos slogans recuperados por manifestantes (CHAMPAGNER, 1990, p. 332)¹¹¹. Apresenta-se de forma ritualística, sendo um tanto quanto previsível e por isso facilmente controlável. De modo que não ameaça a ordem estabelecida, mas, ao contrário, a reforça (Champagner, 1990). O que não quer dizer que não tenha a sua importância para o povo que se manifesta.

Manifestação, acto tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e *para ele próprio*, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto. (BOURDIEU, [1989] 2010: 118 grifos do autor).

Assim, ao se manifestarem estão, não só agindo sobre o espaço social e se fazendo visíveis para o outro, estão também se construindo e se fazendo visíveis para si mesmos.

O Conselho Indigenista Missionário também tem ajudado com recursos financeiros quando precisam resolver problemas pontuais como: manutenção de casas, com compra e/ou transporte de madeira e palhas para cobertura; ajuda de custo para participação em assembleias e mobilizações ligadas a causa indígena. Quando estes precisam ir para cidade participar de reuniões com instituições estatais, ou não, é na casa do CIMI que muitas vezes se hospedam. O mesmo tipo de ajuda recebem da Pastoral Indigenista.

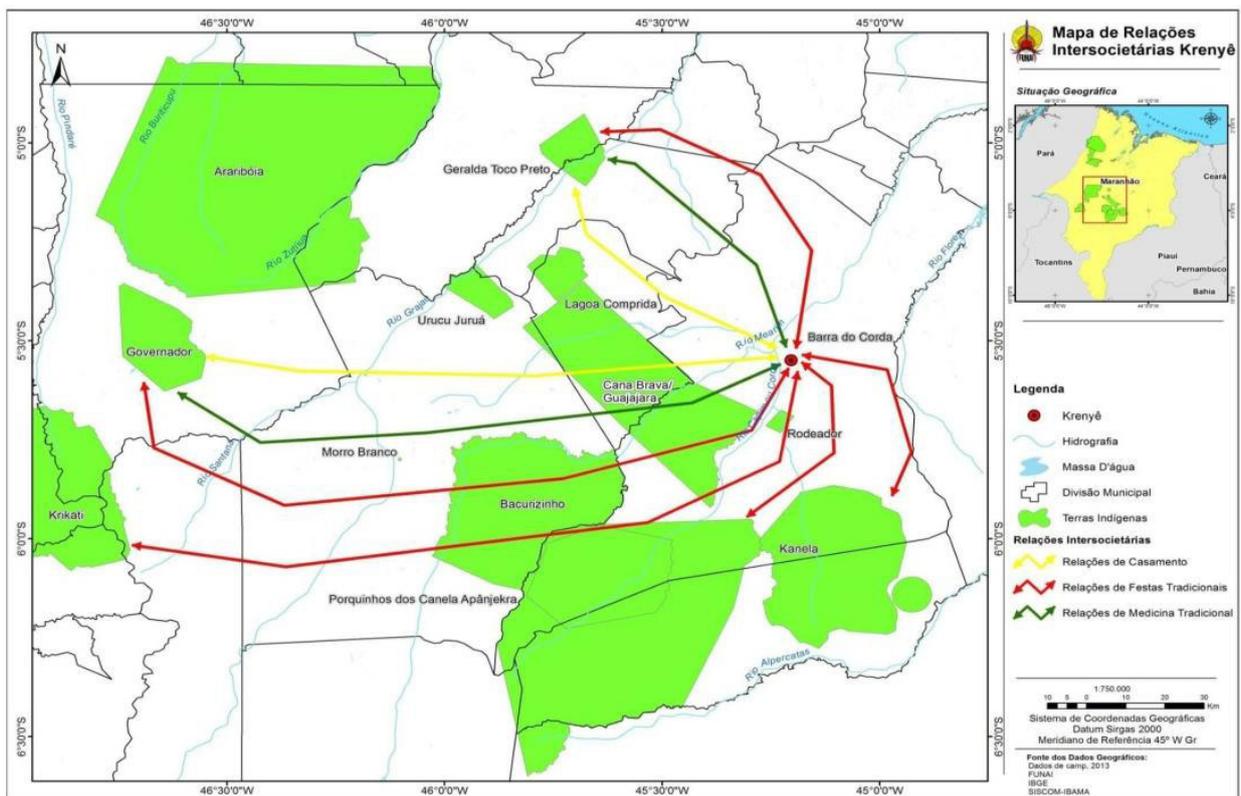
¹¹⁰ “Le vocabulaire, les slogans inscrits sur les pancartes, les banderoles, les tracts et les badges ainsi que les comportements et les multiples trouvailles”, (p.332).

¹¹¹ “chants, cris, rythmes, soorisations et meneurs de jeu lancent par megaphone des slogans repris par les manifestants” (CHAMPAGNER, 1990, p. 332).

Os *Krenyê* recebem apoio de outros povos indígenas, principalmente daqueles que estão vivendo processos semelhantes aos deles, a exemplo dos *Gamela* e *Tremembé*. Além disso, também recebem ajuda daqueles povos que com eles coabitaram, principalmente *Gavião* e *Krepumkateyê*. Além de constantes trocas de experiências os *Krenyê*, *Gamela* e *Tremembé* ajudam-se mutuamente na realização de mobilizações políticas e “ocupações” de órgãos públicos.

Abaixo um mapa elaborado pela FUNAI que demonstra as redes de relações construídas entre os *Krenyê* e outros povos indígenas.

Figura17: Mapa relações intersocietárias



Fonte: FUNAI, 2015

Além das relações já apontadas no mapa, ocorrem também ajuda e apoio mútuo em mobilizações para reivindicar do Estado acesso a determinados direitos; também

recebem ajuda para terem acesso a determinados recursos: como determinados tipos de alimentos, artigos para produção de artesanato e jenipapo ou urucum para pintura. Estes últimos conseguidos geralmente na Terras Geralda Toco Preto e Kanela.

4.2.1.1 Aprendendo a “lidar com a emoção da política”

As estratégias de formação de lideranças e mobilizações políticas desempenhadas pelos *Krenyê* são fortemente influenciadas pela forma de ação empreendida pelo CIMI. A organização de encontros, a participação em assembleias, os acampamentos em Brasília, a ocupação de prédios públicos, o intercâmbio com outros povos indígenas e “populações tradicionais”¹¹², são alguma das ações desenvolvidas pelos *Krenyê* que recebem influência e colaboração do CIMI.

Em 2008, alguns *Krenyê* visitaram uma aldeia *Xukurú* do Ororubá, em Pernambuco, para participar de assembleia desse povo e realizar intercâmbio, já que os *Xukurú* viveram processos parecidos com os dos *Krenyê*. Segundo Nascimento (2010), esse contato rendeu a “incorporação” da “forma de fazer política no estilo dos ‘índios do nordeste’”,

Dessa experiência entre os *Xukuru*, os *Krenyê* incorporam uma série de elementos, desde organização política, onde o cacique tem assessores, chefe de comitivas, secretária etc. e, sobretudo incorporam a dança do toren e uma indumentária com uma marca *Krenyê*: as mulheres quando em festas, reuniões e em viagens usam saias brancas feitas com um tecido específico da região. Os homens usam cocares brancos trançados com fibras de algodão. Incorporaram também a disciplina religiosa, quando freqüentemente párocos da região vão à aldeia realizar missa e batizar crianças, que conseqüentemente gera uma relação de compadrio muito comum na região.” (NASCIMENTO, 2010, p.)

¹¹² De acordo com Carneiro da Cunha e Almeida (2010, S/P) que assim define: “[...] achamos melhor definir as ‘populações tradicionais’ de maneira ‘extensional’, isto é, enumerando seus ‘membros’ atuais, ou os candidatos a ‘membros’. Essa abordagem está de acordo: com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas [...] O que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e de que têm no presente interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. E, acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais. Embora, como buscaremos mostrar, as populações tradicionais tenham tomado os povos indígenas como modelos, a categoria ‘populações tradicionais’ não os inclui”.

Tive a oportunidade de observar tal forma de se portar e de se apresentar publicamente. Como pode ser visto na imagem a seguir, quando participavam de um encontro da TEIA, na Terra Indígena Geralda Toco Preto.

Figura 18: *Pairé* cantando no evento da Teia.



Fonte: Elaboração própria- foto: Mônica R. M. de Almeida, 2016

Pairé, apresenta-se ao centro da imagem, de saia branca e “capacete” de algodão. Na imagem seguinte, os *Krenyê* participando do Seminário Temático Timbira em 2016, ao lado de outros índios e antropólogos, diferenciando-se pelo uso do “capacete” de algodão.

Figura 19: Participação *Krenyê* no Seminário Timbira



Fonte: Elaboração própria- foto: Mônica R. M. de Almeida, 2016

Os eventos em que participam são oportunidades de “formação política” demandada pela necessidade em formar lideranças,

Se tradicionalmente a reprodução física e cultural das comunidades indígenas baseava-se principalmente no manejo adequado dos recursos naturais (vegetais e animais) locais, na atualidade segmentos sociais destes povos- particularmente, os “jovens” – passam então a ser “formados” ou “capacitados” para lidar com técnicas de manejo exógenas ao seu universo próprio de práticas sociais. Mais do que isso, transformam-se em mediadores políticos e administrativos de suas comunidades em relação à sociedade mais ampla. (DE PAULA, 2010, p. 188)

De modo que os jovens são direcionados pelos mais velhos a esse tipo de participação política.

Eles vão ter que pegar essa postura que a gente tem que a gente tá mostrando pra eles, dedicando eles, um grande legado, quase, vamos dizer assim, eternamente. Ele como meninos novos, ele dentro desse movimento, eles tão aproveitando, tá sendo bem proveitoso, a ideia, o pensamento, o comportamento deles dentro dessa luta desse entender que eu acho que a gente já dentro de... vão começar entender [...] Então dentro disso eu vejo que eles tão se preparando pra isso. [...]

dentro desse movimento, eu vejo eles, não porque são meus filhos, mas que nem a cumade França falou eu queria que tivesse dentro do movimento o cumpade Antonio, a Vilaní que tivesse pra gente tá fazendo esse questionamento na presença de todo mundo. [...] Mas como Deus colocou esses três pra gente e eles pra entender e compartilhar esse viver todo esse tempo e essa situação. Eu confio muito neles, na responsabilidade deles. Vai ser um marco. Pra meu entender eles são um marco dessa futura geração, dentro dessa futura geração do povo também. Que eles vão passar entender que toda essa luta que a gente tá fazendo não é só pra nós, isso pra mim pra eles pra mãe deles para os parentes deles. Nós dois, eu e a mãe deles, nós somos um árvore que produziu coisa boa, fruta boa. Eles tem um pensar diferente de lutar por coisa boa. [...] Mesmo que não possa ser liderança, porque isso não vai depender deles. Mas que eles sejam umas pessoas que tem postura dentro do seu próprio povo como liderança, como pessoa que tenha postura. Porque assim, como sempre digo, eu não vou dizer que eu quero entregar amanhã quem vai decidir é o povo. Se chegasse acontecer hoje ou amanhã, se tivesse esses *Krenyê*, os pouco que tem reunido e eu chegasse a dizer, vou entregar para vocês. Aí o povo vai ver quem vão botar. [...] Eu acredito que se eles quiser mesmo, eles vão ser bem vindo, não só pelo povo *Krenyê*, mas pelos diversos povos que eles já passaram e por onde eles vão passar ainda. (RAIMUNDO, agosto, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Sr. Raimundo cita a Vilaní e o Antônio, ambos *Krenyê* que moram na periferia da cidade de Barra do Corda, que, segundo ele, não se interessam por participar das mobilizações. O cotidiano dos moradores da aldeia São Francisco é organizado em torno do movimento indígena. Estão sempre participando de eventos, indo e voltando, tentando se envolver em movimentos de causa ampla. A consciência política parece vir, em grande parte, da participação deles nas mobilizações políticas e movimentos sociais.

[...] a política não vai sair do nosso meio nem em torno de nós, porque essa política aí é a grande causadora de toda essa situação. Então, a gente tem que aprender a lidar com toda essa emoção de política, esse desenvolvimento da política. (Raimundo, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Compartilho da ideia de Siqueira quando coloca que “os movimentos sociais são uma arena crucial para a compreensão de como a articulação entre o cultural e o político ocorre na prática” (SIQUEIRA Jr, 2007, p. 142). São desse modo processos sociais

não institucionalizados e aos grupos que desencadeiam as lutas políticas, às organizações e discursos dos líderes e seguidores que

assim se formaram, com a finalidade de mudar de modo frequentemente radical, a distribuição vigente das recompensas e sanções sociais, as formas de interação individual e os grandes ideais culturais (SIQUEIRA Jr, 2007, p. 177)

Além da participação em movimentos sociais e mobilizações, também buscaram, inicialmente se organizar a partir de uma associação. Ademar tem forte relação com os *Tentehar* e recebeu apoio destes para criar uma associação do povo *Krenyê*. Através da associação, conseguiram aprovar alguns projetos, como o da Carteira Indígena.

A Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígena, Carteira Indígena, é uma ação do Governo Federal criada em 2004 através de uma parceria entre Ministério do Meio Ambiente¹¹³ (por meio da sua Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável) e Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome (por meio da sua Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional das Comunidades Indígenas).

As associações indígenas recebem recursos para desempenhar projetos com foco no agroextrativismo, produção de alimentos, artesanato, gestão ambiental e revitalização de práticas e saberes tradicionais associados às atividades de autosustentação.

Considero a associação *Krenyê* um tipo de “suporte” (SWARTZ, 1968), que em nível interno deu legitimidade a liderança de Ademar e em nível externo ajudou a negociar com o Estado recursos para o povo *Krenyê*, mais precisamente aqueles situados em Barra do Corda.

Porém, como ressaltou Swartz (1968), os recursos tem relação com “processos disjuntivos” e “processos conjuntivos”, em que os primeiros dizem respeito a disputas e competições e o último liga-se a aspectos mais cooperativos. Se por um lado a associação do povo *Krenyê* serviu como elemento agregador, que juntou uma parte do povo em torno da administração de recursos e no desenvolvimento de projetos do governo por outro foi aumentando as desconfianças e discordias em relação a implementação e administração dos recursos.

¹¹³ O Ministério do Meio Ambiente (MMA) tem representado uma alternativa para os povos indígenas desenvolverem ações em seus territórios. Além do MMA, o Ministério do Desenvolvimento Agrário, Ministério da Cultura e o Ministério da Educação tem linhas de financiamento para povos indígenas.

Kelly Oliveira (2013) destaca as contribuições que este projeto trouxe para “muitos povos no País”, mas também ressalta que apresenta algumas limitações, “tanto de pessoal quanto de recursos”, e que carece de ajustamentos como “capacitação de indígenas para lidarem com a burocracia dos convênios” (OLIVEIRA, 2013, p. 182). Além do insucesso de muitos projetos, decorrente da falta de traquejo com a burocracia, projetos como esse do Carteira Indígena contribuem para crises e disputas internas. Foi o que aconteceu com os *Krenyê*, pois com o Projeto Carteira Indígena, houve o acirramento de disputas internas, fato que será abordado no próximo capítulo.

Outra estratégia de ação foi apresentar-se publicamente em eventos ligados a causa indígena, como reuniões oficiais de órgãos do Estado, ou aqueles promovidos por outros povos indígenas, afirmando sua condição como etnicamente diferenciados.

Conseguiram autorização para viver na TI Rodeador e construíram lá sua aldeia, aldeia Pedra Branca. Em 2009, organizaram, na aldeia Pedra Branca, uma assembleia intitulada de “I Encontro dos povo *Krenyê*”, que objetivou discutir o andamento das suas demandas, formalizar o pedido de demarcação de sua Terra e dar visibilidade a luta dos *Krenyê*.

O “I Encontro do povo *Krenyê*” foi organizado não só com vistas a dar publicidade a sua existência, mas para deixar claro seu autoreconhecimento para todos os órgãos que lá estavam e se impor como sujeitos legítimos para promoverem demandas políticas. Esta foi uma estratégia importante, pois a inexistência de um documento oficial assegurando o reconhecimento de certas coletividades enquanto povo indígena, levou os índios a empreenderem ações que assegurem seu autoreconhecimento.

Este evento representou um “rito de instituição” (BOURDIEU, 2008). Bourdieu denominou de instituição determinados ritos para fazer aparecer o caráter arbitrário que a expressão “rito de passagem” (VAN GENNEP, 1978; TURNER, 1974) esconderia, dando entender um caráter natural. O “rito de instituição” visa tocar em duas questões que a “teoria do rito de passagem” não traz à tona, “aquelas atinentes à função *social* do ritual e da significação social da linha” (BOURDIEU, 2008, p. 97, grifos do autor)

O autor problematiza: ao “marcar solenemente a passagem de uma linha que instaura uma divisão fundamental da ordem social, rito chama a atenção do observador

para a passagem (daí a expressão rito de passagem) quando, na verdade, o que importa é a linha” (BOURDIEU, 2008, p. 98). O rito “consagra”, assim, a diferença instituindo-a.

De modo que, “A *investidura* [...] consiste em sancionar e em santificar uma diferença (preexistente ou não), fazendo-a *conhecer* e *reconhecer*, fazendo-a existir enquanto diferença social, conhecida e reconhecida pelo agente investido e pelos demais” (BOURDIEU, 2008, p. 99, grifos do autor). Os “ritos de instituição” apresentam uma “eficácia simbólica” pelo poder que tem de “agir sobre o real ao agir sobre a representação do real” (2008, p.99).

Assim, o I Encontro teve a função não só de “instituir” os *Krenyê* enquanto *Krenyê*, bem como de separá-los de todos os outros povos indígenas na região.

Ademar afirma que o encontro foi o divisor de águas, pois passaram a ser respeitados enquanto *Krenyê*.

Aí conseguimos fazer o primeiro Encontro dos *Krenyê* pra que seja reconhecido, e foi muito bom. A gente aprendeu muito, melhorou muito. Foi rico aquele Encontro. Aí depois que a gente fez o primeiro Encontro que a gente viu que precisava ter um segundo Encontro pro povo *Krenyê* percebemos que era, além de ser um encontro, era um intercâmbio. Porque alí era, porque nós não podia tá todo mundo junto assim direto, mas durante o Encontro era muito bom que os *Krenyê* tava se unificando e se fortalecendo. Foi aí que nós tava conseguindo chegar mesmo a vencer na conquista que nós tivemos. Depois a FUNAI reconheceu, aí na época era a FUNASA, aí a FUNASA o chefe também participou do Encontro aí também não teve dificuldade pra tá atendendo a necessidade dos *Krenyê*. Aí conseguiu três conquista em uma, porque não tinha atendimento da FUNASA, FUNAI não dava atenção pra gente. Foi depois disso que foi. (ADEMAR, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia Pedra Branca, T.I. Rodeador)

Convidaram para esse I Encontro agentes de alguns órgãos do Estado como aqueles ligados a causa indígena, ligados ao atendimento à educação, à saúde, representantes de associações indígenas, outros povos indígenas com os quais mantêm relação, como por exemplo os *Tentehar*, *Pükob'gateyê'*, *Krepunkateyê*, *Krikati* e os *Krenyê* que vivem fora da região de Barra do Corda.

O Encontro foi uma forma de apresentárem-se como novos agentes do campo indigenista daquela região e demarcarem espaço, inserindo-se como agentes do campo social. A partir daquela ocasião iriam disputar com outros povos recursos do Estado,

bem como contruir alianças em determinadas reivindicações que pudessem fazer juntos por interesses em comum.

Entretanto, quando passaram a viver novamente na cidade, ocorreu uma mudança dos funcionários dos órgãos indigenistas de assistência à saúde, o que levou suas demandas a serem contestadas e muitas vezes não serem atendidas. Esse cenário levou-os a novas mobilizações e a realização de um “II Encontro do Povo *Krenyê*”.

Este segundo Encontro aconteceu em 2012, em um hotel na cidade de Barra do Corda, o Hotel Diniz, pois nesta ocasião não estavam mais vivendo na T.I. Rodeador.

No ano anterior ao II Encontro, os *Krenyê* haviam entrado com um processo na FUNAI demandando a demarcação de um território de uso exclusivo. Essa demanda levou a Coordenação Geral de Identificação e Delimitação - CGID da FUNAI, a participar do II Encontro para “qualificar sua reivindicação e verificar o encaminhamento administrativo adequado para sua regularização fundiária” e concluiu pela “abertura do processo para a constituição de reserva indígena destinada à ocupação do povo *Krenyê*” (RELATÓRIO FUNAI, 2015, p.9).

