



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
ASSOCIAÇÃO TEMPORÁRIA COM A UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS
GERAIS (UFMG)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA
DA AMAZÔNIA (PPGCSPA)

JOÃO DAMASCENO GONÇALVES FIGUEIREDO JÚNIOR.

**“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

São Luis-Ma
2015

JOÃO DAMASCENO GONÇALVES FIGUEIREDO JÚNIOR

**“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, Centro de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia – Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Área de concentração: Estado, comunidade tradicional e territorialidade da Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin

São Luis-MA
2015

JOÃO DAMASCENO GONÇALVES FIGUEIREDO JÚNIOR

**“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, Centro de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia – Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Rosa Elizabeth Acevedo Marin (Orientadora)
Universidade Federal do Pará -UFPA

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Membro interno)
Universidade Federal do Amazonas-UFAM

Prof^ª. Dr^ª. Cynthia Carvalho Martins (Membro Suplente)
Universidade Estadual do Maranhão- UEMA

Prof^ª. Dr^ª. Elisabeth Maria Bezerra Coelho (Membro Externo ao PPGCSPA)
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Dedico esta dissertação às forças que me orientam: primeiramente a Deus (que pode ser *Tupã* ou *Paphãm*); aos meus filhos: Pedro, Juliana e Marcos, que são motivos maiores desta caminhada e à Evaçu das Flores (in memoriam), companheira de muitas lutas.

Aos meus pais, João Damasceno Gonçalves Figueiredo (in memoriam) e Irene Cutrim Figueiredo pelo apoio incondicional, sempre.

Ao meu inesquecível e querido avô Camundo (in memoriam); a Tia Marilde (minha segunda mãe); ao meu tio Dr. Raimundo Nonato Martins.

Aos meus irmãos, Arthur; Cita; Miércio; Jucimara (que tornou-se um ser de luz); Ronivaldo e Nívia e a tantos outros irmãos e amigos de infância na minha São João Batista.

A Flávio Braga, amigo há 26 anos, e grande incentivador da minha formação intelectual.

A Deusdédit Carneiro Leite, por acreditar e depositar sua confiança em meu trabalho e pelo apoio dado.

À grande amiga e guerreira do povo Tenetehara, Sônia Bone Guajajara e ao meu amigo Edilson Krikati.

Aos Povos Indígenas do Maranhão, em especial aos Krenyê por terem possibilitado este trabalho, pela confiança em mim depositada e por terem propiciado o diálogo e a socialização de sua trajetória, enriquecendo a minha enquanto profissional e ser humano.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho dissertativo marca um importante ciclo que teve a imprescindível contribuição de pessoas fundamentais, seja no apoio teórico e reflexivo, seja através do apoio afetivo nos momentos cruciais.

Agradeço à minha orientadora Prof^a. Dr^a Rosa Elizabeth Acevedo pela honra de sua orientação.

Ao Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida por grandes ensinamentos em sala de aula e por sua dedicação às comunidades tradicionais.

Aos meus colegas do mestrado (turma de 2013), Adaildo, Danilo, Dorival, Edson, Gardênia, Joíza, Luciana, Luís, Maurício e Reginaldo por todos os momentos compartilhados e pelas reflexões coletivas.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA/UEMA, por terem contribuíram no processo de formação.

Aos amigos e colegas do Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão, em especial a Ariane Silva pelo incentivo durante o ingresso no Mestrado; a Eliane Gaspar e D. Marlene;

À Prof^a. Dr^a LÍlian Gomes pela contribuição imprescindível com a discussão da política de reconhecimento.

Às Professoras Doutoras Patrícia Portela e Cynthia Martins por terem propiciado discussões antropológicas fundamentais para este trabalho.

À Prof^a. Dr^a Elizabeth Beserra Coelho pelas contribuições dadas durante o exame de Qualificação.

À Poliana Sousa, Geógrafa e Antropóloga, pela riqueza de um mapa didaticamente elaborado.

Às funcionárias da Secretaria Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA/UEMA, Nila Coutinho, Cristina Fernandes pelo apoio prontamente.

RESUMO

A presente dissertação de Mestrado visa apresentar a trajetória dos Krenyê, um povo indígena historicamente deslocado de seu território. Esta situação provocou uma série de processos diferenciados de territorializações e novos deslocamentos que, contudo, não foram capazes de dirimir o sentido de território impresso nos modos de criar, fazer e viver dos Krenyê. O objetivo desse trabalho é analisar esses diferentes processos, que marcam a história desse povo indígena, identificando de que modo eles vão construindo tecituras nos diferentes trajetos percorridos. Busca-se reforçar que apesar da espoliação sofrida pelos mesmos, o que gerou violências de natureza diversa, estes foram resignificando os seus processos. Isto os levou a afirmar sua luta por reconhecimento e sua resistência, reivindicando diante do Estado-nação, e no interior do estado do Maranhão, seus direitos territoriais como povo Krenyê.

Palavras-chave: deslocamentos; povo indígena Krenyê; território; territorialização.

ABSTRACT

The current Master's dissertation aims to present the journey of Krenyê – an indigenous people who have been historically displaced from their territory. This situation has caused several and diversified processes of territorializations and new displacements that, however, were not able to settle the meaning of territory – which is printed on Krenyê's ways of creating, making and living. Thus, this work aims to analyze these different processes, which have marked the history of Krenyê people, and to identify how they have built *tecituras* through the different paths traveled. The goal is to emphasize that despite the dispossession suffered by them, generating many kinds of violence, the Krenyê were redefining their processes by they own. This point led them to assert their struggle for recognition and their resistance, claiming to the nation-state, and in the state of Maranhao, their territorial rights as Krenyê people.

Key-words: displacements; indigenous people Krenyê; reterritorializations; territory; territorialization.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ANA - Agência Nacional de Águas
Arts. – Artigos
CEEEI – Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena
CF - Constituição Federal
CGDC - Conselho Geral de Desenvolvimento Comunitário
CGID – Coordenação Geral de Identificação e Delimitação
CIMI - Conselho Indigenista Missionário do Maranhão
CNCD - Conselho Nacional de Combate à Discriminação
COAPIMA - Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CRI – Coordenação Regional de Imperatriz
DAF - Diretoria de Assuntos Fundiários
DAS – Diretoria de Assistência Social
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
DEDOC - Departamento de Documentação
EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
GAB – Gabinete
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBIO - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS - Instituto Nacional de Seguridade Social
IMACSE - Instituto Maranhense de Ciências Sociais e Economia
ITERMA - Instituto de Terras do Maranhão
ITZ - Imperatriz
MPF - Ministério Público Federal
MA – Maranhão
NAEA - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

NAL - Núcleo de Apoio Local

PSDB - Partido da Social Democracia Brasileira

PT - Partido dos Trabalhadores

SEGAT - Serviço de Gestão Ambiental e Territorial

SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPU - Secretaria de Patrimônio da União

SEII - Serviço de Informação Indígena

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

STF – Supremo Tribunal Federal

T.I. – Terra Indígena

UnB – Universidade de Brasília

LISTA DE FIGURAS, FOTOS, QUADRO E MAPAS

FOTOS:

FOTO 1: MESA REDONDA DURANTE A SEMANA DOS POVOS INDIGENAS (2010)

FOTO 2: SR. FRANCISCO KRENYÊ E D. MARIA DE LOURDES KRENYÊ, IRMÃOS QUE PARTICIPARAM, QUANDO CRIANÇAS, DA SAÍDA DA PEDRA DO SALGADO

FOTO 3: APRESENTAÇÃO DE DANÇA NO PÁTIO DA ALDEIA PEDRA BRANCA – 2015

FOTO 4: VISTA GERAL DA ALDEINHA (CHÁCARA SÃO FRANCISCO) – 2015

FOTO 5 – AS CRIANÇAS ANTÔNIO E PAULINHO COM SEU PERIQUITO DE ESTIMAÇÃO – ALDEIA PEDRA BRANCA – 2015

FOTO 6: ADEMAR LOPES TIMBIRA COM CACHO DE TUCUM RASTEIRO, BASTANTE UTILIZADO NA CONFECÇÃO DE ARTESANATO – ALDEIA PEDRA BRANCA – 2014

FOTO 7: RESERVATÓRIO DE ÁGUA QUE SÃO ABASTECIDOS PELO CARRO PIPA – ALDEINHA, 2015

FOTO 8: RAIMUNDO KRENYÊ MOSTRANDO MELANCIAS QUE NÃO SE DESENVOLVERAM POR FALTA D'ÁGUA – ALDEINHA – 2015

FOTO 9: RAIMUNDO KRENYÊ ALIMENTANDO PORQUINHOS DA ÍNDIA COM RAÇÃO - ALDEINHA, 2015

FOTO 10: PROTESTO DE MAIO DE 2015, NO MPF-MA

QUADRO:

QUADRO 01: TERRAS INDÍGENAS HABITADAS PELOS KRENYÊ

MAPAS:

MAPA 1 – MAPA ETNO-HISTÓRICO, ELABORADO PELO ETNÓLOGO CURT NIMUENDAJÚ (1946)

MAPA 2 - RECORTE DO TERRITÓRIO MARANHENSE, ADAPTADO DO MAPA ETNO-HISTÓRICO DE CURT NIMUENDAJU – 1946

MAPA 3: MAPA INDICANDO PRINCIPAIS DESLOCAMENTOS ENTRE 1950 A 2014.

LISTA DE DOCUMENTOS CONSULTADOS

Lista 1 - Documentos produzidos pelos Krenyê e por órgãos governamentais e indigenistas durante o processo de luta por reconhecimento

1. Decreto n. 88.813, do Presidente da República, que homologa a Área Dominial Indígena Rodeador, constituída de terras do domínio das Comunidades Indígenas *Caracaty* e *Gavião*, localizada no Município de Barra do Corda, Estado do Maranhão. Datado em de 04 de outubro de 1983.
2. Mapa da T. I. Rodeador, do Ministério da Justiça e Fundação Nacional do Índio – FUNAI.
3. Documento intitulado Carta para presidência do Conselho, reivindicando ao Estado o reconhecimento do povo Krenyê e os distinguindo dos Timbira. Não datado.
4. Documento intitulado *Timbira*, assinado pelo antropólogo e professor da Universidade de Brasília - UnB, Júlio Cezar Melatti, com o timbre da Fundação Nacional do Índio; Departamento de Documentação – DEDOC e do Serviço de Informação Indígena - SEII - Datado em janeiro de 2000.
5. Memorando (n. 705) da Diretoria de Assuntos Fundiários (FUNAI) para o Núcleo de Apoio Local de Barra do Corda, comunicando as ameaças que os Krenyê vinham sofrendo para abandonarem a T.I. Rodeador. Datado de 26 de novembro de 2004.
6. Memorando (n.757) da Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário (FUNAI) para o Núcleo de Apoio Kanela, solicitando prestação de assistência ao "Grupo Timbira" da T.I. Rodeador, composto por cerca de 73 pessoas. Datado de 29 de novembro de 2004.
7. Memorando (n.369) do Diretor de Assistência (FUNAI) ao Núcleo de Atendimento Local de Barra do Corda, informando que os Timbira da T.I. Rodeador não estão tendo atendimento de forma alguma por parte desse Núcleo, ao qual estão juridiscionado. Datado de 07 de dezembro de 2004.

8. Ofício (n.426) do Conselho Nacional de Combate à Discriminação ao Presidente da FUNAI, Sr. Mércio Pereira solicitando tomar providências cabíveis referente a grave situação que os Timbira vem passando. Datado de 23 de dezembro de 2004.
9. Memorando (n.027) da Diretoria de Assistência (FUNAI) ao Chefe do Núcleo de Apoio Local de Barra do Corda, encaminhando documento do Conselho Nacional de Combate à Discriminação para que a FUNAI possa dar resposta ao Ministério Público. Datado de 14 de janeiro de 2005.
10. Documento intitulado "Diagnostico do Povo Timbira", o qual faz a distinção entre os Krepym katejê da Terra Indígena Geralda Toco-Preto e os Krenyê da Terra Indígena Rodeador, genericamente conhecidos como "Timbira". Datado de 2007.
11. Relato do cacique Ademar Lopes Timbira sobre a "História do Povo Timbira que vive na Terra Indígena Rodeador". Datado de novembro de 2007.
12. Ofício do cacique Ademar Lopes Timbira (s/n) à Administradora Regional da FUNAI de São Luís, Sra. Cláudia Lobo, denunciando que os indígenas da T.I. Rodeador estão sendo prejudicados pelo esterco de animais jogados pelos moradores dos assentamentos nos rios e que estes vêm desmatando suas margens. Denuncia também uma pessoa que vem se apresentando como Krenyê sem o sê-lo. Datado de 15 de dezembro de 2008.
13. Documento encaminhado à Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF-FUNAI), relatando sinteticamente os diversos conflitos que tiveram com outros povos indígenas nas diversas terras por onde passaram. Solicita, ainda, que a FUNAI faça um levantamento sobre a situação fundiária da região conhecida como Pedra do Salgado, onde situava-se a antiga aldeia dos Krenyê de Bacabal. Relatam também a difícil situação financeira em que se encontram o grupo que habita a T.I. Rodeador. Datado de 25 de março de 2009.
14. Solicitação do Cacique Ademar Lopes Timbira à Administração Regional da FUNAI de São Luís, apoio financeiro para despesas que serão feitas no I Encontro do Povo Krenyê Timbira, no período de 11 a 14 de junho de 2009. O mesmo documento solicita, ainda, três anos de doação de cesta básica para os

Krenyê que estão passando necessidades devido à falta de assistência e aos saques que sofrem em suas roças periodicamente. Sem datação.

15. Convite para participação no I Encontro do Povo Krenyê Timbira, no período de 11 a 14 de junho de 2009, a ser realizado na Aldeia Pedra Branca, T.I. Rodeador, Barra do Corda - MA. Datado em maio de 2009.
16. Ata da Reunião do I Encontro do Povo Krenyê Timbira, que foi realizada na Aldeia Pedra Branca, T.I. Rodeador, no período de 11 a 14 de junho de 2009.
17. Relato do Encontro Krenyê no Centro de Formação da Diocese de Barra do Corda para discutir a situação do grupo. Datado em 09 de dezembro de 2009.
18. Documento intitulado Carta para presidência do Conselho, reivindicando ao Estado o reconhecimento do povo Krenyê e os distinguindo dos Timbira. Não datado.
19. Ata de Reunião dos Krenyê com o Coordenador Regional da FUNAI de Imperatriz e representante da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação - FUNAI. Datada em 26 de agosto de 2010.
20. Entrevistas feitas pelo Ministério Público Federal/Procuradoria da República no Estado do Maranhão. Datado em 2010.
21. Ofício (n.267/2010) do Coordenador Regional da FUNAI de Imperatriz ao Coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI-MA, declarando o reconhecimento étnico dos Krenyê pela FUNAI estando aptos para o pleno gozo dos direitos constitucionais. Datado em 04 de outubro de 2010.
22. Relatório dos Krenyê encaminhado à Procuradoria da República no Estado do Maranhão/Ministério Público Federal relatando conflitos com os índios Guajajara/Tenetehara que por último resultou na morte de um membro do povo Krenyê e solicitando o reconhecimento da Unidade de Apoio à Saúde Indígena do povo Krenyê. Datado em 18 de outubro de 2010.
23. Documento do Conselho Indigenista Missionário ao Chefe do Distrito Especial/DSEI/MA apoiando a auto-identificação dos Krenyê e ao direito destes terem assento no Conselho de Saúde Indígena. Datado em 25 de outubro de 2010.
24. Recomendação Nº 02/2011-ASS/PR-MA do Ministério Público Federal, com diversas *considerações* a respeito da situação territorial e de assistência à saúde dos Krenyê. Datada em 25 de maio de 2011.

25. Matéria do site do Ministério Público Federal informando que foi solicitado à FUNAI que garanta a integridade territorial dos Krenyê, que foram expulsos da T.I. Rodeador e encontram-se acampados nas proximidades da zona urbana de Barra do Corda. Datado em 05 de novembro de 2011.
26. Termo de Compromisso firmado entre o povo Krenyê; a Fundação Nacional do Índio (FUNAI); Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI); Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), durante o II Encontro do Povo Krenyê, no qual diversas ações foram acordadas sobre as questões de terra; educação e direitos sociais para os Krenyê. Datado em 12 de abril de 2012.
27. Informação Técnica nº 067/Coordenação Geral de Identificação e Delimitação / FUNAI – Datado em 2012.
28. Ofício (n. 1318/2012) do Ministério Público Federal ao Coordenador Regional da FUNAI em Imperatriz, solicitando a adoção de medidas administrativas para solucionar os problemas das denúncias feitas pelos Krenyê de que pessoas estranhas a eles estariam registrando famílias inteiras como se fossem Krenyê. Datado em 19 de outubro de 2012.
29. Decisão do Ministério Público Federal, através da Ação Civil Pública impondo à FUNAI as obrigações de apresentar, após prévia constituição de grupo técnico, no prazo de 60 (sessenta) dias, relatório circunstanciado de identificação e delimitação das áreas a serem ocupadas pelos Krenyê e destinar os meios necessários para assistência para que possam aguardar em segurança a conclusão dos trabalhos de demarcação. Datado em 04 de setembro de 2013.
30. Documento Memória da Reunião na 5a. Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão. Datado em 29 de agosto de 2014.
31. Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Krenyê - Ministério da Justiça; Fundação Nacional do Índio; Diretoria de Proteção Territorial. Datado em junho de 2015.

LISTA DE ANEXOS

1. Memorando (n. 705) da Diretoria de Assuntos Fundiários (FUNAI) para o Núcleo de Apoio Local de Barra do Corda, comunicando as ameaças que os Krenyê vinham sofrendo para abandonarem a T.I. Rodeador. Datado em 26 de novembro de 2004.
2. Decreto n. 88.813, do Presidente da República, que homologa a Área Dominial Indígena Rodeador, constituída de terras do domínio das Comunidades Indígenas *Caracaty* e *Gavião*, localizada no Município de Barra do Corda, Estado do Maranhão. Datado em de 04 de outubro de 1983.
3. Mapa da T. I. Rodeador, do Ministério da Justiça e Fundação Nacional do Índio – FUNAI.
4. Documento intitulado Carta para Presidência do Conselho, reivindicando ao Estado o reconhecimento do povo Krenyê e os distinguindo dos Timbira. Não datado.
5. Convite para participação no I Encontro do Povo Krenyê Timbira, no período de 11 a 14 de junho de 2009, a ser realizado na Aldeia Pedra Branca, T.I. Rodeador, Barra do Corda - MA. Datado em maio de 2009.
6. Ata da Reunião do I Encontro do Povo Krenyê Timbira, que foi realizada na Aldeia Pedra Branca, T.I. Rodeador, no período de 11 a 14 de junho de 2009.
7. Ofício (n.267/2010) do Coordenador Regional da FUNAI de Imperatriz ao Coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI-MA, declarando o reconhecimento étnico dos Krenyê pela FUNAI estando aptos para o pleno gozo dos direitos constitucionais. Datado em 04 de outubro de 2010.
8. Recomendação Nº 02/2011-ASS/PR-MA do Ministério Público Federal, com diversas *considerações* a respeito da situação territorial e de assistência à saúde dos Krenyê. Datada em 25 de maio de 2011.
9. Decisão do Ministério Público Federal, através da Ação Civil Pública, processo n. 18327-63.2012.04.01.3700. Datado em 04 de setembro de 2013.
10. Documento Memória da Reunião na 5a. Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão. Datado em 29 de agosto de 2014.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
A tecitura do trabalho de campo entre os Krenyê.....	20
Etnografia dos Krenyê.....	25
CAPÍTULO 1	
OS KRENYÊ E AS AÇÕES DE VIOLAÇÃO DE SEUS DIREITOS TERRITORIAIS PELOS PODERES CONSTITUÍDOS	27
1.1 Krenyê: O Timbira do Mearim.....	33
1.2 Pacificação, assimilacionismo, integracionismo forçado e tutela: diferentes ações e os deslocamentos forçados dos Krenyê por novas paisagens.....	38
1.3 Os Aldeamentos Missionários (1549-1755).....	42
1.4 Assimilação e Fragmentação (1755-1910).....	45
1.5 Os Órgãos estatais e a nomeada tutela indigenista no século XX: SPI (1910) e FUNAI (1967).....	47
CAPÍTULO 2	
PROCESSOS DE DESTERRITORIALIZAÇÃO E TECITURA DA TERRITORIALIDADE KRENYÊ EM DIVERSOS TEMPOS	50
2.1 Trajetórias, processos de territorialização e construção do sentido de território do Povo Krenyê.....	51
2.2 Da tecitura do território dos Krenyê.....	54
2.3 Pedra do Salgado: frentes de expansão, epidemias e deslocamentos forçados.....	55
2.4 Terra indígena Pindaré: ação do SPI e encapsulamento com os Tenethara.....	58
2.5 T.I. Governador: <i>Aaruy</i> e a tentativa de aglutinar o povo Krenyê.....	61
2.6 T.I Rodeador: da fundação da aldeia Pedra Branca à luta por reconhecimento....	64
2.7 Barra do Corda: a vida na periferia de uma cidade sertaneja.....	66
CAPÍTULO 3	
PROCESSOS DE MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E LUTA POR RECONHECIMENTO DOS KRENYÊ	80
CAPITULO 4	
ETNOGRAFIA DOS DOCUMENTOS DA LUTA POR RECONHECIMENTO, PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO, IDENTIDADE E CONFLITOS	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116
ANEXOS	124

INTRODUÇÃO

Nas últimas quatro décadas, as ações políticas protagonizadas pelos povos indígenas no Brasil visibilizam e concretizam pressões para forçar o Estado a efetivar direitos territoriais, étnicos e educacionais. Uma série de mobilizações políticas próprias, a elaboração de mecanismos de representação, a construção de alianças e a identificação de pleitos compõem expressões da luta dos povos indígenas, o que constitui um dos objetos de estudo da Antropologia Política¹.

O presente trabalho acadêmico expõe os conteúdos da construção da dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia e nele abordo a luta política do povo indígena Krenyê, que surge a partir de suas demandas por terra, enquadradas em situações de conflitos decorrentes da convivência em terras de outros povos indígenas. Ainda, pelas intervenções de órgãos estatais - Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Ministério Público Federal (MPF) que se tornam parte protagonista das disputas e pontos de vista. Essa luta prioritária questiona igualmente à política indigenista, aponta críticas e introduz novos pleitos em matéria de assistência à saúde e educação.

Nessa linha de estudo indago: que instrumentos analíticos permitem compreender os sentidos da luta política dos povos indígenas? João Pacheco de Oliveira Filho (1999) assinala a centralidade da dimensão histórica como estratégia para a reflexão sobre as sociedades e culturas indígenas no Brasil, contudo se trata de situar esses povos na contemporaneidade e o que significa o viver e estar em um tempo histórico múltiplo e diferenciado.

Nessa perspectiva formulo cinco perguntas: qual a especificidade da luta dos Krenyê? Como eles pensam as transformações na sua existência? Como elaboram uma política identitária? Quais as estratégias para uma política de reconhecimento pelo Estado? Como compreender as formas de existência - com elementos coletivos e individuais - e as estratégias políticas que ressignificam permanentemente e dinamicamente suas pautas de lutas?

¹ O Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia estabeleceu uma conexão entre Antropologia e Política, permitindo que temas antes até então estudados sob uma ou outra ótica, pudessem ser tratados sob essa dupla perspectiva. A presente dissertação de mestrado é fruto desse esforço de trato com a temática indígena em suas formas de criar, fazer e viver identificando de que modo estas se constituem em elementos centrais da luta política desses grupos.

Compartilho da proposição analítica de Almeida (2008, p. 41) para quem o modo de compreensão da luta política como originada de formas de produção permanentes do grupo, da comunidade e/ou do povo, significa confrontar-se com os projetos pré-concebidos pelas instâncias institucionais dos governos que legitimam suas ações pelos processos hegemônicos².

Um dos projetos dos índios Krenyê é o reconhecimento de um território. Esse processo é estabelecido por procedimentos jurídicos homogêneos, quando a Constituição Federal estabelece a denominada "terra indígena" que, segundo João Pacheco de Oliveira, não é uma categoria ou descrição sociológica, mas sim uma categoria jurídica, definida pela Lei n.º 6.001 (Oliveira Filho 1998a, p.18).

Durante várias décadas os Krenyê conviveram, estiveram encapsulados por outros povos indígenas. O que corresponderia à observação de João Pacheco de Oliveira Filho de que há situações em que vários povos indígenas ocupam uma só terra indígena, como o caso do Vale do Rio Javari ou o Alto Rio Negro. Há muitas situações em que um povo indígena ocupa uma terra indígena como no caso, para dar alguns exemplos, dos Ka'apor, dos Krikati e dos Pykobjê. E há outras situações em que um povo indígena ocupa várias terras indígenas como nos casos dos Tenetehara e dos Awá.

Os Krenyê problematizam politicamente essa situação. Em notícia divulgada em 2009, é referido o nome de Ademar Lopes Timbira, que na Semana dos Povos Indígenas no Maranhão, daquele ano, fez uma declaração pública na mesa redonda sobre o tema "Terra Indígena, Meio Ambiente e Etnodesenvolvimento":

Estamos pedindo o reconhecimento do nosso território e do povo que foi expulso da sua terra tradicional (Pedra do Salgado- Bacabal/MA) ocupada atualmente por fazendeiros, por não-indígenas. Passamos por várias aldeias: Guajajaras, Gaviões... a gente vem sofrendo algum tempo. Na década de 80 houve um conflito entre o povo Kreniê-Timbira e os Gaviões na aldeia Governador (Amarante-MA). Dessa época que viemos para a atual região da Terra Indígena Dominial Rodeador, em nome de Krikati e Gavião. (Ademar Lopes Timbira, 2009).³

² Essa homogeneização pode ser feita também pela via eleitoral. No que se refere à questão indígena os últimos governos do pós-redemocratização - que oscilaram de modo preponderante entre PSDB e PT - não foram capazes de estabelecer uma maior aproximação entre essas pautas que vem da base dos grupos e suas organizações com as ações institucionais.

³ Centro das Populações da Região do Carajás. Fórum Carajás.
<http://marcushistorico.blogspot.com/2009/04/os-krenye-timbira-resistimos>
[e.htmlhttp://www.forumcarajas.org.br/](http://www.forumcarajas.org.br/).

A etnografia possibilitou-me compreender como eles pensam as transformações históricas, as situações sociais de expulsão e de convivência, pacífica ou conflituosa em diversos lugares. Esse é o eixo desta dissertação.

A abordagem das lutas políticas dos Krenyê representa dificuldades⁴ encontradas no próprio processo de construção do objeto de pesquisa. Uma delas, a ruptura com uma história linear, marcada por décadas, por episódios consagrados e produzir uma leitura a contrapelo, buscando novos discursos e símbolos. Ao começar pelo presente, essa leitura consegue identificar os lugares de memória da “consciência da expulsão”, das dificuldades de viver no encapsulamento, de distinguir a identidade Krenyê em relação ao outro: os Krepym Katejê, os Gavião, os Tenetehara, os Krikati. Outra dificuldade seria produzir a crítica e o corte com um conhecimento “savant” que está no reiterado discurso sobre o “desaparecimento e extinção” dos Krenyê.

Desde o início dos meus contatos com o povo Krenyê construí ideias sobre a mobilização e as estratégias de ação em situação de conflito. Quanto ao que pretendi estudar, tive que ter a preocupação de não incorrer na armadilha teórico-metodológica de pensar o grupo pesquisado em termos de realidades individuais, visto como um grupo antagonico a outros grupos, como é o caso dos Krenyê que conviveram com outros povos indígenas em diferentes regiões do território maranhense.

Antes, porém, é necessário ter o cuidado de pensar a diferenciação social como um espaço de relações. Essa observação sinaliza uma atitude vigilante com *a experiência primeira, a experiência colocada antes e acima da crítica*. Essa observação primeira se apresenta repleta de imagens; *é pitoresca, concreta, natural, fácil. Basta descrevê-la para se ficar encantado* (Bachelard, 1996, p.25).

Diversos autores (Darcy Ribeiro, 1988; Nimuendajú, 1946) e documentos referem-se ao desaparecimento dos Krenyê, considerado um povo extinto. Essa visão do senso comum⁵ está no cerne da estigmatização do grupo, da negação de sua existência e de direitos.

4 Bourdieu (1989) escreve que nada é mais universal e universalizável do que as dificuldades e afirma que cada um achará uma certa consolação no facto de descobrir que grande número das dificuldades imputadas em especial à falta de habilidade ou à incompetência, são universalmente partilhadas. (p.18).

⁵ Construir esse objeto requer, segundo Bourdieu (1989) a ruptura com o senso comum, que se traduzem nas representações partilhadas coletivamente, sejam as que tratem dos simples lugares-comuns, seja as que tratem de representações oficiais, dos órgãos institucionalizados. A construção de um objeto científico não é algo dado e nada fácil. Para Bachelard (1996), primeiramente é preciso saber formular problemas e estes, no meio científico, não se formulam de maneira espontânea: "para o espírito científico,

A partir do trabalho de campo, junto aos Krenyê, surgem debates de noções provisórias e novas como encapsulamento no lugar de aculturação, integração. Na mesma linha, de território e não apenas Terra Indígena, consagrada na legislação. As questões teóricas foram construídas na mobilização de uma teorização que nos remete às questões da identidade coletiva, dos processos de territorialização e de políticas de reconhecimento. Diversos autores trazem contribuições para o estudo da identidade coletiva (Barth, 2000; Bourdieu, 1989). No campo da antropologia brasileira, João Pacheco de Oliveira Filho (1999) desenvolve a noção de processos de territorialização. O debate sobre políticas de reconhecimento é apoiado em Charles Taylor (1993), Axel Honneth (2003) e Nancy Fraser (1992; 2003).

A tecitura do trabalho de campo entre os Krenyê

A leitura da resenha crítica de João Pacheco de Oliveira Filho (1981) *A difícil etnografia de uma tribo em mudanças*, sobre o trabalho de Ari Pedro Oro (1978), intitulado *Tukúna: Vida ou morte*, exerceu um duplo sentido em minha reflexão sobre o que foi o trabalho de campo, nesses anos de Mestrado, entre os Krenyê. De um lado, porque Oliveira Filho (1981) aponta os desafios que se colocam para o tipo de trabalho que me propus a fazer, qual seja: o de estudar um povo em mudança, tal como ocorre no estudo de Oro (1978) sobre os Tukúna.

Retive dessa leitura que a observação de um povo indígena, em uma dinâmica territorial cambiante, não pode ser feita somente a partir dos “métodos, técnicas e conceitos que os antropólogos vêm elaborando, desde o final da década de 50 até hoje”, isto porque estes “métodos e técnicas,” já consolidados geram uma certa expectativa no etnógrafo, de que se possa apreender o grupo humano “como se fora uma sociedade distinta e autônoma” (Oliveira Filho, 1981, p. 279). Ao contrário um grupo em mudança, seja como os Tikuna (Tukúna) ou os Krenyê, deve ser compreendido dentro de “um processo histórico específico de expansão do capitalismo nas áreas rurais periféricas e de articulação e subordinação de suas atividades econômicas, políticas e sociais aos interesses e estratégias de outras categorias e classes sociais” e Oliveira

todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído.” (Bachelard, 1996, p.18).