No ano de 2014 foi constituído o Grupo Técnico por meio da Portaria nº 205, de 11.03.2014, a fim de realizar estudos de natureza antropológica, cartográfica e ambiental para atender tal fim. (idem)

Em outubro de 2015 os *Krenyê*, juntamente com os *Gamella*, *Krepumkateyê*, Gavião, quilombolas do Movimento Quilombola do Maranhão (Moquibom), quebradeiras de coco do Movimento Interestadual das Quebradeiras de como Babaçu, integrantes do CIMI, da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e da Rede Justiça nos Trilhos ocuparam a Coordenação Regional da FUNAI, Maranhão. Tal movimento de ocupação foi parte da

Mobilização Nacional da Articulação de Povos e Comunidades Tradicionais que denuncia o severo aumento da violência no campo contra camponeses, quilombolas, indígenas e diversas comunidades tradicionais; o desmonte dos direitos constitucionais indígenas e de outros povos, dentre eles, principalmente a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215 – que transfere do Poder Executivo para o Legislativo a prerrogativa de demarcar terras indígenas, titular territórios quilombolas e criar unidades de conservação ambiental; a paralisação das demarcações e titulações de terras indígenas e quilombolas; e ainda, recentes decisões da 2ª Turma do Supremo Tribunal Federal (STF) que anularam atos administrativos do Executivo de três terras indígenas, dentre elas a revisão dos limites da

A ocupação também pretendeu tratar de questões relacionadas aos *Gamela*, *Gavião*, *Krepunkateyê*, *Krenyê*. Os *Gamela* reivindicavam a publicação da portaria que cria o Grupo de Trabalho para identificação e delimitação de sua terra. Os *Gavião* entraram com um processo na Funai para a ampliação de sua terra e demandavam naquela oportunidade a continuidade do processo de regularização fundiária com a publicação do relatório circunstanciado. Os *Krepunkateyê* denunciaram a invasão de seu território e os problemas referentes a assistência à saúde e reivindicaram a realização de uma audiência pública com a presença da FUNAI, da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), da Polícia Federal e da Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA) para resolver tais questões (CIMI, 2015)

Já os *Krenyê* reivindicaram do órgão tutor uma resposta a respeito do andamento do processo de regularização fundiária de sua terra. Além dos *Krenyê* da aldeia São Francisco, os que moram na TI Governador também estiveram participando da ocupação, além de alguns *Gavião* que foram para apoiá-los.

“Nós ficamos com eles lá no movimento da FUNAI, ajudamos eles junto com o Joel. Eu quero conhecer a terra deles quando eles conseguirem que a gente ajudou também.” (MARA Gavião, agosto, 2016)

Esta ocupação, segundo Raimundo, representou o III Encontro do povo *Krenyê*¹¹⁴, e rendeu a publicação do edital objetivando a compra de uma Terra na região do Médio Mearim para usufruto dos *Krenyê*. O mesmo não aconteceu em relação aos *Gavião*, *Krepunkateyê* e aos *Gamela* que não tiveram seus problemas solucionados.

Antes da ocupação, em maio de dois mil e quinze, os *Krenyê* estiveram no Ministério Público para reivindicar a garantia de direitos sociais e denunciar a falta de ação da FUNAI para o acesso a esses direitos. Junto a eles estavam pessoas do CIMI e da Comissão Pastoral Indigenista. Além da demora no processo de compra da terra para

¹¹⁴ O III Encontro estava programado para acontecer, no mesmo período, porém na aldeia São Francisco.

o povo, denunciaram ainda problemas em relação ao abastecimento de água e entrega de cestas básicas, e a difícil comunicação entre eles e o coordenador regional da FUNAI no MA.

Figura20: Reunião no Ministério Público Federal do Maranhão.



Fonte:www.cimi.org.br, Foto: Rosimeire Diniz/CIMI-MA

Em julho de 2016, houve o encontro da “Teia de Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão”, na T.I. Geralda Toco Preto, do povo *Krepumkateyê*. Participaram deste encontro, *Krepumkateyê*, *Krenyê*, Gavião, *Tentehar*, *Krikati*, *Tremembé*, *Gamela*, Quilombolas, CIMI, Pastoral Indigenista, CPT, MOQUIBOM. Também estive presente participando como ouvinte.

Os *Krenyê* participam da “Teia de Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão”, grupo que reúne “povos originários, comunidades quilombolas, pescadores artesanais, ribeirinhos, quebradeiras de coco, gerazeiros e sertanejos” para discutir e compartilhar experiências referentes aos seus territórios, conhecimentos e culturas¹¹⁵. Estão formando com estes grupos aquilo que Guibernau define como “ação de

¹¹⁵ www.cimi.org.br

solidariedade”. O objetivo da ação de solidariedade é “mostrar a força da minoria nacional pela focalização de uma exigência especial e apresentando-a como algo que não pode ser negado, devido ao apoio maciço que recebe” (1997, p. 115)

No Encontro, além de compartilharem os problemas que enfrentam em seu território, como: invasões, venda de madeira, ameaças etc, também discutiram a respeito dos impactos do Programa Grande Carajás e do Plano de Desenvolvimento Agropecuário que envolve os estados do Maranhão, Tocantis, Piauí e Bahia, conhecido como MATOPIBA. Traçaram estratégias de ação para resistir e chamar atenção para os impactos que estes projetos podem trazer para o meio ambiente e para as comunidades que habitam os territórios por eles afetados. Também discutiram a respeito da PEC 215, que prevê a transferência de responsabilidade das demarcações de Terras indígenas do poder executivo para o legislativo.

Ao final, redigiram a seguinte carta que foi publicada no site do CIMI¹¹⁶.

Nós, Povos Krepym katejê [Krepumpateyê], Krenyê, Pyhcop (Gavião), Tentehar/ Guajajara, Gamela, Tremembé e Krikati e Comunidades Quilombolas, CIMI, Pastoral Indigenista, CPT, MOQUIBOM realizamos o I Encontro da Teia de Povos Indígenas, no Crêh (aldeia) Geralda Toco Preto do Povo Krepym Katejê, município Itaipava do Grajaú- MA, nos dias 22 a 24 de julho de 2016.

Nestes dias reafirmamos nossa decisão de continuar unidos para resistir e defender nosso direito de viver livres e com autonomia em nossos Territórios frente às ameaças do Estado e dos projetos de morte do capital. O alinhamento de interesses do Estado brasileiro- Poder Executivo, legislativo e Judiciário- com o capital é responsável pela não demarcação e homologação de nossos territórios; pelas propostas de leis em tramitação no Congresso Nacional com o objetivo de desmontar os direitos garantidos na Constituição Federal e em Tratados Internacionais; o sucateamento da FUNAI e os constantes cortes orçamentários na política indigenista; os assassinatos, as ameaças, e a criminalização dos povos que se insurgem contra o genocídio.

Sentimos a dor da Mãe Terra agredida pelo monocultivo do eucalipto, cana-de-açúcar e da soja, pela mineração, pela barragem dos rios, pela destruição das florestas, expansão da pecuária, construção de ferrovias, portos e linhas de transmissão de energia. Esses projetos que conhecemos com os nomes de Programa Grande Carajás e Plano de Desenvolvimento Agropecuário do MATOPIBA integram o modelo de desenvolvimento capitalista.

¹¹⁶ www.cimi.org.br

Apesar desses projetos e morte continuamos a resistência e a insurgência na defesa da Mãe Terra e dos nossos povos. Por isso, estamos retomando nossos territórios, revitalizando a nossa cultura, nossos rituais, nossas próprias organizações com a transmissão da sabedoria dos anciãos e anciãs às novas gerações.

Reafirmamos o compromisso de continuar tecendo a Teia com nossas cores, nossas pinturas, com o som dos Maracás, com o ritmo dos nossos pés em dança, a agilidade das nossas mãos e o calor dos nossos abraços. Neste espaço, com fios de esperança, somos tecedores e tecedoras de territórios livres.

O compartilhamento de experiência proporcionado pela inserção no movimento indígena traz reflexão sobre as ações futuras a serem efetivadas quando da conquista do território *Krenyê*.

Se nós conseguir a terra não vai acabar o sofrimento, mas vai melhorar 70%. Porque nós tem o território vamos usufruir daquilo que nós nunca usufruímos daquilo que é nosso. Mas aí a gente vai tá se preocupando como que a gente vai cuidar, de uma nova postura, pra que nós preserve o nosso território. E aí onde eu me sinto numa grande preocupação, porque a gente sempre fala, ninguém é melhor do que ninguém, a gente tá vendo as consequências, a situação que tá havendo, por uma parte nós vamos tá, melhorar o bem viver. Mas por outra parte vamos tá com a preocupação, como é que nós vamos cuidar do que é nosso, pra não acontecer certo tipo de coisa que tá acontecendo? Porque o que tá acontecendo em todo país, nós estamos perdendo, nós estamos enfraquecendo por causa disso. Então, pra nós é um exemplo da gente se preparar se organizar pra gente ver como a gente cuida do que é nosso, a gente mesmo o povo mesmo. Porque vai ter essa preocupação, que eles estão falando assim [...] a gente tá começando pensar como vai ser dentro do nosso território como a gente vai agir pra não tá incomodando ninguém. Fazer um objetivo do nosso entender [...] não é que eu vou dizer que quando a gente conseguir a gente vai ficar sentado e feliz porque acontece muita coisa, acontece invasão e é ai que nós tem que tá preparado pra combater. [...] porque se fosse assim, os outros que são os parentes no seu território não tava acontecendo o que tá acontecendo. (RAIMUNDO, agosto 2016)

Francisco fica preocupado em relação aos recursos que serão disponibilizados quando estiverem em sua terra. Ao me questionar se todos terão algum emprego em alguns órgão do Estado, faz a seguinte reflexão: “Trabalhar na roça é ruim, trabalhar no sol não é bom não. Mas trabalhar com a cabeça também é difícil, dá nó na cabeça. É

difícil do mesmo jeito. Agora se não tiver um resultado é melhor trabalhar arrancando toco”. (FRANCISCO, agosto 2016)

4.3 “viagens peregrinas”.

Assim como outros povos do nordeste, que dentre as estratégias adotadas para alcançar objetivos políticos está o circuito das “viagens peregrinas” aos centros de autoridade, pois acreditam ser esse um “recurso para a conquista ou garantia de seus domínios territoriais” (ARRUTI, 2004, p. 251), os *Krenyê* vem fazendo uso desta estratégia em diferentes momentos da processo de luta política.

Essas viagens ajudam a criar e legitimar lideranças para os de dentro, através da “sua experiência e qualidades em termos da luta pela defesa” de suas terras ou “conhecimento dos direitos” “do povo” que se relacionam “às suas tentativas de legitimar-se e legitimarem suas práticas perante o grupo e os de fora (leia-se também os agentes do CIMI e a FUNAI)”. (ALONSO, 1996, p. 90)

Em 2003, os *Krenyê* realizaram uma viagem para o escritório da FUNAI em Brasília, para falar com o presidente do órgão e pedir assistência e autorização para voltar a morar na Terra Indígena Rodeador. A viagem teve a presença de 22 pessoas, dentre essas pessoas, alguns *Krenyê* que viviam na cidade de Santa Inês.

Aí nós fomos pra Brasília e pedimos um local para fazer a aldeia, eu, o pai, tio Chico, D. Maria, Gonçalo e a família dele, meu irmão mais a família dele, que é o Domingos e a família dele. Foram 22 pessoas que foram, entre adultos e crianças, que foram numa van. A gente pediu ajuda ao coordenador [da FUNAI] da época, ele deu uma ajuda e a outra parte foi do dinheiro que a gente tinha conseguido do seguro desemprego. Então, a gente foi até lá em Brasília. Até foi bem difícil porque o presidente não queria receber a gente. Até falou assim, de onde tinha saído esses índios. Na época, não tinha muito experiência o que era uma liderança, o que era ser o cacique. Eu que tava na frente pra fazer esse trabalho. Então, foi obrigado lá em Brasília a gente foi na Record e outras emissoras e na Globo, que não quis receber a gente porque disse que a FUNAI tinha uma parceria com eles. Com quinze dias o vice dele recebeu a gente, depois da reivindicação, tudo. Mas antes nós tava dormindo numa área aberta. Não era no relento porque tinha essa área aberta. Até que conseguimos. A FUNAI deu o documento que a gente podia construir a aldeia quando chegasse e aqueles meio, eles conseguiram abrir um meio pra manter a alimentação até construir a aldeia e mais um ano, depois corta sabe

como é, corta. (ADEMAR, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia Pedra Branca na T. I Rodeador)

A viagem que fizeram a Brasília trouxe resultado, pois conseguiram autorização para voltar a morar na Terra Indígena Rodeador. Para conseguir essa autorização, ficaram acampados no escritório da FUNAI em Brasília, por um mês, até conseguir falar com o representante do órgão. Ademar fala da demanda para morar na Terra Rodeador

Eu tinha o mapa da Terra Indígena Rodeador que não é de Guajajara, contamos nossa história ao presidente ele chamou o senhor Artur Nobre Mendes¹¹⁷ que garantiu o direito e a permanência do povo Timbira que pode usufruir do bens da terra foi o Ministério Público que nos apoiou e o direitos humanos e foi aí que eu Ademar Lopes Timbira me tornei um guerreiro e passei a liderar a comunidade Timbira Krenyê. (Ademar, 2007, Depoimento registrado no documento história, mimeo)

A viagem representou um “suporte” (SWARTZ, 1968) para Ademar, pois garantiu o acesso ao fim pretendido, conseguir habitar a Terra Rodeador e também garantiu, por um certo tempo, que Ademar conseguisse obter a cooperação dos demais *Krenyê* de Barra do Corda à sua liderança.

Raimundo, que assumiu a liderança depois de Ademar, também adotou as viagens como estratégia para conseguir não só recursos para o povo, mas também visibilidade política.

Porém, cabe destacar que muitas vezes essas viagens também são vistas por membros do povo de forma negativa

Eles [as lideranças] gostam de viajar daqui pr’acolé e não trabalhar”. Interpretações que, vinculadas às próprias condições de “escassa” circulação de dinheiro entre os diferentes membros do grupo, contribuem para que se exerça um maior controle sobre as lideranças e suas práticas. (ALONSO, 1996, p. 86-87)

¹¹⁷ Foi presidente da FUNAI entre o final do ano de 2002 e começo do ano de 2003.

Em algumas ocasiões pude observar a manifestação de tais desconfianças e reclamações entre os *Krenyê*, pois apesar de algumas viagens trazerem resultados quase que imediatos, como no caso da visita à Brasília relatada por Ademar, em outras os resultados não puderam ser sentidos tão facilmente, como nos casos de participação em assembleias ou mobilizações de apoio a causa indígena.

De modo que se por um lado as viagens podem funcionar para consecução de “processos conjuntivos”, por outro desenvolvem “processos disjuntivos” (SWARTZ, 1968)

No momento da ida à Brasília ainda se autodenominavam Timbira. Ademar revelou que nesse momento sua identidade indígena foi colocada em cheque e esse teria sido o estopim que o teria levado a perceber a importância de começar a se autoafirmar *Krenyê*.

O estranhamento da FUNAI quanto a existência deles enquanto povo fez com que alertassem para a necessidade de se afirmarem como um povo diferente dos outros que habitavam a região. Começaram um processo de tentar se diferenciar dos *Krepumkatyê*, outro povo conhecido como Timbira. Para alcançar tal objetivo, começaram um processo de “viagem da volta” (OLIVEIRA, 2004)

A “viagem da volta” foi um termo construído por Oliveira (2004) para explicar os processos de etnicidade daqueles que ficaram conhecidos a partir da literatura antropológica como “índios do Nordeste”. O autor explica que (2004, p.32):

“a viagem é a enunciação, autoreflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”

Nas palavras do autor essa imagem figurativa por ele utilizada visa demonstrar que

“eticidade supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da

resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (OLIVEIRA, 2004, p.32-33)

A ideia trabalhada por Oliveira (2004), que surge a partir da expressão “enterrada no umbigo”, estabelece conexão com o que observo acontecer com os *Krenyê*. Uma relação entre “o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico”, em que “o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e se identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum”. É sobre essa relação entre esses dois aspectos que compõem a etnicidade *Krenyê* que passo a tratar.

4.3.1 Viagem ao “território perdido” ou a “viagem da volta”.

Em 2008, como parte do processo de resgate da memória e construção da sua história, os *Krenyê* organizaram juntamente com CIMI e Pastoral Indigenista da Diocese de Grajaú uma visita à Pedra do Salgado. No retorno ao antigo território, rememoraram acontecimentos e reencontraram pessoas que moravam lá na época da sua saída. Neste momento estavam demandando da FUNAI a demarcação de uma Terra nesta região. Sobre esse momento a Irmã Teresinha da Pastoral Indigenista fala:

Ainda no ano 2008 alguns *Krenyê* mais velhos fizeram uma viagem à antiga terra em que moravam na região de Bacabal e lá foram reconhecidos por várias pessoas idosas que viviam próximas deles quando de sua “habitação tradicional” na região. Estava tramitando na Procuradoria da República um processo para o reconhecimento daquelas terras originárias dos índios *Krenyê* que eles desde sempre habitavam, mas tiveram que abandonar pelas pressões de grileiros e fazendeiros”. (TONTÍNI, 2013)

Raimundo considera que essa foi uma parte importante do processo de luta pela Terra.

Assumir pra depois continuar o conhecimento, a busca da terra. O antigo território. Daí a gente começou ir lá na Pedra do Salgado pra ver o lugar, como era que tava. Aí começou dessa forma (RAIMUNDO, 2016, abril, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

A volta ao antigo território possibilitou criar um sentimento de unidade, sustentado na ideia de serem um povo de um território”, a Pedra do Salgado. Aliado ao “território perdido” está a memória sobre os antepassados que ajuda a construir um sentimento de unidade. Essa “relação com os antepassados” permitiu manter latente, após o processo de dispersão e fragmentação *Krenyê*, o desejo de formarem uma coletividade. Permitiu a persistência no tempo de um grupo que se sentia parte de um todo maior e se colocava como diferente daqueles que com eles coabitavam.

Faço aqui uma analogia com a ideia de Simmel sobre a “ligação fisiológica das gerações”, que é uma cadeia formada entre os indivíduos pelas relações de parentesco em geral (SIMMEL, 1983). A respeito das ligações fisiológicas, Simmel ressalta que apesar da “comunidade de sangue” ter importância nos processos de identificação - muitas vezes se apresentando como *ultimum refugium*, ou seja, quando faltam todos vínculos é o fisiológico que a sustenta - nem sempre é suficiente para garantir a unidade da vida coletiva. A tendência do fundamento fisiológico da continuidade social é ser substituído por um “fundamento psicológico”. O autor conclui que:

Sem dúvida no pior dos casos, essa continuidade só existe na mesma medida em que os indivíduos não mudem, em absoluto. Mas, na realidade, os membros que compõem o grupo, a um dado momento, nele permanecem invariavelmente durante um tempo que lhes baste para poderem amoldar seus sucessores à sua imagem, ou seja, em conformidade com o espírito e as tendências da sociedade” (SIMMEL, p. 52)

A lembrança de um “território perdido” aliado a ideia de “sucessão partilhada” são os principais recursos utilizados pelos *Krenyê* no “campo político”. As gerações mais novas, que não partilharam de uma sociabilidade na Pedra do Salgado e não conheceram seus antepassados são levadas, a partir do relato dos mais velhos e da repetição destes relatos, a participar desse sentimento de identificação base da unidade *Krenyê*; da mesma forma acontece com aqueles que mantêm, com eles, relação de compadrio.

Assim, estes são, atualmente, um dos principais recursos utilizados dentro do campo político *Krenyê* e ajudam a servir de “fundamento psicológico” que atualmente sustentam a luta pela Terra.

A demanda por um território foi se construindo junto a necessidade de reconhecimento como *Krenyê*. Este foi tanto um processo para fora, em que se apresentam para o Estado, para outros índios e para sociedade nacional como *Krenyê*, quanto um processo para dentro, de “autocompreensão”, se acomodando e construindo novas formas de “identificação” (BRUBAKER e COOPER, 2000) como *Krenyê*.

Assim, os *Krenyê* em Barra do Corda, nessa época sob a liderança de Ademar, começaram um processo de resgate do passado, investigando o processo de espoliação do povo e do território “perdido”. Iniciou também um processo de valorização da língua, e resgate da cultura e cantos. Posteriormente isso foi aproveitado pelos demais para a construção daquilo que vão chamar de “nossa cultura”, “nossa história”, “nosso passado”, “nossa língua”.

Aí depois que a gente foi conversando com os mais velhos para saber como era o passado e porque nós ficamos sem terra. Esse era um dos principais problemas que nós perguntamos para os mais velhos. Por que os mais velhos não deixaram a terra pra gente ? Né ? Se nós tinha aldeia e terra naquele tempo por que perdemos? Então, foi isso na época da colonização foi na época da mudança pra terra indígena Pindaré, é isso que os mais velhos fala [...] Descobriu por conta da velha Maria que a finada Balbina era dali, da Pedra do Salgado. A gente perguntou se a velha não falava alguma coisa. A gente passou muito tempo pra ela recordar, até que ela recordou. O nome do lugar era aquele, o nome da aldeia era Mangueira. Aí por isso que nós fomos lá na Pedra do Salgado. (ADEMAR, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia Pedra Branca)

A esse respeito Raimundo fala:

Olha só. Os parentes dela aí tudo é conhecido como Timbira, os Krepum. Tá entendendo? Tudo era Timbira. Então daí nós também considerava como Timbira. Depois que nós fomos buscar esse papel no museu lá no Rio de Janeiro. Daí é que ficou declarado é que nós somos os *Krenyê* de Bacabal. Você tá entendendo? Enquanto não tinha esse papel, a prova, então nós era como Timbira (Raimundo, julho 2016, conversa na aldeia São Francisco).

Nesse processo receberam apoio do CIMI, que os ajudou a aprimorar as informações históricas sobre os *Krenyê*, o que, segundo eles, foi muito importante.

Geraldo deu muito apoio pra gente, inclusive o CIMI mesmo. Ele sempre ficava perguntando pra gente. O Geraldo foi no museu do Rio de Janeiro procurar um documento no museu e encontrou (ADEMAR, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia Pedra Branca)

O relato dos mais velhos coadunou-se com informações coletadas na literatura e reforçou que se tratava do povo *Krenyê*, que vivia na região do médio Mearim, os conhecidos *Krenyê* de Bacabal, descritos por Nimuendaju em 1946.

Como sabemos, a memória coletiva habitualmente não é tão coletiva. Em geral, os anciãos e alguns intelectuais orgânicos, cuja insatisfação com o presente leva a valorizar o passado, costumam ser os depositários dos dados capazes de “refrescarem” a memória coletiva (BARTOLOMÉ, 2006, p.58)

D. Maria de Lourdes (fevereiro, 2105) revela saber se tratar de *Krenyê*, entretanto afirma: “ninguém não fazia era se importar mais. Esse aí era acabado. Que nós vivia era mais os Guajajara”. Em entrevista, Raimundo fala sobre o início do processo de demanda por reconhecimento da identidade étnica.

aí não tinha negócio de cantoria, fala, nada. Era Guajajara. E ficou assim. Depois quando foi lá. Que pegaram, o Gil [Gilderlan, membro do CIMI] mais o outro menino que ficou lá e ele mesmo. [...] Aí trouxeram esse papel daí que ficou constando, nas histórias tudo, foi misturando as histórias com o histórico e aí se deu nisso aí. [...] Aí só dessa história do livro é foi que foi declarado que nós somos os *Krenyê*. Que é *Timbira*, porque esses *Timbira*, assim no que eu entendo no *Timbira*. Oh! *Timbira* é *Canela*, *Gavião*, *Krikati*, *Krepum*, *Apinajé* parece, *Krahô*. Esses aí são *Timbira*. Então falando em *Timbira*, agora tinha é que separar, tá entendendo? Então daí é que foi separando. Como nós não tinha nada do histórico, aí só conhecidos como *Timbira*. Mas o *Canela* já tinha o nome dele. *Canela* é *Timbira*. Mas aí, ainda hoje eles falam na região, quase todos falam na região, eles chamam é *Timbira*. É os *Timbira*, os *Timbira*. Não chama *Krepum*, tá entendendo? (RAIMUNDO, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia Pedra do Salgado)

Desse modo deram início a um processo de resgate da sua história. A memória dos dois mais velhos do povo, Sr. Francisco e Sra. Maria de Lourdes, torna-se essencial, pois viveram na terra tradicional e experienciaram o início do processo de espoliação do povo.

É porque as pessoa não se ligava, nós pensava que nunca, nunca ia precisar disso. Como agora tem muitas coisas que eu fico imaginando, muito, muito mesmo. Agora esses novo não imagina, ainda não deu pra chegar na imaginação não. Mas ainda vai chegar o dia deles imaginar. É por causa disso que eu disse pra eles. Eu converso, minha irmã disse: “rapaz se esses mais novos se eles não aproveitar a gente mode a gente dá uma lição de conversa, um dia quando eles precisar”. Porque vocês é assim, vocês estão andado por aqui visitando a gente. **Mas você quer saber de toda coisa como é que era, não é.** Aí depois quando a gente morrer eu sei que ainda vem outras pessoas. Pra fazer essa procura pra esses que vão ficar, não é! É porque olha você vê, de cada dia mais ele muda o negócio não vai ficar mais como era não, porque se acabar o mais velho. **Mas tem que ter uma pessoa pra ficar com aquele negócio na cabeça, pra na hora de uma precisão ele contar tudo direitinho, né.** E aí também quando a menina e o rapazinho como esse ai, né. **Ele já pode ficar lá no lugar, e lá a gente tem comida pra ele, tem toda a coisa até água. Lá ele vai sair só no tempo mesmo, mas lá quando ele sair fica é forte mesmo porque é só comendo e dormindo quando sai de lá já sai formado”** (FRANCISCO, fevereiro, 2015, em conversa na aldeia São Francisco).

Em sua fala, Francisco demonstra o valor que atribuem às demandas externas quando se veem dentro desse processo de busca por reconhecimento e precisam cumprir determinados requisitos que comprovem a autoafirmação. Desse modo, o processo de demanda por reconhecimento passa também por um processo de autoreconhecimento.

As sociedades indígenas não só como coletividades individualizadas, produtoras de diferentes culturas e línguas, mas também como parte de um processo interativo, inserido em um jogo de dependências e reciprocidades, atravessado por fluxos culturais e envolvido em problemas de definição de identidade. A imagem inspiradora de tais exercícios já não é o nativo visto por outros nativos (supostamente semelhantes), mas o índio visto por outros índios e brancos e, a partir de tais percepções, repensando-se e refletindo sobre o próprio branco(OLIVEIRA 2006, p. 131)¹¹⁸

Em sua fala Francisco aborda, também, a questão do tempo necessário para a aprendizagem e a forma pela qual se dá a transmissão do conhecimento, e resgata, ao

¹¹⁸ ”las sociedades indígenas no solamente como colectividades individualizadas, productoras de culturas y lenguas distintas, sino también como integrantes de un proceso interactivo, insertadas em um juego de dependencias y reciprocidades, atravesadas por flujos culturales y envueltas em problemas de definición indentitária. La imagen inspiradora para tales ejercicios ya no es el nativo visto por otrod nativos (supostamente semejante), sino el indígena visto por otros indígenas y por los blancos, y, a partir de tales percepciones, repensándose a si mismo y reflexionando sobre el próprio blanco” (OLIVEIRA 2006, p. 131)

final de sua fala, formas tradicionais de transmissão ao referir-se ao ritual de iniciação comum aos Timbira, a prisão dos jovens¹¹⁹.

Percebem, no processo de acompanhamento do estudo para a constituição do relatório para a criação da Terra Indígena *Krenyê*; na participação em reuniões oficiais e com outros povos indígenas; e nos movimentos sociais, a importância de contar sua história para possibilitar o acesso e a garantia de direitos,.

Esse resgate é motivado também pelo fato de passarem a ser alvo de estudiosos e interessados na questão indígena. Assim, as lembranças passam a fazer parte da construção de um presente de luta e de um projeto de futuro.

Se existe aquele povo que não tem história, então praticamente aquele povo não existe, porque não há um povo sem história. Não há um estudante sem estudo. Não há uma vitória sem luta [...] Que nem ela disse aqui, da vizinha, a vizinha era esse jeito mesmo, ela não tinha vergonha. Ela tinha era vontade de contar daquilo que ela sabia. Já nós tem vergonha, que nem eu vou dizer, próprio ele, própria minha mãe e próprio eu mesmo. Não vou dizer que eu não tenho vergonha. Muitas vezes a gente conta uma coisa, aí muitas vezes eu quero contar, não vou contar não isso não interessa. Não vou contar porque não vai saber. Ninguém quer saber. Os novos que tá aí que era pra se ajuntar pra saber, não querem. Aí isso aí a gente acaba dizendo, há pra mim não importa mais eu ser índio, não importa mais a minha história. Então a minha história. Então a minha história daqui pra frente eu vou ter que contar, esquecer do passado e começar só daqui. Mas isso que nem a Gena [Geneci] fala, e é por isso que os outros aí fala, “ a Gena toda coisa dela ela puxa lá do buraco”. Então, por que que é isso? Porque tem que ser começado láaaa, pra que seja confirmado. Então pra gente dá mais um passo então a gente tem que se dispor, que nem no dizer “Tu é índio?” “Nós somos índios?” somos. Então tem que valorizar esse ser índio, porque senão não vai adiantar isso, nem pra nós nem pra outros, é uma luta em vão. É isso que eu quero dizer na afirmação do tronco” (RAIMUNDO, julho, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Nesse processo de produção do ser *Krenyê*, também passam a levar em consideração as perspectivas externas construídas sobre povos indígenas. Visões muitas vezes romantizadas, que constroem sobre os índios a partir de elementos diacríticos tais como vestuários, cantos, língua, habitat. Essas perspectivas são difundidas e

¹¹⁹ Nos rituais de iniciação dos Timbira é comum os jovens ficarem presos em casas construídas para esse fim, como forma de fortalecimento do corpo e do espírito. Não podem ser vistos pelos demais moradores da aldeia, somente são vistos por quem lhes traz alimentos e por quem tem a missão de lhes transmitir conhecimentos.

alimentadas pela sociedade civil, mas também fazem parte dos protocolos a serem preenchidos pelos povos indígenas que estão em processo de reconhecimento pelo Estado.

Preocupam-se em demonstrar uma cultura, que como eles dizem, esta adormecida, mas pode ser revigorada.

hoje os índios reclamam que os *Krenyê* não sabem cantar. Os Canela hoje tá diferente, a cidade já tá perto da aldeia e os jovens não querem cantar, ficam só no celular, mas eles falam da gente. Mas nossa história é diferente. Os parente [neste caso são os Tentehar], a FUNAI fica discriminando a gente completamente, nós perdemos nossa cultura, nossa língua, mas nós temos nossa história. A cultura nós tem, falta lembrar. (Raimundo, abril 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Raimundo já havia feito, para mim, uma diferença entre eles e os chamados índios do Nordeste.

Esses índios que perderam a cultura são mais exibidos do que nós, são diferentes de nós, em um encontro eles tomam conta, se apresentam. Como no caso dos Xucurú, nós fizemos uma visita à eles lá. A cultura deles já é misturada com a dos negros e com os *cupen* [não indígenas]. Lá eles tem um altar cheio de vela e de santo, lá na aldeia deles. Então aí já tá misturado com a dos negros. A gente não perdeu nossa cultura, não fazemos as nossas coisas porque não tem terra e vive assim separado e na terra dos outros. Na cidade a gente não podia cantar porque o vizinho já falava, “olha os índio já tão fazendo cura”. Agora aqui na chácara já dá pra cantar. Já tamo resgatando algumas coisas. (RAIMUNDO, fevereiro, 2015, conversa na aldeia São Francisco)

Os *Krenyê* da aldeia São Francisco parecem se espelhar na atuação dos chamados índios do nordeste, pois nos momentos em que estão participando de reuniões, encontros ou seminários fazem uso de adornos e pinturas como elementos de diferenciação e fortalecimento dos traços diacríticos.

Como ressalta Carneiro da Cunha:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subentende, a do

contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos [...] Em suma, e com o perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste [...] tudo isto leva à conclusão óbvia de que não se pode definir os grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 237-238)

Além do mais,

As estratégias identitárias e territoriais ameríndias estão inscritas nesta conjuntura política global que deu origem a seu nascimento, estabeleceu suas possibilidades e definiu seu marco de ação. Essas estratégias não podem ser entendidas fora desse contexto. Assim, a "questão indígena" não poderia ser constituída como uma causa legítima dentro de um espaço público nacional e depois internacional, mas começando com uma apropriação indígena dos sistemas (legais) de normas e valores (simbólicos) dos protagonistas que dominam esse espaço. (ALBERT, 2004, p. 226)¹²⁰

O contato interétnico direciona a organização interna e a identidade dos “grupos” (OLIVEIRA, 2004). Dessa forma, o povo se organiza não só ligado a elementos internos, mas passa pela percepção da diferença reconhecida na situação de contato. A identidade étnica se constrói no contato com o outro, o que Cardoso de Oliveira (2006) chama de “identidade contrastiva”. Como ressaltou esse autor (2006, p. 35), “será nas sociedades multiculturais que a questão da identidade étnica e de seu reconhecimento vai se tornar ainda mais crítica, tendendo a gerar crises individuais ou coletivas”.

Assim, a luta por direitos significa não só conquista política, mas um resgate da autoestima. Além de um reconhecimento jurídico, a pessoa deve ser reconhecida como ente moral, como ressaltou Cardoso de Oliveira (2006). Mas, como relembra esse autor,

¹²⁰ Las estrategias identitarias y territoriales amerindias se inscriben con esta coyuntura política global que ha suscitado su nacimiento, establecido sus posibilidades y definido su marco de acción. Estas estrategias no se pueden comprender fuera de este contexto. Así, la ‘cuestión indígena’ no ha podido constituirse en tanto que causa legítima en el seno de un espacio público nacional y después internacional sino a partir de una apropiación indígena de los sistemas de normas (legales) y de valores (simbólicos) de los protagonistas que dominan este espacio. (ALBERT, 2004, p. 226)

ancorado em Honneth, o reconhecimento pelos outros começa com o autoreconhecimento.

A atualização da identidade étnica [...] seria assim uma reação à ação invisibilizadora da sociedade nacional, que imporá aos negros [ou aos índios] uma auto-apreciação enquanto parte de um todo hierarquizado, de forma que quando este constrói uma identidade auto centrada, esta é estruturada enquanto identidade étnica, como uma forma de resistência à ‘pressão classificatória’ da sociedade nacional (OLIVEIRA JÚNIOR, 1997, p.2)

A necessidade de autoreconhecimento enquanto *Krenyê* se deu no início do processo de reorganização social, pois a “luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003) não só diz respeito a reivindicação por direitos sociais e territoriais, mas está presente um processo de autoreconhecimento como sujeitos que fazem parte de um coletivo capaz de acessar esses direitos.

4. 4 Disputas territoriais.

Na primeira ida a Pedra do Salgado foram recebidos muito bem. Estavam nessa viagem Zé Índio, Ademar, Riba e Francisco, um membro do CIMI e um membro da Pastoral Indigenista. Essas duas instituições ajudaram, tanto na questão financeira quanto fazendo um acompanhamento.

Francisco narra o diálogo que teve com uma pessoa que morava perto deles na época em que deixaram a Pedra do Salgado, uma mulher que ele diz chamar-se Dona Dica, que era criança quando saíram de lá, assim como Sr. Francisco e D.Maria de Lourdes:

Francisco: “eu vim reparar meu território que eu nasci aqui”
D. Dica: Não, eu me lembro de vocês.
Francisco: Eu pescava, a menina era desse tamanho
Dona Dica: Eu conheço você, conheço seu pai. A aldeia é de vocês, não tá vendo esses pé de manga? Pois esse pé é de vocês, vocês que plantaram.
Francisco: a minha mãe era a Balbina
D. Dica: eu conheço sua mãe, assava peixe pra nós comer.
(Abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Na segunda visita que fizeram à Pedra do Salgado, neste momento junto com a FUNAI e como parte do processo de constituição do relatório para a demarcação da Terra, não tiveram a mesma recepção, pois a pessoa que os havia reconhecido e

rememorado fatos com eles, parecendo estar sob pressão, não quis mais recebê-los. Na frente da casa desta mulher, eles permaneceram, sem ser convidados para entrar e cercados por pessoas da cidade.

“Dona Dica eu sou aquele que veio naquele dia que a senhora deu suco de acerola”. Ela só chorando e nem falou nada. E só ajuntando gente. (FRANCISCO, julho 2016, conversa na aldeia São Francisco)

A notícia da visita espalhou-se rapidamente pela cidade. Corriam boatos de que índios que habitavam aquela região estavam com um processo na FUNAI para demarcação de seu território. Assim, políticos e fazendeiros da região uniram forças para afastar qualquer possibilidade de que a demarcação do território fosse feita naquela região e pudesse haver desapropriação de terras.

Essa dinâmica pode ser observada a partir do protagonismo do deputado estadual Roberto Costa (PMDB). Ao saber da ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público, em que o juiz federal José Carlos do Vale Madeira determinou que FUNAI iniciasse o processo de demarcação da Terra do povo *Krenyê*, na região do Mearim, o referido deputado começou a se mobilizar. Entrou com um pedido na Assembleia para que fosse criada uma Comissão Especial para tratar do assunto, ato que foi anunciado¹²¹ em seu discurso na reunião do dia 25 de março de 2014. Nessa ocasião, relatou que estava reunindo forças com prefeitos dos municípios de : Vitorino Freire, Bom Lugar, Bacabal e Olho D’Água das Cunhãs, pois esses municípios estão dentro do território tradicional do povo *Krenyê*.

E pedindo apoio aos colegas proferiu a fala:

É necessário que a Assembleia Legislativa possa se antecipar aos fatos para ajudar na solução desse problema. Os índios Caniê¹²² viveram naquela região há 70 anos, não se discute aqui a questão de você garantir os direitos a eles, mas não se pode garantir os direitos a eles, só a eles, em detrimento também de uma população que necessita deste apoio, porque com esta decisão atinge diretamente os **pequenos**

¹²¹ “Eu entrei com um pedido, aqui nesta Casa, para a criação de uma comissão especial, para tratarmos de um assunto de suma importância para a região do Mearim, um assunto que trata a respeito da criação de uma reserva indígena da tribo Caniê”. Fonte: www.al.ma.leg.br.

¹²² Destaco o desconhecimento que o deputado demonstra ter em relação ao nome do povo o qual se refere. Trocar o nome *Krenyê* para *Caniê* é apenas mais uma “manifestação de práticas coloniais de controle social” (Ricardo, 2001). Situações como essa, se repetem constantemente fora dos “restritos círculos acadêmicos especializados”, tornam o artigo “Passados 500 anos, sequer sabemos seus nomes” (2001) do antropólogo Alberto Ricardo sempre atual.

produtores rurais, atinge os trabalhadores rurais. E nós precisamos intermediar uma solução para esse problema, porque o pânico instaurado hoje nessa cidade já começou (Deputado Roberto Costa, grifos meus).

Recebeu, de imediato, o apoio do deputado Tatá Milhomem (PSD), que acrescentou a necessidade de articulação com as esferas federais:

O que me traz aqui, primeiro, é para dizer ao deputado Roberto Costa sobre a sua fala a respeito **de uma tribo extinta**, na região do Médio Mearim. Senhor deputado Roberto Costa, V. Exa. com propriedade milita politicamente naquela região, trouxe à baila o assunto, mas me fez mexer aqui no meu bestunto é que os nossos deputados federais, nossos senadores que, a rigor, deveriam tomar conta do assunto, pois, problema é de alçada federal, nada dizem [...] e aí vem a carga para os humildes deputados estaduais que pouca força têm ou mesmo nenhuma força têm a responsabilidade de **defender pobres lavradores daquela região**. Acho salutar o que V. Ex^a propôs, a criação de uma comissão, acho positivo. [...] Volto agora a dizer, a tirar a casca de ferida, os nossos deputados federais. Por que não se manifestam a respeito da área Kanela, em Barra do Corda, lá no Grajaú, lá no Sítio Novo, lá no Amarante¹²³. Temos agora Awa-Guajá aqui na região da Br, é a mesma coisa. E os deputados federais estão na área, mas nada fazem, nada fazem! Não movem uma palha na defesa daqueles. (Discurso Tatá Milhomem, 2014, grifos meus)

Não posso deixar de observar o argumento do deputado Milhomem que remete para a “uma tribo extinta” apesar de, paradoxalmente, considerar necessário tomar providências contra esta mesma “tribo”.

O deputado Roberto Costa, na sua tréplica, afirmou já ter o apoio do deputado federal Alberto Filho e do senador João Alberto, e que os mesmos já estavam empenhados em fazer algumas articulações para, nas palavras do deputado, a “solução do problema”.

Stênio Rezende (PRTB) foi outro deputado a apoiar o deputado Roberto Costa e reforçou os discursos anteriores:

Eu nasci e me criei naquela cidade, conheço quase todo mundo pelo nome. Alí mesmo, na pedra do Salgado [...] Eu convivo há 50 anos e

¹²³ O deputado refere-se ao pedido de revisão e ampliação das Terras indígenas que estão localizadas nesses municípios, apontando como problema.

nunca vi nem um índio no município de Vitorino Freire. **É bem verdade que existiam índios no passado, mas existiram em todo território nacional.** Aqui quando chegaram os portugueses senhoras e senhores deputados, eram os índios que habitavam, eram os índios que aqui viviam eram os índios que aqui nós podemos dizer eram os donos da terra. E lá em Vitorino tem sim a história que nos anos de 1930 teria sim naquela comunidade vivido a tribo indígena dos Krenyê que depois posteriormente teriam se deslocado para Barra do Corda essa é a história que se comenta na região. Mas, senhoras e senhores deputados, esta região tem milhares de **pessoas** que vivem nela há mais de 50 anos que ali **cultivam o seu milho, a sua abóbora a sua mandioca, o seu feijão o seu arroz e sustentam a sua família.** E essa decisão fria da justiça sem dúvida nenhuma deixa toda a população dessa região de cabeça quente, o que fazer agora? Depois de 50 anos, 60 anos residindo nessa área e vem uma decisão da justiça federal e diz: Saíam todos porque essa terra é dos índios! Cadê esses índios? Onde estão esses índios? [...] Quero dizer que esta Comissão levantada e solicitada pelo deputado Roberto Costa, quero dizer ao meu bloco é do meu interesse participar efetivamente e defender [...] o povo vitorinense [...].

O deputado Rezende não utiliza o argumento da extinção, mas do abandono da terra por parte dos índios e a ocupação por outros, o que desqualificaria os primeiros como donos.

Há muitos elementos comuns e vários aspectos que podem ser ressaltados nas falas dos deputados, porém elejo dois como de extrema relevância. O primeiro deles é que os discursos afirmam a existência dos *Krenyê* apenas para fazê-los desaparecer enquanto *outro*. Assim, concordo com Dussel quando demonstra como em um processo histórico de exploração e colonização “o ‘índio’, não foi descoberto como outro, mas como o ‘si-mesmo’ já conhecido [...] e só reconhecido (negado então como outro): ‘em-coberto’” (DUSSEL, 1992, P. 32). No caso analisado, a afirmação da existência serve como estratégia de dominação e negação.