Filho (1981), ainda enfatiza: “fazer uma etnografia nessas circunstâncias é algo inteiramente diverso das prescrições mais antigas quanto ao ofício de etnólogo” (Oliveira Filho, 1981, 277-278).

O autor passa a apresentar alguns elementos que fazem com que tal tarefa seja, de fato, complexa, mas que, também, por outro lado, obriga o etnógrafo a se reinventar, através de novos métodos, abrindo mão de formas pré-concebidas, de que o grupo esteja num determinado ponto geográfico demarcado, e da expectativa de que o povo indígena observado siga certa linearidade nos acontecimentos históricos a serem descritos.

De outro lado, isso gerou em minha tarefa de etnógrafo dos Krenyê, um profundo sentimento de estar diante do novo, mas, também, um receio de recair nos canônicos métodos e técnicas consolidadas no ambiente do fazer antropológico. É assim, com esse duplo sentimento, que começo essa jornada de descrever minha trajetória de pesquisa entre os Krenyê e já confessando, possíveis vícios dos métodos e técnicas já consolidadas que eu possa neles incorrer.

No Capítulo 1 descrevo com detalhes o modo como me inseri no estudo e na militância entre os povos indígenas no Brasil e, mais especificamente, no Maranhão, mas quero aqui deter-me na forma como organizei minha observação e pesquisa sobre os Krenyê. Embora envolvido com a causa indígena desde 2005, conheci mais de perto a reivindicação desse povo no ano de 2009, na “Semana dos Povos Indígenas” (São Luis/MA). Fiquei muito mobilizado, pessoalmente, com suas questões e dinâmica de desencapsulamento. A entrada no Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia (2013) se revelou como um momento oportuno de, finalmente, lançar um olhar mais detido sobre os Krenyê.

Inicialmente desenhei a pesquisa utilizando os métodos e técnicas conhecidos realizando tarefas tais como: levantamento bibliográfico, leitura, fichamento e resenhas de bibliografia da área. Contudo, a grande expectativa era ir onde os Krenyê estavam agora, em sua dinâmica territorial que tanto tinha chamado minha atenção desde que conheci a causa desse povo indígena. Finalmente, em fevereiro de 2014 tive a oportunidade de passar duas semanas em diferentes localidades onde vivem os Krenyê.

Esse primeiro encontro no campo com os Krenyê, deu-se a partir de um contato feito com a liderança Ademar Lopes Timbira. Encontramos-nos na cidade de Barra do Corda para irmos até a aldeia Pedra Branca, que fica a 40 km da cidade, onde se

encontra uma parte dos Krenyê. Depois da última saída e dispersão desses indígenas da Terra Indígena Rodeador, em 2012, um grupo, constituído por quinze famílias, sob a liderança do Ademar Timbira, retornou a essa terra.

Nessa viagem à aldeia, também foram dois coordenadores regionais da FUNAI, um pertencente ao povo Tenetehara-Guajajara, Dilamar Pompeu e outro pertencente aos Krepym Katejê, Erismar Constâncio. Além destes, estavam o Ademar Timbira e sua esposa Antonia e uma auxiliar de enfermagem, D. Maria Ascensão, que trabalhou com os Krenyê durante vários anos e mantém um vínculo de amizade com o grupo. Os coordenadores da FUNAI retornaram à Barra do Corda logo que encerrou a reunião com o grupo.

Durante essa primeira etapa de trabalho de campo mantive contato com todos que estavam morando nessa aldeia. Foi nesse período que tive acesso a muitos documentos (atas, ofícios, memorandos, memoriais) que eles haviam encaminhado a órgãos e instituições. Passei uma tarde inteira vendo esse material e tirando dúvidas sobre os mesmos, percebendo que este seria um material de suma importância para compreender o processo da luta por reconhecimento. Pedi ao grupo a permissão para tirar cópias em Barra do Corda, o que foi aceito, pois já sabiam quais eram os meus objetivos ao me propor realizar um trabalho de pesquisa com o grupo. Depois fiquei alguns dias realizando entrevistas, diálogos e observações em Pedra Branca.

Em uma dessas conversas, Ademar Lopes me relatou que há cerca de oito famílias Krenyê vivendo na T.I. Pindadré (Tenetehara-Guajajara), na aldeia Areinha. Há também, segundo ele, informações de que alguns Krenyê, especificamente os de Cajuapara, foram para o Pará e alguns remanescentes desse grupo, convivem com os Tembê, na região do rio Guamá. Informou, também, que Os Krenyê já realizaram dois encontros, o primeiro em 2009, na primeira aldeia Pedra Branca (T.I. Rodeador), no qual fizeram um vídeo-documentário, com o apoio da FUNAI e do Conselho Indigenista Missionário - CIMI. O segundo encontro aconteceu em 2013 em Barra do Corda, cuja localização foi motivo de crítica do Ademar Timbira porque, segundo ele, não contemplou todos os integrantes do povo Krenyê.

Em 2013, segundo Ademar, com apoio do CIMI, houve a ida de um grupo de Krenyê, formado por lideranças e os mais velhos até a antiga localização da aldeia, na Pedra do Salgado, região de Bacabal, local de onde começou a dispersão dos Krenyê,

após uma epidemia de sarampo, nos anos 50. Houve o reconhecimento do local através da identificação da pedra branca (lajedo), onde tinha a antiga aldeia. Também o grupo conversou com alguns moradores mais velhos do povoado mais próximo e estes confirmaram que outrora existia uma aldeia nas proximidades desse povoado.

Fiz algumas incursões pela área da aldeia e de volta a Barra do Corda tentei ir ao encontro do outro grupo, que está morando em uma pequena chácara, nas imediações da cidade. No entanto, fiquei sabendo que as lideranças estavam viajando.

Nesse primeiro contato mais detido acompanhei alguns pontos de seu percurso, que já me fizeram antever que a dinâmica de resistência desse povo teria muito a me ensinar e, conforme já dito, a imprimir em meu fazer de etnógrafo outros olhares, obrigado-me a reinventar-me.

Os anos de 2014 e 2015 foram de um mergulho nos desafios colocados pela luta por reconhecimento dos Krenyê, o que foi se adensando com leituras, conversas e contatos esparsos com pessoas do grupo e com o acompanhamento sistemático de suas diferentes ações de luta. Ainda em 2014 tive vários encontros com os Krenyê, sempre que vinham a São Luís para participarem de reuniões, audiências e encontros no CIMI, no Ministério Público Federal, na Secretaria de Educação ou na Fundação Nacional de Saúde. Nessas oportunidades atualizava as informações sobre o processo de luta e de reivindicações de direitos.

Em junho de 2015, apesar das minhas limitações estruturais para realizar viagens mais frequentes, passei 15 dias em diferentes localidades onde estão os Krenyê. Passei uma semana na Aldeinha (antes conhecida como Chácara São Francisco) onde pude obter importantes relatos com o Sr. Francisco Krenyê (Sr. Chico); Raimundo Nonato Krenyê, Francisca e D. Geneci Timbira (Krepym Katejê), esposa do Raimundo. Nesse local pude conhecer o modo de vida que estavam tendo e suas adaptações àquele pequeno espaço de terra (1 hectare), suas lutas diárias e dificuldades enfrentadas.

Percorri as pequenas plantações que cultivam nas proximidades das casas onde pude ver pés de hortaliças, bananas, favas, abóbora, urucum. À noite ficávamos ao redor da fogueira ouvindo suas histórias e narrativas, contadas, principalmente por S. Chico Krenyê que, apesar da idade e de tudo que vivera durante os processos de deslocamentos, mantém um bom humor e extrai dessas narrativas os momentos também cômicos. Falava inclusive de suas experiências de casamentos interétnicos e namoros

que tivera, como também de suas dificuldades em agora ter que morar sozinho, pois os filhos dos dois casamentos com mulheres Tenetehara, moram nas terras indígenas Cana Brava e Pindaré.

A propósito dessa questão de casamento, durante a minha estadia na Aldeinha, S. Chico, agora com 79 anos, me falou que estava aguardando a chegada de uma senhora da Barra do Corda para tratarem de uma possível união afetiva. Pois necessitava de uma companhia, mesmo que não houvesse mais possibilidades de relação sexual, pois o mais importante era os dois terem a companhia mútua. Falou também que a pretensa companheira era aposentada, mas que não tinha nenhum interesse no dinheiro dela, pois também recebia aposentadoria. Antes de minha saída da aldeia, houve esse encontro na casa de S. Chico, inclusive participando dele uma outra pessoa que intermediou a aproximação do casal.

Na semana seguinte fui, junto com Raimundo Krenyê, seu irmão Antônio Krenyê e D. Geneci Timbira (Krepym Katejê) para a T. I. Geralda-Toco Preto, pois havia falado do meu interesse em conhecer essa terra e, prontamente aceitaram, pois seria uma oportunidade deles reverem os filhos que estavam morando na cidade de Itaipava do Grajaú e da D. Genecí rever seus irmãos e outros parentes Krepym Katejê. Passamos uma semana nessa viagem na qual pude conhecer as aldeias Sibirino e Geralda, inclusive assistir a uma reunião nesta última, onde discutiram dentre outros assuntos a precariedade da estrada de acesso às aldeias e as organizações das festas culturais. Visitei também a escola da aldeia, o rio Grajaú, as roças de arroz, milho e mandioca e a casa onde produzem a farinha.

De retorno à Aldeinha, despedi-me do grupo que ao final do nosso encontro realizou uma cantoria próxima à casa do Raimundo Krenyê. Conduzido de moto pelo Domingos Krenyê, que está morando em um bairro nos arredores de Barra do Corda, fui ao encontro de Ademar Lopes Timbira, para irmos até a aldeia Pedra Branca, na qual passaria mais uma semana. Durante essa minha segunda ida a este local conversei com eles sobre como estava o andamento da pesquisa. Além de fazer mais algumas fotografias e realizar entrevistas complementares, acompanhei um grupo de famílias em uma de suas idas ao rio Ourives que corta toda a T. I. Rodeador, agora mais distante depois que construíram pela segunda vez a aldeia.

Nesse período fiz cerca de quinze entrevistas que marcaram e demarcaram novos olhares sobre o modo de tecitura do território Krenyê em sua especificidade. Essa última experiência imprimiu em meu fazer de etnógrafo o sentido de que embora em lugares esparsos a luta é única em termos do sentido de território vivenciado por esse grupo.

Etnografia dos Krenyê

Na prática da pesquisa mobilizei as diversas técnicas e as utilizei, de acordo com as condições práticas de obtenção dos dados. Analisei os documentos jurídicos, os documentos produzidos pelos agentes da ação - os Krenyê – são estas as fontes para fazer a análise do discurso, tanto dos indígenas quanto dos agentes jurídicos e oficiais da política indigenista.

As opções metodológicas que norteiam este projeto de pesquisa definem-se a partir do aprofundamento das premissas básicas sobre etnicidade; territorialidade; territorialização; processos de pacificação; resistência; luta por reconhecimento e mobilização política, por se constituírem categorias de análise importantes para o estudo.

O processo de observação teve por objetivo a compreensão da dinâmica dos Krenyê nos diferentes territórios por onde passaram e as relações que eles estabeleceram com os diferentes povos indígenas. O processo de inserção do pesquisador no campo pressupôs a permissão da presença e a gradual instauração das relações entre este e seus interlocutores.

Na coleta de dados, junto aos Krenyê, foi possível realizar entrevistas com crianças; idosos; jovens; lideranças; mulheres e homens. Coletei informações das unidades familiares localizadas em diferentes regiões.

Em termos de estratégias de construção de dados, realizei as seguintes atividades: levantamento bibliográfico, leitura, fichamento e resenhas da bibliografia de referência da pesquisa; coleta de dados, através de pesquisa de campo em aldeias e cidades onde se encontram as famílias dos Krenyê; utilização de instrumentos tais como entrevistas semi-estruturadas; equipamento de áudio e vídeo e anotações em campo; tratamento e interpretação dos dados; formulação de argumentos a respeito das várias questões abordadas no estudo.

No primeiro capítulo, desta dissertação, abordo os processos histórico-sociais identificados na literatura antropológica como processos de pacificação, assimilação, integração e tutela dos povos indígenas no Brasil, fazendo uma análise de como essas políticas foram inviabilizando os povos indígenas no Maranhão, especialmente os Timbira, de cuja família linguística os Krenyê fazem parte. Com essa discussão busquei compreender os mecanismos sociais, legais e políticos que foram e ainda são acionados por órgãos e agentes das políticas indigenistas, tais como as missões religiosas, Diretório dos Índios, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI e a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, para efetivar o controle; a tutela e a “pacificação” desses povos no Brasil.

No segundo capítulo, estabeleço um debate a respeito dos diferentes processos de territorialização e a territorialidade específica dos Krenyê. Enquanto procedimento metodológico para compreender esses processos, fiz um levantamento de dados primários nas Terras Indígenas (T.I.) em que os Krenyê estiveram e dos povos com os quais conviveram tais como: T.I. Pindaré, e T. I. Rodeador, com os Tenetehara; T. I. Governador, com os Pykobjê - Gavião; T. I. Geralda – Toco Preto, com os Krepym Katejê e na cidade de Barra do Corda, com os não índios.

No terceiro capítulo, fiz uma análise sobre os processos de mobilização política e luta por reconhecimento dos Krenyê. Embora tivesse a pretensão de fazer “todo o percurso até os dias atuais”, entretanto, sou obrigado a aceitar que isto dependeu dos entrevistados que muitas vezes, silenciaram alguns lugares, e aprofundaram a descrição de outros.

Acrescento a essa discussão uma análise que faço, no quarto capítulo, através de uma etnografia de documentos jurídicos, sobre o processo de judicialização das reivindicações por direitos básicos negados aos Krenyê devido às instituições, em um primeiro momento, não os reconhecerem enquanto grupo étnico distinto e, em um segundo momento, por considerarem que não teriam direitos por não estarem aldeados.

CAPÍTULO 1

OS KRENYÊ E AS AÇÕES DE VIOLAÇÃO DE SEUS DIREITOS TERRITORIAIS POR PODERES CONSTITUÍDOS

A decisão de adentrar o solo sagrado de um povo indígena e sua história, trajetória e violações exige que se repense o próprio papel desempenhado pelo etnógrafo. São difíceis e envolventes as situações que nos levam à tomada de decisões e a permanentes posicionamentos enquanto ser-pesquisador-estudioso-militante.

No meu caso, após contato com diferentes povos indígenas, a escolha para tratar do caso dos Krenyê foi a partir de uma demanda do próprio povo. Do processo de ficar sabendo do pleito dos Krenyê, ouvir as histórias de expropriação sofridas por eles, ir a campo, e, finalmente, assumir a tarefa de desenvolver uma pesquisa exigiu de mim uma tomada de ação, por vezes árdua, sofrida, resgatadora e repleta de sentimentos variados. Portanto passei a empreender a pesquisa de campo a partir dos contatos com os Krenyê, pois como lembra Faulhaber (2008):

A pesquisa etnográfica consiste em um registro sistemático de fatos observados diretamente sobre a cultura de um determinado povo em um determinado território, a partir de análises comparativas das intenções dos sujeitos, suas traduções e possibilidades de trocas interpessoais, não se resumindo a um sumário inventário de informações coletadas. (Faulhaber, 2008, p. 17).

Do envolvimento com a causa indígena do Maranhão, passando pelas lutas por reconhecimento dos povos tradicionais no Brasil, ao mergulho na luta pela territorialidade dos Krenyê são dez anos desse acúmulo de sentimentos variados que mesclam a indignação pelos desmandos do Estado, que se nega a efetivar direitos, a um expandido sentimento de esperança e certeza da justiça necessária devida a esses povos.

Em 2005, através de processo de seleção, assumi a coordenação do setor de Etnologia no Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão, órgão vinculado a Secretaria de Estado da Cultura. Na época, o referido setor contava com um reduzido acervo etnográfico, resumindo-se em um expositor contendo alguns adornos dos Ka'apor, dos Ramkokamekra – Canela e dos Tenetehara. Logo de início, percebi que a tarefa prioritária seria ampliar esse acervo, pois havia a perspectiva da criação de uma sala expositiva de Etnologia, no órgão, cujo outros dois setores, Arqueologia e

Paleontologia já tinham suas exposições montadas com suas respectivas reservas técnicas.

O desafio estava posto: a aquisição de um acervo etnográfico com exemplares tanto na exposição quanto na reserva técnica, para que pudesse ser colocado à disposição do público visitante, na tentativa de fazer com que a sociedade, em geral, conheça melhor os povos indígenas. Respectivamente escolhemos as Terras Indígenas (T.I's) Arariboia, Krikati, Canela e a Alto Turiaçu para realização de uma viagem inicial. A escolha das áreas foi quase aleatória; na verdade, o critério que mais pesou foi acessibilidade e menor custo, devido à limitação de recursos, portanto, uma decisão realista. Mas, também, pela representatividade dos troncos linguísticos, conforme a classificação do etnolinguista Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986), existentes no estado. Portanto, contemplaríamos dessa forma indígenas da língua, classificadas como Tupi: Tenetehara e Ka'apor e da língua Timbira: Krikati e Canela.

As ações do projeto tiveram início em maio de 2006 e encerraram-se em dezembro do mesmo ano, culminando com minha ida a campo, juntamente com o arqueólogo e diretor da instituição, Deusdedit Carneiro Leite. Viagem essa que, devido à exigüidade do recurso e à natureza do projeto seria breve e não permaneceríamos muito tempo nas aldeias, pois o objetivo seria apenas tentar um primeiro contato e diálogo com lideranças indígenas.

A ideia seria a de perceber juntos aos diferentes povos indígenas quais aspectos de sua cultura material representariam os seus universos simbólicos, em outras palavras, que objetos etnográficos seriam mais “representativos e autênticos” de sua cultura. Esse seria o mote para um contato preliminar do Centro de Pesquisa com os povos indígenas, pois não queríamos, de forma arbitrária, “criar” uma exposição etnográfica sem a mínima participação daqueles que de fato teriam seus modos de vida, suas peculiaridades retratadas.

Para essa viagem, ocorrida no período de 02 a 10 de dezembro de 2006, objetivamente, tinha muito mais incertezas e preocupações, pois estávamos para entrar em um campo, tecnicamente, desconhecido e não sabíamos como seríamos recepcionados e qual a impressão que os indígenas teriam da gente, sendo nós pessoas estranhas, com pretensões de conhecer o seu universo simbólico e suas representações do ponto de vista da cultura material.

Os únicos contatos que havia tido era com os membros do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena do Maranhão (CEEEI-MA), no qual havia, recentemente, tomado posse como conselheiro, representante da Secretaria de Estado da Cultura. Concretamente, tinha contatos com alguns professores indígenas, que havia conhecido durante a cerimônia de posse dos conselheiros e na primeira reunião de trabalho em São Luís. Entre os Ramkokamekra Canela, conheci o Ari Karompey e Marinaldo Kenikum; dos Krikati, a professora Sílvia Puxkwy e dos Gavião, o professor Mário Bandeira.

Vale ressaltar, que durante a idealização e execução do projeto tínhamos sempre a preocupação com o controle de impressões, pois se fôssemos comercializar os objetos diretamente dos indígenas, criaríamos com eles uma relação mercadológica e mais tarde teríamos dificuldades para estabelecer outro tipo de relação. Portanto, a solução para esse impasse foi a de adquirirmos o material etnográfico através de uma loja especializada em arte indígena, o que resolveria esse impasse.

Esse contato inicial, feito durante a ida às aldeias, foi de grande importância tanto para a instituição, quanto para mim, pois ampliei as possibilidades de retornar outras vezes nas aldeias visitadas. Assim, fomos, por engano de percurso, na aldeia Januária, situada na Terra Indígena Pindaré, onde ficamos um bom tempo conversando com algumas lideranças e professores. Seguindo a viagem, pernoitamos em Imperatriz e no dia seguinte fomos à Administração Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), solicitar a autorização para irmos à T. I. Arariboia. Ao explicarmos o motivo da visita, o administrador, não só autorizou como também solicitou a alguns Chefes de Postos que nos ajudassem a chegar até as principais lideranças indígenas.

Antes de partirmos para as aldeias, fomos conhecer a Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA), que é a entidade no estado de referência no movimento indígena. A COAPIMA tinha em sua coordenação membros e representantes dos povos indígenas, dentre eles a Sônia Guajajara e o Lourenço Krikati.

Ao chegarmos a Amarante do Maranhão, cidade mais próxima da terra indígena, procuramos, por sugestão do Chefe de Posto da FUNAI, Hélio Sotero, pela Surama Guajajara, que é agente de saúde e trabalha com todas as aldeias da T.I. Arariboia. Ela nos acompanhou até as aldeias Juçaral e Lagoa Quieta, onde fomos apresentados para os caciques (*tuxauas*), cantores, professores e anciãos (*tamuís*).

No retorno da Arariboia, fomos à Aldeia Rubiácea, dos Pykobjê – Gavião, na T.I. Governador na qual conhecemos o cacique Damásio, que nos pareceu muito cioso de sua cultura, com o qual conversamos por diversas horas. Logo em seguida, fomos à aldeia Governador, pertencente a esse mesmo povo. Conversamos com o cacique Zé Brasil, que nos falou, com alguma reserva, sobre aspectos da cultura material de seu povo. Mesmo sem dizer que queríamos comprar algum objeto, em todas as aldeias por onde passamos os indígenas sempre nos mostravam objetos com a intenção de vendê-los e, quase sempre, comprávamos algo. No transcorrer da semana fomos ainda às aldeias dos Ramkokamekra - Canela e, por último, dos Krikati.

Conforme dito, anteriormente, essa experiência inicial, além de enriquecedora, ampliou diversas possibilidades de trabalho e pesquisa sobre a questão indígena. Retornando ao trabalho no Centro de Pesquisa continuamos o processo de catalogar e pesquisar o máximo possível de informações a respeito do material etnográfico adquirido pelo projeto.

Com certa frequência, passamos a receber visitas de indígenas que vinham a São Luís, para resolver questões na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Secretaria de Estado da Educação (SEDUC) e Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Nessas visitas eles nos convidavam para irmos em suas aldeias nos períodos de realização de festas e cerimônias. Em um desses convites, em 2007, surgiu a oportunidade de retornar à Arariboia, dessa vez para presenciar a Festa do Mel, a *Zemuish Ohaw*.

O interesse pelo tema surgiu após ter assistido pela primeira vez a esse ritual. Logo quando recebi o convite de lideranças da COAPIMA, estas contavam que há muitos anos que esta cerimônia não era realizada e, que somente alguns poucos velhos sabiam como era feita e quais as canções que eram entoadas. Passei a ir nos anos seguintes em todas as cerimônias do Mel. Como resultado dessa experiência, realizei uma pesquisa que apresentei no Curso de Especialização em Sociologia das Interpretações do Maranhão, em 2010, pela Universidade Estadual do Maranhão.

Essa pesquisa, sob a orientação da Professora Rosa Elizabeth Acevedo Marin - Universidade Federal do Pará - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), resultou em um artigo intitulado *Zemuish Ohaw – A Festa do Mel dos Tenetehara*⁶. A

⁶ Mais informações sobre este trabalho de pesquisa podem ser encontradas na publicação: Insurreição de Saberes: práticas de pesquisa em comunidades tradicionais. Interpretações do Maranhão / organizadores:

realização do referido trabalho deu-se a partir dos dados etnográficos obtidos, em 2007, na aldeia Arariboia e em 2008, na aldeia Juçaral, em conjunto com as leituras e debates realizados durante o curso de especialização.

Desde 2007 sou um dos coordenadores da Semana dos Povos Indígenas do Maranhão e foi através da organização desse evento que tive a oportunidade de conhecer a luta e as reivindicações do Krenyê e, progressivamente, fui compreendendo a urgência de me aproximar desse povo e de suas lutas. Durante a realização desse evento, em 2010, os Krenyê tiveram espaço para relatarem sua situação territorial, em uma mesa redonda intitulada: A Luta pela Conquista da Terra Tradicional Krenyê, na qual participaram as lideranças Ademar Lopes Timbira e Raimundo Nonato Krenyê. Tendo este último expressado a seguinte fala:

A gente fica feliz por conquistar um espaço novamente, porque anteriormente aí, dez anos atrás, nós não era reconhecido como povo, nós era reconhecido como Timbira. Mas não como povo que tem história. Nós somos os Krenyê de Bacabal, a nossa origem, da história é dos Krenyê de Bacabal. (Raimundo Nonato Krenyê – Vídeo da Semana dos Povos Indígenas no Maranhão, 2010).

FOTO 1: Mesa Redonda durante a Semana dos Povos Indigenas no Maranhão(2010)



Participaram da mesa: Ademar Lopes Timbira e Raimundo Krenyê.

Fonte: elaboração própria – foto: João Damasceno

O sentimento maior ao envolver-me com a luta desse povo e ousar desenvolver uma pesquisa de campo com eles, se aproxima daquele descrito por Michel Foucault (2008) quando ele diz que é preciso “desalojar as formas”:

É preciso pôr em questão, novamente, essas sínteses acabadas, esses agrupamentos que, na maioria das vezes, são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam. E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos. É preciso também que nos inquietemos diante de certos recortes ou agrupamentos que já nos são familiares. (Foucault, 2008, p. 29).

Isto porque muitas são as pré-concepções que se existiam sobre esse povo, como desacoplados de seu território e que perambulavam por diversos cenários. Progressivamente, fui percebendo que precisava me desfazer dessas pré-concepções que podem ser adotadas sem que, de fato, se volte novamente o olhar que nos impulse a expulsar as “sombras” onde repousam muitas das ideias sobre os povos indígenas e que já são dadas como fato. Isto provocado pelos velhos hábitos hegemônicos de buscar as grandes narrativas e suas pretensões universalizantes. Aqui se busca a microhistória do grupo e seus processos singulares.

No caso dos Krenyê reina certa pré-concepção, nos moldes daquelas universalizantes, de que se trata de um povo desterritorializado. Essa foi a primeira inquietação que se abateu sobre mim como pesquisador, pois como afirma Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2006) cada povo indígena tem “uma idéia própria de seu território, ou do limite geográfico de seu império, elaboradas por suas relações internas de povo e externas com os outros povos e na relação que estabelecem com a natureza onde lhes coube viver” (Souza-Filho, 2006, p. 44). Esse mesmo autor nos lembra que Bartolomeu de Las Casas na obra “O paraíso destruído” indica que todos os reinos da América eram possuídos da mesma “pleníssima potestade”⁷ dos reinos da Europa, mas que nem Portugal nem Espanha reconheceram isso.

O objetivo do presente Capítulo é o de “desalojar as formas” prontas sobre os Krenyê e indicar de que modo eles foram expropriados de sua “pleníssima potestade”

⁷ Vale lembrar que aqui não me refiro à ideia de “pleníssima potestade” como forma de sobrepor o poder (nos moldes desconstruídos por Foucault) à outras. Mas, sobretudo, de lembrar que cada ser ou povo é único em sua existência e por isso, pleno como sujeito ou coletivo.

através de processos diversos impostos pelo colonialismo nefasto. Está fora do escopo desse trabalho o de refazer a trajetória desse povo até porque não é objetivo nesse estudo a marcação da história pela afirmação do passado, ou a marcação de lugares geográficos.

Isto porque nos remetendo novamente a Foucault (2008) “não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância” (Foucault, 2008, p. 28). Estes grupos estão ligados a contingências diversas e nenhum desses elementos – seja histórico ou geográfico - é central no que se refere à afirmação do direito territorial do grupo. O que fiz foi retomar certas ações estatais, religiosas e militares, com alguns de seus objetivos e projetos perpassando alguns momentos da história e trajetória do povo Krenyê, indicando de que modo eles passaram por processos permanentes pautados na ideia de pacificação, assimilação/integração e tutela, mas que não foram capazes de demover o sentido de coletivo em luta por seu território.

1.1 Krenyê: os Timbira do Mearim

O nome Krenyê significa pássaro, periquito, conhecido pelos não-índios como Jandaia. Nimuendajú (1946) considerou a existência de dois povos distintos nomeados como Krenyê, os quais diferenciou em: “Krenyê de Bacabal” e “Krenyê de Cajuapara”. Nesse estudo a pesquisa recairá sobre os primeiros devido serem estes com os quais tive aproximação.

Com base no mapa etno-histórico, elaborado pelo etnólogo Curt Nimuendajú (1946), podemos observar a presença dos Krenyê nas proximidades dos rios Mearim, Grajaú e Gurupi, isso por volta de meados do século XIX, conforme podemos observar no mapa do etnólogo alemão e em um recorte do referido mapa, nas páginas seguintes, na região do território maranhense.

O mapa ora apresentado foi o último de uma série de três versões produzidas artesanalmente por Curt Nimuendaju. O primeiro foi feito em 1942, para o Smithsonian Institution; o segundo foi para o Museu Paraense Emilio Goeldi, em 1943 e em 1944 para o Museu Nacional do Rio de Janeiro. Os referidos mapas foram resultados de dezenas de anos dedicados sistematicamente à pesquisa no Brasil, na qual o etnólogo identificou e localizou cerca de mil e quinhentos povos indígenas, classificando suas línguas, descrevendo seus rituais e registrando seus hábitos e utensílios. Em uma comparação entre as duas versões das instituições brasileiras, cartógrafos do IBGE, constataram que há diferenças entre elas, apesar de obedecerem o mesmo padrão e tamanho.

Essa produção cartográfica de Nimuendaju tornou-se, sem dúvida, um acervo etno-histórico indispensável e insubstituível para qualquer pesquisa sobre os povos indígenas no Brasil. Sobre esse trabalho o próprio Curt afirma: "o mapa não se baseia em trabalho etnográfico de nenhum outro autor. As bibliografias, as informações particulares e os estudos e minhas observações pessoais a respeito foram acumuladas durante decênios. A classificação lingüística da quase totalidade das tribos, lingüisticamente documentadas foi examinada ou mesmo feita por mim. Só em alguns casos em que o material não me foi ainda acessível adotei a classificação de autoridades como Rivet, Koch-Grünberg, etc" (IBGE, 1987).

A utilização e reprodução desse mapa no presente trabalho decorre do registro da presença dos Krenyê em pelo menos seis regiões diferentes no território maranhense. Nesse sentido, conforme podemos observar, os Krenyê aparecem nas regiões entre os rios Gurupi-Una e Jararaca, nas proximidades dos povos Timbira e Tembê (ano de 1883); entre os rios Gajuapara e Itinga, próximos aos Amanayé (ano de 1872); na região próxima ao rio Tocantins, onde observa-se do outro lado do rio os Apinayé (sem datação); outro grupo aparece próximo à região habitada pelos Krikati (entre os anos de 1848-1859); outro próximo à região do rio Grajau, entre as áreas dos povos Guajajara, Kukóekamekra e Pobzé (ano de 1862) e por último observa-se no mapa, em uma área bem mais extensa, os Krenyê na região do rio Mearim, entre os povos Guajajara, Akroá e Gamellas (século XVIII). Na classificação lingüística do mapa, os Krenyê são identificados, através de uma legenda de cor verde, como falantes da família lingüística Gê.

Portanto a análise do mapa de Curt Nimuendaju nos fornece elementos para compreender e identificar o processo de dispersão dos Krenyê no território maranhense.

Eis uma das razões deste mapa ser, nos dias atuais, um documento de grande relevância para estudos e pesquisas etnográficas, revelando a importância de seu autor para a pesquisa com povos indígenas no Brasil, corroboro ainda, com as palavras do emérito professor Castro Faria, a respeito de Nimuendaju quando diz que “ a sua consagração, é claro, não advém apenas do fato de ter a sua produção traduzida para o inglês, nem de ser acolhido por um grupo de produtores que já partilhava um grau elevado de consagração. Para chegar a esse ponto ele, que produzira inicialmente relatórios de exploração, vocabulários de línguas indígenas pouco conhecidas ou de classificação duvidosa, que fizera coleções etnográficas e arqueológicas para museus europeus, que colecionara mitos e peças raras, teve que abandonar tudo que antes achara importante, para assumir a importância dos problemas que lhe eram propostos pela etnologia da época” (IBGE, 1987).

Em outro documento intitulado *Timbira*, da Fundação Nacional do Índio e do Departamento de Documentação (DEDOC), assinado pelo antropólogo Júlio Cezar Melatti, há uma referência direta sobre os Krenyê

O nome Krenyê também se aplica a dois povos. O primeiro vivia nas proximidades da localidade maranhense de Bacabal, no Baixo Mearim, não havendo notícias de pessoas que hoje se identifiquem como a eles pertencentes. O outro vivia no médio Tocantins e transferiu-se para o rio Gurupi, tendo vivido algum tempo junto a um afluente deste, o Cajuapara. (Melatti, 2000, p.01).

Essa passagem se aproxima das regiões percorridas pelos Krenyê. Apenas uma observação que me parece necessária: seguindo a preocupação foucaultiana de “desalojar as formas”, nota-se que há a informação no texto de que não se sabe da existência de pessoas que hoje se identifiquem como pertencentes a esse povo.

Esse tipo de informação, que pode passar despercebida ao leitor, é que faz com que a cada ida a campo, a cada notícia de invisibilização e de violação sofrida pelos Krenyê - que acompanho mais de perto - faça com que essa ideia de desaparecimento de um povo replique continuamente em meu coração e mente, reforçando a urgência de desempenhar tal tarefa envolta por observações, anotações esparsas, sistematizações e relatórios. Todas essas tarefas desempenhadas num misto de pesquisador e militante pelas causas dos povos indígenas.

Os Krenyê, fazem parte do complexo cultural dos Timbira que é o nome que designa um conjunto de povos que habitam o Maranhão, Tocantins e Pará: Canela-Ramkokamekrá, Apãnjêkrá, Apinajé, Parkateyê, Krahô, Krepym Katejê, Krikatí, Pykobjê. Outros grupos Timbira, segundo Melatti (2000), já não se identificam como povos autônomos, como é o caso dos Kukoikateyê, Kenkateyê, Krorekamekhrá, Põrekamekrá, Txokamekrá, recolheram-se e se dissolveram culturalmente entre alguns dos sete povos Timbira acima citados.

Em relação à designação mais geral, Timbira, Curt Nimuendaju (1946), admite que, se for de origem tupi, então pode significar "os amarrados" (tin = amarrar, pi'ra = passivo), fazendo uma alusão aos inúmeros adornos de palha ou faixas trançadas em algodão que usam em diversas partes do corpo: na testa, no pescoço, nos braços, nos pulsos, abaixo dos joelhos, nos tornozelos. Mas vários desses povos chamam a si mesmos de *Mehím*. No Maranhão, atualmente há seis povos que fazem parte ou se declaram pertencentes ao complexo cultural Timbira: os Ramkokamekra; os Apãnjêkra; os Krikati; os Pykobjê; os Krepym Katejê e os Krenyê.

1.2 Pacificação, assimilacionismo, integracionismo forçado e tutela: diferentes ações e os deslocamentos forçados dos Krenyê por novas paisagens.

Os Estados nacionais seja o dos colonizadores europeus sejam os Estados que se formaram nas Américas têm como marca em sua formação o não reconhecimento do direito dos povos que não correspondiam ao modelo europeu de homem branco. Souza Filho (2006) afirma que: “O Estado e seu direito não conseguem aceitar as diferenças sociais e as injustiças que elas engendram e na maior parte das vezes as omitem ou mascaram, ajudando em sua perpetuação” (Souza-Filho, 2006, p. 69).

Essa perpetuação não ocorreu através de um mesmo mecanismo social, político e/ou jurídico. Ao longo dos períodos colonial, imperial e republicano há o acionamento de diferentes mecanismos no trato com esses povos.

Quando tomamos a história dos povos indígenas em geral ou um caso como este sobre qual me debruço como pesquisador, o dos Krenyê, percebem-se violações e ações estatais que não freiam a resistência permanente desses povos, em seus profundos laços de solidariedade. Aliás, a resistência e a permanente reivindicação de direitos é a marca

dos povos tradicionais no Brasil sejam os indígenas, os quilombolas, as quebradeiras de coco babaçu e tantos outros (Almeida, 2006).

As ações estatais ao longo do tempo foram no sentido de garantia dos interesses econômicos de indivíduos numa recorrente violação dos direitos territoriais dos coletivos no Brasil, que são fundamentais para sua reprodução física e cultural. Essas políticas recebem diferentes categorizações que representam objetivos diversos, tais como: pacificação, assimilação/ integracionismo e tutela que se converteram, ao longo da história, em diferentes ações seja através da Igreja Católica, seja pelo Estado nos seus aparatos administrativos, jurídicos e militares, que, em última instância, provocaram o extermínio de povos indígenas no Brasil passando o período colonial, imperial e republicano.

Vejamos o significado contido nessas políticas. A categoria pacificação é descrita por João Pacheco de Oliveira (2014) como:

uma categoria central e que atravessou cinco séculos, da história colonial ao Brasil republicano, até então unicamente utilizada para a população autóctone, que por suposto seria regida por valores e padrões de comportamento absolutamente diversos dos ocidentais. Estes povos, que desconheciam a religião cristã, praticavam a poligamia, a feitiçaria e a antropofagia, ofendiam frontalmente — assim fomos levados a acreditar pela história oficial — os padrões morais dos europeus. As expressões utilizadas pelos governos para dar conta de segmentos marginalizados nunca destacaram de forma tão radical e acentuada uma alteridade — desta feita aplicada a grupos sociais que existem no interior de uma mesma nação” (Oliveira Filho, 2014, p. 127).

No que se refere ao conceito de assimilação Oliveira Filho (2006) afirma que “é preciso demarcar que as diferenças culturais dos povos indígenas, dos afro-descendentes e de outros povos portadores de identidades específicas foram sistematicamente negadas, compreendidas pelo crivo da inferioridade e, desse modo, fadadas à assimilação pela matriz dominante” (Oliveira Filho, 2006, p. 10) e demarca que a predominância do período da assimilação e fragmentação dos povos indígenas vai de 1755-1910).

Em um *continuum* com a ideia de assimilação torna-se mais recorrente no século XX o uso do termo integracionismo. O integracionismo constitui-se em uma política que se expressa na ideia de uma “civilização universal” o que significa transformar todos os habitantes em indivíduos. Ou seja, o indigenismo integracionista está relacionado à transformar os povos indígenas em minorias tuteladas pelo Estado, e que

tem como objetivo alcançar o desenvolvimento e a integração indígena ao Estado e ao mercado. Esta política fica mais explícita com a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910.

Sobre a categoria Tutela, Oliveira Filho (2014) afirma: “A categoria de tutela é central para a compreensão da incorporação dos indígenas à sociedade brasileira, devendo ser pensada não como um instituto jurídico do século XX, restrito ao indigenismo republicano, mas como um modo de dominação instituído na colônia e que busca perpetuar-se assumindo formas diferentes e sendo operado por agentes distintos.” (Oliveira Filho, 2014, p. 151).

É preciso demarcar que mesmo tendo cada uma dessas categorias significados diferentes é importante categorizá-las em suas especificidades. Contudo, elas podem ter predominado de modo mais incisivo em determinados momentos históricos ou, por vezes, eles foram concomitantes não se constituindo, portanto, objetivo central demarcar estritamente o momento de predominância de um ou outro em termos temporais na relação com os povos indígenas no Brasil.

A seguir, farei um percurso por algumas das ações religiosas, militares e administrativas realizadas nos períodos colonial, imperial e republicano que movidos por objetivos diversos seja de pacificação, assimilação, integração e/ou tutela que sirvam para a identificação das violações vividas pelos povos indígenas no Brasil.

Na maior parte dos casos não há documentação explícita sobre os Krenyê, pois se sabe que as invisibilizações são ativamente produzidas. Contudo, estas ações servirão para nos ajudar a compreender o porquê desse grupo ter vivenciado inúmeros deslocamentos compulsórios. Deve-se ressaltar que a menção à história e às mudanças de espaços geográficos dos Krenyê ocorrerá tão somente para que se possam identificar os modos através dos quais eles foram atingidos por ações estatais que os pré-conceberam e classificou como “deslocados,” o que gerou violações em seus modos de criar, fazer e viver. Ou seja, como afirma Foucault trata-se de “sacudir a quietude com a qual as aceitamos” (Foucault, 2008, p. 28). Embora seja uma longa passagem me parece relevante transcrevê-la:

(...) todo discurso manifesto repousaria secretamente sobre um já-dito; e que este já-dito não seria simplesmente uma frase já pronunciada, um texto já escrito, mas um "jamais-dito", um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu

próprio rastro. Supõe-se, assim, que tudo que o discurso formula já se encontra articulado nesse meio-silêncio que lhe é prévio, que continua a correr obstinadamente sob ele, mas que ele recobre e faz calar. O discurso manifesto não passaria, afinal de contas, da presença repressiva do que ele diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo que se diz. O primeiro motivo condena a análise histórica do discurso a ser busca e repetição de uma origem que escapa a toda determinação histórica; o outro a destina a ser interpretação ou escuta de um já-dito que seria, ao mesmo tempo, um não-dito. É preciso renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença no **jogo de uma ausência** sempre reconduzida. É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa **dispersão temporal** que lhe permite ser **repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe** de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância. Essas formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno direito, é preciso, pois, mantê-las em suspenso. Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas **sacudir a quietude com a qual as aceitamos**; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas. (Foucault, 2008, p. 28).

O que indicarei a seguir nas ações que impactam diretamente os povos indígenas, aqui em foco os Krenyê, de algum modo tanto repousam em um **“jogo de ausências”** quanto no **“já-dito”** e que em muitos casos se perde na **“dispersão temporal”** o que lhes permite ser **“esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares”**. O que nos remete à afirmação de Souza-Filho (2006) ao tratar da legislação latino-americana:

Sendo assim, a legislação latinoamericana, com raras, mais significativas exceções cercou o tema dos povos indígenas com profundo e ameaçador silêncio. E quanto dizia este silêncio! Silêncio que era um grito proclamando a todos os povos e a todas as gentes que os países latinoamericanos não eram e nem queriam ser nações indígenas, todos os povos de um mesmo país deveriam ser um só povo, com uma só cultura, um só Deus e uma só cara!” (Souza-Filho, 2006, p. 86).

É percorrendo algumas das ações que pretendem silenciar, mas que ao mesmo tempo elucidam as intencionalidades, que indico alguns elementos centrais do projeto dos (1) Aldeamentos Missionários; (2) Assimilação e Fragmentação; (3) o Regime Tutelar, para demarcar o modo como ativamente se tentou por vezes tratar os povos indígenas como esquecidos, transformados, apagados até nos menores traços, escondidos bem longe de todos os olhares, o que não foi possível devido à resistência indígena desde os primeiros anos da presença do colonizador no Brasil.

1.3 Os Aldeamentos Missionários [1549–1755]

Uma primeira ação fundante no modo de relações com os povos indígenas tem sua marcação com a chegada dos portugueses. A retomada da Carta de Pero Vaz de Caminha relata uma situação idílica. Conforme afirma Oliveira Filho (2014):

(...) não há ali conflitos entre os nativos e os portugueses. É que estes apenas buscavam abastecer-se de água e víveres, encantando os primeiros com os seus rituais cívico-religiosos, as suas roupas e embarcações. Os indígenas revelam-se gente de boa saúde e aparência, gentil e acolhedora, que parece até assistir com fascínio à missa celebrada em terra firme, a qual, no entanto, sabe-se, integra o auto de tomada de posse dessa terra em nome do rei de Portugal. (Oliveira Filho, 2014, p. 128).

E essa “tomada da terra em nome do rei de Portugal” significa dominação e adoção de uma política indigenista que “fragmentava a população autóctone em dois grupos polarizados, os aliados e os inimigos” (Oliveira Filho; Freire, 2006, p. 35).

Souza-Filho (2006) afirma que toda a legislação do século XVI é pendular e “determina bom tratamento aos indígenas que se convertessem à catequese e guerra, certamente justa, aos que se mostrassem inimigos” (Souza Filho, 2006, p. 53). Ele indica que a Legislação de 1548 é repetida em 1570, pois estabelecia a proibição da tomada de índios em cativo, excetuando-se os tomados em guerras justas e salteadores. Essa “polarização entre “aliados” e inimigos”, vem acompanhada de uma hierarquização que estabelecia uma nítida diferenciação subalternizadora entre os colonizadores e os colonizados. Dantas (2011) ao analisar os casos da relação com os povos indígenas na América Latina afirma que:

Do mesmo modo, no caso brasileiro, os documentos e discursos oficiais também desqualificaram os povos indígenas, por meio de nomenclaturas depreciativas, como selvagem, gentio, aborígene, negro da terra, bugre, caboclo, bronco, ocioso, errante, incivilizado, bárbaro, indolente. Não era diferente ao se referirem às sociedades indígenas, conhecidas como hordas selvagens, povos incultos, agremiações de aborígenes, raça vencida, tribus hostis, entre outros. O poder dessas palavras engrossava, legitimava as práticas “civilizatórias” no modelo ocidental, uma vez que a negação do estatuto do ser diferente e, conseqüentemente, do viver diferente, impunha o processo de catequização, tendo em vista o interesse no aproveitamento da mão-de-obra indígena, o apossamento das terras e a conversão na fé cristã. (Dantas, 2011, p. 32).

Contudo, aqueles que não se colocaram como “aliados” e ademais não aceitaram essas classificações subalternizantes, foram colocados como “inimigos,” resistiram à dominação⁸. Essa é uma chave de leitura possível de um dos poucos relatos feitos sobre os Krenyê, por Nimuendajú (1946). Numa primeira descrição os Timbira do Medio Mearim aparecem como agressivos. E esta agressividade era manifestada não só no encontro com os citadinos como, também, em relação a outros povos Timbira, citando os Cakámekra e Ramkokamekra.

Aqui nos valem mais uma vez de perguntas que se negam a calar: o que teria feito esse povo indígena desenvolver essa nomeada “agressividade”? Seria traço característico de sua cultura ou, antes, um modo de sobrevivência em meio à uma situação de conflito explícito e que os grupos identificaram na agressividade um modo de sobrevivência em um ambiente em que eles não aceitavam desempenhar o papel de aliados dos colonizadores? A leitura de uma passagem tal como esta nos leva a identificá-los não apenas em um contexto específico mas, nos permite questionar esse contexto de expropriação intensa.

Expropriação essa que conta com a presença da Igreja Católica que em sua cruzada da Contra-Reforma tinha na missão cristã com os indígenas uma forma de catequização desses povos. Contudo, a força da máquina mercante e os Aldeamentos Missionários (1549–1755)⁹, expressavam progressivamente diferentes visões sobre os indígenas entre os projetos coloniais dos missionários e o dos colonos, pois envolviam tanto distintas visões sobre os índios, quanto a disputa sobre a posse do trabalho indígena, como a consequente consolidação desses respectivos projetos (Oliveira Filho; Freire, 2006, p. 30). O jesuíta Padre Antônio Vieira se ressentiu ao escrever:

Não posso, porém negar que todos nessa parte, e eu em primeiro lugar, somos muito culpados. E por quê? Porque devendo defender os gentios que trazemos a Cristo, como Cristo defendeu os Magos, nós acomodamo-nos à

⁸ Oliveira Filho & Freire (2006) descrevem diversos registros efetuados em documentos oficiais e relatos de cronistas, tais como: “a aliança Tupinambá de Cunhambebe e Aimberê contra os Temiminó de Araribóia na guerra dos Tamoios (Almeida, 2003), a guerra dos Potiguara comandados pelo chefe Tejucupapo contra os portugueses (Moonen & Maia, 1992) e, anos mais tarde, os mesmos Potiguara, comandados por Antonio Felipe Camarão, aliando-se agora aos portugueses para expulsar os holandeses do Brasil (Monteiro, 2001)” dentre outros (Oliveira; Freire, 2006, p. 52).

⁹ Embora o período mais recorrente dos aldeamentos tenha sido de 1549 a 1755, Oliveira Filho e Freire (2006) indicam que, entretanto, a política de aldeamentos permanece até o final do séc. XIX, “buscava-se concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos, mão-de-obra de agentes do Estado, de missionários e colonos que os instruíam nos ofícios e os submetiam às leis” (Oliveira; Freire, 2006, p. 74).

fraqueza de nosso poder, e à força do alheio, cedemos da sua justiça, e faltamos à sua defesa [...] Cristo não consentiu que os Magos perdessem a pátria, porque reversi sunt in regionem suam (Mt. 2,12); e nós não só consentimos que percam a sua pátria aqueles gentios, mas somos a força de persuasões e promessas (que se lhes guardam) os arrancamos das suas terras, trazendo povoações inteiras a viver ou a morrer junto das nossas. (Bosi, 1992, p. 136).

Os Krenyê também sofreram com o processo de Aldeamento. Se na citação anterior sobre os Krenyê indicamos que Nimuendaju (1946) ressalta o caráter de agressividade desse povo em relação aos cidadãos, paradoxalmente quando estes grupos começam a se apresentar pacificamente aos moradores da região Bacabal estes foram aldeados.

Nimuendaju (1946), citando Marques e Machado, escreve que desde 1853 os Krenyê e os Pobzé começaram a se apresentar pacificamente aos moradores da região de Bacabal e rio Mearim. Nesta mesma época houve a criação da colônia de Leopoldina, na região do médio rio Mearim (NIMUENDAJU, 1946), local onde posteriormente viria se formar a cidade de Bacabal (COELHO, 1990). A Colônia de Leopoldina objetivava o aldeamento dos Krenyê e dos Pobzé (NIMUENDAJU, 1946; GOMES, 2002). Desse modo, os diretores de províncias pretendiam exercer o controle sobre os índios, para que estes não constituíssem empecilho aos projetos desenvolvimentistas que começavam a se implantar neste período, como bem afirmou Coelho (1990). (Almeida, 2014, p. 2).

Seguindo o percurso de “desacostumar o olhar”, percebemos que a ideia de pacificação está presente nessa passagem, “*os diretores de províncias pretendiam exercer o controle sobre os índios, para que estes não constituíssem empecilho aos projetos desenvolvimentistas que começavam a se implantar neste período*”. Ou seja, a contradição revelada na homilia de Antonio Vieira acaba por se concretizar nas atividades praticadas, posteriormente, após a expulsão dos jesuítas (1759), - pois a Colônia de Leopoldina é posterior – esta prática foi institucionalizada por esses grupos.

Assim a contradição e tensão de que Antonio Vieira se mostra bem consciente, e que replicava-lhe como um remorso, espelha a condição ambígua da Igreja Católica. Bosi (1996) afirma que:

A tensão acaba se resolvendo de um dos dois modos, ambos infelizes para os jesuítas. Ou o compromisso, ou a resistência. Na primeira opção, tal como se deu no Maranhão, todo o processo revelou-se instável, pois se estabeleceu entre um modelo de subsistência de ritmo lento, a aldeia da missão, e um modelo de produção agromercantil, o engenho, a fazenda de algodão ou de fumo. Era fatal que este último exigisse a força de trabalho do primeiro; nesse momento, o pacto entre o colono e o jesuíta mostra a sua precariedade,

e o enfrentamento se dá no interior de um esquema assimétrico de poderes. (Bosi, 1992, p. 137).

1.4 Assimilação e Fragmentação [1755–1910]

Se os Aldeamentos Missionários eram a expressão da própria contradição de um nomeado “projeto missionário”, mas que tanto servia à pretensa ação evangelizadora, quanto para sua incorporação compulsória como força de trabalho nos empreendimentos agrícolas e extrativos (Almeida, 2008, p. 22) o Diretório¹⁰ implementado por Sebastião José de Carvalho e Melo¹¹, entre 1750 a 1757, primeiro ministro do rei D. José I, “se aproxima das premissas dos filósofos das luzes”, que consideravam o ‘selvagem’ ou o ‘natural’ como profundamente bom (Almeida, 2008, p. 22). Almeida (2006) indica que a política pombalina considerava que uma porção considerável da colônia estava em poder da Igreja e das ordens religiosas. A instituição do Diretório enfraqueceu o poder do clero sobre os indígenas, “acusando-os de monopolizar a força de trabalho indígena” (Almeida, 2006, p. 98). O autor afirma:

A exploração econômica através de grandes empreendimentos monocultores, com mecanismos repressores da força de trabalho escrava, voltados para o mercado internacional, caracterizava este sistema agrário-exportador. Tão forte se manifesta a ideologia oficial de “progresso” que os comentaristas regionais classificam, inclusive, este período como “a idade de ouro”, do Maranhão e do Pará. Grandes comerciantes e sesmeiros se mesclavam com arquitetos, que traçavam as plantas das cidades coloniais, com agrônomos, que projetavam os planos para a agricultura tropical, com bacharéis em direito, que lavravam contratos comerciais, e com médicos e construtores navais. Estas formações acadêmicas preponderaram então nos primórdios das medidas do estado racional-burocrático. Aumentando a produção agrícola e extrativa, com os empreendimentos algodoeiros e canavieiros e a introdução de força de trabalho escrava das Costas da África, e incentivando as atividades comerciais com a ampliação da frota mercante e uma maior regularidade de transporte de matérias-primas para a metrópole, as reformas pombalinas combinavam a noção de “progresso” com o que denominavam de **“racionalidade econômica”**. Este esquema interpretativo é reproduzido no tempo, tornando-se uma sociologia espontânea de explicação da Amazônia. (Almeida, 2008, p. 25).

¹⁰ João Pacheco de Oliveira Filho indica que: “Dividido em 95 parágrafos o Diretório, além de conter determinações precisas sobre economia e administração dos aldeamentos, abrangia uma enorme gama de assuntos e fornecia orientações quanto a múltiplas esferas da vida, assuntos como o governo e a civilização dos índios. Inicialmente, a lei mandava que os “principais” indígenas governassem as aldeias (p. 70-71). E afirma ainda: “O período que vai da gestação e da instalação do Diretório dos Índios (1755) até a formulação de uma política indigenista baseada em princípios republicanos (com a criação de uma agência específica, o SPI, em 1910) não era de maneira alguma homogêneo nem implicava um tratamento unitário aos indígenas brasileiros. Havia, ao contrário, uma forte clivagem entre a fase colonial e a do Brasil independente no que concernia aos valores e aos princípios morais em que se baseavam essas políticas e quanto à forma como eram representados os indígenas” (Oliveira; Freire, 2006, p. 69).

¹¹ Para aprofundamento ver Falcon, 1991.

O Diretório possui forte assento na “racionalidade econômica” e apontava para a preocupação do Reinado de Portugal com a reforma e o aperfeiçoamento do aparelho estatal e administrativo. O Marquês de Pombal ao estabelecer as medidas que distinguiam os “índios” dos “negros”, incentivando, por exemplo, a política de povoamento através do matrimônio entre os vassallos do Rei de Portugal e as mulheres indígenas, buscava resolver o problema da “insuficiência demográfica na colônia e para introduzir a força de trabalho escrava africana no Grão-Pará, tal como reivindicada pelos sesmeiros e colonos” (Almeida, 2008, p. 23). O que se quer ressaltar aqui é que esta política instituída pelo Diretório tinha um forte assento de política assimilacionista, bem diferente dos objetivos e procedimentos da colonização missionária proposto nos séculos XVI e XVII, quando predominava uma estrutura tutelar e anti-assimilacionista (Oliveira; Freire, 2006, p. 70).

Do período de implementação do Diretório (1755) até a formulação de uma política republicana para os povos indígenas, com a criação em 1910 do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPITLN), não se pode identificar uma única forma de se lidar com as populações indígenas. Souza-Filho (2006) indica, exaustivamente, de que modo durante todo o século XIX vai se consolidando tanto uma ideia de assimilacionismo quanto de proteção “tutelar” aos povos indígenas (Souza-Filho, 2006).

Conforme já se indicou anteriormente pelos escritos de Nimuendaju (1946), é no século XIX que ocorre a criação da colônia de Leopoldina, na região do médio rio Mearim (Nimuendaju, 1946), local onde, posteriormente, viria a se formar a cidade de Bacabal. A Colônia de Leopoldina objetivava o aldeamento dos Krenyê e dos Pobjé. Ou seja, seguia a política adotada à época de “concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos, mão-de-obra de agentes do Estado, de missionários e colonos que os instruiriam nos ofícios e os submeteriam às leis” (Oliveira; Freire, 2006, p. 74).

Coelho (2002) indica que “a falta de uma centralização com relação a questão indígena deu espaço para que as províncias do Império fossem definindo suas políticas indigenistas” (Coelho, 2002, p. 53). No que se refere à política adotada especificamente na província do Maranhão ela afirma:

As duas formas sistemáticas de ação indigenista introduzidas no Maranhão imperial, foram a que criava colônias ou missões indígenas, e a outra, resultante de uma lei imperial (Regimento das Missões), que propunha o

aldeamento dos índios subordinados a diretores parciais, que estariam sob a jurisdição de uma diretoria geral de índios, de âmbito provincial. As duas estratégias complementavam-se e, até mesmo, confundiam-se. Ambas faziam parte da política maior de colonização implantada no Império. Colonização e civilização foram as palavras-chave que nortearam toda a ação para com os povos indígenas. (Coelho, 2002, p. 53-4).

Em síntese não há uma mudança substancial em relação ao que norteou a ação para com os povos indígenas na Colônia e Império, tendo sido marcadas pelas máximas da “colonização” e “civilização”. Souza-Filho (2006) afirma que a legislação indigenista do século XIX, embora tenha o apelido de “protetora” foi, de fato, construída com extremo cuidado “formando um véu de trama apertada, onde cada linha, cada ponto, cada nó é construído por uma afirmação e muitos silêncios, fazendo com que o conjunto filtre a luz de tal modo que a tênue claridade que a perpassa apenas revele o estranho idioma no qual compaixão se traduz por morte” (Souza-Filho, 2006, p. 98). Essa trama apertada a que se refere Souza-Filho nos remete à ideia foucaultiana de “jogo de ausências” e à necessidade de “sacudir a quietude com a qual as aceitamos” (Foucault, 2008, p. 28). A seguir, veremos que o advento da República inaugura outras ações que não conseguem eliminar esse “jogo de ausências”, pois as ações governamentais ainda não foram capazes de gerar o reconhecimento e a efetivação do direito dos povos indígenas no Brasil.

1.5 Os órgãos estatais e a nomeada tutela indigenista no século XX: SPI (1910) e FUNAI (1967)

A ideia de tutela aos índios é bastante complexa, pois este é um instrumento que desde Roma remete à ideia de proteção individual “incabível para uma coletividade e, muito menos, para várias coletividades culturais e etnicamente diferenciadas” (Souza-Filho 2006, p. 98). Ademais, outros dois questionamentos podem ser feitos a esse conceito. O primeiro, é que desde o período colonial o sentido de tutela, consolidado com a ação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)¹² e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é que elas se revestem do sentido de “tutela ao incapaz” numa nítida

¹² Através do Decreto-Lei n.º 8.072, de 20 de junho de 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e de Localização de Trabalhadores Nacionais, ligado ao Ministério da Guerra. Posteriormente passou a existir o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O SPI teve como objetivo ser o órgão do Governo Federal encarregado de executar a política indigenista. Sua principal finalidade era a de proteger os índios e, ao mesmo tempo, assegurar a implementação de uma estratégia de ocupação territorial do país. A criação do SPI modificou profundamente a abordagem da questão indígena no Brasil.

referência ao indígena como inferiorizado no processo de formação nacional. O segundo aspecto, é que se deve questionar qual é a perspectiva acionada para a adoção da tutela se a do tutelado ou do tutelador, no caso, se a perspectiva dos povos indígenas ou do Estado. No que se refere a esse último aspecto, Prezias e Hoonart (2000) indicam que os funcionários do SPI tornaram-se não apenas tutores, mas chefes autoritários, controlando os deslocamentos dos índios.

Relatos dos atuais Krenyê dão conta de que foi exatamente por uma ação de funcionários do SPI que estes foram retirados do seu território originário, na região de Bacabal, na década de 1970, e espalhados por várias terras indígenas, em Santa Inês, Bom Jardim e Alto Turi.

No que se refere ao SPI, em pouco tempo ele foi transformado em uma máquina de corrupção e a partir de 1940 a falta de verbas e de apoio oficial levou esse órgão indigenista à exploração do trabalho indígena e ao arrendamento de suas terras. Sob fortes pressões, o SPI foi substituído em 1967, em pleno regime militar, pela FUNAI. A página digital da FUNAI informa que este órgão foi criado em um momento histórico no qual predominavam, ainda, “as ideias evolucionistas sobre a humanidade e o seu desenvolvimento através de estágios. Esta ideologia de caráter etnocêntrico influenciou a visão governamental, sendo que a Constituição vigente naquela época estabelecia a figura jurídica da tutela e considerava os índios como "relativamente incapazes".¹³

Posteriormente, em 1973, foi criado o Estatuto do Índio (Lei 6.001) que estabelece os procedimentos para a atuação da FUNAI junto aos territórios indígenas. Está fora dos limites desse trabalho analisar os desdobramentos dos 21 artigos jurídicos do Estatuto do Índio¹⁴ e a atuação da FUNAI na proteção dos direitos dos territórios indígenas.

Finalmente, vale ressaltar que a Constituição de 1988, pelo menos do ponto de vista jurídico-formal, reconhece alguns direitos dos povos indígenas, antes negligenciados, rompendo com uma tradição liberal de vícios ainda coloniais no modo de trato com esses povos. O art. 231 da Carta Magna de 1988 indica que: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e

¹³ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/politica-indigenista?start=1#> Acesso em: 10. Jun.2015.

¹⁴ Sousa-Filho (2006) procede a rigorosa análise dos 21 artigos do Estatuto do Índio e as conseqüências do mesmo para os povos indígenas.

aos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens." (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988).

Contudo, os marcos jurídico-formais não são suficientes para o reconhecimento efetivo dos direitos territoriais dos povos indígenas. Em alguma medida, sobretudo, se tomarmos a situação concreta dos Krenyê que será analisada de modo mais pormenorizada no Capítulo 2 e 3 dessa dissertação podemos nos remeter mais uma vez a Foucault de que ainda "permanecemos na dimensão do discurso" (Foucault, 2008, p. 85).