Esse não reconhecimento, ou o reconhecimento incorreto é carregado de implicações. Coaduno com Taylor (1994, p.45) quando coloca que “o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem afetar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira falsa, distorcida, que restringe”. A partir dessa consideração o autor conclui que “o respeito devido não é um acto de gentileza para com o outro. É uma necessidade humana vital” (1994, p. 46).

É importante também ressaltar os pontos comuns nos argumentos dos deputados, o não reconhecimento do direito dos *Krenyê* a terra, ou em razão da suposta extinção ou pelo fato de terem deixado a terra. Os deputados também argumentaram em favor dos “pequenos lavradores”, “produtores rurais”, agricultores familiares. Assim, colocam duas coletividades em disputa pela legitimidade de sua causa.

O desenrolar dos fatos parece confirmar essa dinâmica, pois alguns dias depois do pronunciamento do deputado Roberto Costa foi divulgado pelo site da Assembleia¹²⁴ Legislativa que o juiz federal José Carlos do Vale Madeira e o procurador federal, Alexandre Soares, decidiram por não estabelecer a Terra Indígena *Krenyê* na região do Médio Mearim. Ficou decidido que a FUNAI deverá realizar os estudos antropológicos, cartográficos e ambientais para a constituição de um relatório técnico aferindo a demarcação da Terra Indígena na região de Barra do Corda, onde, atualmente, vivem alguns *Krenyê*, o principal grupo a frente do processo.

A luta do povo *Krenyê* esbarra em uma série de “forças dissonantes”, como a inoperância do Estado, por meio dos entraves burocráticos ou inércia de órgãos tais como FUNAI, FUNASA etc., no processo de reconhecimento e regularização territorial, a intimidação armada ou não por parte de fazendeiros e a convivência política. Entretanto, mais uma vez recorrendo a Simmel (1983) relembro que as forças dissonantes funcionam como poderes constituintes. Assim, se por um lado impedem ou atrapalham a implementação de projetos (ORTNER, 2007), por outro criam articulações e cooperações que ajudam a unir e reproduzir uma coletividade.

Os *Krenyê* concordam com a indicação do relatório circunstânciado

A briga ia ser grande se a gente fosse querer nosso território. Mas mesmo não dava porque nós não somos fazendeiros nem criador de boi. Porque lá é só capim. Capim e boi. Não tem nenhuma matinha lá, eu não vi nenhuma matinha. Não sei como é que pobre vive lá, como é que faz. (Francisco, agosto 2016)

¹²⁴ <http://www.al.ma.leg.br/not.php?id=29544>: 04/04/2014 09:15:58 - Assecom / Roberto Costa

Passam, assim, a imaginar onde e como seria uma boa terra. Começaram então as caminhadas para encontrar uma terra que satisfaça os seus anseios e atenda aos pre-requisitos constantes no relatório.

“Queremos um chão para plantar, colher e promover a vida de nossa gente. Por acreditar de fato que é possível conquistar através da luta, tomamos a liberdade e a iniciativa de nós mesmos procurarmos um chão para nossa gente, visitamos uma terra de 19.550 hectares, no município de Fernando falcão há 36 km da sede do município. O fato é que não nos calaremos mais enquanto nosso eco não for escutado e nosso chão sagrado por nós conquistado. A conquista da terra será uma forma de juntar o povo que vive disperso em municípios e terra indígenas de outros povos no Maranhão” (Raimundo Krenyê, 2013¹²⁵).

Esta Terra foi visitada por Raimundo, Sr. Francisco, Antônio Timbira, Rony Timbira e Antônio Timbira o filho de Sra. Maria de Lourdes. Após a visita, repassaram as informações para a FUNAI que verificou a impossibilidade de compra da mesma que se encontra em processo judicial para a ampliação da Terra Indígena Kanela. Depois desta visita continuaram andando por terras da região afim de encontrar um lugar que atendesse as suas expectativas e apresentasse o interesse de venda por parte dos proprietários. Não encontraram terras aptas para a compra, ou apresentavam problemas judiciais, ou eram terras resultado de “grilagem”.

Para facilitar o processo e por pressão por parte do Ministério Público e mobilização do próprio povo a FUNAI lança o Edital nº 01/2015, visando a seleção de imóveis rurais para a aquisição por compra e venda destinados à constituição da Terra do Povo *Krenyê*. Conforme consta no documento “Informação Técnica nº 01/ Comissão Técnica- Portaria nº 61/PRES/2016 (FUNAI, 2016) foram apresentadas quatro propostas no âmbito do Edital. Porém, apenas duas foram selecionadas pela Comissão Técnica estavam em condições de serem avaliadas. As propostas levadas para avaliação foram:

- 1- Fazenda São José, situada no município de Sitio Novo/MA com 2.919,8210 ha.
- 2- Fazenda Vão do Chapéu e outras situada nos municípios de Tuntum e Fernando Falcão/ Ma, com 7.990, 2370 há.

¹²⁵ Depoimento retirado do Relatório de Teresinha Tontíni, 2013

Os *Krenyê* da aldeia São Francisco visitaram as duas terras e escolheram a segunda para aquisição, porém reivindicaram¹²⁶ a aquisição de mais setecentos hectares para incluir uma maior extensão de terra banhada pelo rio Alpercatas¹²⁷. Vale ressaltar que o relatório da FUNAI de constituição aponta a demarcação de uma Terra com a extensão de 14 mil hectares. A escolha pela segunda terra se deu por conta de esta ter uma grande área preservada, estar próxima a um rio, possuir solo bom para plantio e estar localizada nas proximidades de onde atualmente vivem.

¹²⁶ Em uma reunião na Coordenação Regional da Funai em Imperatriz que aconteceu no dia 28 de julho de 2016, em que tive oportunidade de acompanhar.

¹²⁷ Depois, em julho de 2017, obtive informações, em uma visita à aldeia São Francisco, que este pedido não será atendido pela FUNAI.

5. A DISPUTA PELA AFIRMAÇÃO DA ETNICIDADE *KRENYÊ*

O processo de luta pela Terra *Krenyê*, que vinha arregimentando diferentes apoios e buscando reunir alguns *Krenyê* que se encontravam na região de Barra do Corda e do Pindaré, enfrentou uma situação dramática que levou a ruptura das relações sociais. Além do rompimento das relações que estavam sendo tecidas pelos que lideravam o movimento, configurou-se, de forma explícita, a disputa pela afirmação do “ser *Krenyê*”.

Turner (2008) afirma que os “dramas sociais” ocorrem quando os interesses e atitudes de grupos de indivíduos encontram-se em oposição. Considera, o autor, que os “dramas sociais” são unidades do processo que surgem em situações de conflito. O autor (2008, p. 33-36) distingue 4 fases do desenvolvimento processual do drama: 1- A ruptura, que se dá pelo rompimento de “relações formais, regidas pela norma, que pode ocorrer entre pessoas ou grupos dentro do mesmo sistema de relações sociais”. 2- A fase da crise, que é uma fase “crescente”, pois “há uma tendência de que a ruptura se alargue, ampliando-se até se tornar tão coextensiva quanto uma clivagem dominante no quadro mais amplo de relações sociais [...] ao qual as partes conflitantes pertencem”. 3- A terceira fase corresponde a “ação corretiva”, “no intuito de limitar a difusão da crise, certos ‘mecanismos’ de ajuste e regeneração [...] informais ou formais, institucionalizados ou *ad hoc*, são rapidamente operacionalizados” por lideranças ou qualquer membro com legitimidade para agir dentro do “sistema social perturbado” 4- e finalmente a fase do “climax, solução ou resultado temporário”. Nesta fase ocorre o momento de avaliação dos acontecimentos que levaram ao drama e as mudanças.

No caso dos *Krenyê*, a ruptura das relações ocorreu no ano de dois mil e nove. Meses após o “I Encontro do povo *Krenyê*”, ocorreu um conflito interno aos *Krenyê*. Após uma festa na aldeia, houve uma briga que teve como resultado, trágico, a morte de Gonçalo, ou Riba, como também era conhecido. Era uma figura importante para o movimento político, pois juntamente com Francisco ajudava a Ademar, que era o cacique da aldeia e líder do movimento político, a conduzir o processo de reivindicação por direitos.

Segundo muitos relatos essa morte foi o desfecho de uma situação que já vinha crescendo. Há algum tempo, Gonçalo estava descontente com Ademar, por considerar

que não estava dividindo, entre eles, os recursos advindos de projetos, como os advindos do Projeto Carteira Indígena, mas concentrando-os em sua família. Essa insatisfação era compartilhada por outros *Krenyê*, que nos bastidores das disputas manifestavam o descontentamento.

Por outro lado, acusações vindas da família de Zé Índio eram feitas direcionadas a família de Gonçalo. De modo que os ânimos estavam exaltados, mas o conflito parecia latente até que, segundo me foi relatado, após um dia de bebedeira na aldeia, começaram as trocas de acusações entre o filho do Gonçalo e o filho mais novo de Zé Índio. Gonçalo interviu na briga e Ademar também. Na disputa entre Ademar e Gonçalo, conforme me foi relatado, este último foi baleado chegando a óbito.

Ademar, envolvido diretamente no episódio, fugiu da Aldeia com sua família. Os demais foram saindo aos poucos, uns por medo, outros para acompanhar o corpo que foi levado para cidade. De modo que a aldeia ficou vazia, situação aproveitada por alguns *Tentehar*, moradores das aldeias vizinhas, para entrarem na aldeia e saqueá-la. Além disso, atearam fogo nas casas.

Com medo de retornar para a Terra Rodeador, após esse episódio os *Krenyê* passaram a morar novamente na cidade de Barra do Corda.

A morte do Riba, que teve o envolvimento do então cacique, abalou as relações internas e a liderança do mesmo. Ademar passou um tempo desaparecido.

Sem ninguém a frente da liderança, resolveram procurar Raimundo, filho de Maria de Lourdes.

Aí foi o tempo que nós ficamos sozinho. Aí foi que a Vilaní foi atrás deles que eles vivia era lá, ali na Geralda. Ele trabalhava lá com os povos de lá os *Krepum*. Aí a Vilaní foi atrás deles pra vim pra ficar com nós que nós tava mesmo que bosta na água, sem ninguém. Aí ele ficou de grande aí andando, toda vida. Aquele ali nunca foi preso. Por isso que eu digo pro meu irmão, que ele fez isso. Eu sei que foi a FUNAI, não sei quem foi que pagou essa morte que ele fez porque não teve nada. (MARIA DE LOURDES, fevereiro, 2015)

Naquela ocasião, Raimundo estava morando da Terra Indígena Geralda Toco Preto, por ser casado com uma *Krepumkatyê*, Geneci Timbira. Ela era a cacique desta

aldeia e Raimundo o vice cacique. Ele aceitou o pedido da comunidade e retornou para junto dos *Krenyê*.

A erupção do drama entre os *Krenyê* esta conectada as relações dos atores com as diferentes agências dentro do “campo político”. Estas relações se deram no contexto do chamado “mercado de projetos”, que permitiu a ocorrência de clivagem decorrente da construção de valores antagônicos. Enquanto Ademar trabalhava de forma a concentrar poder e recurso em suas mãos e da sua família, os demais atores cultivavam a ideia de distribuição, que além de permitir a todos o acesso aos bens e recursos, impedia a formação de hierarquias internamente ao povo. Tais antagonismos fizeram com que Ademar perdesse sua base de apoio tornando insustentável sua posição na liderança.

Raimundo assumiu a liderança do movimento de luta pela Terra no lugar de Ademar e também se tornou o cacique da aldeia São Francisco. O novo líder funcionou como uma “ação corretiva”, sua entrada causou uma expansão do “campo” (SWARTZ, 1968) e mudanças em diferentes direções.

A escolha da nova liderança pressupôs a existência de qualidades pessoais. Raimundo é considerado, por uma parcela dos *Krenyê*, tanto pelos da aldeia São Francisco quanto uma parte que mora na cidade, como: “inteligente” e digno de ocupar a posição de liderança, por saber lidar com os órgãos do Estado e “brigar pela causa indígena”. É visto pelo seu povo como “honesto” e “bondoso”, na medida em que sabe dividir os recursos com o povo e presta conta de todas as suas ações.

Raimundo considera essa nova liderança um desafio, pois como a situação com os *Krenyê* era diferente dos *Krepunkateyê* foi como se tivesse, nas palavras dele, “começado do zero”.

Sobre o início do seu trabalho junto aos *Krenyê*, Raimundo revela:

Aí eu também não sabia, assim, porque eu não conhecia como era o trabalho dele, como era, tá entendendo? [...] Ele ficou na frente e não abria espaço, tá entendendo? Nós pedimos os documentos, ele disse que não dava que não tinha. E não deu mesmo, nem um parecer de documento, nem nada. Aí ficou, eu disse, mas deixa assim que um dia nós vamos aprender a se virar. [...] Quando eu inicei esse trabalho foi lá na Geralda [T.I Geralda Toco Preto] com o povo dela [falou

apontando para sua esposa]. Que eu inicei esse trabalho de cacique, mas também não tinha nada. Era a primeira vez, primeira. Era marinheiro de primeira viagem. Mas lá também era um território livre, e o problema que tinha lá era problema interno. Problema do próprio povo. Quando eu cheguei aqui, eu fiquei perdido, você acredita? Eu fiquei dois anos, tentando encontrar assim um caminho uma saída, porque lá era um trabalho e aqui já era outro. Porque lá eles tem um território demarcado, um território livre. E aqui, quando eu cheguei já encontrei diferente, sem estrutura nenhuma, sem território, grande problema de disavença. (RAIMUNDO, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Raimundo aponta a falta de colaboração da parte de Ademar para que ele desse continuidade aos projetos que Ademar vinha desenvolvendo, ficando confirmada a divisão que havia culminado no conflito fatal.

Após alguns meses, ainda no ano de 2009, Ademar havia retornado para Barra do Corda e começou a se aproximar até que conseguiu se integrar novamente aos *Krenyê*. Raimundo contou que resolveram aceitá-lo novamente junto ao povo, entretanto, dessa vez, sob a sua liderança. Essa segunda chance teria sido por conta de um pedido de Vilaní, irmã de Ademar e Raimundo, que alegou que Ademar estaria passando necessidade com sua família. Concordaram que voltasse a participar do movimento, junto ao grupo de Raimundo.

O retorno de Ademar não significou uma reintegração do grupo que havia sido perturbado pelo conflito. Ademar perdeu seu status elevado no grupo e apesar de próximo aos demais foi transformado em um distante, um causador de “encrenca”.

Nessa época, estavam desenvolvendo um projeto de corte e costura, uma adaptação do projeto de criação de gado que acessaram por meio do Projeto da Carteira Indígena. Foi uma adaptação, pois quando o projeto foi aprovado eles moravam na aldeia Pedra Branca¹²⁸, entretanto quando se mudaram para cidade a criação de gado ficou inviabilizada.

Aí é desde esse tempo que é essa encrenca. Porque nós não queremos ele, os meninos ainda aceitaram ele depois disso ainda correram pra cá. Pra banda daí quando voltaram. Os meninos aceitaram ele, mas foi

¹²⁸ Na Terra Indígena Rodeador.

só pra ele acabar com nós. Fez projeto aí no nome de nós, de costura e tanto projeto... Que era o projeto da mandioca. Aí do dinheiro desse projeto da mandioca foi que ele começou a destruir de novo. Foi essa briga. Rapaz ele voltou, que eles ajeitavam pra ele ficar, diz que agora ele ia miorar. Mas só que ele não amiorou. Amiora dele foi assim. (FRANCISCO, fevereiro 2015, conversa na aldeia São Francisco)

Ao retornar, Ademar voltou a trabalhar com os projetos, pois como ele havia iniciado todo o processo obtendo mais conhecimento a respeito disto Raimundo deixou que ele conduzisse as ações ligadas ao “projeto da Carteira Indígena”. Isso fez acender novamente as desconfianças e os conflitos internos que culminaram num momento crítico. O ponto crítico aconteceu quando em uma reunião com o CIMI e a Pastoral Indigenista, Ademar decidiu separar-se dos demais. Segundo a versão do grupo de Raimundo, ele teria afirmado que foi informado em São Luís que não seria obrigado a ficar com eles.

As falas proferidas por Ademar nessa reunião são sempre repetidas : “agora eu vou cuidar só do meu povo, que é a minha família, vocês cuidam de vocês”.

Raimundo reproduziu em vários momentos o que Ademar teria falado nessa reunião, algo que também foi reproduzido por outros *Krenyê*

Aí ele [Ademar] já não passou mais aí ficou assim, [Ademar disse] “pois é agora eu não quero mais trabalhar com ele, eles podem se virar”. O CIMI lá presente, e a igreja, e quem tava lá. [Raimundo continua a fala de Ademar] “Agora eles podem trabalhar, caçar alguém pra trabalhar com eles que eu vou trabalhar só com minha família, né. Agora com minha família eu vou trabalhar. Agora com vocês aí vocês se viram, vocês dão o jeito de vocês e eu não quero nem saber disso aí”. (RAIMUNDO, abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Em uma conversa, a Sra. Maria afirmou:

ele [Ademar] disse que vai cuidar só do povo dele, mas o povo dele são tudo branco, só tem branco naquela aldeia, são os parentes da mulher dele. E ele é Guajajara. Só tem dois *Krenyê* naquela aldeia, são os netos da Vilani (Sra Maria de Lourdes, fevereiro, 2015, aldeia São Francisco).

A Sra. Maria de Lourdes refere-se a dois bebês que nasceram do casamento da filha do Ademar com o neto de Sra. Maria de Lourdes, filho da Vilaní, sua filha.

O discurso da Sra. Francisca assume a mesma perspectiva:

Mas essas entia de dele [Ademar], eles são cupen de verdade. Eles não são índio não. De índio mesmo é só os filhos dele [Ademar] com essas duas brancas [Cícera e Antônia]. As duas esposas dele não são índia, são *Cupen Coe*. Não são índia, elas podem ser carambola [quilombola], a mãe dela [Antônia], né a D. Ciça, aí pode ser que elas são carambola. Mas não índia *Krenyê* não, nem Guajajara nem *Krenyê* não, não são não. Agora as filhas e netas que já tão saindo deles são Guajajara, índio Guajajara. (FRANCISCA, aldeia São Francisco, 2015, conversa aldeia São Francisco)

A Sra. Francisca toca em uma questão incômoda para todos da aldeia São Francisco, o fato de Ademar morar em sua aldeia com os parentes da sua esposa, Antônia, e estes serem, segundo eles, os beneficiários de recursos que são destinados aos *Krenyê*, principalmente benefícios ligados a saúde e educação.

A frase: a “aldeia do Ademar só tem branco” é repetida em diferentes situações. Estes “brancos” são Antônia, sua mãe, e seus irmãos. D. Cícera, mãe de Antônia, foi casada com Ademar, teve com ele dois filhos. Quando esta foi morar com Ademar já tinha cinco filhos, dentre eles Antônia. Ademar separou-se de D. Cícera e casou-se com Antônia tendo com ela quatro filhos. Todos moram juntos na aldeia Pedra Branca. Tanto Antônia com seus filhos quanto D. Cícera e seus filhos, incluindo os enteados de Ademar.

Os *Krenyê* da aldeia São Francisco consideram os filhos que Ademar teve com D. Cícera e com Antônia índios *Tentehar*; já os enteados de Ademar eles consideram “brancos”.

Dois aspectos assumem relevância no desdobramento do conflito: a disputa pelos recursos advindos de projetos e a disputa pelo poder de afirmar quem é e quem não é *Krenyê*, e a busca por provar a autenticidade *Krenyê*.

5.1 Quem é *Krenyê* e por quê ?

No bojo do processo de luta pela terra e direitos sociais surge um conflito que leva a mudanças em amplas proporções, a saber: no nível da natureza e da intensidade das relações, quanto no campo político, que se expande e ocorrem mudanças nos valores e regras, fazendo com que aqueles que estavam próximos se distanciassem e os que estavam distantes se aproximassem. A ruptura gerada pelo conflito, separou e uniu grupos que agora se empenham pelo poder de construir representações sobre a identificação como *Krenyê*.

Bourdieu (2010) quando trata das lutas pelas classificações sociais aborda a questão da definição da identidade étnica como uma forma de fazer e desfazer grupos:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas a *origem* através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e desfazer os grupos (BOURDIEU, 2010, p. 113)

Não estão só se identificando com algo ou alguém, estão acima de tudo lutando para construir os termos dessa identificação. Esse passa a ser o “projeto” em torno do qual os atores se unem. Para entender esse “projeto”, é necessário rever os processos de construção dessa identidade bem como os discursos que a performam. Entendo, inspirada em Bhabha (2007), que a identidade é um “dispositivo discursivo”. O autor afirma que, “para a identificação, a identidade nunca é um a priori, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade.” (BHABHA, 2007, p. 85)

Entendo que as disputas atuam para construir uniões em torno de metas e projetos comuns e concordo com Simmel (1983) quando afirma que:

[...] o sentimento do que é único e harmonioso não possa tomar força de outro modo senão por contraste com o sentimento contrário. Contudo, os antagonismos que separam os próprios elementos do grupo podem ter os mesmos efeitos; dão mais relevo à sua unidade porque retesando, novamente apertando os vínculos sociais, os tornam mais sensíveis. É certo que também pode ser um meio de rompê-los; mas, enquanto esse limite extremo não for alcançado, tais conflitos que, aliás, supõem um primeiro fundo de solidariedade, o tornam mais atuante, tenham ou não tenham consciência disso os agentes. (SIMMEL, 1983, p.55)

Os conflitos contribuem para criar um campo de solidariedade, pois o “desejo de antecipar-se as oposições conduzem a “acordos” e “convenções”.