Todavia, os discursos e as práticas têm sido ativamente questionados pela histórica resistência dos Krenyê e, de modo mais geral, pelos Timbira que vivenciaram e ressignificaram suas identidades nas fronteiras coloniais das capitâneas do Maranhão, Pará, Piauí e nordeste de Goiás. O que se pode observar é que os processos de colonização mercantilista e os desdobramentos dos mesmos em ações violentas contra esses povos no período imperial e republicano obrigaram os mesmos a ter uma dinâmica de enfrentar os processos de mudanças de espaços e paisagens. Assim, é marca geral dos Timbira os constantes deslocamentos para outros territórios, o que se confirma no acompanhamento mais sistemático dos Krenyê de Bacabal.

Na luta pelo seu desencapsulamento e pelo seu reconhecimento étnico somente eles poderão fazer escolhas e controle de suas narrativas. Como bem ilustra o depoimento de Antonia Krenyê, quando faz o seguinte desabafo:

Porque é que nem eu tô falando, agente vivia atrás de uma árvore, mas agora a gente derrubou a árvore e a gente ficou no lugar dela e agora essas árvores somos nós, somos o tronco né? Tem as galhas, as folhas que caem e levanta de novo e assim nós vamos até o fim, porque a força somos nós que estamos aqui dentro. (Antonia Krenyê - Vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira, 2009).

Ao analisar o processo de de luta por reconhecimento do Krenyê, em capítulo o posterior, respaldo o trabalho em uma literatura que trata dos processos emancipatórios e da luta por reconhecimento em parte encontrada nos autores pós-coloniais.

CAPÍTULO 2

PROCESSOS DE DESTERRITORIALIZAÇÃO E TECITURA DA TERRITORIALIDADE KRENYÊ EM DIVERSOS TEMPOS

No Capítulo 1 indiquei que o processo de expropriação dos Krenyê tem profunda relação com o processo de colonização cuja violência atingiu não apenas esse povo, mas outros povos indígenas do Brasil. Oliveira Filho (1998) aponta que se torna necessário reter, para compreender o contexto desses grupos no Brasil, que é “um fato histórico — a presença colonial — que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (Oliveira, 1998, p. 8).

Portanto, faz-se necessário, no tratamento com a situação histórica específica dos Krenyê, que nos desvencilhemos de concepções que estejam submetidas a limites geográficos ou mesmo a pré-concepções que subsumam a análise de grupos étnicos como grupos formalmente estruturados e aldeados. Oliveira Filho (1981) adverte para a necessidade - nesses casos em que o trabalho do etnógrafo se volta para a observação de um grupo em mudança - de que ele não se prenda ao padrão tradicional de descrição etnográfica.

Essa percepção é central nesse trabalho, pois no processo de desacostumar o olhar no acompanhamento dos Krenyê fica explicitado o modo através do qual esse povo, mesmo passando por processos diversos de territorialização¹⁵, desterritorialização e reterritorialização, tem como elemento central a profunda materialidade de suas relações simbólicas que dependem das situações históricas específicas impostas pelas condições da “expansão do capitalismo nas áreas rurais periféricas e de articulação e subordinação de suas atividades econômicas, políticas e sociais aos interesses e estratégias de outras categorias e classes sociais” (Oliveira, 1981, p. 277-278).

¹⁵ Sobre o conceito de territorialização Oliveira Filho(1998) afirma que: “A noção de territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial — trabalhada por Balandier (1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991) —, da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e insofismável — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político — constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) — que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica. Para aprofundamento sobre a discussão teórica e mais especificamente sobre os processos de territorialização indígena no Nordeste brasileiro ver Oliveira, 1998.

O presente capítulo se dividirá em duas partes. Na primeira parte indico para o sentido de terras indígenas, territorialização, desterritorialização e a construção do território na trajetória do povo Krenyê. Na segunda parte, apresento o percurso Krenyê, seus processos de violação, mas, também, seus modos de resistência e a tecitura do território mesmo que dele expropriados.

2.1 Trajetórias, processo de territorialização e construção do sentido de território do povo Krenyê

Assim, conforme indicado no primeiro capítulo da presente dissertação os povos indígenas foram submetidos a ações religiosas, militares e do aparato administrativo estatal que buscaram impor-lhes formas de territorialização. Mas, estes criaram formas próprias de resistência e, portanto, a territorialização não pode ser compreendida de modo homogêneo apenas em sua face de imposição vertical. Oliveira Filho (1998) afirma:

O processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste” (Oliveira, 1998, p. 14).

O antropólogo contribui para compreender a territorialização, conceito relacionado a diferentes elementos e processo de reorganização social que implica

1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 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, 1998, p. 14).

Sobre os deslocamentos, o Seu Chico Krenyê, conta que teve que aprender com os Tenetehara a construir sua própria casa com cavaco de madeira, técnica construtiva que não conhecia. Havia casado, pela segunda vez, com a filha de um cacique da T. I. Cana Brava e este, por sua vez, designou uma área desabitada para morarem, onde futuramente seria a aldeia Cocalinho:

Aí eu fui morar com a filha do cacique, ele disse: agora tu tá com minha filha, eu vou fazer uma aldeia pra vocês, que é onde é hoje o Cocalinho (aldeia), pois quem fez a abertura lá foi eu. Ele me levou lá me mostrou e **aí nós fumo tirar cavaco, eu nem sabia tirar ele me ensinou e nós fizemos uma casa**, depois da casa feita ele disse agora nós vamos fazer uma roça pra você, eu tenho outro genro e vou ajeitar pra ele vir morar com vocês, pra

vocês não ficar sozinho. (Sr. Francisco Krenyê – depoimento coletado pelo pesquisador - 2015).

Em outra fala, Francisca *Krenyê* (filha de *Krenyê* com *Pykobjê* – *Gavião*), demonstra como foi sua aprendizagem durante o período que morou na T.I. Governador, pois tendo perdido a mãe muito cedo, foi criada por uma anciã *Pykobjê*, e aprendeu muitas estratégias de sobrevivência com esse povo:

Nós fomos criados na aldeia dos *Gavião*, eu e meu irmão. Quando a mamãe morreu deixou nós bem pequeno, só eu e meu irmão e não tinha outra pessoa pra olhar nós, era só os *Gavião*, nós fomos criados lá. Quando ela morreu nós não conhecia ninguém da família (*Krenyê*), agora que nós estamos reconhecendo. Olha eu sei *Damasceno*, porque eu vivi dentro da aldeia, eu sei o que é aldeia, eu andei dentro dos carrascos, andava no meio da mata, andava nas estradas com os índios *Gavião*, **eu conheci tudo dos *Gavião*, desde bebê. Porque minha mãe morreu e me deixou, aí eu tinha que me virar, eu tinha que ser esperta, eu tinha que andar mais eles no meio da estrada.** Eu andava mais eles, como *catituzinho*, atrás dos mais velhos, aí eu dormia no chão, eu não tinha rede, na minha época eu dormia era no chão junto com os cachorrinho, na beira do fogo. (Francisca *Krenyê* – depoimento coletado pelo pesquisador - 2015).

No estudo dos *Krenyê* assim como de outros povos indígenas no Brasil, há alguns conceitos que são centrais. Na trajetória de luta dos *Krenyê* os conceitos elencados no título são ainda mais centrais, pois este grupo sofreu diversos processos de deslocamento violentos o que faz com que estes conceitos sejam fundamentais no tratamento do processo dos *Krenyê* e se revestem de significado específico para esse povo devido ao contexto específico e historicamente localizado.

O sentido conferido na Constituição Brasileira a “terras indígenas” no caso dos *Krenyê* deve ser lido dentro do contexto específico desse povo, pois o art. 231 da Constituição Federal - CF reconhece aos índios “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”.

A dificuldade de garantia desse direito a esse povo é específico, pois como informa o “Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena *Krenyê*” (2015) esse grupo sofre com a ausência do território:

As TI's habitadas atualmente pela população de índios *Krenyê* são de ocupação tradicional de outras etnias, o que, conforme já foi dito, vem dificultar a sua sobrevivência física e cultural. Baseando-se nos preceitos do artigo 231 da Constituição Federal de 1988, observa-se essa dificuldade em fatores como: a) não garantia do usufruto exclusivo dos recursos naturais; b) dificuldade em expressar plenamente seus usos, costumes e tradições pela convivência com povos de culturas diferentes nas terras onde vivem; c) abalo na autonomia de sua organização comunitária pelo confronto com

outras organizações sociais. Por fim, a ausência de território tem comprometido a segurança alimentar deste povo. (Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Krenyê, 2015, p. 37).

Ocorreram no caso dos Krenyê violações diversas de direitos - ao longo de sua história - que provocaram um processo de desterritorialização. Isso coloca ao Estado brasileiro o desafio de reconhecimento e demarcação do direito à “terra indígena”, enquanto processo político-jurídico (Gallois, 2004, p. 5).

Vale ressaltar que, a concretização desse elemento político-jurídico do direito do grupo à “terra indígena” deve, necessariamente, se remeter ao sentido que os Krenyê dão ao território, esse compreendido como seus modos de criar, fazer e viver, que se constituem em elementos fundamentais para sua reprodução física e cultural. Ou seja, no caso dos Krenyê, o não acesso à “terra indígena” como garantia político-jurídico, não significou a anulação do sentido de território construído por esses indígenas, assim “o território antes de se exprimir por uma ligação a um lugar particular, é uma relação entre pessoas e se refere à organização do espaço carregada de história” (Godoi, 2014, p. 441).

No Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Krenyê (2015) há a seguinte afirmação:

A grande maioria dos índios Krenyê que ainda se encontram vivos não tiveram a oportunidade de viver em seu território ancestral, na bacia dos Rios Mearim e Itapecuru, exceto os mais velhos, como Dona Maria de Lurdes e Seu Chico, que viveram os primeiros anos de vida na Pedra de Salgado e possuem algumas lembranças do território que habitavam, já que passaram a maior parte de suas vidas transitando em outras TIs e até mesmo fora delas, como nas circunstâncias atuais em que moram na periferia da cidade de Barra do Corda. (Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Krenyê, 2015, p. 41).

Significa que é produzida uma construção coletiva do sentido de território e de pertencimento a um lugar que é comum aos Krenyê e que está na memória que perpassa o grupo, mesmo tendo vivenciado violentos processos de desterritorialização. Nesse sentido eles possuem lembranças do território que habitavam, mesmo tendo passado a maior parte de suas vidas transitando em diversas terras indígenas.

2.2 Da tecitura do território dos Krenyê

Para compreender toda a tecitura territorial por onde os Krenyê, ao longo de sua trajetória, foram enveredando, foi necessário fazer esse percurso através da escuta de suas vozes, de suas lembranças e memórias. Mesmo que, aos ouvidos incautos, essas vozes e memórias, pareçam fragmentadas, desconexas e sem uma sequência cronológica coerente, foi preciso estar atento para compreender as entrelinhas dos discursos e não ser conduzido a procurar uma linearidade historicista dos fatos. Os depoimentos dados ora ao pesquisador, ora ao Ministério Público Federal ou a cinegrafistas e jornalistas, revelam os diferentes mecanismos e acontecimentos que inviabilizaram ou contribuíram para a vida dos Krenyê nas diferentes terras por onde passaram.

QUADRO 01: Terras Indígenas habitadas pelos Krenyê

T.I	Povo à qual pertence	Tronco Linguístico/ Língua	População	Situação Fundiária	Municípios de Abrangência
Rio Pindaré	Tenetehara – Guajajara	Tupi/ Tenetehara	775	Homologada	Monção e Bom Jardim
Governador	Pykobjê – Gavião	Macro-Jê/ Timbira	1.058	Homologada	Amarante
Rodeador	Tenetehara – Guajajara	Tupi/ Tenetehara	683	Homologada	Barra do Corda
Canabrava	Tenetehara – Guajajara	Tupi/ Tenetehara	7.158	Homologada	Barra do Corda, Jenipapo dos Vieiras e Grajaú
Geralda Toco Preto	Krepym Katejê	Macro-Jê/ Timbira	163	Homologada	Itaipava do Grajaú
Krikati	Pykobjê – Gavião	Macro-Jê/ Timbira	1.700	Homologada	Montes Altos, Sítio Novo, Amarante e Lajeado Novo

Fonte: IBGE, Censo 2010. Elaboração própria.

Conforme observa-se no quadro acima os Krenyê passaram por diversas terras indígenas, diferentes paisagens e ecossistemas e, nestas ocorreram casamentos de alguns de seus membros com integrantes de povos indígenas de diferentes troncos linguísticos

2.3 Pedra do Salgado: frentes de expansão, epidemias e deslocamento forçado

A Pedra do Salgado está localizada na região próxima a Bacabal. O local tem esse nome devido à existência de um morro rochoso de coloração esbranquiçada, mas que desde a década de 60 vem sendo destruído para retirada de pedras utilizadas em pavimentação de estradas.

Hoje, a Pedra do Salgado é um dos povoados pertencentes ao município de Vitorino Freire e tem cerca de 1800 habitantes. Além da referência como ponto de identificação geográfica, essa enorme pedra está na memória dos Krenyê mais velhos como um local sagrado, pois conforme relata D. Maria de Lourdes, a sua mãe contava que quando algum índio adoecia, quando ainda estavam nessa região, era só colocar a mão na pedra que ficava bom.

A saída de parte dos atuais Krenyê da região à qual eles se referem como Pedra do Salgado¹⁶ foi consolidada entre os anos 40 e 60 do século passado, motivada por dois fatores, conforme demonstram os relatos e fontes historiográficas. Um foi a crescente ocupação por migrantes nordestinos na região do rio Mearim, que ocasionou consequências diretas sobre as populações indígenas remanescentes. Sobre essa situação Da Costa (2006) relata:

Entre o final da década de 1930 até a década de 1960, constituiu-se a fase áurea da economia regional de Bacabal. O carro chefe foi uma indústria francesa, estabelecida na cidade vizinha de São Luis Gonzaga, que se dedicava à compra e venda de algodão, exportado através da hidrovia do rio Mearim. Em razão da Segunda Guerra Mundial, o Cotoniére Brasil Cia Ltda. foi vendida para a empresa brasileira Chames Aboud e Companhia, de propriedade de Wady Aboud e seus filhos César e Alberto Aboud. Em função desse movimento, Bacabal tornou-se centro comercial e de produção, com um porto de muito movimento, atraindo muitos migrantes nordestinos. A firma dos Aboud possuía filial em Bacabal. Em 1931 foi inaugurada a iluminação elétrica, com sua primeira usina substituída por outra mais possante, estando atualmente, sob responsabilidade das Centrais Elétricas do Maranhão – CEMAR. (Da Costa, 2006).

As principais informações sobre a saída dos Krenyê da Pedra do Salgado foram dadas pelos irmãos Francisco Krenyê e Maria de Lourdes, por serem os mais velhos e terem participado desse deslocamento inicial, quando crianças. Sr. Francisco foi o que

¹⁶ Nesse sentido, ratifico a ideia de Little (2002), apoiado em Deloria 1994; Sack 1980, quando postula que “a identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado, porém existe uma multiplicidade de outras”.

mais morou em terras indígenas, Pindaré, Escalvado, Cana Brava, Gavião e Rodeador. Casou-se duas vezes com mulheres Tenetehara. D. Maria de Lourdes, também casou-se e teve filhos com Tenetehara. Quando estive com eles, em junho de 2015, eles estavam morando na Aldeinha São Francisco.

FOTO 2: Sr. Francisco Krenyê e D. Maria de Lourdes Krenyê, irmãos que participaram, quando crianças, da saída da Pedra do Salgado



Fonte: elaboração própria – foto: João Damasceno – 2013

Também nos relatos dos Krenyê mais velhos, quando recuperam suas histórias, desse período da Pedra do Salgado, falam sobre a crescente ocupação por migrantes nordestinos¹⁷, a quem os Krenyê denominam genericamente de *cearenses*:

Todo dia chegava os fregueses (não índios) lá enchendo a terrinha, e fazendeiro já tinha cercado tudo lá. Esse fazendeiro era rico mesmo, que é esse... Antônio Tavera, o irmão conhece aí (...) Quebrava coco era de noite, de noite que os “cearense” quebravam coco. De noite que os “cearense” quebravam coco, a noite toda. E aquelas velhas torrando coco e fazendo sabão, e assim, as “cearense fêmea”, assim, mocinha passava era o dia

¹⁷ Sobre esse processo de migração em massa para o Maranhão nas primeiras décadas do século XX, ocasionando uma frente de expansão agrícola, Velho (2013) analisa que os nordestinos iniciaram essa penetração em regiões maranhenses “em busca de terras e fugindo das *secas* e das dificuldades de colocação da mão - de - obra no próprio Nordeste. Atravessam o Paranaíba em Teresina e Floriano, e a princípio vinham também por mar. Praticavam uma agricultura de subsistência e, em graus variáveis, a do arroz com finalidades comerciais. É uma hipótese plausível que a decadência da exploração da borracha amazônica tenha estimulado o movimento nessa direção a partir de 1920, o que evitará a interrupção do fluxo de nordestinos que já estava se dando e lhe dará uma nova forma que constituirá um marco significativo nas transformações da exploração agropecuária no Brasil. É também o que emprestará ao Maranhão sua feição atual tão marcadamente agrícola”.

todinho com aqueles chapeuzão na cabeça. Ora não! No cabo mesmo da enxada. (Maria de Lourdes, 15/10/2013, entrevista realizada na Aldeinha em Barra do Corda – Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Krenyê, 2015, p.18).

O segundo fator que causou a dispersão dos Krenyê, entre as décadas de 1930 a 1960, da região conhecida como Pedra do Salgado, no médio Mearim, foi o surto de sarampo pelo qual foram acometidos, provocando grande mortandade nesse povo. Os sobreviventes se refugiaram em áreas onde atualmente são as terras indígenas dos Krepym Katejê (T.I. Geralda) e dos Tenetehara (T. I. Pindaré), conforme informações contidas na Informação Técnica nº 067/CGID/FUNAI – 2012:

A dispersão do Grupo Krenyê, de acordo com a memória oral dos indígenas, aconteceu na década de 1930, quando o grupo começou a deixar a região do Bacabal, também conhecida como Baixo Mearim, por força de uma epidemia de sarampo. [Estes foram] encaminhados pelo chefe da colônia Leopoldina, o grupo se dividiu em dois: uma parte ocupou a área hoje correspondente à TI Geralda Toco Preto e a outra a região da aldeia Januária, hoje TI Rio Pindaré, de ocupação Guajajara. Inicialmente perfazendo um total de 08 famílias, os Krenyê permaneceram na TI Rio Pindaré por mais de 40 anos. (Informação Técnica nº 067/CGID/FUNAI – 2012).

Também sobre essa situação de deslocamento por conta da epidemia, coligi diversos depoimentos que atestam o poder de desagregação e dispersão dos Krenyê mediante tal mortandade, provocada pela epidemia de sarampo:

O meu povo era assim, não tinha quem cuidasse, aí era muito índio, mas adoeceram de sarampo, aí comia tudo enquanto do mato, (...) todo bicho do mato comia, aí foram morrendo, morrendo, se acabando, se acabando, até que se acabou a metade mesmo, ficou, morreram tudo... (D. Maria de Lourdes – depoimento concedido ao Ministério Público Federal – MA, 2010).

Saímos de lá (da Pedra do Salgado) por causa que tava morrendo muito (...). Podia cavar buraco de noite pra enterrar amanhã. Morria de sarampo. Nessa época eles criava muito porco, e aí (...). Nessa época não tinha quem cuidava da gente, vocês mesmo, essa época não tinha pessoa pra cuidar, né. Aí era o jeito morrer, não era? (Sr. Francisco Krenyê - depoimento concedido ao Ministério Público Federal – MA, 2010).

Nesses depoimentos são evidenciados alguns aspectos importantes para reflexão. Um, diz respeito à questão da falta de assistência na época do surto epidêmico¹⁸,

¹⁸ Quanto à questão dos surtos de epidemias que assolavam diversos povos indígenas, mesmo no início do século XX, me remeto aqui a um texto publicado pelo Museu do Índio que é esclarecedor no que se refere a essas epidemias e que ilustra bem a situação dos Krenyê à época: “O contágio da varíola, gripe, tuberculose, pneumonia, coqueluche, sarampo e outras viroses levaram à dizimação de inúmeros povos indígenas, à mortandade de milhares de índios (...). Nas primeiras décadas do século XX, essa realidade

reclamada tanto pelo Sr. Francisco Krenyê, quanto por D. Maria de Lourdes. Outro aspecto é quanto à questão de um possível agravamento da doença por conta da ingestão de alimentos tidos como *reimosos*, pois comiam tudo *enquanto do mato*, (...) *todo bicho do mato comia* (...), pois dada as forças das circunstâncias era impossível fazerem os devidos resguardos e manterem seus tabus alimentares¹⁹.

Quanto à questão da falta de assistência, vale lembrar que nesse período o principal órgão de assistência aos povos indígenas no Brasil era o malfadado SPI, cuja política de atendimento foi marcada por contradições denominadas “paradoxos indigenistas” (Oliveira, 1998), pois tinha como objetivo respeitar a cultura e as terras indígenas, mas na prática agia ao contrário, realizando a transferência de índios e a liberação de territórios indígenas para a colonização. Pois, conforme vimos no capítulo anterior, as principais iniciativas desse órgão, estavam voltadas para a pacificação e sedentarização de povos indígenas em áreas de recente colonização.

2.4 Terra Indígena Pindaré: ação do SPI e encapsulamento com os Tenetehara

O avanço das frentes de expansão aliado ao surto de epidemias nessa região do rio Mearim provocaram não só a saída dos Krenyê e a sua busca por abrigo em outras terras indígenas, como a desagregação social de diferentes povos Timbira, conforme atesta Ribeiro (1982):

Em fins do século passado quase todas as terras aproveitáveis já estavam controladas pelos criadores de gado. Os grupos Timbira que não quiseram submeter-se tiveram de abandonar os campos fugindo para as matas [...] com o tempo, vitimados pelas doenças e pela miséria, resultante, em parte, da redução do seu território de caça e de coleta os Timbira que ficaram nos campos diminuíram tanto que nem puderam mais fazer face à invasão dos

não foi alterada: nos grupos recém-contatados pelo SPI, aldeias inteiras foram destruídas por doenças pulmonares (...). O SPI dificilmente conseguia controlar, estabilizar e melhorar a condição sanitária de povos indígenas que enfrentavam surtos epidêmicos. Em campo, no início dos anos 50, o antropólogo Darcy Ribeiro foi testemunha da morte de dezenas de índios Urubu Kaapor dizimados por sarampo e coqueluche (Brasil. SPI, 1953; 1954). Os postos indígenas possuíam alguns medicamentos, mas a maioria de seus encarregados era leiga em assistência sanitária.”

¹⁹ Sobre a questão relativa aos tabus alimentares é comum os indígenas classificarem os alimentos em dois tipos: os *não-reimosos* e os *reimosos*. Os *não-reimosos* são os que se pode comer sem restrições. Os *reimosos* seriam aqueles que causam mal ao organismo, que podem provocar doenças ou agravar as que já estão instaladas no corpo e que devem ser evitados durante o período de resguardo e menstruação das mulheres ou quando se está doente. Dentre os alimentos reimosos mais comuns estão alguns tipos de caça, carne de porco e de pato, peixes de couro e diversas frutas, principalmente as azedas.

poucos campos que lhes foram reservados quando da pacificação. À custa de tramóias, de ameaças e de chacinas, os criadores de gado espoliaram a maioria deles e os remanescentes de vários grupos se viram obrigados a juntar-se nas terras que lhes restavam, insuficientes para o provimento da subsistência à base de caça, da coleta e da agricultura supletiva desses índios. (Ribeiro, 1982, p.63).

A saída dos Krenyê da Pedra do Salgado, região do Mearim, para a região do rio Pindaré, deu-se através da intervenção direta do SPI. Tal fato é recorrente nas falas dos Krenyê mais velhos que vivenciaram essa experiência.

Nos depoimentos sobre esse deslocamento surge sempre a figura do Doutor Xerez (Sebastião Xerez), um advogado amazonense, de orientação positivista que foi o responsável pela 3ª Inspeção do SPI no Maranhão entre os anos de 1948 a 1962:

Aí meu tio, ele agora já morreu, faz tempo que ele morreu, aí ele disse: “agora vocês ficam aqui, que eu vou caçar outro lugar para nós”. Aí ele saiu, foi pra São Luís, nesse tempo foi pra São Luís pra lá, foi no tempo do Xerez, o povo diz que esse Xerez não é mais vivo. Aí diz que o doutor Xerez botou ele pra cá pro Pindaré. Aí arrumou tudo pra lá pra ele, aí botou nós pra cá pro Pindaré. Já veio bem pouquinho, já tinha morrido a metade. (D. Maria de Lourdes – depoimento concedido ao Ministério Público Federal – MA, 2010).

Nesse tempo, era o tempo do SPI, então quem mandava lá era o Dr. Xerez. Aí o Dr. Xerez disse prá ele: Olha Maximiano eu não conheço lá onde vocês moram como de vocês né? Eu conheço lá no Pindaré e na Geralda né? Agora aí você escolhe se você quer ir prá Geralda, aí você vai. Se não quiser ir, aí você vai pro Pindaré (...) lá que agente conhece que é de vocês né? (Sr. Francisco Krenyê – Vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira, 2009).

Observa-se nos depoimentos que o SPI oferece duas opções de deslocamento para o Maximiniano Krenyê, o tio do Sr. Francisco Krenyê e de Dona Maria de Lourdes. O Dr. Xerez coloca como alternativas de refúgio, a Geralda²⁰ e o Pindaré²¹. Tais informações são corroboradas pela análise feita por Gomes (2002) nos documentos do SPI, dando conta que:

Em 1960, umas poucas famílias dos índios Timbira do baixo Mearim, (os antigos Pobzés e Crenzés) pediram ajuda ao SPI, e Xerez, sem condições de criar um posto para eles e demarcar terras, estando tão próximo da crescente cidade de Bacabal, achou por bem instalá-los nas terras do posto Gonçalves

²⁰ Na aldeia Geralda viviam e ainda vivem os Krepym Katejê, povo de língua Jê, e está localizada no Município de Itaipava do Grajaú no sertão Maranhense, entre os municípios de Grajaú e Barra do Corda. Atualmente essa aldeia é denominada Geralda-Toco Preto, devido à união dessas duas aldeias e fica dentro da terra indígena com o mesmo nome.

²¹ O Pindaré referido nos depoimentos é a T. I. Pindaré, pertencente aos Tenetehara, falantes da língua Tupi, cuja aldeia principal é a Januária, que foi o local para onde os Krenyê foram deslocados.

Dias. Os desolados Timbira vieram e passaram a conviver com os Tenetehara, quase sempre em desconfiança mútua e às vezes com alguma agressividade. Alguns Timbira até que tentaram situar uma aldeia no médio Pindaré, no lugar Mineiro Grande, mas a chegada de tantos invasores os fez recuar para as terras ao redor do posto. Todavia, nenhum desentendimento atávico impediu que, no processo de expulsão de invasores, os Timbira fossem de crucial importância, auxiliando os Tenetehara de todos os modos possíveis, e em alguns casos com riscos de vida. (Gomes, 2002, p.302).

As lembranças desse deslocamento ainda estão bastante vivas na memória dos Krenyê que, mesmo sendo na época crianças, relatam como foi a saída da Pedra do Salgado para aldeia Januária:

Olha, nós viemos de lá da Pedra do Salgado pra chegar bem aí no Ajenuário. Nós viemos foi de pé, só meu irmão menor que veio montado num jumento. Meu padraço comprou dois jumentos, um macho e uma fêmea, aí nós viemos. É... nesse tempo, a criança que nós trouxemos de lá que era pequena, foi o finado Riba. Ele era pequeno. Só ele que minha mãe botava ele pra vim montado no meio da carga. Aí nós viemos de lá pra cá. De lá da Pedra do Salgado pra cá pro Ajenuário. Nós passamos um mês e cinco dias. Quando nós passamos um mês e cinco dias... quando inteirou os cinco dias, nós chegamos lá na beira do rio (Pindaré) do Ajenuário, uma hora da tarde. Eu era pequena mas eu me lembro. Aí um mês e cinco dias chegamos lá na beira do rio do Ajenuário. Aí meu padraço gritou: ei caçador! Aí veio um índio, atravessou nós pro lado de lá, e meu tio veio. Era, o índio era Guajajara. Agora o outro era meu tio. Aí ele veio. Aí ajudou a levar a bagagem. E atravessaram o jumentinho. Aí nós ficamos lá. (Sr.^a Maria de Lourdes - Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Krenyê, 2015, entrevista realizada na Aldeinha em Barra do Corda, 2013).

Após a saída da Pedra do Salgado, quando o SPI, através da diretoria local de São Luís, desloca os Krenyê para a T.I. Pindaré, depois de algum tempo de convivência e de alguns terem casado com Tenetehara, estes designaram uma área, conhecida como Tirirical, divisa da terra indígena, para estabelecerem a aldeia dos Krenyê.

É aquela mesma história por onde a gente já passou por essas diversas comunidades e povo, eles sempre diziam assim: *olha vocês como povo, vocês também são um povo, então, não vão ficar aqui no nosso meio*. Aí entregava uma área, como nesse período (da T.I.Pindaré), onde foi montado a primeira aldeia do povo Krenyê, mas já misturado, mas lá fora, na divisa. Então toda vida eles diziam isso: *olha vocês são de um povo, aí vocês vão situar, fazer uma aldeia prá vocês*. E foi onde nós ficamos, ficamos lá fora da aldeia dos Tenetehara, lá distante.” (Raimundo Krenyê - depoimento coletado pelo pesquisador - 2015).

Nessa narrativa é relevante observar uma questão de pano de fundo - o fato dos Krenyê, apesar de misturados com outros povos, serem vistos com distinção, quando o assunto é a sua situação territorial. Sendo visto como *povo*, diferenciado, portanto têm que ficar em outra área, de preferência distante das aldeias dos Tenetehara, na divisa da terra, em local fronteiro, o que não implica simplesmente em uma fronteira

geográfica, física. Isso nos remete à ideia de Barth (2000) nos seus estudos sobre etnicidade e construção de fronteiras entre os grupos étnicos, ele afirma que:

As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas devem ser analisadas. (Barth, 2000, p. 34).

Foi durante esse período que estiveram na T. I. Pindaré, que os Krenyê aprenderam, minimamente, a língua dos Tenetehara, diferentes técnicas de caça e pesca e vários membros do grupo casaram-se com Tenetehara e ainda residem lá, atualmente. No entanto, apesar das relações interétnicas estabelecidas, os Krenyê relatam certa hostilidade por parte dos Tenetehara em relação a eles, além de ameaças de expulsão:

Aí os Guajajara falavam: *‘é bom vocês procurar o lugar de vocês’* (...). Porque os meus parentes era negócio de trabalhar assim de roça, né. Aí parece que eles criaram inveja, aí botaram quente assim na gente (...). Eu tenho uma menina lá ainda, né, da primeira mulher. (Sr. Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal – MA, 2010).

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).

Foi nesse período que parte do Krenyê se deslocam para a T. I. Governador, do povo Gavião Pykobjê e outro núcleo de famílias permaneceu no T.I. Pindaré, encontrando-se nesse local até os dias atuais.

2.5 T.I. Governador: Aaruy e a tentativa de aglutinar o povo Krenyê

A saída de algumas famílias Krenyê da aldeia Januária para a T. I. Governador²² foi uma iniciativa que, segundo as informações coletadas, durante o trabalho de campo, partiu de um Krenyê que já convivia e havia se casado com uma Pykobjê- Gavião. Seu

²² A Terra Indígena Governador pertencente aos índios Pykobjê-Gavião, povo de língua Timbira, situa-se em uma região de cerrado e floresta de transição amazônica, nas proximidades do município de Amarante do Maranhão. Atualmente conta com uma população de 1.058 pessoas (IBGE, 2010) e passa por um processo conturbado de ampliação de sua área.

nome era *Aaruy*, mas conhecido como Zé Martim. Visto, tanto por seus parentes, quanto por indigenistas e antropólogos, como uma grande liderança, chegou, inclusive a ser cacique dos Pykobjê -Gavião, na aldeia Governador, tão grande era seu prestígio.

Aaruy participou do movimento indígena nos anos 80, destacando-se na luta travada contra Grandes Projetos de Desenvolvimento, sobretudo aqueles ligados à Estrada de Ferro Carajás. Empreendeu várias viagens a Brasília e São Paulo, participando de diversos fóruns de debate sobre a política indigenista. Sobre essa intervenção do Zé Martim no deslocamento para a T.I. Governador, os Krenyê narram que:

Saímos do Pindaré por causa que meu primo (Zé Martim), ele foi atrás da gente, aí de parente, aí que a gente podia ir pra lá que ele cuidava da gente, mas o negócio é que quando a gente chegou começou a trabalhar de roça, aí nós fizemos assim, grandiosa fartura lá. Mas o que aconteceu que nós não se apoderemo de nada, agora os outros que se apoderaram. (...). Porque eles estavam com inveja, ouviu, é, os Gavião (...). Olha aqui, olha, eu já fui morto, pois eu não sei como eu tô vivo, porque eu sou um pouco duro, né, eu tenho chumbo por aqui ainda. (Sr. Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal – MA, 2010).

Foi porque o meu primo (Zé Martim) fez uma roça, ele fez uma casinha assim, rapaz, quase enchia a casa assim de arroz (...), aí nós começamos a bater o arroz, aí eles criaram inveja porque pra lá é assim, olha: acabou de cortar o arroz, aí planta o feijão, aí deixa a *paia* por cima, fica bom, aí nós fizemos assim, aí desse feijão (...) já tava bom também. Desse negócio, aí nós não aproveitamos nada não, né, o prejuízo foi grande, olha. E toda a vida a gente só vive, repare, é assim, não sei por que, parece que é por causa que os outros têm inveja da gente, é porque a gente gosta de trabalhar também. (Sr. Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal – MA, 2010).

Nesses depoimentos, S. Chico Krenyê relata alguns motivos do conflito com os Pykobjê-Gavião, tendo sido alvejado com um tiro e que, segundo ele, o chumbo ainda estaria alojado em seu corpo. Nesse conflito também o Zé Martim saiu ferido por colocar-se na disputa ao lado de seus parentes Krenyê.

Em outro depoimento, a sobrinha do Zé Martim *Aaruy*, filha de Krenyê com Pykobjê-Gavião relata também sobre o conflito:

Zé Martim (*Aaruy*) apesar de ser Krenyê, casou-se com Gavião e levou seus parentes para lá, com um conflito interno eles foram expulsos da T.I. Governador, após terem sido baleados, tanto Zé Martins quanto S. Chico. Após isso foram para Rodeador em 1982, tempos depois os sogros do Zé Martim foram buscá-lo para voltar à T.I. Governador. (*Pairé Krenyê* – depoimento concedido ao pesquisador – 2015).

Essa tentativa frustrada de *juntar o povo* na terra dos Pykobjê-Gavião quase termina em grande tragédia, por pouco não aconteceram mortes. S. Chico Krenyê e Zé Martim *Aaruy* passaram por tratamento médico na cidade de Imperatriz. Foi depois desse incidente com os Pykobjê que a FUNAI teve a iniciativa de transferir os Krenyê para T. I. Rodeador que era uma terra dominial destinada ao povo Krikati, mas que estes nunca a ocuparam de fato. Depois, algumas famílias Tenetehara, oriundas da T.I. Cana Brava passaram a habitá-la. De acordo com os depoimentos, essa permanência de algumas famílias Krenyê foi por pouco tempo, provavelmente entre 1980 e 1982:

Eram cinco famílias, duas foram para Barra do Corda e três ficaram. Acharam ruim ficar sozinho porque ficaram com medo porque lá tinha muito mato, onça, cobra. Ficaram com medo. Tinha um peixe no porto que queria engolir uma índia, um surubim. Ficou um casal e um índio misturado com Guajajara, que acabou indo morando em Cachoeirinha. Ficou só o finado Zé Martim (*Aaruy*) e sua esposa, que acabaram indo embora. Grifo meu. (Ademar Lopes Timbira – vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

Com a dispersão desse núcleo de famílias Krenyê da T.I. Rodeador, o Zé Martim *Aaruy* retorna para a terra dos Pykobjê-Gavião, já em uma situação mais favorável de reconciliação, volta à militância indígena nessa região. No entanto, foi assassinado em 1987, na cidade de Imperatriz, sob circunstâncias, até hoje não esclarecidas. Há duas versões para sua morte: a que foi divulgada na imprensa da época, que afirma ter sido morto pela polícia e a outra, contada pelo Cacique *Iriri Tentehara*, da T.I. Araribóia, de que ele foi morto em uma tocaia armada por uma pessoa usuária de drogas, após um desentendimento com o mesmo na Coordenação Regional da FUNAI, em Imperatriz. Deixou quatro filhos, sendo que dois deles residem junto aos Pykobjê até os dias atuais, e uma filha mora com os Krenyê em Barra do Corda.

Sobre os desdobramentos desse assassinato não obtive maiores informações sobre a prisão ou julgamento de alguém. O que soube é que houve uma indenização da família do Zé Martim que habita a T.I. Governador.

Entre esse período até um segundo retorno à T.I. Rodeador, os Krenyê que foram morar na cidade mais próxima, Barra do Corda, onde passaram a sobreviver sendo mão de obra em várias fazendas e em outros subempregos na área urbana. Nessa época, alguns foram, inclusive, trabalhar em São Paulo, como foi o caso do Ademar Lopes Timbira. Ele mesmo relata o que as pessoas na cidade falavam quando procuravam

emprego:

Ficamos na cidade trabalhando para os fazendeiros, que diziam: “vem cá, índio, porque você não trabalha na sua terra, índio tem tanta terra?”. (Ademar Lopes Timbira – Vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

Ademar Lopes Timbira foi responsável pela segunda tentativa de aglutinar os Krenyê na T. I. Rodeador, após ter passado um período na região sudeste que, segundo ele, foi um período difícil de sua vida. Trabalhava muito e passou a frequentar bares e a ingerir muita bebida alcóolica e, por pouco, não morreu em um acidente. Após esse período conturbado de sua passagem por São Paulo, retorna à Barra do Corda, em 2003, onde consegue um trabalho de serviços gerais Coordenação de Trabalho Local da FUNAI.

Em um relato autobiográfico essa liderança expressa como foi essa trajetória pessoal:

Nos anos de 1990 eu já estava cansado de trabalhar para os fazendeiros na cidade de Barra do Corda, não tinha casa para morar com a família, já não sabia mais o que fazer, meus parentes não tinha para dar, quando um dia um amigo apareceu, eu estava amassando barro para tampar uma parede, era três horas da tarde e ele nem falou algo mais, só perguntou: “você quer ir trabalhar em São Paulo comigo? Você é muito trabalhador não merece viver aqui, morrendo.” Eu falei: tenho coragem, sim! Minha esposa e companheira chorava, mas eu já tinha dado minha palavra que iria. Fui e chegando lá o serviço era de *camelô*, só ganhava 10% das vendas, isso quando vendia. Passei três meses e o mesmo amigo arrumou outro patrão e passei a ganhar 20% (...) foi quando comecei dar fé das coisas que o mundo oferecia, bebia demais, quase fui atropelado por um trem, mais Deus não deixou. Lá fiquei sem dinheiro para voltar para casa, sem dinheiro para comer, mais logo outro amigo me ajudou e eu vim embora, estava me tornando um alcohólatra. (Entrevista concedida ao pesquisador, 2014).

Com o passar do tempo, começou a questionar o Dilamar Pompeu, *Tenetehara* responsável pela Coordenação de Trabalho Local - CTL, porque os seus parentes eram sempre excluídos das políticas públicas. Obtia sempre como resposta o fato de que era porque moravam na cidade. Essa foi uma das causas que motivaram a sua reivindicação por direitos étnicos e territoriais. Começaram a procurar de onde vieram em várias conversas com os mais velhos, Sr. Francisco Krenyê e Dona Maria de Lourdes.

2.6 T. I. Rodeador: da fundação da aldeia Pedra Branca à luta por reconhecimento

As reivindicações por direitos sempre negados durante muitos anos, se

intensificam a partir do ano 2004. Quando se inicia essa nova reunificação, os Krenyê retornam, à revelia dos Tenetehara, à T.I. Rodeador e fundam a aldeia Pedra Branca²³. Todavia, a insatisfação dos Tenetehara com a presença dos Krenyê na mesma terra indígena se intensifica e a falta de assistência por parte da FUNAI, motiva os Krenyê a empreender, em 2004, uma viagem até Brasília. Um grupo composto por 22 Krenyê fica acampado até serem recebidos por dirigentes da FUNAI. Dentre as reivindicações, além do atendimento por parte da coordenação local da FUNAI, em Barra do Corda, estava o pedido de regularização de uma terra para usufruto exclusivo dos Krenyê:

Quando fomos morar na Rodeador, moravam Guajajaras lá. Os índios de lá, a princípio, não aceitaram mas, depois de documentos do MPF e da FUNAI, eles permitiram. Um dos que não aceitaram era José Virgulino, Bodinho. Tudo os que o Krenyês precisavam a respeito de saúde e educação tinha que passar pelos Guajajaras. (Ademar Lopes Timbira – Vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

O auge da luta por reconhecimento dos Krenyê e por reivindicações para assistência ao grupo, deu-se em 2009, durante a realização do I Encontro do Povo Krenyê Timbira, no qual participaram diversos representantes de órgão indigenistas, organizações não governamentais e lideranças de vários povos indígenas.

Não obstante, esse novo cenário de visibilidade e de conquistas de direitos, um fato inusitado muda novamente a rotina e a vida dos Krenyê na aldeia Pedra Branca. Durante uma comemoração realizada no pátio da aldeia, ocorre um conflito interno que culmina na morte de um Krenyê. Tal ocorrido foi o estopim para que os Tenetehara, descontentes com a presença dos vizinhos e em maior número, expulsassem todos os Krenyê, chegando inclusive, na mesma noite a saquearem e atearem fogo em suas casas:

Após o conflito, os Guajajara destruíram a aldeia. Ficou eu, meu irmão, a filha casada, o marido e os filhos pequenos. Os outros foram embora. À noite, os Guajajara invadiram as aldeias, foram pegando as nossas coisas, galinhas, roupas, mantimentos, fardos de arroz, panelas, portas, mesas, forno, prensa, tirando energia de dentro de casa, tocaram fogo nas casas. A minha filha disse que os Guajajara anunciaram a chegada de duas carradas de índios, que iriam matá-los se eles continuassem lá. De lá, fomos para uma vila próxima à aldeia. De lá, fui para a casa de uma filha que mora de aluguel em Barra do Corda. Nunca mais voltamos lá. Mas antes disso, os Guajajara já ameaçavam. Saímos da aldeia sem nada, só com a roupa do corpo. (D. Maria de Lourdes – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

²³ O nome que deram a essa aldeia faz uma referência direta ao local de onde vieram os mais velhos, conhecido como Pedra do Salgado. O nome da aldeia fazia uma alusão direta a esse lugar devido à coloração esbranquiçada da pedra.

Nesse depoimento, D. Maria de Lourdes expressa, bastante emotiva, suas lembranças sobre o período do conflito interno que culmina depois com a invasão dos Guajajara na aldeia em que moravam na T.I. Rodeador e a segunda ida para a cidade de Barra do Corda.

2.7 Barra do Corda: a vida na periferia de uma cidade sertaneja

Uma vez expulsos da aldeia e tendo perdido tudo que tinham, tiveram que sair às pressas, sem levar nem as redes de dormir. Retornaram à periferia de Barra do Corda, onde passaram a viver em péssimas condições de moradia e vulnerabilidade. Sobre a invasão e expulsão da aldeia Pedra Branca Vilani Krenyê lembra:

Eu, a mãe e o meu marido não dormimo de noite, no dia do conflito porque os Guajajaras invadiram a aldeia. Meu filho de 14 anos ficou traumatizado, lembrando-se das casas pegando fogo, das galinhas e cachorros gritando. Nós ouvimos os Guajajaras falarem “vai já chegar uma carrada lá do Mussum (aldeia)”. Fomos embora para Barra com medo de sermos mortos pelos Guajajaras. Depois de três dias, quisemos voltar, mas o Dilamar disse que os Guajajaras estavam armados na aldeia. Depois de oito dias, voltamos lá e estava tudo destruído. Seu Chico ficou chorando ao ver tudo destruído. Os índios não querem voltar para a Rodeador. Não dá certo viver com os Guajajaras. Não é bom ficar junto com os Guajajaras na saúde. Grifo meu. (Vilani Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

No depoimento acima podemos ter uma ideia do quanto foi dramática e violenta essa segunda saída dos Krenyê da T.I. Rodeador. Além disso, há o fato da interferência direta dos Tenetehara em sua organização social, tanto que eles não cogitam a possibilidade de um retorno, o que é reafirmado em outras falas:

Os índios não concordam em voltar para a Rodeador porque eles eram constantemente ameaçados pelos Guajajaras. Eles arrancam plantações, levam galinhas, mantimentos. Nas políticas públicas, os benefícios são negados aos Krenyê. (Ademar Lopes Timbira – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA – 2010).

Não quero mais viver perto dos Guajajaras porque eles não nos deixam crescer. Interferem nas reuniões com órgãos públicos, na organização da saúde e da educação. Quando estamos crescendo, os Guajajaras podam. Não queremos voltar para terra indígena Rodeador. (Vilani Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA – 2010).

Observa-se nestes depoimentos que a relação entre os Krenyê com os Guajajara chegou numa situação limite, impossibilitando a convivência destes em uma mesma

terra indígena, mesmo que em aldeias separadas e aumentando o pleito de terem sua própria terra.

Os parentes da Januária convidaram-nos para voltar para lá, mas não quisemos, estamos escaldados. Se nós conseguirmos as terras, vamos conseguir reunir o povo Krenyê, que está espalhado. Não dá para deslocar os outros para viver em más condições na cidade. (Raimundo Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

Também nos depoimentos há a questão de que todas as vezes que os Krenyê saíram das terras indígenas, quase sempre em situação de conflito, ocorreram muitas perdas materiais, principalmente a produção agrícola:

Pra terra dos outros nós não quer ir mais porque não adianta nós ir pra terra dos outros para nós ficar trabahando, deixar de graça para os outros porque eles se aproveitaram de nós demais. Toda vez que a gente vai morar na área indígena desse pessoal, saímos desse jeito, perdendo tudo. (Alderino Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA – 2010).

Após essa dispersão, as famílias tiveram que buscar refúgio na periferia de Barra do Corda, em diferentes lugares, tais como: Vila Sampaio, Sovaco da Cobra e Altamira. Em um contexto urbano há uma série de fatores que inviabilizam e dificultam a vida dos Krenyê, além de pagamento de aluguel, condições precárias de saneamento e situações de violência urbana a que estão expostos. Também tem o fator de desagregação social, pois como ocorre a dispersão das famílias em diferentes regiões periféricas, fica inviável a integração e a convivência coletiva, conforme observa-se nos depoimentos:

Como é que nós fica assim nessa situação, no meio da rua aí? (...). Como tá agora um horror de gente tudo em casa alugada aí, os donos querendo, pensa que a gente é índio quer tomar a casa deles, parece que.... Um dia desses botou esse aqui pra fora da casa (...). Quando é daqui mais uns dias começa de novo, a gente não tem essa condição de estar pagando casa direto assim (Alderino Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA – 2010).

Vilani Krenyê expõe a dificuldade dos Krenyê para se adequarem ao modo de vida imposto na cidade, que é completamente diferente de como viviam na aldeia e à discriminação sentida por eles nesse novo contexto.

As pessoas não dão emprego aos índios porque têm medo deles se ferirem e irem para a justiça. Os índios são muito discriminados. A nossa terra é Bacabal, que era dos nossos bisavô, tataravô. As crianças estão na rua. O índio é muito diferente do branco para viver na rua. O branco come de tudo, usa de tudo. O índio gosta de andar com o pé no chão mesmo. Banha cedo,

come farinha molhada e não tá se importando, agora o branco não. Se faz um projeto, não tem onde implantar. Se não tiver uma terra pra nós, nós não produzi nunca. Tudo que nós tinha se tornou em nada. É muito difícil viver no meio do branco. Nós paga água, luz, aluguel. (Vilani Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA – 2010).

Aqui, neste depoimento, o Sr. Francisco Krenyê expressa sua preocupação e angústia quanto à situação dos Krenyê vivendo na cidade, não somente com a sua situação particular de privações e restrições, mas também, quanto às futuras gerações e o aumento demográfico do seu povo.

Estamos todos espalhado, é difícil de juntar todo mundo. Eu moro um pouco na casa de alguém. Não tem serviço para os índios na cidade. Eu quero saber como é que vocês vão fazer com a gente. Não é por causa de mim, já sou um velho, não vou durar muito tempo. Imaginei esses novo, se não tiver lugar, como é que eles vão viver? Quando crescer, vão casar e tudo e onde é que nós vamos botar? Minha irmã pensa muito, a gente pensa mesmo, viver assim. Lá no Sovaco da Cobra (local onde estava morando) não tem água não, para banhar. Quando a gente vivia perto da água era bom, era bem pertinho do rio, banhava à vontade. Aqui, muitos estão achando ruim. Grifo meu. (Sr. Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA – 2010).

Surge em um desses depoimentos o anseio de retorno à terra de seus antepassados, região de Bacabal. Demonstram, com isso, o quanto os Krenyê estão insatisfeitos com todas essas situações de conflitos, insegurança territorial, vulnerabilidade e incerteza quanto ao futuro das próximas gerações. Esses sentimentos e anseio por terem sua própria terra, são ainda expressos por diversos membros:

A gente está precisando é da nossa mãe terra porque dali vem o alimento, vem a água, onde a gente pode garantir a sobrevivência de todo o povo... (Ademar Lopes Timbira – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA – 2010).

Aí todo tempo a gente pede que a FUNAI localize uma terra pra gente, localize uma terra pra gente, eu acho que nós tem direito também. (Alderino Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA – 2010).

Foi durante o II Encontro do Povo Krenyê, ocorrido em abril de 2012, dessa vez em Barra do Corda, que se encaminhou à Coordenação Geral de Identificação e Delimitação - CGID da FUNAI, a reivindicação para o procedimento administrativo de regularização fundiária e territorial dos Krenyê. Na oportunidade, ficou decidido que seria aberto um processo para constituição da reserva indígena para usufruto exclusivo desse povo.

Nesse ínterim, os Krenyê não admitiam viver muito tempo na situação em que se encontravam na periferia da cidade e, por decisão própria, buscaram soluções. Um grupo de famílias (sob a liderança de Ademar Lopes Timbira) retornou à T.I.Rodeador e reconstruiu uma pequena aldeia em outro local diferente da anterior, dessa vez nas proximidades do limite da terra, próximo à estrada de acesso.

FOTO 3: Apresentação de dança no pátio da aldeia Pedra Branca – 2015



Fonte: elaboração própria - foto: João Damasceno.

Outro núcleo de famílias liderado por Raimundo Krenyê, atual cacique e representante oficial dos Krenyê perante as instâncias de poder, obteve, com recursos da aposentadoria rural dos mais velhos, uma pequena área de terra (cerca de 1 hectare), nos arredores da cidade, à qual passaram a denominar Chácara São Francisco e depois “Aldeinha”.

FOTO 4: Vista geral da Aldeinha São Francisco) – 2015



Fonte: elaboração própria – foto: João Damasceno.

Um terceiro grupo de famílias Krenyê continua morando em algumas casas alugadas na periferia de Barra do Corda. Mas têm muitas preocupações morando nesses lugares, uma delas é quanto à violência, comum nesses bairros, e temor de seus filhos se envolverem com criminosos, conforme afirmam:

Olha nossos meninos: estão vivendo aqui na cidade, onde eles não querem mais ir trabalhar conosco, porque chega um amigo e chama-os para ir para outro lugar. Estamos com medo que nossos filhos possam cair na malandragem, porque é só o que eles estão vendo aqui na cidade. (Zé Índio – depoimento retirado do site do Conselho Indigenista Missionário – acessado em maio de 2015).

Precisamos do chão que seja nosso, onde viviam nossos avós e pais; viver assim é muito penoso, porque não podemos viver tranquilo. Você está vendo como é nossa situação, não temos nada, estamos aqui nessas casas e no meio da violência dos *cupem* (não-índio). (Maria de Lourdes – depoimento retirado do site do Conselho Indigenista Missionário – acessado em maio de 2015.)

Separados geograficamente e culturalmente, os Krenyê tentam a todo custo reconstruir suas vidas, resistindo a todos esses problemas. Contudo, essa fragmentação

do grupo e a dispersão das famílias constituem-se fatores de desagregação que põem em risco a auto sustentabilidade e o sentimento de pertencimento cultural do povo Krenyê

Nesses três espaços aguardam provisoriamente a regularização de sua situação fundiária. Enquanto isso, conquistaram junto aos órgãos indigenistas (FUNAI e FUNASA), o direito de receberem, quinzenalmente, cestas básicas de alimentos e fornecimento de água potável através de carros pipas.

Durante o trabalho de campo tive a oportunidade de conhecer esses três espaços onde, atualmente, habitam os Krenyê. E pude constatar que a situação provisória, dos que estão nas aldeias, melhorou em relação como estava nos bairros periféricos de Barra do Corda, mas quanto à questão da instabilidade territorial, esta continua e, sobre os direitos básicos garantidos pelos órgãos indigenistas, há muitas reclamações:

A água que estão fornecendo não está sendo suficiente, pois o acordo que foi feito com a FUNAI, MPF e o DSEI de fornecer a água a cada 15 dias e estão fornecendo uma vez por mês. Nós temos reservatório para 18 mil litros e o carro pipa só está entregando 8 mil litros e o poço só vai ser implantado quando adquirirmos a terra. (...). (Raimundo Krenyê – depoimento coletado pelo pesquisador – 2015).

Quando estive pela primeira vez, em 2014, com o grupo que se instalou na T. I. Rodeador, distante 40 Km de Barra do Corda, fiz um percurso pela aldeia para conhecer melhor o espaço sócio-geográfico. Percebi que a aldeia tem um formato circular, maneira típica dos Timbira predisporem as suas casas ao redor de um grande círculo. Todavia a aldeia não apresenta os caminhos radiais que ligam as casas ao pátio central. Há, entretanto, no centro do círculo muitas árvores típicas do cerrado: *pequizeiros*; *jatobás*; *faveiras*; *cajueiros* e *merindibas*. Nomes que coletei das crianças da aldeia que me ensinaram ludicamente os tipos de árvores e quais suas utilidades alimentícias e terapêuticas.

FOTO 5: As crianças Antônio e Paulinho com seu periquito de estimação – aldeia Pedra Branca – 2015



Fonte: elaboração própria – foto: João Damasceno

Também fui conduzido pelo Ademar Timbira por algumas áreas da terra indígena, na parte mais oeste, como em alguns pontos limites da área, a estrada vicinal e alguns povoados e fazendas. Fotografei esses limites inclusive a placa de identificação e a pedra que serve como marco.

A estrada próxima à aldeia dá acesso a outras terras indígenas, como a T.I. Porquinhos dos Apãnjêkrá-Canela e T.I. Escalvado dos Ramkomamekra-Canela. No entanto, há problemas de acesso, principalmente no ponto de travessia do riacho Ourives, cuja ponte está em condições precárias e tem sido objeto de reivindicação dos Canela.

Em minha mais recente pesquisa de campo, em junho de 2015, acompanhei também o grupo em suas incursões ao rio Ourives, que fica a certa distância da aldeia, no qual eles lavam roupas, tomam banho, as crianças pescam e se divertem. Essas readaptações e adaptação às novas condições de vida nesse local incluem, também, a

experiência de novos arranjos produtivos, levando-os a apreenderem diferentes técnicas e tipos de cultivo. Compreendo, tais estratégias, como uma das características da territorialidade, definida como um processo de reorganização social que, segundo Oliveira Filho (1998), passa pela “redefinição do controle social sobre os recursos ambientais”. Sobre essa redefinição e adaptação do plantio na T. I. Rodeador, Ademar Lopes Timbira narra que:

Quando nos chegamos aqui, abrimos a aldeia novamente, o pai fez uma roça prá gente plantar e ver o que dava. Aí nós plantamos uma mandioca, mas não deu, fez foi morrer. Porque a adaptação aqui, o clima, o tempo é diferente. Tem o tempo de plantar que ela dá e tem o tempo que a gente planta e ela não dá. Então ficamos prestando atenção durante esses três anos que estamos aqui e nesse ano que conseguimos entender como é que a mandioca aqui dá. Então a gente tem que plantar ela ou em dezembro ou então em fevereiro. Como a gente pensava que plantando ela em janeiro ia dar, como por exemplo, lá na Geralda (T.I.) nós planta ela em qualquer tempo, ela dá e aqui já é diferente, tem o tempo de plantar ela. A macaxeira, a mandioca tudo tem um tempo, agora que nós vamos descobrindo como é vamos fazer as plantações. Lá no Pindaré a gente plantava o arroz nas primeiras chuvas, lá no Governador era do mesmo jeito, até em janeiro a gente plantava arroz ela dava. E aqui é diferente. A gente tem que se adaptar com a terra e a terra tem que se adaptar com a gente. Porque a nossa mãe terra é assim, a gente vai descobrindo que ela tem um segredo. (Ademar Lopes Timbira – depoimento coletado pelo pesquisador – 2015).

FOTO 6: Ademar Lopes Timbira com cacho de tucum rasteiro, bastante utilizado pelos Krenyê na confecção de artesanato – Aldeia Pedra Branca – 2014



Fonte: elaboração própria – foto: João Damasceno

Na Chácara São Francisco ou simplesmente Aldeinha (a 5 Km de Barra do Corda), os Krenyê também recebem alguns benefícios dos órgãos competentes, tais como abastecimento de água e cestas de alimentos. A água é acondicionada em caixas d'água de fibra de vidro, abastecidas quinzenalmente. Sobre a vida nesse novo local os Krenyê relatam certa melhoria na qualidade vida, em relação aos bairros periféricos que moraram antes. No entanto, ainda se reportam à exiguidade de recursos naturais e da limitação de espaço físico:

Nós estamos aqui nesse pedaço, o que nós temos, nós tira desse pedaço, nós não vamos lá na rua tá pedindo, o que nós produz, nós tira um pouco daqui, o que não tem aqui nós é obrigado pegar lá fora. **Mas nós não temos liberdade, a gente sai bem ali, já é do vizinho, acolá é de outro, ali é de outro (...)** Nós estamos numa gaiola, engaiolado. Nós não pode ir ali tirar um pau porque é alheio. Não é como os outros parentes que tem a sua integridade, tem seu espaço físico, entram na mata só volta a hora que quiser, tá entendendo? Nós aqui fica só até ali, que nem jabuti, só arrodando, arrodando(...). (Raimundo Krenyê – depoimento coletado pelo pesquisador – 2015).

Foto 7: Reservatório de água que são abastecidos por carro pipa – Aldeinha, 2015



Fonte: elaboração própria, foto João Damasceno.

Percebi, durante a minha estada nas aldeias e locais ocupados pelos Krenyê, o quanto eles se interessam em diversificar o plantio, cultivando diversos espécimes de legumes e hortaliças, tais como mandioca, macaxeira, abóbora, milho, batata-doce,

cajueiro, fava, mamão. Na Aldeinha, já têm plantado diferentes tipos de árvores frutíferas, mas reclamam que muitos plantios não têm dado certo por causa da falta de água, pois não possuem um sistema de abastecimento próprio, tipo poço artesiano. Além do tamanho reduzido da área.

Se nós tivesse uma água, suficiente, como um poço, nós tava aqui cheio de alimentos, sem precisar tá pedindo pra ninguém. Dava pro nosso dia-dia. Mas a gente sempre tem um pouco, apesar das pessoas quando vem pra cá trazerem alguma coisa. (Raimundo Krenyê – depoimento coletado pelo pesquisador – 2015).

FOTO 8: Raimundo Krenyê mostrando melancias que não se desenvolveram por falta d'água – Aldeinha São Francisco- 2015



Fonte: elaboração própria – foto: João Damasceno.

Eles também relatam que gostam de criar aves, galinhas, patos, mas tem sido difícil, porque a área da *Aldeinha* é aberta e os animais vão para outras terras dos *cupen* (não índio) e acontece desses sitiantes utilizarem venenos em suas plantações e as aves ingerirem e acabam morrendo.

Todavia eles dizem que não podem fazer nada, pois já haviam solicitado à FUNAI, madeira para cercar a área e com a demora do órgão em providenciar, eles mesmos compraram rolos de arame, com o recurso da aposentadoria do S. Francisco Krenyê. Também, por intermédio de um curso que fizeram no Serviço Brasileiro de Apoio à Pequena e Média Empresa - SEBRAE conseguiram alguns exemplares de

roedores conhecidos como porquinhos da Índia (preá) que estão experimentando a criação.

FOTO 9 – Raimundo Krenyê alimentando porquinhos da Índia com ração – Aldeinha São Francisco, 2015.



Fonte: elaboração própria – foto: João Damasceno.

Não obstante a todos estes pequenos arranjos produtivos, a insuficiência dos recursos naturais diante das demandas por consumo de proteínas e de matérias primas para necessidades do cotidiano, tem sido um problema constante para os Krenyê, alterando seus hábitos alimentares e forçando-os a buscar alternativas, uma vez que não dispõem de espaço físico suficiente e adequado para cultivo das roças.

Além de receberem cestas básicas da FUNAI e adquirirem outros itens alimentícios no comércio local, os Krenyê buscam alternativas para o auto sustento, como é o caso de fazerem pequenos serviços (bicos) em fazendas e roças nos arredores de Barra do Corda, através de limpeza dos terrenos dessas propriedades ou, ainda, trazendo das terras indígenas onde moram alguns parentes (T.I. Geralda - Toco Preto),

produtos alimentícios, tais como; feijão, arroz, inhame, batata e alguns pescados e carne de caça de animais.