Após o rompimento de laços internos, começaram a construir critérios que consideravam definidores da identidade *Krenyê*. Passaram então a criar regras que pretendem por em prática quando estiverem de posse da Terra. Observei isto com mais força entre o grupo que mora na aldeia São Francisco, porém os demais grupos em Barra do Corda e até mesmo uma parcela daqueles que vivem na T.I Governador apresentaram esta mesma iniciativa, embora nem sempre os critérios e as regras construídos ou pensados pelos diferentes grupos apresentem concordância.

O resgate da memória, fortalecimento da língua e da cultura, e a importância da história que foram colocadas como centrais na época da liderança de Ademar, ganharam mais força após a ruptura, e, aliados a consanguineidade, ajudam a criar a “autenticidade *Krenyê*”. Utilizam frases como: “essa língua é do *Krenyê*”, os *Krenyê* fazem assim”.

Para o resgate de alguns traços culturais como festas, cantorias, pinturas, *Pairé*, da aldeia São Francisco, tornou-se figura central como principal ator deste processo. A sua legitimidade decorre do fato de ter convivido com sua avó, que gostava de lhe contar histórias sobre o tempo em que moravam na Pedra do Salgado e as festas que costumavam realizar, assim como sobre músicas e pinturas. A esse respeito falam: “ela tem uma cabeça boa pra lembrar, a *Pairé*”, “ela escutou tudo da vizinha e gravou”, “Ela foi a única que deu valor”¹²⁹.

Essa última frase traz uma crítica velada à Sra. Maria de Lourdes e Sr. Francisco, pois na visão de Raimundo, enquanto idosos do povo e por terem vivido na Pedra do Salgado e convivido com boa parte dos antepassados, principalmente os mais velhos, deveriam ser os transmissores desses conhecimentos. Entretanto, não conseguiram ajudar o povo neste aspecto, e se defendem em um tom de desculpas “eu achei que nunca ia precisar” (FRANCISCO, fevereiro, 2015), “eu não me importava em perguntar” (MARIA DE LOURDES, 2015).

Porém, se *Pairé* é legitimada como a conhecedora da “cultura *Krenyê*”, o mesmo não acontece em relação a língua. Quando trata-se da língua *Krenyê* os atores

¹²⁹ Maria de Lourdes, Francisca e Raimundo, respectivamente.

legitimados são D. Maria de Lourdes e Sr Francisco. A respeito de *Pairé* e Francisca, os dois idosos falam: “elas falam é a língua dos Gavião”.

De modo que as diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma “tradição cultural já autenticada”, como muito bem afirmou Bhabha (2007, p.22), “elas são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto”, são tanto uma visão quanto uma construção “que leva alguém para “além” de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às *condições* políticas do presente” (BHABHA, 2007, p. 22)

Ao mesmo tempo que controem a “autenticidade *Krenyê*” fazem piadas e brincadeiras a respeito de Ademar e sua família. Contam, aqueles da aldeia São Francisco, que na época em que estavam juntos, “Antônia “inventava” músicas, para dizer que era dos *Krenyê*”, afirmam que Zé Índio falava uma língua que parecia imitar os Guajajara, fazendo passar por língua *Krenyê*.

A partir das “piadas” e “chacotas” direcionadas aos outros dois grupos estão tentando se sobrepor aos demais e construindo critérios para identificação étnica. Em relação a esse tipo de dinâmica, afirma Weber (2000, p. 272) que:

Por trás de todos os contrastes ‘étnicos’ está, de alguma forma e em plena correspondência com a natureza destes a ideia do ‘povo eleito’ que nada mais é do que uma correspondência no plano horizontal das diferenciações ‘estamentais’ e que deriva sua popularidade precisamente do fato de que em oposição às últimas, baseadas sempre em subordinação, pode ser pretendida para si, de modo subjetivo e em grau igual, por cada membro de cada um dos grupos que mutuamente se desprezam. Por isso, a repulsão étnica agarra-se a todas as diferenças imagináveis das ideias sobre ‘decência’ e as transforma em ‘convenções étnicas’”

Os conhecimentos transmitidos por *Pairé* seriam, segundo eles a cultura, autenticamente, *Krenyê*. Entretanto, percebo que essa “cultura *Krenyê*” parece receber ajuda Gavião. *Pairé* nasceu na T. I Governador, e morou durante sua infância e parte da adolescência lá, participando de festas, cantoria e esta experiência articulada a transmissão de conhecimento de sua avó ajudam a formar o repertório cultural *Krenyê*.

A produção da “autenticidade *Krenyê*” configura-se quando Ademar passa a ser excluído por não ser considerado *Krenyê*. O fato de Ademar ter deixado de ajudá-los,

somado a morte de um parente próximo, parece ser o motivo pelo qual o parentesco por afinidade tenha sido descartado, passando a ser acionados os laços consanguíneos, os conhecimentos sobre a cultura, a língua para o estabelecimento de fronteiras e a negação de Ademar enquanto *Krenyê*.

Aí foi o tempo que aconteceu essas coisas aí com eles com Valdemar [Ademar] querendo tomar essas coisas no lugar de nós, querendo ser da nossa etnia que ele é um Guajajara, né. Ele não podia fazer isso. Ele podia reparar assim que ele foi como um chefe de posto, né. Mas não é dele, né. Ele podia reparar, mas não quer reparar. Mas também aí foi o tempo que aconteceu essa morte na Pedra Branca, outra aldeia. [...] Não vamos dar nossa etnia pra ninguém não, a etnia do nosso avô e dar pra um Guajajara, ele é um Guajajara, ele tem que caçar a etnia dele, nossa etnia é nossa. Nós tem que batalhar, se nós fazer isso daí vamos enfraquecer. Nós não vamos deixar não, de jeito nenhum. Oh, porque se, por acaso, o Valdemar pegar essa etnia nossa e ficar, essas meninas ficar, ele não vai olhar por eles não. Se ele pegar isso, aí elas dão apoio pra ele, esse Valdemar, e se ele pegar, a posse disso aí, se nós entregar quando ele ficar ele vai dar pé na bunda de todo mundo, eu sei. (FRANCISCA, fevereiro, 2015, conversa na aldeia São Francisco)

Assim, parece que em suas relações vão construindo como *Krenyê* aqueles que estabelecem um sistema de parceria e colaboração com todos do pequeno grupo a frente do movimento. Por outro lado, consideram como de fora aquele que se afastou demais e não contribui para o bem estar do grupo. A partir deste momento há uma divisão entre os *Krenyê* que estão em Barra do Corda.

Junto a divisão ocorre uma série de acusações trocadas entre os diferentes grupos. O grupo da aldeia São Francisco, acusa Ademar de não ser *Krenyê*, pois seu pai seria *Tentehar* e sua mãe não indígena.

Existe a liberdade e a verdade. Liberdade é algo que trazemos quando nos anunciamos e queremos se expor. A verdade é uma conjuntura social que vai se apresentar. Qualquer um pode dizer que é da sua família, mas vai chegar o momento da verdade. A verdade é a última etapa de uma posição. A gente nunca pode misturar a liberdade com a verdade. A liberdade trazemos em vários sentidos de aproximação em até querer se aproveitar da verdade. Mas a verdade é a última posição que não pode ser mudada. Não se trocava a liberdade pela verdade, se você quer se aproveitar de algo. A posição do Ademar é dentro desse sistema, para o Ademar receber esse direito ele não poderia tá fazendo isso, se aproveitar de uma situação para receber um direito [...] **Ele**

que levantou a historia de querer esse direito, não que nós demos para ele. Ele sabia que ia se dá bem. [...] Os parentes dele mesmo no Pindaré não conhecem ele como *Krenyê*. Os tios dele bem aí. A prova melhor não é nós não, porque nós tamos dizendo e as pessoas não acredita. A prova melhor é a família dele, o tio dele que tá vivo, o irmão, a tia, a irmã. A vó foi que morreu agora que eles levaram pra lá, tá entendendo? Ninguém concorda com isso que ele tá fazendo de dizer que é *Krenyê*. Eles dizem que não sabe porque ele tá fazendo isso. (RAIMUNDO, julho 2015, conversa na aldeia São Francisco)

A partir da sua pré adolescência, Ademar passou a viver junto aos *Krenyê*, o que o motivou a lutar pelos direitos desse povo.

Durante muito tempo Ademar foi aceito como parte do povo e legitimado por todos para agir como liderança *Krenyê* e o fato de não ter conhecimento sobre língua, cultura, história etc parecia não importar. Eles dizem que deixaram ele viver como *Krenyê* durante um tempo, mas o fato dele “querer destruí-los e somente se aproveitar do direito deles” os provocou a não deixá-lo permanecer junto ao povo.

“Ele tava quietinho aqui, ninguém ia mexer com ele, porque ele foi fazer essas coisas? Agora ninguém mais quer ele aqui”. (Francisca, abril, 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Quando Ademar resolveu voltar para a Rodeador, contou com a ajuda de Francisca e sua filha, que estavam voltando da Terra Governador, após ter passado um tempo lá. Entretanto, não apoiaram Ademar por muito tempo, passando para o grupo de Raimundo. Sobre esse fato Francisca revela:

Aí eu fiz foi uma aldeia pra ele, e eles podendo agradecer ficar quietinho lá no lugar dele, não caçar mais conversa com o outro aqui. Ele dizer meno assim, lá pra FUNAI, “rapaz, FUNAI, eu não vou mais caçar conversa com fulano não, com Raimundinho não, porque ele tá no direito dele mesmo, ele quer construir os parente dele, quer ajudar os parente dele, que é parente dele de verdade, não é meus parente. Os *Krenyê* não é nada meu, não é parente meu, eu apenas entrei assim, eu sou um chefe de posto, eu apenas fundei. Eu não posso ficar brigando com as coisas dos *Krenyê* não”. [...] Ele tá numa boa mais que os *Krenyê*, porque ele tem uma terra lá que é demarcado da FUNAI, minha irmã! Ahhh se fosse nós!!! Nós não tava aí chorando, pedindo pra esses povo. Nós tava pedindo era as coisas pra construir mais casa, enfermaria, tudo. (FRANCISCA, fevereiro 2015, entrevista a mim concedida na aldeia São Francisco)

Francisca não considera Ademar um *Krenyê* e revela que estava ao lado dele apenas porque outros parentes dela também estavam, como a sua prima Isabel e seus sobrinhos Domingos e Vilaní. Entretanto, por conflito com seus parentes Francisca se mudou para cidade e depois passou a morar com Raimundo, que a recebeu em sua aldeia.

Segundo o grupo da aldeia São Francisco, Ademar é o culpado pelo fato dos *Krenyê* de Barra do Corda não morarem todos juntos. Na visão deles, Ademar separou a família e está atrapalhando a luta conjunta pelos seus direitos.

A coisa pior que a gente já enfrentou foi esse homem dentro no nosso povo. Se hoje não tivesse ele tava todo mundo aqui. Não tinha essa briga, se tinha mais também não era como tá. (ANTONIO, agosto 2016)

Junto a consaguinidade outros elementos são acionados por eles para desconstruir Ademar enquanto *Krenyê*. Acusam Ademar de não saber a língua, não saber os cantos, não saber como realizar as festas, não saber os mitos e a história do povo.

Francisco ressalta o fato de Ademar, segundo eles, não ter nenhum ancestral *Krenyê* ou ao menos ter convivido junto aos anciões *Krenyê* e não ter ao seu lado nenhum idoso ou conhecedor da cultura *Krenyê* que possa repassar esses conhecimentos. Isso, somado ao fato de não ter sangue *Krenyê*, o impediria de ser um “autentico *Krenyê*”.

Então você vai lá onde o Valdemar e pega lá o saber dele, o canto e tudo. Aí eu quero que você grava pra trazer, eu só quero dez músicas que ele canta, não é. E se eu não sou nem cantor, mas eu sei fazer a cantiga de qualquer um pássaro, de qualquer uma coisa, eu faço pela minha cabeça. Porque eu não sou filho de um cantor, porque filho de um cantor é assim. Ele tem que gravar, se o pai dele é um tecladista, pois ele já sabe de todo forró, não é! É forró pesado, é forro quentinho. Alí não carece outro professor, porque alí qualquer hora vai lá. Eu quero ver o canto dele, como é que ele vai cantar pra senhora, como é que ele vai dizer do pessoal mais velho se imita ao menos o que eu falei. [...] Isso que eu já contei pra você e agora ela tá contando e ela tá sabendo contar. Agora você vai lá, você vai conversar com ele percurar de onde que veio os bisavó dele e eu quero saber nome por nome, do mesmo jeito que eu disse pra senhora, tráz no papel ou gravar mesmo pra mode eu escutar, não é. E o canto também, é a mesma coisa. (FRANCISCO, fevereiro, 2015, conversa na aldeia São Francisco)

Por outro lado Ademar e seus aliados passam a construir critérios que demonstrem seu pertencimento ao povo *Krenyê*. Ademar se considera *Krenyê*, e na esteira também o são seus descendentes, e aciona elementos de consaguinidade para se afirmar como tal. Aponta sua avó, mãe do seu pai, como o elemento de sua ligação consaguínea ao povo *Krenyê*, apesar de que, quando pergunto sobre seus parentes e ancestrais ele remeta à linhagem pertencente a família de Raimundo.

Aliado a isso, Ademar busca legitimidade junto aos *Krenyê* acionando sua trajetória de luta pelo povo. Acusa Raimundo, atual líder do movimento, de os ter abandonado e ter vivido junto aos *Krepumkateyê*, enquanto ele, Ademar, estava ao lado dos *Krenyê* dando início a todo processo de demanda por reconhecimento identitário e direitos territoriais e que Raimundo não sabe nada a respeito de como tudo começou.

Ao mesmo tempo aciona sua rede de relações para justificar-se como um bom líder, por ter boas relações com funcionários locais dos órgão do Estado, com os outros índios da região, no caso os *Tentehar*, com pessoas importantes da região e que, segundo ele, se ele estivesse a frente do movimento já teriam conseguido a terra.

Ademar não buscou resgatar a história da sua avó e seus antepassados no início do movimento de luta por reconhecimento quando precisaram se utilizar de determinados artifícios para construir sua diferença frente aos Timbira e outros povos da região. Neste momento recorreu a memória e as histórias de Sra. Maria de Lourdes e Sr. Francisco.

Os demais *Krenyê* buscam negar os critérios acionados por Ademar para construir seu pertencimento ao povo *Krenyê*. Não reconhecem a avó de Ademar como *Krenyê* e afirmam que ela é “branca”, e dizem poder comprovar.

“Aqui na Barra mesmo, ela morou bem ali na rua, é só perguntar pra qualquer um vizinho. Ninguém ali vai dizer que ela é índia. Nem Tentehar ela é”¹³⁰.

Junto a isso fazem acusações direcionadas a Ademar de que ele estaria registrando pessoas que não são *Krenyê*, como tal. Dizem que não concordam e que já foram na FUNAI fazer a denúncia e disseram que a partir de agora quem chegar no cartório ou na FUNAI dizendo que é *Krenyê* pra ser registrado tem que passar pelo reconhecimento do povo.

¹³⁰ Raimundo, 2016.

Falam que houve uma mudança de registro da avó de Ademar, mostraram-me duas carteiras de identidade dela, em uma ela está como *Tentehar* e uma recente está como Timbira.

Entre aqueles que estão no terceiro grupo, que mora na periferia da cidade de Barra do Corda, somente Zé Índio tem sua identidade colocada em xeque pelo grupo que mora na aldeia São Francisco e por aqueles que estão na Governador. Os demais que compõem o terceiro grupo, não tem sua identidade colocada em xeque, assim parecem não participar dos embates pelo poder de se afirmar *Krenyê*

Zé Índio trabalha no sentido de desconstruir Francisca e sua filha *Pairé* como *Krenyê*, pelo fato das duas terem morado muito tempo junto aos Gavião, na T.I Governador. Argumenta que *Pairé* nasceu naquela aldeia, fruto do casamento interétnico entre seu pai que é Gavião e sua mãe *Krenyê*. Portanto, afirma que as duas são Gavião e não *Krenyê*. Também desconstrói os filhos de Raimundo como *Krenyê*, afirmando que estes são *Krepumkateyê*, já que a mãe é *Krepumkateyê* e por terem vivido parte da vida na Terra Indígena Geralda Toco Preto. Os argumentos de Zé Índio reforçam o local de nascimento como critério de definição étnica.

Em relação a sua autoidentificação, Zé Índio, ora diz ser *Krenyê* ora diz ser *Tentehar*. Quando está com as relações com o grupo de Raimundo estremecidas, revela ser apenas *Tentehar*, ou então diz ser Timbira, pois, segundo suas palavras, não quer fazer parte do mesmo povo de Raimundo.

Esses embates também influem nas alianças construídas com os outros povos indígenas. O desejo de separar-se de Ademar, alimentado pelo grupo da aldeia São Francisco¹³¹, vem acompanhado do desejo de separar-se dos *Tentehar* e aproximarem-se dos Timbira. Desejam também acabar com a influência que os *Tentehar* exerciam sob as decisões políticas do povo na época da liderança de Ademar.

Há assim uma reconfiguração do campo político e construção de novas “arenas”, com a entrada de novos atores como: Raimundo sua família e família dos seus filhos; os

¹³¹ Os *Tentehar* ainda parecem exercer alguma influência sob aqueles que moram na periferia da cidade de Barra do Corda, ou seja o grupo ligado a Zé índio e Domingos, pois em julho de 2016 começaram a construção de uma aldeia, denominada aldeia Vitória, na Terra Indígena Rodeador com a ajuda e influência dos *Tentehar*.

Krenyê que moram na T.I. Governador; e outros povos Timbira. Há também o cultivo de novos valores e o discurso de organizar a luta por eles mesmo.

A liderança de Raimundo é marcada pela tentativa de estabelecimento de alianças e estreitamento de laços com os *Krenyê* que estão na Governador, bem como os outros povos Timbira. Prevalece a ideia de união e a manutenção de uma organização social própria.

“Eu não tô falando de comunidade, nós tamos falando de povo. Nós somos um povo. Somos um pouquinho, mas tem os outros espalhados aí. É diferente uma comunidade para um povo em relação ao direito. Eles querem tratar a gente como uma comunidade porque a gente não tem Terra. Mas isso tá errado. Nós estamos levantando um processo, nós estamos trabalhando para o desenvolvimento. Será que só quando tiver a Terra que vai ter direito a educação e saúde? Isso tá errado, não estão respeitando a gente como um povo” (RAIMUNDO, agosto, 2016)

A forma como se configurou o campo das políticas indigenistas em Barra do Corda contribuiu para o domínio dos *Tentehar* frente aos outros povos da região. A estrutura administrativa da FUNAI em Barra do Corda passou por uma série de mudanças. Em 1970 foi criada a 6ª Delegacia Regional da FUNAI (GOMES, 2002), com sede em São Luís. Existia antes em Barra do Corda a “Ajudância”, que neste período foi mantida e reformada com mais verbas para dar assistência aos povos *Tentehar*, *Canela Ramkokamekra* e *Apanyekra*, e os *Krepumkateyé* (GOMES, 2002).

Em 1993 a ajudância de Barra do Corda passou a ser gerenciada por José Dilamar Pompeu, um *Tentehar* (GOMES, 2002). Posteriormente houve a transformação da adjudância de Barra do Corda em Administração Regional. Em 2002, nova mudança administrativa na FUNAI em Barra do Corda transformou a Administração Regional em três núcleos de apoio local, separando o atendimento aos povos de língua Jê daqueles de língua Tupi.

A vinculação destes povos a uma mesma administração gerou muitos conflitos devido as diferenças culturais e a hostilidade mútua, resultado de lembranças de acontecimentos históricos. Siqueira refere-se a

“[...] conflitos e descontentamento, uma vez que são grupos que mantêm distanciamento nas suas relações. Os Canela reclamavam sempre das bebedeiras e da agressividade dos Guajajara [Tentehar] e, principalmente, do beneficiamento que o antigo administrador da ADR da FUNAI propiciava a esse grupo, uma vez que ele também era

Guajajara. Esse processo resultou na divisão da ADR [Administração Regional] em dois núcleos para os Guajajara e um núcleo para os Canela, [...]" (SIQUEIRA Jr,2007, p. 143)

O atendimento prestado aos *Tentehar* foi distribuído em dois Núcleos devido as disputas e conflitos internos a esse povo.

O “Núcleo de Apoio Kanela” ficou vinculado a regional de Imperatriz. Os núcleos Mardônio e Barra do Corda ligado à Executiva Regional de São Luís.

Em 2009 houve a extinção dos Núcleos Locais. A coordenação Regional do Maranhão passou ter a sua sede em Imperatriz e a Administração Executiva Regional de São Luís transformada em Coordenação Técnica local. O escritório da Funai em Barra do Corda também foi transformado em Coordenação Técnica Local. O atendimento aos Canela continuou separado dos *Tentehar* e atualmente estão vinculados à Coordenação Regional de Palmas.