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 Nonato Krenyê - Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Krenyê - 2015).

FOTO 10: Protesto em maio de 2015, no MPF-MA



Lideranças Krenyê exibem cartazes denunciando a demora pela regularização de seu território, enfatizando o descontentamento com a política assistencialista da doação de cestas de alimentos.

Fonte: CIMI.

Durante minha ida a campo, em 2014, fui informado por Raimundo Krenyê, que o processo referente à aquisição da Reserva Indígena para os Krenyê, tinha sido encaminhado pelo gabinete da Diretoria de Proteção Territorial à Coordenação-Geral de Assuntos Fundiários (CGAF), para serem tomadas as devidas providências necessárias à aquisição de uma terra indígena. Concomitante a isso, a FUNAI realizou consultas na Secretaria de Patrimônio da União – SPU/MA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA/MA, Instituto de Terras do Maranhão – ITERMA e Prefeitura Municipal de Barra do Corda para saber sobre a disponibilidade de terras na região deste município.

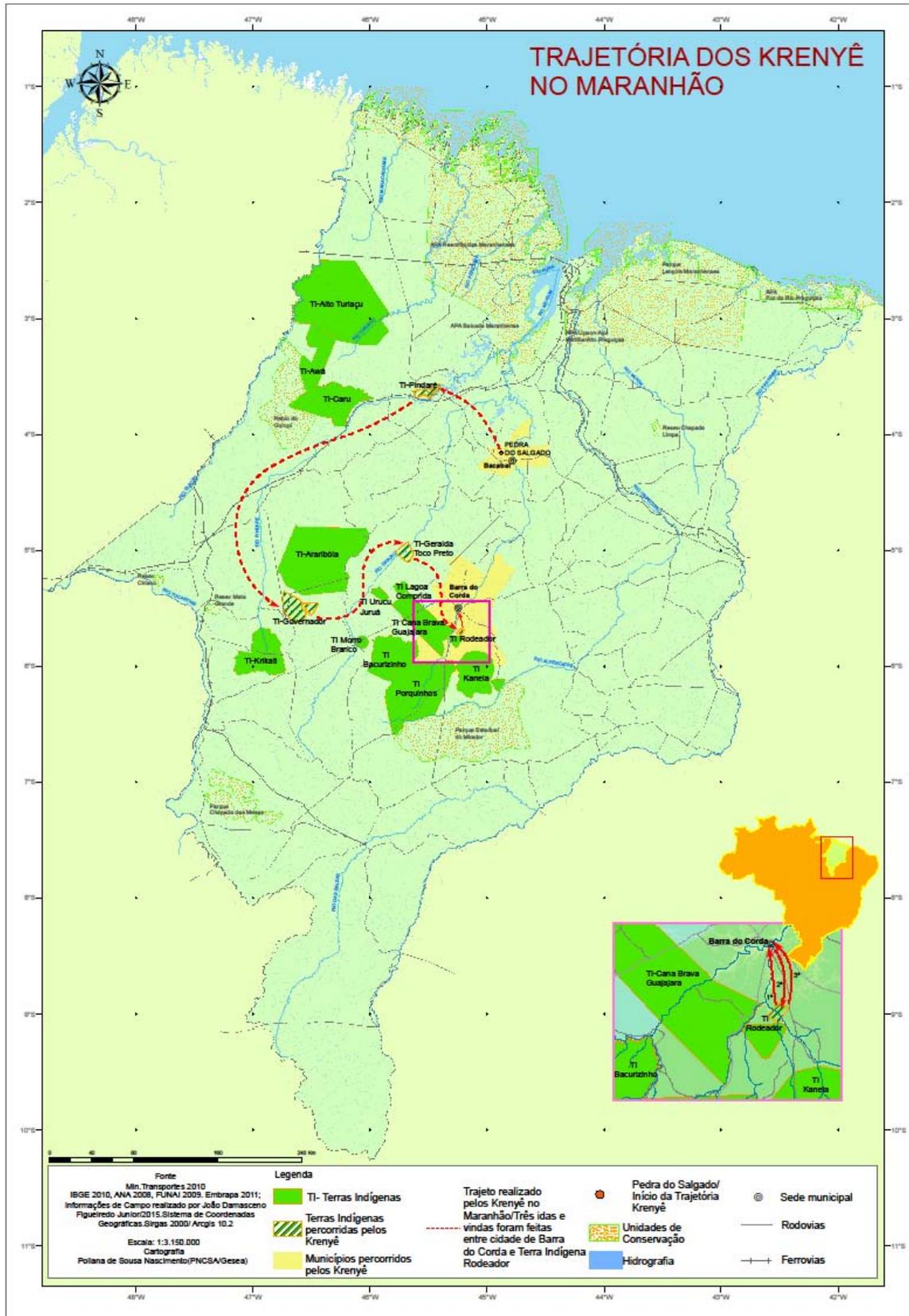
E finalmente, antes da minha ida a Barra do Corda, em junho de 2015, soube da notícia de que o Grupo Técnico, constituído por meio da Portaria nº 205, de 11.03.2014, a fim de realizar os estudos de natureza antropológica, cartográfica e ambiental para constituição da Reserva Indígena Krenyê, já havia concluído o Relatório Técnico e que o mesmo fora protocolado junto ao setor competente, em Brasília.

Com base em levantamentos feitos em 2014, pelo grupo técnico constituído pela FUNAI, estima-se que a população Krenyê, seja aproximadamente, entre 150 a 170 pessoas, distribuídas nas seguintes localidades: periferias das cidades de Barra do Corda, de Pindaré-Mirim e Buriticupu, T.I. Geralda Toco Preto, T.I. Rodeador, T.I. Canabrava, T.I. Governador, T.I. Krikati, e T.I. Rio Pindaré. Na página seguinte apresento um mapa indicando a trajetória Krenyê.

A partir dos trabalhos de campo e com base nas narrativas Krenyê sobre os diversos deslocamentos, seja por intermédio das agências de governo ou através de iniciativas próprias, percebi que precisaria de um instrumento cartográfico que, aliado à descrição etnográfica, pudesse auxiliar na compreensão da trajetória dos Krenyê no território maranhense. Nesse sentido, o mapa abaixo ilustrado possibilita visualizar o percurso ao qual os relatos dos Krenyê se referem com maior frequência. Importa, ainda, ressaltar que tal representação cartográfica, em uma pesquisa antropológica, contempla uma reflexão no contexto da pesquisa, não sendo utilizado em função de ilustração ou tão somente como localização espacial.

O processo de elaboração das informações cartográficas se deu em torno das informações fornecidas pelos indígenas em trabalho de campo. Como informações de base, um procedimento de consulta de dados geográficos nas fontes de bases cartográficas levantadas foi realizado, sendo, portanto, inseridos dados de órgãos como: FUNAI; Ministério dos Transportes; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE; Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBIO; - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA e Agência Nacional de Águas - ANA. Tal elaboração foi realizada com uso de Software SIG - Sistema de Informações Geográficas e do software ArcGis versão 10.1. O ponto de destaque no mapa foi feito a partir de linhas que representam os processos de deslocamentos realizados pelos Krenyê nas terras indígenas do Maranhão, com a saída inicial da região conhecida como Pedra do Salgado.

MAPA 3: Mapa indicando principais deslocamentos dos Krenyê entre 1950 a 2014



CAPÍTULO 3

PROCESSOS DE MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E LUTA POR RECONHECIMENTO DOS KRENYÊ

No presente trabalho registram-se diversas observações feitas a partir das pesquisas de campo junto aos Krenyê, pvo que, em um momento de sua existência, passa a empreender sua luta por reconhecimento. Trata-se de um reconhecimento triplo. Primeiro, perante outros povos indígenas - Tenetehara, Krikati, Pykobjê e Krepym Katejê; segundo, em relação à sociedade não indígena e às instituições ligadas ao poder público.

O paradigma teórico-metodológico do *reconhecimento*, em debate atualmente, tem sido utilizado para analisar os diversos aspectos da justiça social, desde as reflexões sobre lutas por cidadania, até os resultados de políticas públicas tidas como inclusivas. O paradigma teórico do *reconhecimento*, ligado a diferentes autores contemporâneos, tais como, Charles Taylor (1994), Axel Honneth (2003) e Nancy Fraser (1992; 2003)²⁴ pode contribuir para a compreensão dos desafios que se colocam para o processo de efetivação dos direitos do povo Krenyê.

Antes mesmo de indicar as contribuições desses autores para o caso em tela, dois aspectos devem ser ressaltados. O primeiro é que essas teorias do reconhecimento foram elaboradas a partir do Norte Global e construídas com foco na categoria de indivíduos e não de grupos. Contudo, mantendo-se o devido distanciamento e compreendendo o contexto brasileiro, tais abordagens podem ser frutíferas para o tratamento de temas ligados a grupos. O segundo aspecto, é que a contribuição de cada um é específica, tendo inclusive várias discordâncias entre Nancy Fraser e Axel Honneth, tendo sido gerado um livro em torno desse debate (2003). Porém, eles têm como ponto comum a compreensão sobre a necessidade de construção crítica de um aparato teórico sobre a questão da justiça no contexto de desigualdades sociais, políticas, econômicas e simbólicas, provocadas pelo sistema capitalista e que tenderam a homogeneizar a sociedade a partir do paradigma da universalização.

²⁴ A dimensão do reconhecimento é apenas uma das formas de luta pela justiça na compreensão de Fraser. A autora identifica ainda que a representação e a redistribuição são aspectos centrais nesse processo.

Está fora do escopo desse trabalho analisar os meandros da teorização de cada um desses autores. A seguir indico, tão somente, o modo através do qual eles podem contribuir para o trato da questão do reconhecimento dos Krenyê.

Charles Taylor quando escreve *A Política do Reconhecimento* (1993) recoloca na contemporaneidade a questão da singularidade das formas de existência, e indica que estas não podem ser subsumidas a uma “questão de frio cálculo” (Taylor, 1993, p. 47). Ou seja, ele repõe a autenticidade e a originalidade no centro do debate. Esses elementos são centrais no caso Krenyê pois, como se tem afirmado, esse povo nos coloca o desafio foucaultiano de “desacostumar o olhar”, já que não se trata de um povo indígena ocupando um território e sim de um povo deslocado de seu território. Assim, a singularidade desse grupo é a de trazer à tona o seu histórico de violações e de construção de seus direitos territoriais.

Por sua vez, Axel Honneth é central quando aponta para a necessidade de não se reduzir as formas de sofrimento social àquelas que conseguiram se tornar visíveis na esfera pública (Honneth, 2003a, p. 115). No caso Krenyê essa percepção é central, pois nota-se, inclusive no senso comum, uma dificuldade em considerá-los “povos indígenas” com direitos, alegando-se dentre outras razões a de que eles não estão fixados na nomeada “terra indígena” pela qual lutam, que perderam a língua materna. Ou seja, foi necessário que esse povo se organizasse, para que o Estado nacional e as localidades no interior do estado do Maranhão pudesse reconhecê-lo como povo de direitos. Nos termos de Axel Honneth, eles precisaram acionar sua questão específica – o fato de estarem deslocados de seu território – na exigência coletiva de relações ampliadas de reconhecimento (Honneth, 2003a, p. 257). Assim, apenas quando eles trouxeram sua luta para a visibilidade, o Estado se vê obrigado a inseri-los na agenda política.

O Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena Krenyê. da Funai (2015) corrobora essa percepção:

Num cenário no qual a autodeterminação étnica tornara-se condição primeira para a luta por direitos básicos, e com a relativa segurança proporcionada pelos parceiros de luta, a exemplo dos outros povos Timbira, **os Krenyê começaram a se apresentar publicamente em eventos, afirmando sua condição étnica distinta dos demais indígenas sob os quais até então permaneciam à sombra**, a exemplo dos Krepymkateje e dos Tentehar. Somam-se a esses cenários, eventos promovidos pelo movimento indígena e o acompanhamento sistemático realizado por instituições de cunho

indigenista, com destaque para o Conselho Indigenista Missionário que, entre os anos de 2003 a 2012, ajudou a organizar, com apoio da Funai, os I e II Encontros do Povo Krenyê, incluindo, no primeiro encontro, a realização de visita à Pedra do Salgado. (Relatório FUNAI, 2015, p. 17, grifo do autor).

Interessante perceber que a ideia de que esses grupos ganham visibilidade está presente nessa passagem, quando se afirma, para se referir aos Krenyê, o fato de que eles “começam a se apresentar publicamente”; “afirmando sua condição étnica” que “permaneciam à sombra”.

Todos esses elementos de visibilidade pública nos levam às contribuições de Nancy Fraser para o debate. Isso porque essa autora está preocupada com a construção pública e paritária de direitos, e que o espaço público seja o *locus* de expressão das vozes, estilos e diferenças culturais (Fraser, 1992, p. 126). O que os Krenyê conseguem fazer com suas mobilizações é exigir, nos termos de Nancy Fraser, relações ampliadas de direito e a paridade de participação para que seus temas e demandas entrem na agenda política do País (Fraser, 2005b, p. 42; Fraser, 2007, p. 313).

A realização do 1º Encontro dos Krenyê (em 2009) constitui o marco inicial da mobilização, ocorrida na aldeia Pedra Branca (T.I. Rodeador), na qual estiveram presentes, conforme registrado em ata, famílias Krenyê que vivem na cidade de Santa Inês; na aldeia Januária (T.I. Pindaré); no Baixo Mearim; na T.I. Geralda-Toco Preto; na T.I. Governador e, ainda, representantes dos povos Krepym Katejê; Canela Ramkokamekra e Apãnjêkra; Krikati e Tenetehara. Em representação do poder público estavam técnicos da FUNAI; Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e entidades da sociedade civil como o Instituto Maranhense de Ciências Sociais e Economia (IMACSE) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Taylor (1993) e Honneth (2003) autores da *teoria do reconhecimento* abordam a identidade como uma construção relacional, na qual os sujeitos lutam continuamente por reconhecimento mútuo. Segundo Taylor, “os sujeitos são construções dialógicas e é por meio das interações intersubjetivas (sejam elas agonísticas ou amistosas) que eles podem realizar a tarefa de serem verdadeiros com suas próprias originalidades” (Mendonça, 2007, p.170). Esse reconhecimento, conforme afirma Taylor (1993) não se trata de uma questão de cortesia, porém uma necessidade humana.

A veemência da luta pelo reconhecimento dos Krenyê configura-se em uma situação limite para o grupo, pois estes, após terem passado por diversas terras

indígenas e, por fim, terem ido para a periferia de Barra do Corda, passando a viver em condições de vida precária e em péssimas condições de moradia; não atendimento à saúde; educação e saneamento básico. Nesse sentido o reconhecimento passa a ser uma necessidade humana:

A gente tá aqui sem fazer nada, mas não é esse negócio de preguiça não, o negócio que aonde é que a gente vai trabalhar? Pagando aluguel de casa e comprando toda coisa, você sabe, na cidade, viu, o jeito de viver, é porque toda coisa é só por riba de dinheiro. Se não tiver dinheiro, mas rapaz, vai passar é mal. E até agora, eu não tô com a minha cabeça descansada ainda, é porque nós não estamos ainda no que é nosso, né? Eu vou esfriar a cabeça, (...) meu coração, só quando vocês agasalhar a gente e disser “não, agora aque é de vocês”. Aí então, aí eu posso ficar alegre, mas enquanto tá assim, aí eu não posso ter alegria, né? Mas não é por causa de mim não, é por causa desses novo, é porque logo, aí eu já estou velho. Agora aqui tem um bocado de menino porque tá tudo espalhado, quer ver, você ainda vai ver o tanto de menino que tem, né? (Sr. Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA, 2010).

Em outra fala, percebe-se a força do estigma criado em relação aos Krenyê quando D. Maria de Lordes relata como eles eram vistos por posseiros e outros povos indígenas. Segundo Taylor (1993) tais imagens restritivas e depreciativas podem provocar danos reais a pessoas e grupos

Vou contar o que a gente passa, o que a gente não passa prá o povo saber o que já passou na vida da gente. E nós já sofremo muito, já sofremo muito aí nas terras alheia. O povo dizia assim: vão se embora que vocês são “disvasor”. Até nome de “disvasor”, nós já peguemo nos terreno alheio. Aí nós saía, nós vinha prá outro lugar do mesmo jeito acontecia: “vocês entraram que nem “purga” (pulga) no nosso terreno que nós não chamemos vocês. (Maria de Lourdes Krenyê – Vídeo da I Encontro do Povo Krenyê Timbira - 2009).

Chama a atenção no depoimento de D. Maria de Lourdes, a forma como os Krenyê eram insultados quando estavam em outras terras indígenas, sendo chamados de *invasor* e *pulgas*. Este último termo nos faz lembrar o conflito étnico, ocorrido em Ruanda nos anos 90, entre os hutus e tutsis, no qual os hutus batizaram os tutsis de “baratas”, pois eram como pragas que grudavam e para livrarem-se tinham que ser esmagadas. No entanto, o que se percebe entre os Krenyê é uma situação de êxito, pois essa metáfora zoológica não teve a mesma força devastadora com os Krenyê como no caso de Ruanda.

Homi Bhabha (2010), utilizando a idéia de *estereótipo* explica que este atua no sentido de reconhecer e de recusar a diferença, fixando uma visão negativa a respeito do outro. O *estereótipo* impõe um enquadramento uma classificação, que não corresponde muitas vezes à realidade social. Este autor ainda assevera que:

A negação do outro sempre extrapola as bordas da identificação, revela aquele lugar perigoso onde identidade e a agressividade se enlaçam. Isto porque a negação é sempre um processo retroativo; um semi-reconhecimento daquela alteridade deixou sua marca traumática. (Bhabha, 2010, p. 100).

As situações de desrespeito, cujo conceito é elaborado nas *fronteiras da destituição étnica* (Bhabha, 2010) em que os Krenyê foram submetidos ao longo de todo esse processo de deslocamento, constitui-se simultaneamente, “o signo da violência racionalizada e o sintoma da vitimização social” (Bhabha, 2010. p 20).

Nas falas dos indígenas entrevistados, esses deslocamentos e as dificuldades que passaram é um tema recorrente. Vilani Krenyê fez a memória da infância e destacou os deslocamentos:

A gente vive atrás não é de riqueza não, a gente queria um lugar pra gente, que a gente já sofreu muito. Nós quer uma terra pra trabalhar. Já sofri muito, eu era pequena, tinha oito anos, a gente começou a andar aí no mundo, fomos pro (T.I.) Governador, do Governador rodemo fomos por Rodeador; do Rodeador voltemo de novo. (Vilani Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA, 2010).

O significado da terra para usufruir de condições de existência continua sendo exposto nos argumentos da senhora Vilani que as traduz no direito à água²⁵, a estabilidade, segurança:

Já tenho meus filhos, daqui a uns dias tenho meus netos. Eles tinham que arrumar uma terra para gente parar de andar. A gente tem que sossegar pra criar os filhos, netos, bisnetos. Será que nós vamos viver todo tempo assim? Não tem água para banhar, tem que ir no poço para pegar água para beber, tomar banho, lavar roupa. Final de semana o carro dos alunos leva o povo pra

²⁵ Sobre o Direito à Água escreve Guilherme Pupe da Nobrega (2009) que a Constituição pouco ou nada trata especificamente sobre a água, é certo que tal direito está implícito tanto no direito à vida e à saúde, como no princípio fundamental de dignidade da pessoa humana. No plano internacional, a Declaração de Direitos Humanos de 1948, em seu artigo 25, e o Pacto dos Direitos Econômicos Sociais e Culturais, em seus artigos 11 e 12, também tratam, embora não-expressamente, do direito à vida e à saúde sob um espectro bastante amplo. Convém ressaltar, ainda, o posicionamento adotado pelo Comitê dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais das Nações Unidas em sua 29ª sessão, ocorrida em Genebra em novembro de 2002, que culminou na Observação Geral nº 15, tendo como título “Direito à Água”, fazendo alusão aos artigos 11 e 12 do Pacto dos Direitos Econômicos Sociais e Culturais, na qual definiu-se esse direito a um fornecimento suficiente de água de qualidade a um custo acessível. <http://www.osconstitucionalistas.com.br/o-acesso-a-agua-como-direito-fundamental-a-vida>.

ir banhar, lavar roupa, vai a mudança toda, saco, balde, vão pro rio. (Vilani Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA, 2010).

As narrativas dos Krenyê se sobressaem, por falar de um lugar liminar, a partir dos diferentes territórios por onde passaram e das relações que estabeleceram com os diferentes povos com quem conviveram. Ressalto que esses entre-lugares, conforme Bhabha (2010), não se tratam de lugar geográfico, físico, mas de espaços sócio-culturais. Destaco que a ideia de *entre-lugar*, enquanto categoria de análise, descrita em Bhabha (2010), demonstra a possibilidade de criação de estratégias de subjetivação, podendo ser individual ou coletiva. Essa subjetivação poderá criar novos signos de identidade e formas de colaboração e contestação, no momento de definir “a própria ideia de sociedade”.

Francisco Krenyê destaca, no relato, as estratégias de convivência, entre as quais situou a aprendizagem de elementos das outras culturas, como por exemplo, a habilidade para entender, minimamente, a língua dos Tenetehara e dos Timbira inclusive classificando-as como *gíria*, conseguindo romper com a intermediação da língua colonial:

Agora eu mesmo, eu converso com (índio) Canela, Gavião, com os parente aqui, Guajajara, porque logo, a minha mulher era Guajajara e eu me dividi deles foi agora, mas passei tempo foi junto com eles. E eu conheço... Qualquer uma coisa que o Guajajara falar assim comigo na gíria, eu sei o que ele tá falando. Não carece de falar português (Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal - MA, 2010).

Os diversos deslocamentos dos Krenyê constituem-se não apenas como deslocamentos físicos, geográficos, mas como verdadeiros deslocamentos culturais experimentando, inclusive, a discriminação social. A propósito da questão do auto reconhecimento pelos Krenyê, enquanto sujeitos de direitos, lanço mão da concepção de Bhabha (2010), sobre o direito de se expressar a partir da periferia, que contribui para ensaiar uma compreensão dos seus sentidos e significados:

O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contrariedade que presidem sobre a vida dos que estão “na minoria”. (Bhabha 2010).

Homi Bhabha (2010) sinaliza, com apoio em Franz Fanon, que para os povos subordinados é de fundamental importância a afirmação de suas tradições culturais nativas e a recuperação de suas histórias reprimidas:

Eu vou conversar agora o que eu sinto. No tempo da minha mãe, quando eu me entendi nós morava lá no nosso lugar (Pedra do Salgado), na nossa aldeia, aí nós “fomo” criado lá. Eu conheci um pouco a minha vó, aí foi o tempo que deu o sarampo, aí eles matava porco e comia, eles matava quando e comia, morria de dois, três, quando eles ia enterrar que vinha já tinha três, quatro morto. Aí foi o tempo que encheu de fazendeiro, aí ficou lá tudo cheio de gente. Era noite e dia chegando gente, noite e dia chegando gente. Aí é certo que os fazendeiros tomaram de conta. Aí foi o tempo que meu tio foi lá em São Luís prá nós ir pro Pindaré. (Maria de Lourdes Krenyê – vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

Como já foi apresentada, a narrativa Krenyê sobre o seu deslocamento tem início quando saem de sua terra tradicional, no local conhecido como Pedra do Salgado, próximo de onde atualmente estão localizados os municípios de Bacabal e Vitorino Freire, passando pelos diferentes territórios étnicos dos Tenetehara, Pykobjê e Krepym Katejê. Essa narrativa é comumente compartilhada pelos mais idosos que perpetuam a narrativa histórica entre as novas gerações.

Em Said (1993), a narrativa é crucial para sua argumentação, pois segundo sua interpretação, as narrativas “se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e existência de uma história própria deles” (Said, 1993, p. 8). Desta forma, a narrativa assume um papel fundamental no processo emancipatório quando afirma que “as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram povos do mundo colonial para que erguessem e acabassem com a sujeição imperial”.

Neste trabalho estou introduzindo, progressivamente, as narrativas do Krenyê, que sugerem tempos, lugares, relações com outros grupos, tensões e conflitos com fazendeiros, ainda inserindo a vitimação por doenças.

A gente “fomo” nascido na Pedra do Salgado mesmo né. Aí a mamãe me dizia que lá era nossa aldeia mesmo né? Aí que tinha esse negócio de sarampo também, né? Aí hoje morria quatro, amanhã morria cinco. A gente foi se acabando, se acabando, se acabando até que ficou bem pouco. Aí chegou o invasor da terra, um chamado Zé Taveira, chegou e botou logo 200 linhas de roça, botou logo o arame bem no fundo da casa dele. (Francisco Krenyê – vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

Ao analisar romances que têm como temática ou envolvem enredos do período áureo do imperialismo inglês, francês e norte-americano, Said (1993) confere ao objeto narrativo um ato social por excelência, carregado de autoridade da história e da sociedade. Dentre os diversos elementos que compõem o objeto narrativo destaca-se a autoridade do narrador, onde o discurso apoia a narrativa em circunstâncias aptas a serem reconhecidas através de referências existenciais. Entre os Krenyê as narrativas são reconhecidas e compartilhadas pelo grupo.

Eu vou falar um pouquinho e vocês vão me escutar. Porque nesse tempo que eles estavam falando aí né? Quando eu sair de lá (Pedra do Salgado) eu era bebê ainda, eu não tinha muito entendimento. Aí minha mãe falava a mesma história que eles falam aí, minha mãe contava prá mim, eu fui crescendo, fui crescendo, minha mãe falando toda a vida desse lugar dela, meus pais falava que lá era deles. (Belinha Krenyê – Vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

Em consonância com Bhabha (2010), a experiência humana estaria atualmente, em um momento novo, em que a mudança das identidades fixas da modernidade, como classe, gênero, crença, dentre outras, estariam deslocando a questão da cultura para um espaço de projeção do além. Só que esse além, para o autor, não teria uma dimensão pertencente ao futuro, mas como um espaço intermediário forjado no presente. Uma das consequências visíveis desta mudança é quanto às percepções identitárias na contemporaneidade. Assim, as identidades que antes estavam presas às lógicas fixas da modernidade, estariam, atualmente, mais fluidas e transitórias, influenciadas por um período de migrações, imigrações, deslocamentos, diáspora, exílios.

Agora eu mesmo, assim, da minha linguagem eu sei de tudinho, né. Dos parente eu sei, eu sei do Canela, do Gavião, do Guajajara e sei do meu, aí eu sei de vocês que são português, viu (...). Não tem enrolada não, aí eu falo do meu, eu nunca me esqueci do meu. Agora só que foi só assim um negócio que eu alcancei bem pouquinho, mas assim mesmo a gente tá recordando pra tornar, botar na linha, repara, de novo. E assim, negócio da cultura da gente, aquelas cantiga, né, porque essa cantiga, ela é assim, é como um cantador que aí ele vai faz uma música pela cabeça dele, né. Pois é, eu sei, qualquer um cantador, pode ser índio, pode não ser, mais aí ele faz aquela música que dá tudo certo, né. Pois é desse jeito. E aí a gente tá aqui ainda, né? (Francisco Krenyê Lourdes – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

Estariam os Krenyê formulando suas estratégias coletivas de subjetivação e dando início a “novos” signos identitários e posições inovadoras e de contestação ao

definirem a própria ideia de identidade? Estará a língua, a música sendo elaboradas como uma categoria de auto-atribuição?

Para Bhabha (2010) o reconhecimento que é outorgado pela tradição é apenas uma forma parcial de identificação, pois ao reencenar o passado, são agregadas pelos sujeitos, outras temporalidades culturais à invenção da tradição. Tal processo impossibilita o acesso de imediato a uma identidade, a uma “identidade original ou a uma tradição recebida”.

No processo de luta dos Krenyê, por reconhecimento, a introdução de outras temporalidades históricas e culturais em sua tradição perpassa pela convivência, conflituosa ou não, com os outros povos com quem conviveram. Depois que foram deslocados, pelo SPI, da região de Bacabal para a aldeia Januária, na T.I. Pindaré, onde passaram cerca de vinte anos, sua saída para a T.I Governador dos Pykobjê-Gavião, decorreu das ameaças que sofriam:

Mas a gente viveu esses 20 anos, mas toda vida os donos diziam assim: “ah, vão embora caçar o lugar de vocês que vocês não são daqui”. Faz tempo que nós vive embolando, embolando (Maria de Lourdes Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

Para Bhabha, “os embates de fronteira acerca da diferença cultural, têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos” (Bhabha, 2010, p.17). No caso dos Krenyê, os depoimentos apontam que esses embates, quase sempre foram conflituosos, embora em alguns momentos tenha havido o consenso.

Tais conflitos têm início com os processos de conquistas dos campos do Maranhão e do norte do Goiás, região onde concentravam-se muitos povos Timbira e que no final do século XIX, quase todas as áreas de terras férteis já haviam sido controladas por criadores de gado. Sobre as consequências dessa conquista, para os povos indígenas, vejamos o escreveu Ribeiro (1982):

Nos primeiros anos do século XX o cerco e a opressão dos criadores era tal que os grupos Timbira se viram compelidos a mudanças constantes. Onde quer que se estabelecessem, porém, eram alcançados pelos criadores; renovavam-se os atritos, as acusações de roubos de gado e de plantações de roças e, por fim, o choque, o massacre. (Ribeiro, 1982, p. 61).

Após o etnocídio, pela epidemia de sarampo, que dizimou muitos Krenyê (entre 1940 e 1950) e a crescente expansão da frente colonizadora do Baixo Mearim, começa o processo de desagregação social no que se refere às relações de matrimônio. Os poucos

Krenyê que saíram da Pedra do Salgado e foram levados para as terras indígenas Pindaré e Geralda Toco Preto tiveram poucas opções de casamento dentro do próprio povo.

Alderino: Sou misturado. Krenyê com Guajajara. Uma parte de Guajajara e uma parte de Krenyê, de timbira Krenyê, né. (...). Meu pai era Guajajara e minha mãe Krenyê. E hoje eu não sei se ela, mas ela tá véia, tá véinha, véia, véia, mas ainda tá morando lá nesse lugar, no Januário (Alderino Krenyê–depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

Tem Krenyê da terra indígena Governador criados como Gavião (quatro pessoas), no Pindaré, na Rodeador ficou só uma menina que se casou com um guajajara. Dizem que existem índios que moram nas redondezas da Pedra do Salgado (Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

E aí até quando deu certo, aí me levaram lá para o Canela, aí eu passei seis meses, quinze dias, né. Aí até quando eu arrumei essa mulher pra ali pra banda da aldeia da Canabrava, que lá são Guajajara, né? Aí eu levei ela pra lá, foi da vez que meu primo veio lá desse Governador, aí levou a gente para lá onde ele vivia com esses Gavião, né. Aí a gente foi pra lá (Francisco Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

Portanto, conforme se observa, nos relatos, encontramos entre os Krenyê casamentos com cônjuges de outros povos indígenas. Há Krenyê casados com Tenetehara; com Pykobjê; com Krepym Katejê; com Krikati e até mesmo com *cupen* (não índio).

Bourdieu (2004) foi um dos primeiros sociólogos a fazer uma abordagem etnológica, propriamente dita, sobre a questão da escolha do cônjuge dentro de uma determinada sociedade. Para este pesquisador, toda relação matrimonial deve ser compreendida como “resultado de uma estratégia” e como um momento de uma série de “trocas matrimoniais e simbólicas”.

Pensar o casamento interétnico Krenyê pode nos levar a pensar também sobre o processo de encapsulamento desse grupo, se articularmos com a idéia de estratégias matrimoniais, ao invés de regras ou sistemas de parentesco. Tais arranjos matrimoniais fogem àquilo que se entende por “regra, enquanto um princípio jurídico ou enquanto um conjunto de regularidades objetivas impostas a todos que fazem parte de um jogo” (Bourdieu, 2004). Segundo Bourdieu (2004), para compreender o sentido da teoria das estratégias é preciso inserir no seu contexto o seu real princípio, qual seja, o “senso prático”.

Em uma situação de conflito ou confronto os agentes utilizam estratégias que

lhes permitem manter ou conquistar posições em uma luta que é travada tanto no plano político quanto no plano simbólico, dentro de um campo.

É no interior do campo, segundo a compreensão de Bourdieu (2004), que acontece uma dinâmica de concorrência e dominação, que deriva de estratégias de conservação ou subversão das estruturas sociais. O campo caracteriza-se pelas relações de poder (força) que resultam das lutas internas e pelo uso das estratégias.

Para Bourdieu (2004), um conjunto de estratégias “é produto de um senso prático como sentido do jogo, de um jogo social, particular, historicamente definido” (Bourdieu, 2004, p. 81). No caso da lógica da produção e reprodução, da criação e perpetuação de sua existência enquanto grupo que, via de regra, é a condição de perpetuarem a sua posição no espaço social.

Sobre a questão das estratégias de resistência, os chamados autores pós - colonialistas analisam que, com após o processo de descolonização dos países asiáticos e africanos, depois da Segunda Guerra Mundial, tem início uma “lenta recuperação, muitas vezes amargamente disputada, do território geográfico a qual se encontra no cerne da descolonização e foi precedida – como no caso do imperialismo – do mapeamento do território cultural” (Said, 1993, p.325).

Esse processo, intitulado de cultura da resistência, é orquestrado em um período de “resistência primária,” que é a luta contra a intervenção externa e depois segue o período de “resistência secundária”, de caráter ideológico, onde se tenta reconstituir uma “comunidade estilhaçada salvar ou restaurar o sentido e a concretude da comunidade contra todas as pressões do sistema colonial.” (Said, 1993. p. 325)

Em uma situação análoga podemos observar que a luta dos Krenyê pelo reconhecimento étnico e territorial, segue uma lógica que perpassa por esses períodos de resistência. A *resistência primária* acontece pela própria sobrevivência física e cultural do grupo. Pois para não sucumbirem ante a epidemia de sarampo e à crescente intrusão de seus territórios, os Krenyê buscam apoio no órgão de proteção oficial, na época o SPI e este, por sua vez, não vê outra medida viável que não o deslocamento dos Krenyê para outra terra indígena. É nesse período que surgem as opções de deslocamento para as T.I's Pindaré e Geralda-Toco Preto.

O processo de *resistência secundária* acontece durante todo o período em que o grupo esteve disperso em diversas localidades adotando, como estratégias de resistência

(Bourdieu, 2004), casamentos interétnicos e encapsulamento com outros povos indígenas: Tenetehara, Pykobjê e Krepym Katejê.

Os Krenyê trazem dentro de si o passado, “como cicatrizes de feridas humilhantes”, e as experiências de conflitos e necessidades que viveram durante todo esse período silenciado, encapsulado como estratégia de um movimento de resistência. Esse processo de encapsulamento com outros povos indígenas é identificado a partir dos depoimentos.

E deixa que nesse tempo nem no Ajenuário (aldeia Januária –T.I. Pindaré) não era que nem hoje. Era só mato assim arredor. Mata, mata...aí nós chegamos lá, meu tio já tinha feito uma casa pra nós. Aí nós ficamo, lá na casa, junto com os Guajajara. Lá é... nós ficamo muito tempo morando junto com Guajajara. Logo nós num mexia neles e nem eles mexia em nós. Olha, quando nós chegamo ali no Agenuário, eles andava era só com uma saiotinha. Era! Tudim, só andava de saia. Hoje todo mundo vive vestido. Aí nós ficamo lá. Só nós mesmo no meio deles. Eles num era, assim, bom prá nós. Nós nunca fizemos maldade com eles e eles nunca com nós. Aí nós ficamo morando lá. Morando lá e depois, aí quando nós crescemo... nós crescemo lá(...). Aí meu padrasto morreu, meu tio adoeceu e foi prá São Luís e lá morreu. Aí ficou só a turma da muiezada (Maria de Lourdes Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

Mais uma vez surge nos depoimentos o conflito por representação e controle dos benefícios entre os Krenyê e Guajajara, conforme depoimento que segue.

Tudo o que os índios precisam em termos de saúde e educação depende dos Guajajaras. Considero que isso é uma espécie de conflito porque os Guajajaras excluem os Krenyê de seus direitos. Se apresentam à sociedade como representantes dos Krenyê, que não concordamos (Raimundo Krenyê – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

Com o tempo, Ademar Timbira e os outros Krenyê passaram a questionar esse controle dos benefícios pelos Guajajaras, o que foi acirrando o conflito. Para ele, não dava certo irem para terra de outros índios.

Procedem a quebrar o silêncio étnico e passam a se auto afirmar como povo diferenciado, lutando para reconstruir os grupos fragmentados e dispersos em diversas regiões, situação que acontece quando da realização do 1º Encontro Krenyê em 2009.

Começamo a procurar de onde viemo, em várias conversas com os mais velho, seu Chico e Dona Maria. Agora descobrimo que povo nós somos. O povo começou a se reorganizar, tendo tido já o primeiro encontro do povo Krenyê. A língua não é igual a dos outros povos, apesar de ser bem parecida (Ademar Lopes Timbira – depoimento concedido ao Ministério Público Federal-MA – 2010).

Na situação dos Krenyê, as poucas informações que se tem da literatura, referem-se a um povo em gradual desaparecimento, seja por diluição em outros povos ou aniquilados por doenças e matanças. A partir do momento em que o grupo passa a ocupar espaços institucionais, utilizando um discurso em que eles reafirmam a sua existência e resistência, rompem com a lógica do pré-construído:

Porque a história do povo Krenyê é que nem vocês sabem, a gente não existia prá FUNAI, nem prá outra instituição dessas né? Então eles não reconheciam o povo Krenyê, diziam que o povo Krenyê tinha sido assimilado. Agente hoje estamos mostrando que nós estamos vivos, que nós estamos aqui, que não foi assimilado o Povo Krenyê (Ademar Lopes Timbira – vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

O líder indígena encerra o seu pensamento de protesto contra a condição de assimilação, praticamente naturalizada, falando a expressão: *Nós existimos e resistimos!* Essa frase que tem um significado que, além de uma simples palavra de ordem, soa como um chamado para a luta por reconhecimento.

Assim, por se tratar de um povo que sofreu processos vários de desterritorialização e que buscam a reterritorialização, acho interessante usar essa ideia de que existem “formas de sofrimento social que muitas vezes são vividas” - conforme diz Honneth (2003, p.257) - como: “experiências individuais de desrespeito” que para o autor “são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento”.

Naquele tempo índio não tinha esse negócio, não tinha poder de vencer uma coisa como hoje nós temo esse poder, as pessoas ajuda agente, naquele tempo não tinha isso, se o branco tomava de conta de um lugar aquilo já tava perdido, eles não iam atrás iam embora prá outro lugar. (Belinha Krenyê – Vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

Eu via todo aquele movimento, todos os outros povos, os outros parentes tinha seus direito, recebiam suas cestas, suas ferramentas prá trabalhar, tinha um lugar prá trabalhar, enquanto nós não tinha, na cidade não tinha, tinha que tá trabalhando era prá fazendeiro, tinha que trabalhar numa empresa, numa firma, em alguma coisa ou mesmo de diária. Na semana que trabalha, você come, na semana que não trabalha, você não come, porque o dinheiro não dá, se você faltar uma semana os seus filhos já vai passar é fome (Ademar Lopes Timbira, 2009 – vídeo do I Encontro do Povo Krenyê Timbira – 2009).

Parece-me, que há um crescente conhecimento de que eles se constituem em sujeitos de direitos e que a efetivação do direito ao território deve ser acompanhada de políticas públicas na área da educação, saúde, saneamento básico, dentre outros. Ou

seja, pode-se observar o crescimento de um sentimento da possibilidade de reivindicar junto ao Estado, direitos, que antes, pela fala acima de Ademar, pareciam ser reservados apenas aos brancos, ele afirma: “se o branco tomava de conta de um lugar aquilo já tava perdido, eles não iam atrás iam embora prá outro lugar”.

No decorrer desta dissertação, identifico em que medida há, nas falas, a expressão do conhecimento desses direitos e que palavras/termos usam que demonstram que estão em processo de reconhecimento de que são sujeitos de direitos e como têm agido/ou não em termos de garantia de sua representação política.

Sobre essa situação, retomo a idéia de Bourdieu (1989) quando fala sobre dominação simbólica: “Quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, não têm outra escolha a não ser a da aceitação (submissa ou revoltada) da definição dominante de sua identidade” (Bourdieu, 1989, p.124).

Aqui também podemos relacionar com a ideia de Almeida(2008) sobre as formas organizativas e as unidades de mobilização:

(...) diferentes fatores de agrupamento e mobilização geram cada um, uma determinada forma organizativa e de conhecimento e são diferenciados entre si, inclusive no âmbito dos povos indígenas ou dos povos quilombolas são inúmeras as distinções. Rompem, deste modo, com as clivagens já consagradas pelos cientistas políticos que enfatizam os partidos (Almeida, 2008, p.96).

Ou seja, há diferentes mobilizações de agentes em torno de sua identidade e no caso dos Krenyê, isso tem feito muita diferença na luta pela territorialidade. Nesse ponto corroboro com a ideia que também está em Almeida (2010) de pensar que:

o tradicional não está mais ligado necessariamente ao histórico, ou seja, nós não estamos lidando com formas de conhecimento que são históricas simplesmente ou que se afirmaram pelo costume. Não. Elas são relacionais, ocorrem em diferentes lugares geográficos e podem se referir a diferentes contingências históricas, que não se sucedem necessariamente. Passam ao longo de abordagens evolucionistas e não estão atreladas à origem. (Almeida, 2010, p. 99).

O processo denominado de “consciência de suas fronteiras” (Almeida, p. 28, 2013) refere-se a dois movimentos realizados pelas comunidades tradicionais, que são situações que se complementam e ocorrem simultaneamente. Um desses movimentos é a tomada de consciência que os agentes sociais tem de seus direitos ao território o outro é a tomada de consciência de sí mesmos, ou seja esses grupos se apropriam da idéia de

que são de fato agentes sociais e passam a agir no sentido de gerenciarem seus direitos coletivos.

Essa tomada de consciência torna-se explícita à medida que aumentam os embates por reivindicações perante o Estado. A convergência dessas ideias de autoconsciência perpassa por uma ruptura com o sistema de classificações arbitrárias perpetradas desde o início do período colonial, através de mecanismos de recenseamentos, categorias censitárias, estatísticas e levantamentos populacionais.

O mundo mudou conforme assevera Said (1993) e nesse processo de mudança trouxe consigo um rol polifônico de “vozes recém-assumidas pedindo ouvido para suas narrativas”. No Maranhão, povos indígenas, antes tido como inexistentes, fazem parte dessa voz dissonante que reivindica, cada um a seu modo, um status identitário. Assim acontece com os Krenyê; com os Gamela da região de Viana; com os Tremembé da Raposa; com os Canela Memonturé de Barra do Corda.

CAPITULO 4

ETNOGRAFIA DOS DOCUMENTOS DA LUTA POR RECONHECIMENTO, PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO, IDENTIDADE E CONFLITOS

No presente capítulo passo a fazer uma descrição e análise mais detalhada sobre um material que a mim foi confiado. Tendo acesso a tantos documentos, pude compreender melhor como se deu a luta por reconhecimento, tanto no campo jurídico quanto nas ações concretas dos Krenyê.

Os Krenyê, assim como inúmeros povos indígenas, têm vivido por um longo tempo em situações de conflito. No caso dos Krenyê, esses conflitos se intensificam a partir de 2004, na Terra Indígena Rodeador. Pois, além da falta de assistência por parte das instituições indigenistas, acirra-se o conflito com os Tenetehara, que também vivem em aldeias na mesma terra indígena. Nesse mesmo ano, lideranças dos Krenyê passam a empreender diversas ações políticas, com o objetivo de chamar a atenção dos órgãos públicos de assistência, destacando-se, dentre essas ações, a viagem que um grupo composto por 22 pessoas, fez até Brasília para terem uma audiência com o Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD).

Como resultado dessa audiência e das reivindicações feitas pelos Krenyê, o Conselho Nacional de Combate à Discriminação, acionou formalmente o presidente da FUNAI, em Brasília e este, por seu turno, encaminhou diversos documentos ao Núcleo de Apoio Local de Barra do Corda, solicitando assistência aos Krenyê.

O estreitamento das relações no campo de pesquisa com o grupo em estudo possibilitou o acesso, através das lideranças - Ademar Lopes Timbira e Raimundo Krenyê - a uma série de documentos a serem analisados, dentre os quais: atas; laudos; memorandos; ofícios; diagnósticos; relatos escritos; solicitações; relatórios; termos de compromissos; memoriais e decisões jurídicas.

Esses documentos estão diretamente relacionados com o processo de mobilização, luta por reconhecimento étnico, reivindicações de direitos e acesso à políticas públicas para o povo Krenyê. São documentos produzidos a partir do processo de mobilização e reivindicação de demandas e no curso dos acontecimentos durante o processo de mobilização que ocorreram, sobretudo, entre os anos de 2000 a 2014. Constitui-se em um material de pesquisa de grande importância para se realizar uma

análise antropológica da batalha política e judicial travada pelos Krenyê nos órgãos estatais de esfera local, nacional e nos tribunais.

Também procurei realizar algumas análises do discurso jurídico, sabendo das dificuldades, pois esse discurso “agrega valores, impõe condutas, conduz instituições, movimentam riquezas, restringe liberdades, define visões de mundo e, portanto, sustenta uma ideologia” (Pinto, 2008, p. 15).

No que tange ao campo jurídico, também nos parece importante lembrar que há todo um debate que se estabelece entre a ciência política e o direito no que se refere à nomeada judicialização da política, que seria exatamente a entrada do sistema de justiça nas áreas que seriam de competência da política.

Dados os limites desse trabalho, não entraremos nesse debate que já tem sido feito por muitos autores (Vianna, 2002; Avritzer, 2013; Filgueiras, 2013). Contudo, o que interessa desse debate, para o tema em foco, é a identificação dos limites que tanto um quanto outro aparato de poder – seja a política seja o sistema judiciário – têm apresentado no que se refere à garantia dos direitos, o que está embrenhado em um discurso ainda calcado no período colonial, no que se refere à compreensão desses povos. Conforme afirma Almeida (2010):

Os povos indígenas e a economia camponesa seriam interpretados como uma mera “continuação da natureza.” Constata-se, neste ponto, uma abordagem bio-organicista, em que fenômenos sociológicos e de cultura aparecem submetidos a processos biológicos e a leis naturais. Os processos sociais são considerados como semelhantes aos processos biológicos. As noções de “colônia” e de “povoamento” parecem extraídas de um manual de ciências naturais. O conceito de sociedade como organismo natural encontra inclusive uma expressão empiricamente observável na percepção da “Amazônia como um organismo harmônico” (Almeida, 2010, p. 30).

A Constituição Federal de 1988 dá visibilidade às comunidades quilombolas e avança no que se refere ao direito dos povos indígenas (arts. 225; 231 da CF/1988) e ainda determina, nos arts. 215 e 216 que devem ser preservados seus modos de criar, fazer e viver. Contudo, conforme se pode perceber nos embates que ocorrem no âmbito jurídico e político – que por vezes se imbricam – ainda estamos em uma fase de descompasso entre os marcos jurídico-normativos e a sua efetivação no âmbito dos direitos dos povos e comunidades tradicionais.

A seguir aponto uma série de reivindicações expressas nos documentos produzidos pelos Krenyê e por órgãos governamentais. Destarte, fazer uma etnografia

de documentos produzidos no campo das instituições político - jurídicas e das narrativas dos Krenyê é fazer uma etnografia das relações de poder, e pensar as relações entre cultura e poder, o que constitui um desafio tanto para a antropologia, quanto para o direito.

O trabalho de pesquisa nos conduz por caminhos que, de antemão, não imaginamos percorrer. Com todos esses documentos em mão me perguntava o que deveria fazer ou como deveria inseri-los no universo da minha pesquisa. E acabo me vendo diante uma situação que relaciona a antropologia e o direito, que são questões ligadas às políticas de reconhecimento.

A proposta foi a de realizar uma etnografia dos documentos jurídicos, produzidos no contexto de luta por reconhecimento étnico e pela afirmação de direitos para um determinado grupo social. Metodologicamente, segui uma ordem cronológica a partir das datas em que os documentos foram publicados e/ou protocolados. Dessa forma, é possível ter um melhor encadeamento do desenvolvimento das ações empreendidas pelos Krenyê, quer dizer suas mobilizações e estratégias políticas.

O **Documento Timbira**, assinado pelo antropólogo e professor da Universidade de Brasília - UnB, Júlio Cezar Melatti, com o timbre da Fundação Nacional do Índio; Departamento de Documentação – DEDOC e do Serviço de Informação Indígena - SEII datado em janeiro de 2000, é fundamental para o conhecimento de algumas especificidades dos Krenyê.

Nesse documento há um meticoloso histórico contendo importantes informações sobre os povos Timbira. A respeito destes, o relatório diz que é o nome que designa um conjunto de povos: Apãnjêkra, Apinajé, Canela, Gavião do Oeste, Krahô, Krinkati, Pykobjê. Afirma que outras etnias Timbira já não se apresentam mais como grupos autônomos: os poucos numerosos Krenyê e Kukoikateyê vivem entre os Tembê e Guajajara, que falam uma língua tupi-guarani. O relatório contempla, ainda, aspectos da cultura material, arquitetura e formato das aldeias, formas de casamento, sistema de parentesco e aspectos cerimoniais.

A descrição desse documento sobre os Krenyê de Bacabal e os Pobzé aponta ainda que estes começaram a se apresentar de maneira pacífica diante dos moradores desta localidade, em meados do século XIX, o que teria provocado, em 1854, a criação, pelo governo, da Colônia Leopoldina (no médio Mearim) para eles e para os

Kukoikateyê. Nesse relato, Melatti (2000), faz um registro sobre a história e a cultura dos povos Timbira, que os Krenyê atuais utilizam como argumento, em seu processo de reconhecimento anexando em ofícios e memorandos textos com trechos e citações desse relatório.

A respeito da criação dessa Colônia Leopoldina, entre as regiões do rio Mearim e Grajaú, local onde se concentravam diversos povos indígenas, Coelho (1990, p.118-119) destaca que havia uma política do Estado no sentido de manutenção do controle desses povos e para esse fim, “Era necessário estabelecer de antemão, locais adequados para reunir essas povoações e colocá-las sob o controle de diretores, para que não significassem um empecilho aos projetos desenvolvimentistas que começavam a se implantar”.

Conforme discutido no primeiro capítulo deste trabalho, a instauração da política de criação de missões, aldeamentos e colônias, no Brasil, entre os séculos XVIII e XIX, objetivava a pacificação e tinha como aparato, o controle e o disciplinamento dos povos indígenas.

O **Memorando n.º 705/DAF/NAL-26/11/2004**, da Diretoria de Assuntos Fundiários (FUNAI) para o Núcleo de Apoio Local de Barra do Corda, faz um comunicado sobre as denúncias feitas por *líderes da comunidade Timbira*, que habitam da T.I. Rodeador, sobre as ameaças que vinham sofrendo para abandonarem a área. O documento informa ainda que *os Timbira têm o direito - garantido pelo art. 231 da Constituição Federal - de permanecerem naquela terra indígena, usufruindo das riquezas do solo, dos rios e lagos nela existente.*

Seguem, em anexo ao memorando, cópias do mapa da terra indígena Rodeador e o **decreto n.º 88.813 de 04/10/1983**, que homologa a demarcação da *Área Dominial Indígena denominada Rodeador, constituída de terras de domínio das Comunidades Indígenas CARACATY e GAVIÃO, localizada no Município de Barra do Corda.* O que chama a atenção neste documento é o fato de que os Krenyê são identificados genericamente como *Timbira*, que era o termo com o qual se auto intitulavam, antes de assumirem a identidade Krenyê. Esta estratégia revela uma das facetas do processo de encapsulamento.

O **Memorando n.º 757-CGDC/NAL-29/11/2004**, da Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário/FUNAI para o Núcleo de Apoio Kanela/MA, consulta

sobre a possibilidade deste Núcleo prestar assistência ao *Grupo Timbira da T.I. Rodeador*, composto por cerca de 73 pessoas, tendo em vista que pertencem à mesma família linguística dos Canela. Informa ainda, este documento, que se encontram em Brasília cerca de 20 integrantes dos *Timbira* denunciando a falta de assistência por parte desse Núcleo e também por parte da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA. Como a falta de atendimento persistiu, no mês seguinte, conforme demonstra o **Memorando n.º 369-DAS-FUNAI/NAL-07/12/2004**, da Diretoria de Assistência Social para o Núcleo de Apoio Local, novamente um grupo de *Timbira* havia se reunido com o Diretor de Assistência da FUNAI, em Brasília, para informar que não estavam sendo atendidos pelo Núcleo de Apoio Local em Barra do Corda.

Ainda nesse mesmo período, os Krenyê denunciam a situação em que se encontram ao Conselho Nacional de Combate à Discriminação, órgão vinculado ao Ministério da Justiça, e este, por sua vez, encaminha o **Ofício n.º 426-CNCD/SEDH/PR-23/12/2004**, ao Presidente da FUNAI, Sr. Mércio Pereira Gomes, solicitando que sejam tomadas providências cabíveis referentes à grave situação que os *Timbira* vem passando. Na época o grupo reclamava o direito de permanecer habitando os limites da Terra Indígena Rodeador, ocupada pelos Guajajara, alegando 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*.

No **Diagnóstico do Povo Timbira**, que coletei com Ademar Krenyê, não há especificações quanto à autoria e data, mas informa que os dados foram coletados em visitas realizadas em 2007, nas Terras Indígenas Geralda Toco-Preto e Rodeador, aldeia Pedra Branca. A idéia principal deste documento é fazer uma distinção entre os dois grupos indígenas que ficaram conhecidos genericamente como *Timbira*. O grupo que vive na T.I. Geralda Toco-Preto e se auto denomina como Krepym Katejê e o outro que na época ocupava a T. I. Rodeador que se auto intitula Krenyê. Esse diagnóstico relata ainda a liderança de Ademar *Timbira* no início do processo de reorganização dos Krenyê, a partir de 2003, quando retornam à T. I. Rodeador e fundam a aldeia Pedra Branca, em formato circular²⁶ e cujo nome é uma alusão à antiga aldeia localizada próximo à Pedra do Salgado.

²⁶ Esse formato segue um padrão de organização circular das aldeias dos povos *Timbira*. Sobre essa organização Melatti (2000) descreve que *nas aldeias Timbira, as casas se dispõem uma ao lado da outra, ao longo de um grande círculo. De cada casa sai um caminho, mais estreito, em direção ao centro, onde*

No relato intitulado **História do Povo Timbira que vive na Terra Indígena Rodeador**, datado em novembro de 2007, o então cacique Ademar Lopes Timbira, da aldeia Pedra Branca, faz um apanhado sobre os principais momentos da sua trajetória de vida e da luta por afirmação étnica dos Krenyê. Ele inicia o relato descrevendo a primeira saída dos Krenyê para a região do Pindaré:

Nós somos os verdadeiros Krenyê, somos poucos numerosos, nós viemos de uma aldeia chamada Mangueira, aqui no baixo Mearim, próximo à cidade de Bacabal, o nosso povo mais velho conta como foi a saída de lá na época que deu uma epidemia de sarampo e catapora que matou muitos indígenas Timbira. O cacique e os demais que sobreviveram foram transferidos para a Terra Indígena Pindaré, foram morar com os parentes Guajajara. (...) O cacique que levou faleceu, era só ele que tinha contato com os outros, não sabia de nada, se os outros foram para outros lugares, não sabemos para onde (História do Povo Timbira que vive na Terra Indígena Rodeador, 2007).

Ademar continua a sua narrativa explicando como aconteceram os sucessivos deslocamentos; as dificuldades que tiveram morando em áreas urbanas e como passaram a conhecer a sua história:

Na Terra Indígena Pindaré vivemos alguns anos e depois fomos para aldeia Governador que fica próximo à cidade de Amarante, havendo um conflito entre os Gavião e o nosso povo Krenyê Timbira, fomos deslocados para a Terra Indígena Rodeador, onde não morava ninguém, moramos lá dois anos, o pessoal mais velho desentenderam entre si, só era cinco famílias, três vieram para a cidade de Barra do Corda, onde vivemos a mais de vinte anos no meio dos não índio trabalhando para fazendeiros sendo humilhados, massacrados, sendo discriminados. Sempre os brancos (*cupen*) diziam: “você são índios, você tem muita terra, só que nós não sabia onde e que na verdade só viemos descobrir depois da fundação da aldeia Pedra Branca, conversando com os mais velhos, porque vivemos mais juntos na aldeia e foi aí que descobrimos toda a nossa história, que povo nós somos (História do Povo Timbira que vive na Terra Indígena Rodeador, 2007).

No trecho seguinte, Ademar explica como foi o processo de “perda” da identidade Timbira e como se deu a sua dispersão. Interessante notar a maneira como ele relaciona essa “perda da identidade” étnica com o fato deles terem tirado registro civil de não índio para conseguir trabalho na cidade:

Nós Krenyê Timbira, sabemos que os Timbira foram se acabando porque foram perdendo sua identidade tirando registro de não índio quando ia procurar serviço para trabalhar. E os fazendeiros diziam que não gostava de índio e os Timbira por ser poucos e não ter força de lutar para libertar suas terras, os não índio foram expulsando os Timbira para mais longe até

está o pátio. Ainda sobre a circularidade e organização das aldeias Timbira, consultar Azanha (1977); Ladeira (2012); Matta (1976) e Nimuendaju (1930).

chegarem nas outras aldeias dos Guajajara e de outras aldeias dos *mehin*²⁷ (História do Povo Timbira que vive na Terra Indígena Rodeador, 2007).

O relato do Ademar finaliza com a descrição sobre uma viagem que fizeram a Brasília, em uma *van* com vinte e duas pessoas, onde tiveram diversas audiências e reuniões com a FUNAI; Ministério Público Federal e Comissão de Direitos Humanos. Em 2004 conseguiram o direito de retornar à T.I. Rodeador, ano em que fundam a aldeia Pedra Branca, (...) *daí, começamos a plantar, criar, resgatar a língua, a dança e os costumes e foi aí que descobrimos que somos Krenyê o mais importante para nós* (Ademar Timbira, 2007).

Deve-se observar que desde o primeiro documento, referido nesse levantamento, o **Relatório Timbira** (2000) até este momento há um processo dinâmico de construção da afirmação dos direitos. Os Krenyê se esforçam para tirar suas reivindicações do *lócus* da invisibilidade para o da visibilidade. Isso nos remete a todo debate feito entre Axel Honneth e Nancy Fraser quando Honneth acusa Fraser de tratar apenas dos movimentos sociais que estão presentes na cena pública e não dar voz àqueles que ainda estão em processo de luta por reconhecimento. Ele chama a atenção para a necessidade de não se reduzir as formas de sofrimento social ou de descontentamento moral apenas àquelas que conseguiram se tornar visíveis no espaço público (Honneth, 2003b, p. 115), sendo fundamental, portanto, considerar as lutas sociais que permanecem marginais.

A Carta para a Presidência do Conselho Estadual de Educação Indígena do Maranhão – CEEI-MA, cuja data não está especificada, mas segundo informação coletada com Ademar Lopes Timbira, que assinou o documento na condição de cacique, esta seria de 2008. Em seu texto, os Krenyê, além de fazerem diversas reivindicações para a escola da aldeia, assumem a sua identidade e reivindicam que o Estado os reconheça como um povo diferenciado. Também fica visível, neste documento, o processo de *desencapsulamento* do grupo ao demarcarem sua especificidade, diferenciando-se de outros povos:

Somos 150 pessoas. Alguns anos atrás éramos conhecidos como TIMBIRA, na verdade somos povo KRENYÊ-TIMBIRA nós precisamos que o Estado Brasileiro reconheça nosso povo que a longos de muitos anos vem sendo usado por outro povo GUAJAJARA e KREPUMKATEYÊ que nos fatos de serem TIMBIRA, queremos uma pessoa no conselho de educação indígena,

²⁷ *Mehin* é uma autodenominação dos povos Timbira cuja tradução é “nós mesmos”, em oposição ao termo *cupen* que identifica os não-índios.

para que nos podemos saber o que acontece e quais são nossos direitos. (Carta para a Presidência do Conselho Estadual de Educação Indígena do Maranhão – 2008).

É interessante observar a respeito deste documento o que Almeida fala sobre as dinâmicas que estão em processo na Amazônia sobre a questão da construção social que nos remetem à luta dos Krenyê:

A construção de sujeitos sociais aponta para uma existência coletiva objetivada numa diversidade de movimentos organizados com suas respectivas redes sociais, redesenhando a sociedade civil da Amazônia e impondo seu reconhecimento aos centros de poder. Estas redes emergem para além de entidades ambientalistas ou de defesa ecológica, abrangendo, sobretudo organizações locais (Almeida, 2010, p. 143).

Outro documento que requer atenção sobre o seu teor é um **Ofício assinado pelo cacique Ademar Krenyê Timbira**, sem numeração, datado de 15 de dezembro de 2008 e direcionado à Administradora Regional da FUNAI de São Luís, Sra. Cláudia Lobo. Neste documento, os Krenyê da T.I. Rodeador denunciam que estão sendo prejudicados pelo esterco de animais (porco; boi; galinha) que são jogados no rio pelos moradores dos assentamentos próximos à aldeia e que estes também vêm desmatando as matas ciliares com a intenção de ampliar seus terrenos. Denunciam, também, que uma pessoa vem se apresentando falsamente como sendo do povo Krenyê. Alegam ainda que não querem ficar jurisdicionados à coordenação dos Guajajara de Barra do Corda, pois estes brigam muito e por isso preferem ficar vinculados à Administração de São Luís.

Foi encaminhado um documento à **Diretoria de Assuntos Fundiários - DAF-FUNAI-25/03/2009**, relatando, sinteticamente, os diversos conflitos que os Krenyê tiveram, com outros povos indígenas, nas diversas terras por onde passaram. Solicita, ainda, que a FUNAI faça um levantamento sobre a situação fundiária da região conhecida como Pedra do Salgado, onde se situava a antiga aldeia dos Krenyê de Bacabal. Relatam, também no documento, a difícil situação financeira em que se encontra o grupo que habita a T.I. Rodeador.