Os *Krenyê* estão atualmente vinculados aos *Tentehar*, tanto no que diz respeito ao atendimento à saúde quanto a administração da FUNAI. De modo que, a atuação da FUNAI em Barra do Corda é dominada pelos *Tentehar*, que dividem o poder entre diferentes grupos políticos, tentando submeter e dificultar a ação daqueles que não apoiam nenhum deles.

Os *Krenyê* da aldeia São Francisco, planejam mover sua administração (FUNAI) para junto da CTL dos Canela, hoje, situada em Palmas-To. Contudo objetivam fazer tal mudança quando conseguirem a Terra, pois, segundo eles, passar o processo para outra administração pode acarretar uma demora ainda maior para que o processo de demarcação do território seja concluído.

Os *Tentehar* pedem uma Casa de Saúde Indígena (CASAI)¹³² exclusiva. Atualmente dividem com os Timbira que estão em Barra do Corda, a saber, Canelas e *Krenyê*. Em uma reunião ocorrida no dia 2 de junho de 2016 na aldeia Mainomi, dos

¹³² É parte integrante do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena responsável pelo apoio, acolhimento e assistência a pacientes indígenas que estão em tratamento fora do seu domicílio e que necessitam de atendimento de alta e média complexidade de responsabilidade do Sistema Único de Saúde (SUS). As CASAI, “deverão estar em condições de receber, alojar e alimentar pacientes encaminhados e acompanhantes, prestar assistência de enfermagem 24 horas por dia, marcar consultas, exames complementares ou internação hospitalar, providenciar o acompanhamento dos pacientes nessas ocasiões e o seu retorno às comunidades de origem, acompanhados das informações sobre o caso” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2002, p.17)

Tentehar, dentro da Terra Indígena Rodeador, para tratar da questão da saúde, os *Tentehar* falaram que não queriam ficar juntos aos *Timbira*. Essa é uma demanda antiga e os motivos são os mais diversos. Acusam os *Timbira* de serem sujos, alegam que o fato deles dormirem em esteiras incomoda-os pois “fica no chão atrapalhando a passagem” e ressaltam a diferença entre os hábitos alimentares, o que causa incômodos.

Presenciei essa demanda dos *Tentehar* em uma reunião ocorrida meses antes, em 11 de fevereiro de 2015, na aldeia El Betel¹³³, na Terra Indígena Cana Brava. Os *Tentehar* expressaram para o então coordenador da SESAI o desejo de não mais dividirem a casa de saúde com os *Timbira*. Ao perceberem a presença dos *Krenyê*, começaram a dizer que o problema era apenas em relação aos *Canela* e pediram a separação entre as casas.

Ademar mantém boa relação com os *Tentehar*, com forte influência política na região e assim consegue mais facilmente ter seus pedidos e necessidades atendidas. Já Raimundo, que não se vincula a nenhum dos “líderes” *Tentehar*, precisa de um esforço maior, constantemente recorrendo ao Ministério Público para alçar direitos sociais, principalmente aqueles ligados a saúde. É constante sua reclamação quanto a ação dos *Tentehar* e as tentativas de resistir ao poder e influência destes sobre os *Krenyê*.

Raimundo procura fazer as suas demandas diretamente a Coordenação Regional de Imperatriz, visando escapar à influência que os *Tentehar* e Ademar tem na CTL Barra do Corda. Entretanto, é comum agentes da FUNAI, tanto da CTL de Barra do Corda quanto CR de Imperatriz, promoverem embates ao permitir que os *Tentehar* os substituam na negociação com os *Krenyê*.

Raimundo afirma ter dito para o coordenador da FUNAI de Imperatriz:

eu vou dizer logo eu não aceito quando nós firmar um compromisso com um de vocês e vocês colocar alguém que não tem autonomia de resolver a situação. E digo mais, parente Guajajara eles não tem nada a ver com a gente, quem decide somos nós e não parente Guajajara. Olha e digo mais, eu não aceito nenhum parente Guajajara vim resolver coisa mandado por vocês [...].Eu digo onde eu estiver, nós não concorda que outro parente, só porque ele trabalha na FUNAI vem aqui, não. Não é de direito, você quer respeitar? Quer? Então nós queremos é desse jeito. E no dia que nós chegar no território de vocês, só porque nós chegemos, porque a gente sabe mais que nós vai

¹³³ Encontro o Projeto sabores e saberes.

chegar lá, ahhh nós vamos mandar, porque vocês não sabem. Não, vocês que são os donos que sabem. (RAIMUNDO, aldeia São Francisco, 2016).

A aproximação do grupo dos *Krenyê* da aldeia São Francisco com os *Krepumkateyê* parece incomodar Ademar. Este acusa a esposa do Raimundo, que é *Krepumkateyê*, e a FUNAI, Coordenação Regional de Imperatiz, de serem culpados pela briga e divisão do povo.

Enquanto Ademar usa a relação com os *Tentehar* e as administrações locais da FUNAI. Raimundo segue fazendo alianças com outros povos Timbira e procurando se distanciar dos *Tentehar*.

Raimundo, igualmente, recebe apoio de outros *Krenyê* que estão espalhados em outras localidades, como na Januária e na TI Governador

Os mais velhos, os mais velhos tem um conhecimento assim amplo da vinda dos *Krenyê* até o povo gavião. Então eles tem esse conhecimento sim. E até no momento a gente sabe, não só eu, como outro Gavião que acompanha os movimentos dos povos indígenas que participa das reuniões que tem o problema em relação as Terras, eles sabem que o povo *Krenyê* estão lutando com relação as suas Terras. Então eles tem conhecimento sim. E a gente apoia porque de qualquer forma os Gavião sabem que nós fazemos parte do povo *Krenyê* e nós temos lideranças que ajuda o povo Gavião. Então se for o caso de nós todo mundo se reunir pra tá apoiando qualquer reunião do povo *Krenyê* ou de qualquer luta do povo *Krenyê* a gente tá dipostos pra tá lutando junto porque a luta é de todo mundo. (ANDREA, agosto 2016, entrevista a mim concedida na aldeia Riachinho, T. I. Governador)

Por outro lado se colocam em oposição a presença do Ademar junto aos *Krenyê*

O Ademar, pela história dele eu sei que ele não é índio ele foi apenas criado adotado pelos indígena e de sangue de índio na veia ele não tem então pra mim ele não tem direito aos benefícios que vem para o povo *Krenyê*. Então, a gente tem conhecimento disso, porque a realidade é diferente. Ele pode até falar que é índios tudo mais mas a gente sabe da história [...] A história dele [Ademar] ninguém aqui sabe nada da história dele. Mas reconhece a história do tio Raimundo, da tia Maria, tia Isabel, a Francisca. (ANDREA, agosto 2016, entrevista a mim concedida na aldeia Riachinho, T. I. Governador)

Raimundo também recebe apoio do CIMI e utiliza isto ao seu favor, já que não acontece o mesmo em relação a Ademar. Pois, segundo ele, o CIMI não apoia Ademar como membro do povo *Krenyê* por não o reconhecer como parte deste povo.

Oh! o CIMI vem aqui passa dias, mas lá não vai. Porque que não vai ? no meu entender, porque o CIMI conhece toda a história foi buscar toda a história do povo dele [Ademar], o CIMI conhece toda a história do pessoal dele, então [o CIMI] disse: “não, eu não vou fazer isso”. Então, na verdade, ele não é a pessoa que ele diz que é, *Krenyê* e tal, que toda a família lá é *Krenyê* (RAIMUNDO, abril 2016, conversa na aldeia São Francisco).

A necessidade de comprovar que Ademar não era *Krenyê* veio, também pela percepção que não se tratava apenas de uma questão de recurso, mas de autonomia. Não querem que Ademar participe das decisões relativas aos *Krenyê*. Para tanto, Raimundo começou a disputar todos os espaços destinados ao povo *Krenyê*. Afirma que Ademar pode ter direitos como índio, porém não como *Krenyê*.

Nós, depois foram onde eles a mesma coisa, né que nem você vem aqui e vai lá. Aí chegou lá eles planejaram disseram não, agora eles estão pra lá é o mesmo povo e vocês estão pra cá, como não tem mais meio de uma educação pra vocês, porque vocês tão na periferia e aqui tem escola vamos fazer assim, a FUNAI, vamos entrar em acordo com a FUNAI, a FUNAI ou o Estado, não sei, vai alugar uma casa, alugar ou comprar pra ser o ponto de referência de vocês, tá entendendo? Vai ser o ponto de referência de vocês de educação e tal. Aí a gente ficou imaginando, daí foi que a gente começou a ficar pensando, mas não tem jeito esse negócio aí vai fazer com que nós se ajunte de novo. Daí eu comecei a me alertar, não, nós não vamos mais aceitar isso não. Já que vocês não queriam naquele tempo, culpado foi eu. Aí já comecei, tá entendendo? Me distanciar desse negócio de se agrupar, tá junto com ele, daí foi que nós... toda vida que nós fala oh! Tem nada a ver com ele lá. Ele tá pra lá, eu não tenho contato com ele, se vocês quiserem saber de alguma coisa vão lá perguntar pra ele, que nem perguntaram o pessoal da FUNAI, rapaz e o tal do Ademar ? Eu disse olha o Ademar mora pra aculá olha, pode pegar o caminho vocês vão lá, vocês sabem onde ele mora vão lá perguntar pra ele aqui nós não damos notícia dele, não tem ele como nosso povo aqui, agora se vocês reconhecem ele como povo então vão lá perguntar. (Raimundo, aldeia São Francisco, 2016, em conversa)

Outro argumento utilizado para excluir Ademar é o fato de, segundo Raimundo, Ademar não aceitar a “presença dos filhos do finado Riba” na futura Terra. Francisco

diz “ele já enganou nós duas vezes, fez o mal duas vezes”. Raimundo complementa a fala e diz: “E a continuidade dele é que esse pessoal do finado não venha participar dessa terra”. (RAIMUNDO, fevereiro, 2015, conversa na aldeia São Francisco)

As relações com o Estado e os recursos advindos desta relação tornam a definição de quem é e quem não é *Krenyê* uma questão de primeira ordem. E delegam às instituições Estatais ou órgãos da justiça a autoridade para afirmar a indianidade. Nesta lógica, o grupo liderado por Raimundo planeja uma assembleia que chama de “grande reunião”.

Pretendem convidar o Ministério Público, a Justiça Federal, a FUNAI, o CIMI, a Pastoral, o DSEI, a SEDUC e outros povos como *Tentehar*, Gavião *Krikati*, os *Krenyê* que estão espalhados e o grupo que está com Ademar. Nas palavras de Raimundo, essa grande reunião terá o objetivo de “acabar logo com a questão, definir quem é e quem não é *Krenyê*”. Afirmam que os *Krenyê* precisam ser ouvidos, e a decisão final é da justiça, embora considerem que essa tem que ser dada após a consulta ao próprio povo. Estamos diante de uma “legitimidade dos governos” (SWARTZ, 1968), que decorre da crença de que o “governo” agirá de acordo com as expectativas do público.

Cabe aqui lembrar, conforme aponta Bhabha que:

os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou aflição, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos híbridos culturais que emergem em momentos de transformação histórica (BHABHA, 2007, p.21, grifos do autor)

E estes embates acerca da “diferença cultural” podem ser tanto consensuais quanto conflituosos (BHABHA, 2007). Enquanto aqueles que estão na aldeia São Francisco e parte dos que estão na Governador trabalham no sentido de demonstrar uma “cultura, língua e história autenticamente *Krenyê*”, os demais grupos de Barra do Corda trabalham no sentido de construir a pertença *Krenyê* principalmente por meio do tempo de convivência.

Hall destaca que as identidades nacionais

“não são literalmente impressas em nossos genes [...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*. [...] As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação: elas participam da *idéia* da nação tal como representada em sua cultura nacional” (Hall, 2005, p. 47- 49),

Assim, é por meio do discurso que constroem ou por outro lado desconstroem identidades.

Os *Krenyê* não são apenas uma “comunidade política” (WEBER, 2000), mas também uma “comunidade simbólica (HALL, 2005). Como procurei demonstrar, “a identidade *Krenyê*” é fluida, enunciada por discursos muitas vezes antagônicos, entretanto resta saber, como esses discursos são costurados de modo a se apresentar por meio de uma única identidade?

Começo respondendo que os *Krenyê* são uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008), nos termos colocados por Benedict Anderson. São imaginadas, porque o universo simbólico que marca o autoreconhecimento e os sentimentos de pertencimento não dependem da interação entre grupos. Se dá pela relação com uma “comunidade imaterial”, forjada a partir do compartilhamento de experiências. O passado de espoliação e a ideia de um “território perdido”, materializado na figura da “Pedra do Salgado” torna-se o elemento principal no processo reorganização social, representando o elemento unificador que opera na construção da etnicidade *Krenyê*.

5. 2 “Em busca de um lugar que seja nosso”.

A Terra, unidade jurídico-política conduzida sob a égide do Estado (GALLOIS, 2004), é tanto um meio para a reprodução de um povo, quanto um meio para afirmação identitária. Como colocou Bartolomé, no processo de reorganização social e busca por território experienciado por povos indígenas “um dos objetivos pode ser a obtenção de recursos, mas outro é a própria recuperação ou reconstrução da coletividade étnica de pertencimento” (BARTOLOMÉ, 2006, p.56)

Muitos discursos apontam no sentido da necessidade da Terra para a reprodução física e cultural do povo. A esse respeito Francisca fala:

nós vamos viver, fazer nossas roça, construir nossas casas, viver tudo junto. Será que nós vamos conseguir uma Terra e nós vamos ficar aqui no meio da rua? Nós queremos uma Terra é pra nós plantar, fazer uma coisa boa pra nós, pra nós possuir, uma coisa boa pra nós, pra nós fazer nossa brincadeira. Toda coisa que os outros já fizeram e nós não fizemos. Nós tem que construir essas coisas. Nós tem que construir essas coisas, tudo, tudo, tudo que nós não fizemos. Aprender, porque faz como na história, nós estamos aprendendo. Porque a gente que morou na aldeia dos outros não tinha essa liberdade de tá lá dentro futucando as coisas dos outros (FRANCISCA, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Celino, que mora na T.I. Governador, revela uma inquietude em relação a condição em que se encontram. Revela que está aguardado a “Terra” para se juntar com os demais *Krenyê*, e este será o tempo de mostrar que os *Krenyê* continuam existindo.

Agora *Krenyê* nós mesmo tem que lutar e fazer aquele local uma família só. Por isso que nós tava na FUNAI fazendo greve. Por isso que nós tava conversando sobre esse negócio tudinho. Eu falei para o Raimundinho, “no dia que vocês arrumar a Terra, arrumar as coisas, não esquece de nós não. Você chama nós tudinho, nós tudinho pra ajuntar, pra ver a Terra, vê como é que tá, vê como o governo vai ver e já com um mucado de dia aí que prometeram” E nós tudinho tamo aqui só esperando a resposta telefonar pra nós aqui pra nós saber. “Não fulano vumbora, vem” Aí nós tem que dá um jeito. Esse que nós tamo esperando, é todo mundo, nós tamo sabendo isso aí que nós querem marcar. Só eles lá separado dos outros, com todo mantimento, rancho, bagulho, toda coisa assim como cesta base, alimentação até enquanto que formar aldeia direito mesmo. É isso que nós querem fazer ali porque não é so eles que vão ficar lá não, meus filhos vão precisar também. Eles estão falando nesse lugar só falando nesse lugar. [...] tem que ter aldeia deles mesmo pra segurar que os velhos mesmo disse pra nós que nós tamos espalhados. Muita gente diz por aí, não *Krenyê* não tem não, *Krenyê* já morreu, *Krenyê* já acabou. Mas não, tão existindo por aí tão espalhados morre, os velho morre, mas tão existindo ainda, os velho morre, mas os novo tão existindo ainda pra ajudar pra poder ganhar a questão. É desse jeito que nós quer fazer ali, por isso que nós estamos unidos que nós estamos conversando não vai ter reunião hoje a noite aí nós vamos bater sobre esse coisa aí. [...] (CELINO, agosto 2016, conversa na aldeia Riachinho, T. Governador)

D. Francisca afirma que enquanto não tiver junto do *povo* em seu próprio território não terá “sossego”, a conquista da Terra representa a possibilidade de obter paz

meu filho quando bebe lá no Riachinho¹³⁴ fica dizendo que ele podia ser sabido, ter estudado, ser alguma coisa. Mas ele não sabe porque a mãe dele não fica só parada, ela fica andando. Eu fico todo tempo pra lá e pra cá, atrás desse povo. Eu podia tá quietinha lá. Lá tem escola, tem posto de saúde, tem tudo. Tem roça. Mas é meu sangue, eu sentia que lá não era meu povo. Eu tinha que ficar atrás do meu povo. Eu vou me sentir muito feliz quando tiver todo mundo na Terra, todo mundo vivendo unido lá, sem ficar espalhado. Aqui na rua é muito aperrado. Lá você pode fazer a sua roça, fazer a sua casa, criar seu bicho. Tem água. Se quiser fazer alguma coisa tem palha (FRANCISCA, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

É tanto um lugar onde terão acesso aos seus direitos, um importante instrumento de afirmação no campo das políticas indigenistas, quanto um espaço de exercício da autonomia *Krenyê*, onde serão os governantes. Começaram a planejar como irão gerir a vida dentro da terra. Uma das exigências é construir apenas uma aldeia para que todos morem juntos. Segundo eles “é mais fácil organizar, administrar os problemas e conflitos”.

Então, a gente fica preocupado, eu fico preocupado assim, que quando a gente receber esse território, receber esses outros parentes que estão aí distante, tão dispersos em várias localidades a gente tem que criar uma, que nem assim o Estado, que cria um decreto, cria uma portaria e aquilo alí tem que ser respeitado pelas pessoas. Eu acho que pra isso depois... aí a gente tá pensando que vai acontecer futuramente esse modelo. Porque uma cidade ela tem que criar uma portaria, ela tem que ter um decreto e quem não cumprir com aquilo ele será chamado para se explicar. Porque se tem não acontece a gente conseguir o território e levar todo mundo, todo esse pessoal e não ter uma organização, não ter ordem, não ter uma coisa definitiva, pra que seja respeitado, defendendo o patrimônio. Eu acredito que não vai ser muito bom e pra isso nós vamos ter que fazer isso. Por exemplo, isso aí a gente sempre tá conversando sobre isso, por exemplo: bebida alcoólica, tráfico de drogas, questão pessoal [...] Tem outra coisa, nós do povo *Krenyê*, nós vamos entrar em um acordo que nós não vamos aceitar dezenas de aldeias, porque isso já começa um confronto. Então, todo esses povos que vão se ajuntar, nós vamos fazer só uma aldeia, porque duas três aldeias porque aí que começa. Então, a gente vem conversando desde o início, a gente conversa muita coisa entre nós. E isso nós vamos ter que botar em prática, mas cedo ou mais tarde nós vamos tá fazendo esse trabalho [...] aqui mesmo [aldeinha] a gente já tá conversando se conscientizando (RAIMUNDO, agosto 2016, em conversa na aldeia São Francisco)

¹³⁴ Refere-se a aldeia Riachinho, dentro da Terra Indígena Governador do povo *Pukob'gateyê*, local onde seu filho mora.

No mesmo sentido a fala de Celino esta colocada, o território é a garantia de conseguirem exercer o autogoverno.

Aí por isso que eu falo. Rapaz vamos lutar pela nossa terra, vamos conseguir nossa terra. Pra um dia não ter frescura, porque aí só nós governa, que nem os outros governa a área deles, pra não ter frescura. Eu disse assim porque tem muito índio que não considera a gente, não quer que a gente mora na aldeia deles. Eles só quer que a gente faça ajuda pra aldeia deles melhorar. Associação projeto, fazer horta. Porque você tendo a sua área, você quer fazer projeto, você quer fazer horta, você quer fazer um projetinho assim de plantação, de fruta, açai. Tem projeto, tem todo tipo que você quiser tem projeto na cultura, né. Tem um lugar pra gente morar e fazer um projeto. (CELINO, agosto 2016, em conversa na aldeia Riachinho, T. I. Governador)

De acordo com Celino é preciso juntar e se unir, para ser forte frente aos de fora.

Por isso que eu falo quando tiver Terra tem que trabalhar geral, não tem negócio de divisão não. Porque se você tira um pedaço de mato, é por conta de vocês tudo geral. Porque nós tudo lutemos morar na mesma laia. Mas não discutir. Porque senão vem um mata teu irmão, aí você “oh!! se eu tivesse lá mais meu irmão pra acudir”. E não tem jeito. É isso que falo pro meus menino, “vocês tem tio tem o Raimundo, o Pub, a Francisca, meio mundo de os meninos. Tudinho sobrinho de vocês, primo, vocês anda vocês já tão crescendo, eu to explicando, vocês tem que ver isso aí Aí vocês não tem vó, já desapareceram já morreram agora só os novo.”. Os novo faz negócio, mas não faz negócio como os antigo. [...] No tempo do SPI, minha vó conta, nós sofremos dentro da floresta. Ai nós chegemos num setor tinha muito Guajajara. Ai começaram guerriar, guerriar ai começara ai chegaram aqui. Os Guajajara estavam aqui nesse lugar aqui que nós estamos. Ai os índios se ajuntaram e não aceitaram os guajajara aqui. Aí os Guajajara foram e furaram a mata como ainda hoje tão aqui na mata, na floresta como ainda hoje tão ai, na mata por onde hoje o fogo tá queimando. (Celino, agosto 2016, em conversa na aldeia Riachinho)

Se a conquista da terra traz a possibilidade de paz, a luta pela terra tem sido definida por Francisca como uma “coivara de fogo”, “uma dor de cabeça”, em nome de um sonho: reunir todos em um mesmo lugar, que seja deles.

Meu sonho é ver a minha família, da minha mãe, tudo reunido morando num terreno que a FUNAI dá.[...] nós conseguir um *Pie* pra nós, pra quando nós ficar velhinha nós dizer assim graças a Deus nós

conseguimos. Nós já tamo velhinho agora é a vez dos nossos netos, dos nossos filhos. Eles agora vão tomar de conta, vão ter mais cabeça fria, não vão ter a dor de cabeça que nós tamos tendo proque esse negócio aqui, esse serviço bem aqui é dor de cabeça, Monica!. Que eu nunca tinha me entrado numa dor de cabeça [...] a primeira vez que eu entrei numa coivara de fogo foi essa. E eu vou lutar. É uma coivara de fogo, sabe! Quem deixou? A minha família, a família da minha mãe e mãe e vó, e tudo. E quem tá sofrendo é esses que tão vivo e os que não quer ajudar também, não querem ajudar nós querendo fazer o bom e eles não quer é isso que eu falo. (FRANCISCA, agosto 2016, em conversa na aldeia São Francisco)

Alguns que moram na TI. Governador almejam voltar para junto do seu povo, viver junto com os parentes *Krenyê*. As relações construídas ao longo do tempo na Governador não os fizeram sentir-se *Pükob'gateyê*’ .

Tem noite que eu fico pensando, eu digo “mulher, eu to doidinho pra ir pra onde minha irmã e o Raimundo. Ela diz “é mesmo Celino?” Aí eu digo “eu to doidinho pra ir pra onde tá o Raimundo passar um dia lá”. “Tu vai se for um caminhã vai nós tudinho”. Eu digo “espera conseguir aldeia primeiro. Como eles diz que vai ter carro, aí nós vai. Porque tem muita gente as família”. (CELINO, agosto 2016, em conversa na aldeia Riachinho, T. I. Governador)

Os laços que prendem aqueles que tem ascendência *Krenyê* e a inquietude de não se sentir “em casa” foi demonstrada em diferentes falas que tive oportunidade de escutar na Terra Indígena Governador dos *Pükob'gateyê*.

A minha tia mesmo vai e volta, a tia França, a tia Celina. E eu sempre pensava assim, o porquê elas ir e voltar, mas eu entendo, porque alí é o lugar delas foi alí que ao antepassados deles nasceram na verdade é alí que é o lugar deles. Então até o momento eu só tenho que apoiar porque eu também eu sou daquele povo o meu pai é do povo *Krenyê* (ANDREA, agosto 2016, entrevista a mim concedida na aldeia Riachinho, T. I Governador)

Durante muito tempo os *Krenyê* silenciaram a sua identidade étnica, sendo confundidos com os povos com os quais estavam em contato.

Olha, viver na terra dos outros é ruim, você tem que andar miudinho. Eu não andava rindo, com brincadeira, não me metia em conversa, você não pode falar nada senão eles vão dizer que você não é dali” (FRANCISCA, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Porém algumas atitudes demonstram, que o sentimento de pertencimento a outro povo manteve-se, revelando-se em alguns momentos específicos. Como na fala da Andréa sobre o seu pai, José Martins, *Aaruy*.

O meu pai foi criado dentro do povo Gavião, mas ele foi tão esperto que quando ele teve os filhos, as filhas não registrou nenhum como Gavião, porque acho que depois que ele cresceu que ele conheceu o direito que ele tem, o direito do povo dele que ele tem ele foi tão esperto que ele não registrou nenhum filho como povo Gavião. (ANDREA, agosto 2016, em entrevista a mim concedida na aldeia Riachinho T. I. Governador)

Ouvi reclamação de alguns *Krenyê* moradores da Terra Indígena Governador de que não são envolvidos nos projetos, ou instituições dentro da aldeia por não pertencerem àquele povo. Outros, mesmo sendo incluídos, recusam-se participar por não se sentirem pertencentes àquele povo.

O pessoal da aldeia nova quis dá um emprego de professor pra minha mulher. Aí ela não aceitou disse, “não, se um dia os parentes do Celino arrumar uma terra aí eu vou pra lá, vou trabalhar lá, ser professor lá. E nós vamos pra lá fazer aldeia e eu não quero mais saber da aldeia dos outros. Agora só falta a família do Celino que eu quero saber como é o pessoal dele”. Eu disse “espera aí, deixa primeiro eles resolver o problema da terra, eu vou primeiro olhar a terra aí eu leva vocês também aí se agrada vocês quiser morar a gente faz aldeia lá e mora junto com eles. (CELINO, agosto 2016, conversa na aldeia Riachinho, T.I. Governador)

Celino conta que em alguns momentos desejaram voltar para seu território de origem, voltar para o lugar dos antepassados parecia representar a possibilidade de redenção.

A minha irmã mais velha, essa que morreu, fala só de Bacabal. “Celino me leva no Bacabal que eu quero saber do tio Avelino, me leva na terra da tua mãe. E Joel só fala com a boca. “Se eu tirar dinheiro do aposento nós vai lá pra eu te levar, pra gente falar com tio Avelino pra ele entregar nosso lugar pra nós”, a velha Celina falando. Aí o Joel só amarrando. Eu querendo levar a velha doente ainda pra resolver o problema. Aí Joel disse assim pra mim, eu nunca levei não, porque o Joel disse pra mim que se eu levar a velha fica passando mal na estrada. Aí eu nunca levei. (CELINO, agosto 2016, conversa na aldeia Riachinho, T. I. Governador)

Noemia, que havia sido casada com *Aaruy*, revela que ele tentou voltar para seu território tradicional, porém não haviam mais parentes lá e a terra estava tomada por não indígenas.

Ele sabia que tinha essa Terra. Depois quando foi pra lá o *cupen* já tinham tomado Quando ele voltou pra lá não tinha mais essa Terra do bisavô, já tinha tomado. Ele lutou pra tirar *cupen*, mas não tirou. Disse que lá tinha pedra pra fazer não sei o quê. Ele descobriu que só os brancos ricos que tomaram esse Terra foi nem os pobres (NOEMIA, agosto 2016, conversa na aldeia Riachinho, T. I Governador)

Assim, no movimento do povo *Krenyê*, o território de origem é retomado de forma simbólica e parece constituir-se um elemento forte para construção do povo.

As falas *Krenyê* parecem indicar que a autonomia pressupõe uma base territorial que contemple, até mesmo, “leis” próprias para exercer autogoverno. O tempo em que começaram o processo de reorganização é marcado por falas que denotam a vontade de união, que implica a reunião em um território próprio, o resgate de conhecimentos e práticas dos antepassados. É um período de estreitamento de laços e construção de afinidades. Seria um momento de ruptura com toda a espoliação anterior quando viviam “detrás dos outros”

Alguns discursos apresentam a Terra como redenção tanto por permitir ter mais liberdade e autonomia de agir e falar, algo que não acontecera na Terra de outros povos, quanto por disponibilizar recursos naturais e materiais; é um espaço de realizações e desejo.

[...] não é qualquer Terra que serve. Então tem que ser uma Terra que encaixe no perfil, que tenha um objetivo da gente, dá continuidade do desenvolvimento da nossa cultura, do nosso povo. Então o que é? Tem que ter a caça, tem que ter a mata, tem que ter a caça, tem que ter a fruta. Tá entendendo? Então é esses aí que é o perfil que tem que ter a Terra tem que ter uma Terra que tenha barro. Essas que nós fomos ver pra aculá nos Canela. Canela tem muita muita terra, mas a Terra do Canela só é chapada você olha chega a vista cansa de olhar, é só chapada. Então pra que que nós quer uma terra dessas? Não serve pra nós. Porque a deles já era antiga deles, então eles querem já crescer, por que eles querem crescer? Por que eles querem pegar onde tem essas matas que as deles não pegaram. (Raimundo, fevereiro, 2015)

Entretanto, se a Terra é importante, e eles reconhecem tal importância, também consideram que esta não se sobrepõe à sua organização social própria. Se reconhecem enquanto povo e querem ver sua organização reconhecida. Raimundo reivindica que o Estado reconheça eles enquanto povo, pois nas palavras dele, não são uma comunidade, mas um povo” e querem se ver reconhecidos dessa forma e afirma que muita coisa mudou desde que começaram com movimento de luta por direitos sociais e territoriais

Tá mudando entre nós, esse pouco que tá nessa luta de frente, tá mudando muito. Assim, dentro da nossa própria convivência, porque antes a gente não tinha esse tempo. Porque aí tem o dizer, o tempo quem faz é a gente. Pra trás aí a gente não tinha esse tempo, tinha o tempo, mas não achava ele. Dizia era assim eu não vou perder meu tempo, ah eu vou pra aculá. E hoje a gente já tá encontrando esse tempo [...] de tá contando, de tá falando com outro, de tá falando aquilo que não é certo, aquilo que é errado. Então, antigamente nós não tinha esse tempo e hoje a gente tem. Então, pra mim assim a gente tá se achando, a gente tá se encontrando. Mas é preciso a gente tá sempre com isso. Tá sempre lembrando, tá sempre falando (RAIMUNDO, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Ademar, em um documento encaminhado para o Ministério Público em 2010¹³⁵, denuncia o descaso com que os *Krenyê* vinha sendo tratados pelo DSEI, na figura de seu chefe, na época o Sr. Licínio Brites Carmona e afirma que o descaso devia-se ao desconhecimento deles enquanto um povo. Encerra o documento dizendo “[ele] exigiu que nós solicitássemos da FUNAI uma declaração de reconhecimento do povo Krenyê situação essa que nos deixou ainda mais constrangidos, pois a FUNAI nos reconhece juntamente com CIMI, e outras instituições oficiais que temos contato”

Nesse processo de luta por uma Terra pude observar também a construção da fronteira como um lugar de passagem, como sugeriu Hall (2009). Esse autor discute a fronteira como algo velado, que não separa de forma absoluta, mas comporta significados relacionais, são também lugares de passagem. Isso pode ser observado quando Celino fala para seus filhos que eles “tem dois lugar”.

Eu sempre falo para os meus meninos, olha vocês tem dois lugar. Se o pessoal aqui fizer qualquer coisa. Vocês tem dois lugar lá onde ta tua

¹³⁵ Relatório encaminhamento a procuradoria da república do estado do maranhão/ministério público federal. 2010.

família. Um lugar, se conseguir a Terra, se vocês se agradar, vão lá passar o dia, conhecer os pessoal e volta. Vocês que sabe, vocês que são novo. Porque nós vamos todo segurar pra conseguir a Terra, se fosse eu que mexia na terra (CELINO, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

O lugar onde o grupo que lidera o movimento mora, a aldeia São Francisco, ganha também significação neste processo, não cogitam a possibilidade de se desfazerem dela, apresentam-a como lugar de memória da luta política.

Quando conseguir essa terra eu não vou vender não, que é pra ficar pra história que foi daqui que começou todo esse negócio aqui que é a galia [o galho]. Não é lá na aldeia não. Eu nunca vou vender isso aqui, porque isso aqui não é pra mim não, eu vou morrer e os netos desses que tão aqui vão me conhecer, vão saber de toda coisa. Isso pode ser as vezes um museu, ou pode esses meninos estudar e fazer alguma coisa aqui pra eles (FRANCISCO, julho 2016, conversa aldeia São Francisco)

Os *Krenyê* desejam que a FUNAI compre uma terra próxima a região em que vivem hoje. Dentre as terras que foram apresentadas após o edital para a compra, escolheram uma nessa condição. A possibilidade da demarcação de uma terra nas proximidades da chácara é algo que lhes agrada, pois garantiria o fluxo entre aldeia e cidade.

Como nós tinha esse pedaço aqui, esse pedaço que nós estamos, e como a terra é boa e é perto, então a gente opinou por essa terra aqui. Porque essa aqui? Porque ela também fica dentro do mapeamento que foi feito a nível do Maranhão, que tem das terras e a gente também foi. Porque se a gente for para o Sítio Novo [município Sítio Novo], a gente vai ficar onde? Só na aldeia? A gente tem um ponto de apoio lá no Sítio Novo? A gente tem dinheiro pra comprar um terreno pra fazer um ponto de hospedagem? Nós vamos lá para os *Krikati*? Nós vamos lá pra Imperatriz ? Aí nós vamos dá problema. Vamos ter problema. Então aqui vai ser um ponto de apoio, pra quando nós vim da área nos estamos aqui. Aqui nós não vamos pagar aluguel aqui o cara não vai chegar e dizer ahh aqui vocês só vão receber pessoas que tá doente. Ah aqui você não podem receber uma pessoa quando chegar uma pessoa pra visitar vocês. Não, porque aqui nós pode receber quem tá de passagem, quem tá doente, quem vem a negócio. Ta entendendo? Porque é nosso. Nós não podemos fazer isso alí no polo do Guajajara. Então essa foi a opção de nos escolher aquela terra alí. Porque é mais próxima, não é grande. (RAIMUNDO, agosto 2016, conversa na aldeia São Francisco)

Ao recuperar o passado construído como próprio, visando reconstruir um pertencimento étnico, conseguem o que Bartolomé (2006) considerou “um acesso mais digno ao presente”. Assim, tentam dar sentido a sua existência enquanto constroem um projeto de futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta tese procurei analisar o movimento de reorganização social *Krenyê* e o processo de luta por direitos sociais e demarcação de uma Terra de uso exclusivo. Para tanto busquei percorrer as trajetórias históricas *Krenyê* a partir do momento do encontro com forças coloniais até os dias atuais.

Os *Krenyê*, após a saída de seu território na região do médio Mearim, numa área denominada Pedra do Salgado, passaram por vários processos de “territorialização”. Na primeira metade do século XIX foram submetidos a uma colônia indígena, a Colônia Leopoldina”; ainda neste século tiveram seu território invadido pelas “frentes de expansão pastoril” e por imigrantes que chegavam a região do Médio Mearim fugidos da seca que assolava o nordeste brasileiro. Estas pressões, acrescidas das mortes por epidemias advindas do contato, causaram a fragmentação do povo *Krenyê* que se dispersou buscando abrigo na terra de outros povos.

Em meados da década de 1960, completou-se a saída dos *Krenyê* de seu “território tradicional”. Essa também foi a década em que se deu o declínio econômico da região do Médio Mearim, o que aponta para uma possível inserção dos *Krenyê* nas relações econômicas locais. As mudanças causadas pela dominação de forças coloniais caracterizaram o segundo processo de “territorialização”. Quando saíram de seu território e passaram a viver na terra de outros povos ficaram submetidos a poderes locais, dos “donos” das Terras, e, principalmente, aos poderes do Estado, por meio de políticas indigenistas.

Os *Krenyê* migraram em diferentes direções buscando refúgio junto a outros povos indígenas. As áreas escolhidas, no processo de fuga por conta da pressão sobre o território, obedeceram a lógica das relações já estabelecidas por eles antes do período de fugas. O trabalho de pesquisa apontou que os *Krenyê* já mantinham um fluxo de movimentação - por motivos diversos como para trabalhar, estreitar laços de parentesco, receber ajuda ou apoio político, participar de rituais - entre as áreas escolhidas no processo de fuga, principalmente nas atuais Terra Indígena Governador (*Pükob'gateyê*) e Terra Indígena Geralda Toco Preto (*Krepumkateyê*).

As diferentes “configurações circunstanciais” ao longo da história *Krenyê* produziram identificações com diferentes etnônimos. No processo de dispersão, os

Krenyê assumiram diferentes identidades coletivas ora se denominando Timbira e em outros momentos deixando-se ser vistos como Gavião.

Este é o terceiro processo de “territorialização” que ainda não se completou. Considero que os *Krenyê* ainda estão passando por um processo de “territorialização” pois ainda não possuem uma “base territorial fixa” (OLIVEIRA, 2004), representada por uma Terra demarcada pelo Estado, onde poderão criar uma nova “unidade sociocultural”; “constituir mecanismos políticos especializados”; “redefinir o controle social sobre recursos ambientais”; reelaborar a cultura e a relação com o passado.

O silenciamento sobre a sua identificação étnica enquanto *Krenyê* junto a perda do “território” concorreu para que fossem considerados, durante muito tempo um povo extinto. A expropriação do território, os processos de fragmentação e dispersão, o silenciamento da “identidade étnica” representaram “forças perturbadoras” ou “poderes dissolventes” (SIMMEL, 1983), mas também serviram para criar elementos de identificação e um campo de “reciprocidade de ação”, representado no caso *Krenyê* pelo movimento de organização política. Assim, as “forças perturbadoras” terminaram por servir como “forças conservadoras”.

Os *Krenyê*, mais precisamente aqueles situados no município de Barra do Corda, iniciaram o processo de reorganização social no início do novo milênio, por volta do ano 2000, e passaram a demandar do Estado reconhecimento enquanto povo e a demarcação de uma Terra de uso exclusivo.

Nesse processo de luta por reconhecimento e por direitos sociais e territoriais desenvolvem também o processo de autoreconhecimento e construção do ser *Krenyê*. A memória da terra de origem e o passado de espoliação foram importantes aliados na construção da etnicidade *Krenyê*. De modo que lutam também pelo reconhecimento dessa história. A relação que estabeleceram comigo configurou-se como um espaço de interlocução no qual puderam ser ouvidos e viram como uma possibilidade de assegurar o registro dessa história.

A amplitude do campo do movimento político *Krenyê* exigiu uma pesquisa detalhada das multilicitude de processos e atores indígenas e não indígenas, o que me levou a fazer uso das noções de “campo” e “arena” pensados por Swartz (1968). Assim, fugi de uma análise centrada na oposição índio/sociedade e percebi que as experiências intersubjetivas e coletivas estão nos interstícios (BHABHA, 2007) onde valores e significados são articulados e negociados.

Assim, por conta da impossibilidade de demarcar “fronteiras” entre os múltiplos universos socioculturais e simbólicos em interação no campo político fiz uso da ideia de projeto (ORTNER, 2007) visando dar conta da dinâmica política aqui retratada.

Os *Krenyê* continuam dispersos e dispostos em diferentes territórios, vivenciando diferentes contextos sociais e culturais, em contato com diferentes atores (incluindo instituições estatais e não estatais). O movimento de reorganização caracteriza-se por uma mudança de postura de um conjunto de atores, que passam a rever sua condição étnica e compartilhar objetivos e metas em comum, denominados aqui de projetos.

Não só os *Krenyê* elaboram projetos, mas também os demais atores que com eles estabelecem relação, como o Estado, organismos internacionais, entidades da sociedade civil, organizações religiosas, outros povos indígenas. É por meio da articulação destes projetos que os atores se movimentam.

Parece indiscutível, conforme procurei demonstrar no decorrer deste trabalho, que os conflitos são indissociáveis da realidade *Krenyê*. Estes conflitos estão ligados a diversos processos históricos que possibilitaram a composição de um complexo campo de relações estabelecidos entre os diferentes atores citados acima.

Os conflitos entre os diferentes atores *Krenyê* tem como combustível a disputa por recursos e significados. As identificações são construídas pelo discurso dos atores que disputam o poder de representar a identidade *Krenyê*. O Estado, por meio de seus órgãos, se relaciona de modo diferentes com os diferentes atores *Krenyê*, a partir do estabelecimento de alianças com interesses diversos e acaba acirrando as disputas e os conflitos internos.

Apesar dos *Krenyê* terem obtido reconhecimento formal do Estado, isso não representou um reconhecimento na prática, pois têm constantemente seus direitos ignorados. Os *Krenyê* que moram na cidade e os da aldeia São Francisco não tem acesso a escola diferenciada, o atendimento à saúde é feito com base em arranjos políticos locais. Muitos dos acordos para subsistência mínima são constantemente ignorados, como o descumprimento da entrega de cestas e de abastecimento de água.

Entretanto, os conflitos acabam contribuindo com o movimento de organização política *Krenyê*, pois atuam no sentido de instigar o jogo, fazer com que continuem

jogando o “jogo sério”; se por um lado separa atores por outro une determinados outros levando-os a construção de projetos coletivos.

Atualmente, os *Krenyê* vivem em um “espaço liminar” (BHABHA, 2007) aguardando a demarcação de sua terra, local onde poderão implementar seus projetos de futuro.

O “espaço liminar” como espaço de passagem, é um “além”, um espaço de trânsito, nem aqui nem lá. Como afirmou Bhabha (2007), o “além” não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado, nesse momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam acabam por produzir figuras complexas de diferença e identidade.

Assim, a ideia de espaço liminar promove o afastamento das singularidades das categorias conceituais e organizacionais básicas como “gênero”, “classe”, “geração” (BHABHA, 2007). Inspirada em Bhabha busquei passar para além das subjetividades originárias e focar nos processos que produzem identificações.

O “espaço liminar”, a partir da ideia de um movimento temporal de passagem evita que as identidades se formem a partir de polaridades primordiais. Assim as identificações se dão a partir de um fluxo intenso

A “identidade *Krenyê*” se apresenta de modo fluído. Assim, busquei perceber os processos de identificação *Krenyê* a partir dos interstícios, a partir de articulação de significados e valores muitas vezes concorrentes, que versam sobre: história, memória, terra, língua, cultura e que articulam para a formalização de um projeto comum.

A despeito de todas as diferenças e antagonismos apresentados, a simbologia da “terra perdida” parece ser o elemento unificador constitutivo da existência *Krenyê* e é através dela que se pensam e pensam sua existência e constroem um projeto de futuro.

As narrativas *Krenyê* remetem a história, cenários, acontecimentos, símbolos que representam as experiências partilhadas, as espoliações e as conquistas coletivas que juntos dão sentido a sua existência, conectando a vida diária dos atores a um destino e projeto comum.

Encerro este trabalho revelando as suas limitações. Não tive condições de realizar pesquisa nas diferentes localidades em que os *Krenyê* se encontram. Estive apenas na presença daqueles ligados, direta ou indiretamente, ao movimento de re-

organização social e política. Os *Krenyê* estão vivendo em diferentes localidades, a saber: em Barra do Corda em três locais diferentes: aldeia São Francisco, periferia da cidade, e Terra Rodeador; no município de Santa Inês; Terra Indígena Pindaré, do povo *Tentehar*; na Terra Indígena Governador do povo *Pükob'gateyê*'; na Terra indígena *Krikati*, do povo *Krikati* e na Terra indígena Geralda Toco Preto do povo *Krepúmkateye*; destas diferentes localidades estive apenas entre aqueles que estão em Barra do Corda, nas diferentes localidades e fiz visita também a Terra Indígena Governador e a Terra Indígena Geralda Toco Preto. Outra questão que desejo ressaltar é que as falas e narrativas selecionadas para compor o texto foram aqueles que julguei fazer eco com as demais vozes, entretanto, nem por isso, deixam de ser visões parciais. E por fim, reitero que grande parte das falas e narrativas desse trabalho nasceram de conversas informais e não de entrevistas com roteiros pré-determinados, assim, fui guiada pelos interesses dos atores envolvidos na pesquisa e até certo ponto estive limitada ao que queriam contar e fui até onde me deixaram ir.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

AÇÃO CIVIL PÚBLICA. **Processo nº 18327-63.2012.4.01.3700**. Maranhão: Poder Judiciário, Justiça Federal, 2014.

ALMEIDA, Mônica Ribeiro Moraes de. **A construção do ser Canela**: dinâmicas educacionais na aldeia Escalvado. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Ciências Sociais. São Luís: UFMA, 2009.

ALONSO, Sara. **Os Tembé de Guamá**: processo de construção da cultura e identidade Tembé. Dissertação de mestrado. PPGAS/UFRJ, 1996.

ALBERT, Bruce. “Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña”. In: SURRALES, Alexandre & HIERRO, Pedro García (orgs.). **Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno**. Copenhage: IWGIA, 2004.

ALBERT, Bruce. Entre a nova Constituição e o “mercado de projetos”. In: www.socioambiental.org.br

AMORIM, Siloé Soares de. Índios Ressurgidos: **A construção da auto-imagem** Os Tumbalalá, os Kalancó, os Karuarú, os Katokinn e os Koiupanká. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Multimeios do Instituto de Artes da UNICAMP, Campinas, 2003.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: companhia das letras, 2008.

ARRUTI, José M. **o reencantamento do Mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação de mestrado. PPGAS/UFRJ, 1996.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A árvore Pankararu**: fluxos e mediações de emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Contra Capa/ LACED, 2004.

ARRUTI, José M. Etnogêneses Indígena. IN: **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo : Instituto Socioambiental. 2006.

AZANHA, Gilberto. **A forma Timbira**: estrutura e resistência. Dissertação de mestrado apresentado na FFLCH da USP, São Paulo, 1984.

BARTH, FREDRIK. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat, P. et Streiff-Fenart, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BARTH, Fredrik. **O guru iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: contra capa, 2000.

BARATA, Maria Helena. **A Antropóloga entre Facções Políticas Indígenas**: um drama do contato interétnico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1993.

- BARATA, Maria Helena. **Tupi-Guarani e Jê-Timbira**: articulações étnicas em processo. Tese Doutorado. Universidade de Brasília: Departamento de Antropologia, 1999.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuições para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: contraponto, [1996] 13ª ed. 2013.
- BALÉE, William. **Footprints of the forest**: Ka'apor Ethnobotany: the historical ecology of plant utilization by na Amazonian people. New York: Columbia University Press, , 1994.
- BARRETO Fº, Henyo Trindade. Invenção ou Renascimento: Gênero de uma sociedade indígena no Nordeste In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A viagem de Volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Contra Capa/LACED, 2004.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1., 2006.
- BENJAMIN, Walter. Walter Benjamin: **Obras Escolhidas** Volume I: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.
- BOUDIN, Max H. **Apontamentos para um estudo da língua Krenyê** (dialeto Timbira do alto rio Gurupi). Rio de Janeiro: pontifícia Universidade Católica, 1950. Disponível em: biblio.etnolinguistica.org
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo, EDUSP. 2008.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2010.
- BRASIL. **Constituição Federativa** de 1988.
- BRASIL / FUNAI. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. **Informação Técnica nº 067/CGID/2012**. Brasília, out/2012. (texto digitado)
- BRASIL/ FUNAI. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. **Relatório circunstanciado de constituição da reserva indígena Krenyê**.ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita de (coord). Brasília, 2015.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond “identity”. **Theory and society** 9: 1-47, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Ed. da UNESP; Brasília: Paralelo, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mais irreduzível. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, W.B. **Quem são as populações tradicionais?** Publicado em Unidades de Conservação (<https://uc.socioambiental.org>), 2010. Acessado em 28 abril 2017

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. V2. São Paulo: ed. Paz e Terra, 2001.

CALEFFI, Paula. O que é ser índio hoje? A questão indígena na América Latina/ Brasil no início do século XXI. **Diálogos Latinoamericanos**. NÚMERO 07, Dinamarca: Universidad de Aarhus (CLAS), 2003, PP.

CHAMPAGNE, Patrick. La Manifestation: Comme action Symbolique. In: **La Manifestation**. Paris: Presses, 1990.

COELHO, Elisabeth M. B. **Cultura e sobrevivência dos índios no Maranhão**. São Luís, EDUFMA, 1987.

COELHO, Elisabeth Maria Bezerra. **A política indigenista no Maranhão provincial**. São Luís, SIOGE, 1990.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. Povos indígenas e ações afirmativas. IN: **Povos indígenas e ações afirmativas**. Encontro Humanístico, 2006, São Luís: Raça, povos, cultura e identidade. VI Encontro Humanístico. Universidade Federal do Maranhão.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. A saúde e a educação indigenista no maranhão In: _____ (org). **Estado Multicultural e políticas indigenistas**. São Luís: EDUFMA, 2008.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e construção do parentesco entre alguns grupos Jê. In: **Revista brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 16, n 46. SP: ANPOCS, 2001.

CORRÊA, Kátia Núbia Ferreira. **AJCRÿ / COHPRÕ**: dinâmicas de “espalhar” e “ajuntar” no território Krikati. Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UFMA, 2016.

COHEN, Abner. Introduction: the lesson of ethnicity. In: _____. **Urban Ethnicity**. London: Taristock, 1974

CROCKER, Willian H. **The Canela (Eastern Timbira)**: I an ethnographic introduction. (Smithsonian contributions to anthropology; n°. 33). Washington, D.C. 1990.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República**. São Paulo: UNESP, 1999.

DA COSTA, LAMARTINE (Org). Bacabal- MA. In: n **Atlas do Esporte no Brasil**. Rio de Janeiro: CONFEEF, 2006.

DE PAULA, Luís Roberto. Povos indígenas e o “mercado de projetos”: desafios para o controle social de convênios e contratos. IN: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de. WENTZEL,

Sondra. (orgs.). **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: contracapa, 2007.

DECRETO nº 426 de 24 de julho. In: **Coleções das Leis do Império do Brasil**. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1845. Tomo 7, parte 1.

DUSSEL, Enrique. 1492: **O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade: conferencia de Frankfurt/ Enrique Dussel; tradução Jaime A Clasen-Petrópolis, RJ: Vozes 1993.

ESTEVIÃO, Carlos. A ossuário da “gruta-dos-padres”, em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. Ministério da educação e Saúde. **Boletim do Museu Nacional**. Disponível na biblioteca digital Curt Nimuendaju: biblio.etnolinguistica.org, 1942.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERNANDES, F. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**, Petrópolis: Vozes, 1975.

FERREIRA, ABH. **Novo dicionário Aurélio**. Rio de Janeiro, 1986.

FERREIRA, Márcia Milena Galdez. Migração de nordestino para o Médio Mearim-MA (1930-1960): literatura regional e narrativa orais. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História- ANPUH**, São Paulo, Julho 2011.

FERREIRA, Márcia Milena Galdez. Do Alto Mearim ao Médio Mearim (MA): de espaço de conquista a lócus de fixação de migrantes nordestinos. **XXVII Simpósio Nacional de História- ANPUH**, Natal, 2013.

FERREIRA, Márcia Milena Galdez. **Construção do Eldorado Maranhense**: experiência e narrativa de migrantes nordestinos em municípios do Médio Mearim- Ma (1930-1970). Dissertação apresentada ao programa de pós graduação em história da Universidade Federal Fluminense. Niterói- RJ, 2015.

FIGUEIREDO JÚNIOR., João Damasceno Gonçalves. **“QUEREMOS DIZER PARA O BRASIL INTEIRO QUE NÓS ESTAMOS VIVOS E EXISTIMOS”**: o processo de afirmação étnica e a luta por território dos Krenyê no Maranhão. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA. São Luís: UEMA, 2015.

FRENCH, Jan Hoffman. Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeastern Brazil: “After the Conflict Came the History. In: **AMERICAN ANTHROPOLOGIST**, Vol. 106, Nº 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FRY, Peter. Diferenças, desigualdades e discriminação. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (coord.). **Antropologia e direito**: Temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/ Brasília: Contra Capa/ LACED/ABA 2012.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO- FUNAI. **Relatório circunstanciado de constituição da reserva indígena krenyê**. Brasília: Ministério da Justiça, 2015.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedade indígenas em novo perfil: alguns desafios. IN: Revistas do Migrante. **Travessia**, AnoXIII/36. 2000, p. 5-10. Disponível em www.institutoiepe.org.br.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Gênese waiãpi, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2007, V. 50 Nº 1

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**. O povo Tenetehara em busca da liberdade, Petrópolis, Vozes, 2002, 631 pp.

GOMES, Alexandre Oliveira. **Aquilo é uma coisa de índio**. Objeto, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará. Dissertação de mestrado. PPGA/UFPE, 2012.

GAYOZO, Raimundo Jozé de Souza. **Compendio Histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão**. Paris: na officina de P-N. Rougeron, Impressor, rue de L'Hirondelle, nº22. M.D.CCC. XVIII.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Tese de doutorado. PPGAS/UFRJ, 1999.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Contra Capa/ LACED, 2004.

GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. Os povos indígenas e a escola diferenciada: Comentários sobre alguns instrumentos jurídicos internacionais. In: Grupioni, Vidal. Org. **Povos indígenas e tolerância: Construindo praticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: EDUSP. 2001. GUIMARÃES, Deocleciano Torrieri. **Dicionário Técnico Jurídico**. São Paulo: Ridell, 2011.

GUIMARÃES, Mariana Teixeira. **Povo Gavião da Aldeia Nova e o PDPI: uma etnografia da relação entre povos indígenas e o "mercado de projetos"**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

HAESBAERT, Rogério. **Desterritorialização e identidade: a rede "gaucha" no nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DPeA, 2005.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidade e medições culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento. a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: ed.34, 2003.

ISLA, Alejandro. **Los usos políticos de la identidad:** criollos, indígenas y Estado. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2009.

IORIS, Edviges. **Fragmentos que fazem diferença:** narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas. Antropologia em primeira mão. Florianópolis: UFSC, 2011.

LADEIRA, Maria Elisa. **A troca de nomes e a troca de cônjuges:** uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. Dissertação de mestrado apresentada à USP, 1982.

LAVE, Jean Carter. **Social Taxonomy among the Krikati (Jê)** of central Brazil. Harvard University, December, 1967.

MACEDO, Osvaldo. Bacabal em progresso. *Jornal Voz da U.R.E.B* (091), **Bacabal**, 1954. Acessado em: www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital. Em 11/09/2015.

MACHADO, Eduardo Olímpio. **Relatório do Presidente da província do Maranhão.** Maranhão. Typ. Constitucional, 1853.

MARANHÃO. Regulamento de 11 de abril de 1854 Crea duas missões ou colonias de índio. IN: **Regulamentos Expedidos pelo Governo Provincial para execução das leis da assembléa da província do Maranhão.** Do observado de F. M de Almeida, Impresso por R. F Corrêa, 11 de abril de 1854. Disponível em: www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital. Em 11/09/2015.

MARANHÃO. Lei da Assembleia Legislativa nº85, de 2 de julho de 1839. In: **Collecção das Leis, Decretos e Resoluções da Provincia do Maranhão.** Typ Constitucional, 1847. Disponível em: www.cultura.ma.gov.br/portal/bpbl/acervodigital. Em 11/09/2015

MELATTI, Júlio César. Corrida de Toras. In: **Revista de Atualidades Indígena.** Ano I. nº 1. Brasília. FUNAI, 1976.

MELO, Antônio Alves de. **A evangelização no Brasil:** dimensões teológicas e desafios pastorais o debate teológico e eclesial; Ed. Pontificia Università Gregoriana Roma, 1996.

MÉTRAUX, Alfred. "The Teremembé. In: Steward, Julian (ed). **Handbook of South American Indians**, V.1. The Marginal Tribes. Washington: Smithsonian Institute/Bureau of American Ethnology.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.** Brasília: Fundação Nacional de Saúde, Ministério da Saúde, 2002.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. Etnogénesis de um grupo indígena del Brasil Central. In: **Memoria Americana** cuadernos de etnohistoria. Nº 16, Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2008.

NASCIMENTO, Luiz Augusto Sousa do. **Wyty-Cate:** associativismo, representação e faccionalismo político entre os povos Timbira. Caderno Pós de Ciências Sociais. V. 2, n. 4, jul/dez. São Luís: 2005.

NASCIMENTO, Luiz Augusto Sousa do. **Dispersão, coalescência e etnicidade de um grupo timbira**: os Krenyê tecendo caminhos para o (re)conhecimento étnico e territorial. In: Encontro Brasileiro de Bolsista IFP – São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 2010

NEVES, Lino João de Oliveira. **Olhos mágicos do Sul (do Sul)**: lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: Santos, Boaventura de Sousa (org). Porto: Afrontamento, 2004

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Eastern Timbira**. University of California Press, 1946.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Gamella indians. In: **Primitive Man, Vol. 10, No.3/4 (jul-oct, 1937), pp 58-77**. Disponível em: www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendajú-1937-gamella.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. PETI. Museu Nacional: UFRJ, 1993.oliveira.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Três Teses Equivocadas Sobre o Indigenismo (em especial sobre os índios do Nordeste). In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do (Org.). **Política Indigenista: Leste e Nordeste brasileiros**. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000a.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Parry Scott, George Zarur (org); David Maybury-Lewis. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Política Indígena Contemporaneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Hacia una antropología del indigenismo estudios críticos sobre lo procesos de dominacion de los indígenas em Brasil**. Rio de Janeiro: Contracapa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006;

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença Indígena na formação do Brasil**. Brasília: LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Sem tutela, uma nova moldura de nação. In: **A constituição de 1988 na vida brasileira**. Ruben G.Oliven, Gildo Brandão M. Ridenti (orgs). São Paulo: ANPOCS, 2008. 251—275.

OLIVEIRA, João Pacheco de. PLURALIZANDO TRADIÇÕES ETNOGRÁFICAS: Sobre um certo mal-estar na Antropologia. IN: **Cadernos do LEME**, Campina Grande, vol. 1, nº 1, p. 2 – 27. jan./jun. 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Tramas históricas e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: contra capa, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Regime Tutelar e faccionalismo: Política e religião em uma reserva Ticuna**. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó**. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria LACED, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. In: O trabalho do Antropólogo. São Paulo: Paralelo/Editora UNESP, 2000. b

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. “A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilização entre negros e índios: uma comparação”. **Comunicação apresentada no V Congresso Afrobrasileiro**, realizado em Salvador, de 17 a 20 de agosto de 1997. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/geri>. Acessado em 25 de janeiro de 2017.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Diga ao povo que avance**. Movimento indígena no nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2013.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. **Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no centro-oeste maranhense**. Dissertação de mestrado. Campinas, São Paulo, 2002.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. Povos Indígenas, Poder Tutelar e Processos do Desenvolvimento no Cerrado Maranhense. **Revista Antropológica**. Ano 18, 2014.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. **Messianismo Canela: entre o indigenismo de Estado e as estratégias do desenvolvimento**. São Luís: EDUFMA, 2011.

ORTNER, Sherry B. Poder e projetos: reflexões sobre agência. In: **Reunião Brasileira de Antropologia (2º Goiania: 2006)**. Conferências e práticas antropológicas. Org. Miriam Pillar Grossi, Cornelia Eckert, Peter Henry Fry- Blumenau: Nova Letra: 2007.

OTTE, Georg e Volpe, Miriam Lídia. Um olhar sobre o pensamento de Walter Benjamin. **Fragmentos**, 18. 2000.

PAULA RIBEIRO, Francisco. Memória sobre as Nações Gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão. In: **Revista Trimensal de História e Geographia**. Rio de Janeiro, 1841.

RAMOS, ALCIDA. O INDIO HIPER REAL **Rev. bras. Ci. Soc.** v.10 n.28 São Paulo jun. 1995.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. LANGFUR, Hal. Minas Gerais: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. **Tempo [online]**. 2007, v12, n23, pp5-22.

REESINK, Edwin. O coração da aldeia: a ilha, dominação interétnica, expropriação territorial histórica e “invisibilidade” dos Kaimbé de Massacará. OLIVEIRA, João

- Pacheco de. (org). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: contra capa, 2011.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RICARDO, Carlos Alberto. Passados 500 anos, sequer sabemos seus nomes. In: **Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. Luís Donisete B. Grupioni; Lux Boelitz Vidal; Roseli Fischmann (org). São Paulo: USP, 2001.
- RODRIGUES, Aryon Dall'igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **De Cabloco a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos. O caso Kapinawá**. Dissertação. Unicamp, 1986.
- SANT'ANA, G.R. **histórias, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena**. Tese de doutorado. IFCH. Unicamp, 2010.
- SCHADEN, Egon. **Leitura de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976
- SECUNDINO, Marcondes de Araujo. **Tramas e conexões no campo político intersocietário Fulniô**. Dissertação. Recife: PPGS/UFPE, 2000
- SIDER, Gerald M. Lumbre. **Indian Cultural nationalism and ethnogenesis**. Dialectical Anthropology, 1976.
- SILVA JÚNIOR, Jonaton Alves da. **Awkkê resignificado: o movimento messiânico Canela**. Monografia. Bacharelado em Ciências Sociais, São Luís: UFMA, 2006.
- SIMMEL, George. Como as formas sociais se mantêm. In: **Sociologia**. Evaristo de Moraes filho (org) Carlos Alberto Pavanelli: Ática, 1983.
- SIQUEIRA JR, Jaime Garcia. **WYTY Catê: Cultura e política de um movimento pan Timbira**. Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UNB. Brasília: UNB, 2007.
- SOUZA CRUZ, Álvaro Ricardo de. A intervenção do Ministério Público Federal no reconhecimento da comunidade indígena Caxixó. In: **Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó**. Ana Flávia Moreira Santos; João Pacheco de Oliveira (org). Rio de Janeiro: Contra Capa LACED, 2003.
- SWARTZ, Marc J; TUNER, Victor W; TUDEN, Arthur. Introduction. In: **Political Anthropology**. Chicago: Aldine Publishing Company, 1966.
- SWARTZ, Marc L. Introduction. **Local Level Politics**. Michigan State University, 1968.
- TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles **Multiculturalismo**. Princeton University Press, 1994.

TONTÍNÍ, Teresinha. **“Os krenyê um povo que renasce da cinza”**. Relatório de estágio do Curso de Formação Básica em Indigenismo do Conselho Indigenista Missionário. Grajaú-MA: CIMI, 2013.

TSING, Anna Lowenhaupt. 2005. **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton, Princeton University Press

TURNER, Victor W. Liminaridade e “commúnitas”. In: TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor W. **Dramas campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: EDUFF, 2008.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: weber, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. v. 1. Brasília: UnB, 2000.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: vozes, 1978.

VALE, Carlos Guilherme do. **Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará**. Dissertação de mestrado, PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ, 1993.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de Expansão e estrutura agrária**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses Canibais**. Rio de Janeiro, MEC, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. OS PRONOMES COSMOLÓGICOS E O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO. 1996. In: **Mana**, 2 (2), pp.115-144. Rio de Janeiro, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. IN: Povos Indígenas no Brasil. São Paulo : Instituto Socioambiental. 2006. Acesso em: www.socioambiental.org.br