Um importante momento para o processo de reorganização dos Krenyê foi a realização do I Encontro do Povo Krenyê Timbira, ocorrido no período de 11 a 14 de junho de 2009. Conforme consta no documento intitulado, **Solicitação do Cacique Ademar Lopes Timbira à Administração Regional da FUNAI/São Luís**, no qual há uma solicitação de apoio financeiro para despesas que serão feitas durante o Encontro.

O mesmo documento solicita, ainda, três anos de doação de cesta básica para os Krenyê que estavam passando necessidades devido à falta de assistência e aos saques que sofriam, periodicamente, em suas roças, pelos Guajajara da T.I.Rodeador. Em um convite anexo à solicitação, incluíram no texto que o objetivo do Encontro era *promover o fortalecimento organizativo do povo indígena Krenyê-Timbira, com discussões sobre a revitalização cultural do Povo Krenyê e seu reconhecimento do Estado Brasileiro e os demais povos indígenas no Maranhão.*

Para alcançarem tal objetivo, convidaram para o evento, conforme consta no documento, representantes de diversas instituições públicas e organizações não governamentais, tais como a Fundação Nacional do Índio – FUNAI; Fundação Nacional de Saúde – FUNASA; Conselho Indigenista Missionário – CIMI; COAPIMA e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, além de historiadores e representantes dos povos indígenas Krepym Katejê da aldeia Geralda-Toco Preto; Canela das aldeias Escalvado e Porquinhos; Krikati e Gavião.

Como uma espécie de documento-síntese, a **Ata da Reunião do I Encontro do Povo Krenyê Timbira**, relata os objetivos, a programação e também os encaminhamentos realizados ao final do evento. Cita, também, como objetivo, reunir todos os indígenas das famílias Krenyê que vivem na cidade de Santa Inês; no Posto Indígena Januária; no Baixo Mearim e na aldeia Geralda – Toco Preto.

A programação teve início com a apresentação dos participantes, depois a *fala dos velhos com a partilha da história oral do povo*, além de exposição de vídeos e fotos sobre os Krenyê. Durante os três dias do Encontro houve, ainda, discussões sobre a situação atual em que se encontravam; discussão e definição de estratégias de luta, encaminhamentos, além da apresentação de cantos e danças tradicionais. Dentre os encaminhamentos destaco:

Queremos nossa terra tradicional para que nós temos vida melhor e digna como outro povo que tem sua terra tradicional, saúde. Educação especificada para todo povo e garantia de futuro para a nova geração do povo Krenyê-Timbira porque nós há muitos anos a própria Funai não sabia se ainda tinha esse povo Krenyê no Maranhão. Mas nós queremos dizer para o Brasil inteiro que nós estamos vivos e existimos... (Ata da Reunião do I Encontro do Povo Krenyê Timbira, 2009).

Durante a realização do Encontro Krenyê, estes haviam solicitado à FUNAI que se produzisse um **vídeo - documentário**, ao qual também tive acesso. O vídeo, editado

em São Luís, pela Produtora Café Cuxá, tem aproximadamente trinta minutos de duração e contem os principais momentos do evento, depoimentos de indígenas e de representantes das instituições presentes.

A Assessoria de Comunicação do Ministério Público Federal do Maranhão (MPF/MA) publicou em seu site, em 05 de novembro de 2009 a matéria **MPF/MA pede à FUNAI que garanta a integridade territorial dos Krenyê**, que tinham sido expulsos da T. I. Rodeador e estavam na periferia da cidade de Barra do Corda. Na publicação, o MPF/MA solicita à FUNAI que inicie, em um prazo de noventa dias, os trabalhos de demarcação da terra indígena ao grupo oriundo da aldeia Pedra Branca e aos demais integrantes dessa etnia dispersos pelo estado, em especial, no Vale do Pindaré. Na matéria, o MPF/MA reconhece que a situação é de absoluta insegurança territorial, decorrente de um grave conflito ocorrido na T.I. Rodeador, no qual os Guajajara depois de várias investidas para expulsar os Krenyê, atearam fogo em sua aldeia. Após terem suas casas destruídas pelo incêndio, os Krenyê foram para Barra do Corda, onde se encontrava um grupo de 76 Krenyê. De acordo com o Procurador da República, devido a grave situação dos indígenas, seria necessária a adoção de providências urgentes:

Nós precisamos garantir a integridade territorial dos Krenyês, através da demarcação da terra indígena pleiteada, bem como a destinação territorial provisória aos índios expulsos da aldeia Pedra Branca, enquanto aguardam a conclusão dos trabalhos demarcatórios (Alexandre Silva Soares – MPF/MA, 2009).

No **material de divulgação da Semana dos Povos Indígenas no Maranhão 2010**, evento organizado, desde 2007, pelo Centro de Pesquisa e História Natural e Arqueologia do Maranhão, consta que os Krenyê participaram, em maio de 2010, de uma Mesa Redonda intitulada: **A Luta pela Conquista da Terra Tradicional Krenyê**, onde a situação desse povo foi debatida com diversas instituições e pelas lideranças Ademar Lopes Timbira e Raimundo Nonato Krenyê - Cacique da Aldeia Pedra Branca. Foi por meio desse evento que tive conhecimento da situação dos Krenyê.

Em uma reunião realizada no período de 24 a 26 de agosto de 2010, em Imperatriz-MA, conforme registrado na **Ata de Reunião com a Coordenação Regional da FUNAI-MA e a Coordenação Geral de Identificação e Delimitação – CGID/FUNAI**, os Krenyê tiveram como objetivo, qualificar a reivindicação da

regularização de uma terra para seu usufruto exclusivo. Dentre os encaminhamentos da reunião, destaca que seria feita solicitação à Procuradoria Jurídica da FUNAI de apoio para resolução de questões pertinentes aos Krenyê como internação de pessoas com transtornos mentais; casos de estelionato e assassinato recente de um jovem Krenyê.

Outro encaminhamento dessa reunião foi a solicitação de apoio para viabilizar condições mínimas de sobrevivência dos Krenyê enquanto aguardam a regularização de sua situação fundiária e, por fim, os indígenas demonstraram que são favoráveis à aquisição (compra) de uma terra na região de Barra do Corda, Grajau ou municípios adjacentes, tendo em vista a dificuldade de retornarem à região da antiga aldeia na Pedra do Salgado.

O **Ofício n.º 267-04/10/2010**, do Coordenador Regional da FUNAI/Imperatriz ao Coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI-MA, teve como objetivo esclarecer possíveis imbróglis no que se refere a identidade étnica do povo Krenyê e declarar o seu reconhecimento pela FUNAI. O que chama atenção no texto é o argumento jurídico utilizado pelo órgão indigenista para referendar a etnicidade do grupo. Para tal finalidade utilizam a Lei 6.001 de 19 de setembro de 1973, conhecido como Estatuto do Índio, cujo Artigo 3º, Inciso I dispõe que *Índios ou silvícolas – é todo indivíduo de origem pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional (...)*. O argumento da agência estatal é baseado na origem, na imemorialidade e na distinção através das características culturais. Em desacordo a essa perspectiva Almeida (2008) considera que:

Estes povos não são necessariamente definidos pela origem, como advogam muitas interpretações formalistas. Nesta nova modalidade interpretativa o “tradicional” encontra-se vinculado a reivindicações e mobilizações contemporâneas (cf. João Pacheco) e afasta a preocupação com a “origem” que aparece por detrás de certas formulações oficiosas (Almeida, 2008, p.185).

No **Relatório à Procuradoria da República no Estado do Maranhão/Ministério Público Federal**, datado em 18 de outubro de 2010, os Krenyê expõem as constantes divergências com os índios Tenetehara, que por último haviam resultado na morte de um de seus membros. Depois desse caso de homicídio, os Krenyê decidiram em uma reunião, que não mais queriam nenhum vínculo com os Tenetehara. Além do motivo citado, alegam, também, que não estavam sendo assistidos em relação

à saúde, portanto, solicitaram que o Conselho Distrital de Saúde reconhecesse a Unidade de Apoio à Saúde do Povo Krenyê. O documento acusa, ainda, que em ligação telefônica com uma liderança Krenyê que cobrava atendimento ao grupo, o chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão– DSEI-MA seria utilizado a expressão *Vá tomar banho* e exigiu que solicitassem da FUNAI uma declaração de reconhecimento como povo Krenyê.

Ainda sobre essa questão do reconhecimento étnico para fins de direito à saúde, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI-MA, encaminhou no dia 25 de outubro de 2010, em apoio à auto identificação dos Krenyê, um documento ao Chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão – DSEI-MA, referente à **Vaga para o Povo Krenyê no Conselho de Saúde Indígena**. Novamente foi utilizado como aporte para o reconhecimento étnico o Artigo 3º do Estatuto do Índio, acrescentando-se, todavia, em sua argumentação, o Artigo 1º da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, onde lê-se o seguinte:

(Artigo 1º - b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

O argumento jurídico do CIMI – MA é reiterado com o Parágrafo 2º do Art. 1º, desta mesma Convenção, onde aduz que: *A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.*

Através da **Recomendação Nº 02/2011-ASS/PR-MA**, datada em 25 de maio de 2011, o Ministério Público Federal, faz diversas *considerações* a respeito da situação de assistência à saúde dos Krenyê, dentre as quais a de que, em decorrência do conflito com os Guajajara, os indígenas da aldeia Pedra Branca terem sido forçados a migrar para a periferia de Barra do Corda, onde estavam vivendo desde o ano de 2009, aguardando a demarcação de sua terra pela FUNAI; que, conforme declarações prestadas por Ademar Kreniê, o Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão – DSEI/MA, *não estaria prestando assistência à saúde básica aos indígenas Kreniê, sob a alegação de que eles não mais seriam aldeados.*

A Recomendação considera, ainda, que a FUNAI – MA, já havia feito advertência ao DSEI/MA por meio do ofício nº267/2010/GAB/CRI/ITZ/MA, informando que os *indígenas Kreniê encontram-se devidamente adequados a essa condição, sendo, portanto, reconhecidos por essa Fundação Nacional do Índio – FUNAI como sendo INDÍGENAS e estando aptos para o pleno gozo dos direitos constitucionais.*

Finalizando as suas considerações o MPF – MA sustenta a defesa do atendimento à saúde dos Krenyê que se encontravam em Barra do Corda, com a decisão do Supremo Tribunal Federal – STF. Conforme consta no Informativo n.º 401, de que a atenção à saúde não deve ser restrita aos índios aldeados:

Na verdade, conforme a legislação vigente, deve ser assegurada a assistência aos indígenas em todo o 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 (Recomendação Nº 02/2011-ASS/PR-MA, 2011).

O II Encontro do Povo Krenyê, ocorrido no período de 10 a 12 de abril de 2012, em um auditório de um hotel em Barra do Corda, contou com a presença de indígenas dos povos Pykobjê; Krepym Katejê; Apãnjêkra-Canela e Tenetehara, além de representantes de organizações governamentais e não governamentais. Ao final do Encontro foi elaborado um **Termo de Compromisso** com medidas para serem firmadas entre o povo Krenyê; a Fundação Nacional do Índio - FUNAI; Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI; a Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão - COAPIMA e o Conselho Indigenista Missionário – CIMI.

Sobre a questão da situação territorial dos Krenyê, acordou-se que fosse constituído um grupo de trabalho para realizar estudos técnicos sobre a identificação e regularização fundiária. Em relação à educação, foi decidido que seria elaborado, conjuntamente com os Krenyê, um projeto de revitalização da língua materna incluindo, ainda, produção de cartilha e intercâmbio cultural com povos do mesmo tronco linguístico. Pleitearam, também, instalações físicas com equipamentos pedagógicos para o funcionamento de uma escola diferenciada que atenda os Krenyê.

Em relação aos direitos sociais, destacaram-se, no **Termo de Compromisso**, as seguintes propostas: realizar o cadastro e inscrição dos Krenyê junto ao Instituto Nacional de Seguridade Social – INSS, na condição de segurado especial, conforme

legislação vigente; fornecer cestas básicas de alimentos, garantindo a segurança nutricional, até que haja a regularização da situação territorial; viabilizar o fornecimento de água potável para um grupo Krenyê que se encontra alojado em um local conhecido como Chácara São Francisco e para outro núcleo de famílias que estão nas proximidades de Barra do Corda.

Todo o processo de luta por reconhecimento da condição étnica e por garantia de direitos fundamentais dos Krenyê teve como um dos momentos mais importantes a publicação da **Decisão da Justiça Federal – Seção Judiciária do Maranhão – 5ª. Vara**, através da Ação Civil Pública promovida pelo MPF – MA, que ocorreu no dia 04 de setembro de 2013. Composta de argumentos fundamentados em diversos dispositivos jurídicos, dentre os quais a Constituição Federal - CF de 1937; de 1946; de 1967 e 1969; o Artigo 231 da CF de 1988 e o Parecer Final do Ministro Carlos Ayres Britto sobre o caso da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, a referida Decisão impõe à FUNAI prestar obrigações no sentido de apresentar, em um prazo de 60 dias, após a constituição de grupo técnico, relatório circunstanciado de identificação e delimitação das áreas a serem ocupadas pelos Krenyê, assegurando-lhes, nesse período, o atendimento de suas necessidades básicas enquanto aguardam, em segurança, a conclusão dos trabalhos de demarcação.

Em agosto de 2014 fui informado por Raimundo Krenyê, liderança que atualmente é o principal interlocutor indígena com as instituições jurídicas e órgãos estatais, sobre uma reunião que ocorreria na 5ª. Vara da Justiça Federal, em São Luís. Indaguei se poderia participar como ouvinte. Recebendo a sua afirmativa, fui ao local no dia indicado para reunião, na qual estavam presentes os Krenyê: Raimundo Nonato; Sr. Francisco Krenyê e sua irmã D. Maria de Lurdes (os dois são os mais velhos do grupo); D. Geneci Timbira, além de mais dois jovens que não consegui identificá-los; o Juiz Federal da 5ª. Vara, José Carlos do Vale Madeira; o Procurador Federal, Paulo Fernando Soares Pereira; o Procurador da República do Maranhão, Alexandre Silva Soares; o Advogado da União, Gustavo André dos Santos; o Chefe do Serviço de Gestão Ambiental e Territorial - SEGAT / FUNAI-MA, Daniel Cunha de Carvalho; a Coordenadora de Antropologia da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação – CGID / FUNAI, Carolina Perini de Almeida e o representante do CIMI – MA, Gilderlan Rodrigues da Silva.

Nessa reunião, discutiu-se sobre os desdobramentos da Ação Civil Pública que trata da situação territorial dos Krenyê. O Procurador Federal, Alexandre Soares, sugeriu que, diante das dificuldades para localização de terras para os Krenyê, a FUNAI lançasse uma chamada pública para seleção de imóveis rurais aptos para aquisição e implantação da *reserva indígena*. A antropóloga da FUNAI, Carolina Perini, ressaltou que os estudos de identificação dos aspectos técnicos necessários para *aquisição e implantação da reserva indígena*, estavam em fase de conclusão. Depois das diversas intervenções e manifestações de todos os presentes, houve uma concordância em se fixar um prazo para a conclusão dos estudos técnicos da FUNAI.

Ao final da reunião, foram apresentadas as seguintes deliberações (constantes no documento **Memória da Reunião**): estabelecimento de um prazo de vinte dias para que a FUNAI apresente os critérios básicos que subsidiarão o lançamento da chamada pública, para aquisição de áreas destinadas à Reserva Indígena Krenyê e, após definição dos critérios, o órgão indigenista definirá o instrumento para aquisição efetiva das áreas, no prazo de trinta dias; a determinação do juiz José Carlos Madeira para expedição de ofício à FUNAI e à Secretaria – Geral da Presidência da República, requerendo que se adote as medidas administrativas cabíveis à inclusão no Orçamento Geral da União dos recursos financeiros necessários à aquisição da área que será destinada à Reserva Indígena Krenyê.

Também ficou determinada, pelo juiz, a expedição de ofício ao Chefe do DSEI – MA para que este Distrito informe, em um prazo de cinco dias, quais as medidas que foram adotadas para regularizar o fornecimento de água, através de caminhão pipa, para a chácara onde se encontram algumas famílias Krenyê e sobre a construção do poço artesiano. Ao findar o prazo das providências a serem tomadas pelos órgãos competentes, o juiz determinará o prazo de nova audiência para tratar de questões que ficarem pendentes.

Finalmente, em junho de 2015 tive acesso ao *Relatório de Constituição de Reserva Krenyê*, que não apenas refaz o percurso histórico desse povo no Maranhão, mas apresenta uma (1) Análise das Características de Etnodesenvolvimento e da Atividade Produtiva Atual do Povo Krenyê; (2) Análise das Características do Manejo Etnoecológico e das Implicações da Falta de Terra e de sua (3) Reprodução Física e Cultural dentre outros aspectos relatados de modo minucioso.

Infelizmente não tive como fazer uma análise com maior acuidade neste documento em circunstância de ter tido acesso ao mesmo somente no final do trabalho dissertativo e do trabalho de campo. Não obstante ainda tentei obter a opinião sobre o pensam as lideranças Krenyê sobre esse termo *Reserva*:

Esse termo “reserva” foi ideia da FUNAI, foi a FUNAI que colocou esse modelo aí, se a FUNAI colocou assim o juiz, concordou. Só que essa Reserva é sempre patrimônio do governo do Estado. Então o que é isso aí? Como tá vindo esse novo projeto de lei, o que vai acontecer? Que essas terras que são propriedades do Estado, onde tiver minério, riqueza, então nós não vamos mais ter direito de impor, dizer que nós queremos uma indenização, queremos participar, na ideia do governo tira nós, se aqui tiver ouro nesse pedacinho. Dessa história de reserva ele pode tirar nós que nem aconteceu na história nossa do SPI, a transferência. Então a gente tem com clareza o sentido do que é esse novo projeto de lei. (Raimundo Krenyê – depoimento coletado pelo pesquisador – 2015).

Conforme foi possível perceber ao longo dessa “etnografia de documentos”, há a politização da questão do direito ao reconhecimento dos Krenyê, mas há também, uma judicialização da questão. Manuela Carneiro da Cunha (1994) no texto *O Futuro da Questão Indígena* afirma que:

As populações indígenas têm direito a seus territórios por motivos históricos, que foram reconhecidos no Brasil ao longo dos séculos. Mas estes direitos não devem ser pensados como um óbice para o resto do país: ao contrário, são pré-requisitos da preservação de uma riqueza ainda inestimada mas crucial. O que se deve procurar, no interesse de todos, é dar as condições para que essa riqueza não se perca (Cunha, 1994, p. 8).

Essa riqueza está presente entre os Krenyê, quando Sr. Francisco Krenyê teve a oportunidade de percorrer trilhas. Isto o fez rememorar os animais para caça, plantas e peixes e sua importância para a realização das festas e dos rituais (Relatório Krenyê, 2015, p. 47). Assim, urge que os Krenyê tenham acesso ao território para que possam, novamente, ter garantidas suas formas de reprodução física e cultural, retomarem suas formas produtivas e de manejo sustentável, bem como suas festas e cerimônias coletivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão acrescento alguns comentários nestas considerações finais que soam muito mais como questionamentos do que como conclusões. O processo de encapsulamento, do qual tratei brevemente neste trabalho, necessita ser ainda revisto e analisado com maior acuidade e dedicação. Esse encapsulamento dos Krenyê ora com os Tenetehara, ora com os Timbira, a exemplo do que aconteceu com os Cocama que estiveram durante muito tempo encapsulados com os Tikuna, tem uma especificidade que precisa ser compreendida e que também se diferencia do processo de etnogênese dos chamados *índios do Nordeste* (Oliveira Filho, 1999). Porque apesar de serem considerados extintos oficialmente, pelo senso comum acadêmico, os Krenyê sempre mantiveram uma unidade e o desafio será entender como essa unidade é mantida numa situação de encapsulamento com outros povos.

O ano de 2009 para os Krenyê apresenta-se como um ano bastante emblemático no desdobramento e desencadeamento de diversas situações. Esse é o ano do I Encontro do Povo Krenyê que marca um momento importante no processo de auto afirmação étnica; do reconhecimento perante as instituições políticas; da distinção perante outros povos e de reivindicação da terra. Também, em 2009, acontece um conflito faccionalista e a cisão desse povo, desencadeando o conflito externo com os Tenetehara que incendiaram e destroem a aldeia Pedra Branca, culminando com a saída dos Krenyê da T. I. Rodeador para a periferia de Barra do Corda. Nesse mesmo período, diante da gravidade dos fatos ocorridos no conflito e das condições precárias de moradia e salubridade em que os Krenyê se encontravam na periferia de Barra do Corda, o Ministério Público Federal solicita à FUNAI que se inicie o trabalho de demarcação da terra indígena, garantindo a integridade territorial desse povo.

Para efeitos de ampliação posterior deste trabalho, através de estudos futuros, ensejo ampliar a pesquisa de campo junto aos Krenyê que se encontram, atualmente, na região do rio Guamá no Pará, onde estão os índios Tembê e que, segundo relatos, seriam os de Cajuapara, documentados também no mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju de 1944.

Procurei neste trabalho discutir algumas categorias centrais, como é o caso da pacificação, assimilação, integração e tutela, para compreender as políticas oficiais voltadas para os povos indígenas em diversos momentos da história e a polarização entre os dois modelos de colonização que estavam em disputa com a reforma pombalina, no século XVIII. De um lado, tem-se o modelo ideológico implementado pelos aldeamentos missionários e, de outro, o modelo da razão, do racionalismo de Estado que o Marquês de Pombal tentava estabelecer com a criação dos Diretórios do Índios, em 1755, que adotou uma política assimilacionista. Os diretores dos índios deveriam implementar os objetivos estabelecidos pela Coroa Portuguesa que eram “a dilatação da fé; a extinção do gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos índios; o bem comum dos vassallos; o aumento da agricultura; a introdução do comércio; e finalmente o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado” (Oliveira Filho; Freire, 2006).

Mesmo com a falência do sistema de Diretórios em 1798 e o advento do segundo reinado, a figura do Diretor de Índios persiste até metade do século XIX em diversas regiões do país e a administração da política indigenista retorna progressivamente aos missionários. Esses mecanismos de tentativa de controle e submissão dos povos indígenas, tais como a pacificação e domesticação, que foram gestados desde o período colonial, continuam sendo utilizados, assumindo novas formas, no período republicano, vide as chamadas frentes de atração e pacificação do SPI (1910).

A tática da chamada “pacificação”, dos índios no Brasil, pelo SPI, se dava através dos “postos de atração”, dos quais partiam incursões para as matas onde se abria picadas e construíam-se abrigos provisórios (tapiris), nesses abrigos eram colocados “presentes”, geralmente instrumentos de metal, como foices, facões, tesouras, machados e outros “brindes”, de modo a demonstrar que havia intenções de selarem “amizades” com os grupos. Os agentes indigenistas colocavam também nos tapiris, flechas sem as pontas, amarradas com laços de fitas e espingardas velhas todas com as pontas voltadas para baixo, demonstrando simbolicamente as intenções de paz. Os Krenyê foram alvos dessas estratégias de assimilação e pacificação, quando são aldeados na Colônia

Leopoldina (no século XIX) e, mais tarde, quando são deslocados para a T. I. Pindaré (na primeira metade do século XX).

Os Krenyê superaram a fase do *reconhecimento*, quando em 2009 realizam o seu I Encontro. Nesse momento não está mais em jogo o reconhecimento, uma vez que eles já têm consciência de sua existência enquanto povo distinto dos Tenetehara e dos Timbira e passam a reivindicar procedimentos administrativos por parte das instituições públicas. A própria expressão que intitula este trabalho - “Nós queremos dizer para o Brasil inteiro que nós estamos vivos e existimos” - proferida por Ademar Timbira, durante o I Encontro, contraria o senso comum douto que reproduziu acriticamente a idéia de extinção do povo Krenyê. A fala de Ademar é alusiva à trajetória de um povo que, apesar de ter se mantido encapsulado em outros povos indígenas, nunca deixou de existir.

Em diferentes momentos aconteceram diversas tentativas de reaglutinação dos Krenyê. Sob a liderança de Maximiano, quando este protagoniza junto ao SPI, na primeira metade do século XX, o deslocamento do seu povo para a T.I. Pindaré; nos anos 80, com Zé Martim Aruwê que é responsável pela segunda tentativa de reaglutinar diversas famílias Krenyê na T. I. Governador; com Ademar Timbira que, ao retornar de São Paulo, consegue um emprego de serviços gerais na FUNAI de Barra do Corda e passa a questionar com o administrador do órgão, a difícil situação por qual passavam os Krenyê, morando na periferia daquela cidade, os quais não recebiam nenhuma assistência da instituição indigenista. Em 2004 foi responsável pela fundação da aldeia Pedra Branca na T.I. Rodeador. Contudo, após uma situação de conflito envolvendo Ademar e outro membro do grupo, este perde a legitimidade de representar os Krenyê junto às instâncias oficiais do poder público. A liderança do povo Krenyê passa para o Raimundo Krenyê, casado com uma Krepym Katejê e que vem representando o seu povo, desde 2009, perante a promotoria, o juizado federal, a FUNAI e outras instituições indigenistas. Raimundo, com apoio dos mais velhos e de sua família, passa a acompanhar todo o processo de constituição e aquisição da terra para os Krenyê.

Sr. Francisco Krenyê, na condição de principal informante desta pesquisa é hoje o ancião, junto com sua irmã, D. Maria de Lourdes, detentor da memória do grupo e de toda a sua trajetória, desde saída da Pedra do Salgado até os dias atuais. Em seus

deslocamentos, contraiu dois matrimônios, o primeiro com uma Tenetehara na T.I. Pindaré e o segundo, também com Tenetehara, na T.I. Cana Brava, onde ainda moram dois filhos e, segundo relata, por pouco não casou com uma mulher do povo Canela Ramkokamekra. Durante a realização de minha pesquisa de campo pude deslindar diversas estratégias matrimoniais que foram acionadas pelos Krenyê em face de diferentes processos sociais. No entanto penso ser pertinente maior dedicação à questão referente a esses casamentos interétnicos, pensando-os como estratégias de manutenção e resistência desse povo.

A escrita da presente dissertação de Mestrado revestiu-se de significados variados, pois foi uma longa trajetória tanto de aprofundamento de minha vivência como etnógrafo de povos indígenas, quanto do esforço de escrita acadêmica, que exige a conciliação entre teoria e empiria. Embora, conforme indicado nesse trabalho tenho acompanhado as lutas indígenas, de modo mais próximo desde 2005, o trilhar dos caminhos Krenyê, reimprimiram no meu ser, novos sentidos e significados de existência. Isto porque, percorrer a trajetória dos Krenyê e sentir as vibrações do solo sagrado que está nas veias abertas desse povo “desaldeado”, fez-me experimentar visceralmente as dores, mas, também, o profundo sentido de território desse povo indígena.

A condição de observador e a tarefa de etnografar um povo em seu processo dinâmico de mudanças sociais não foram para mim tarefas das mais fáceis. Nesse caminho o mais difícil foi apresentar um trabalho que, pelo menos chegasse perto de algo que pudesse dar significado e pudesse apresentar uma narrativa coerente das lutas, vivências e saberes de um povo em constante movimento e mudanças.

A oportunidade de ouvir os Krenyê, percorrer alguns de seus lugares de territorialização, de resignificados desses processos, levou-me ao exercício contínuo de “desalojar as formas” nos termos foucaultianos.

De toda a experiência vivida, eu diria que esse desalojar das formas pré-concebidas, ocorreu no trabalho com esse povo indígena - de modo mais forte - em pelo menos três aspectos. O primeiro refere-se à identificação da novidade de acompanhar um povo indígena “desaldeado”. Inclusive esta é uma pré-concepção que está no senso comum, de que um povo indígena está sempre aldeado. Assim, o acompanhamento do

processo de afirmação dos direitos territoriais desse povo indígena - mesmo não tendo mais o seu território garantido pelo Estado-nação - o qual, contudo, permanece na memória do grupo.

Ainda reverberam em mim as falas de Sr. Francisco, Raimundo Krenyê e D. Maria de Lourdes, dentre tantos outros e outras, com uma força de luta e resistência como se tivessem, sempre, permanecido em seu território. E o que percebi é que, de certa forma, permanecem lá - pois isto está no sentido coletivo deles, e que não é fruto de nenhuma imposição externa ou artificialismos retroalimentados. É fruto, mesmo, de um sentido coletivo e profundamente vivenciado pela trajetória do grupo.

Isso nos leva ao segundo aspecto do “desalojamento das formas”, pois percebi que dentre os povos indígenas há diferentes lutas, mas uma força singular que os une, nas formas de resistência que independem de suas reivindicações. Assim, seja na luta dos aldeados, mas, também, ameaçados por antagonistas diversos – megaprojetos: tais como hidrelétricas; agronegócio e a mineração, dentro outros, – ou os nomeados “desaldeados”, a luta é a mesma. Ou seja, pelo que se construiu na tecitura das relações, das vivências dos viveres e dos fazeres. É pelo direito, no argumento de Nancy Fraser, a expressar seus estilos, vozes e diferenças culturais (Fraser, 1992, p. 126).

Também neste trabalho pude acompanhar, através dos documentos e das ações, no campo jurídico e do embate direto, todo o processo de desencapsulamento protagonizado pelos Krenyê em sua luta por reconhecimento étnico e por direitos territoriais.

O terceiro aspecto liga-se à necessidade de afirmar que esta foi uma experiência pessoal fundamental, pois urge que se reforcem as lutas coletivas dos povos tradicionais no Brasil. Este percurso permitiu-me refletir sobre o número de grupos com lutas coletivas invisibilizadas, que existem na extensão nacional, os quais são expropriados de seus territórios e que, ainda, não ganharam visibilidade em suas reivindicações.

Enfim, termino esse percurso diferente de como o comecei: pois a vivência impressa em meu ser, junto aos povos Krenyê, teceu a ideia de solo sagrado, de território, de luta e resistência que acompanharão as minhas lutas políticas, sociais e culturais nos novos projetos acadêmicos, pessoais e profissionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (org.). **Povos e comunidades tradicionais: Nova cartografia social**. Manaus: UEA Edições, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Berno de. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- ALMEIDA, Mônica R. M. de. “Em busca da ‘terra perdida’: a emergência étnica e a luta pelo território Krenyê”. 29 *RBA*, 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401973785_ARQUIVO_ArtigoRBA_monicaalmeida.pdf Acesso em: 6.jun.2015.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- AVRITZER, Loenardo. Revolução Americana e constitucionalismo. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; FILGUEIRAS, Fernando; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloisa. **Dimensões Políticas da Justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2013, p. 169-176.
- AZANHA, Gilberto. **A forma Timbira: estrutura e resistência**. Dissertação de mestrado apresentada a FFLCH da USP, 1984.
- BACHELARD, Gaston. **1884-1962 A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução: Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. 316 p.
- BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** Organização de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 243 p.
- BECKHAUSEN, Marcelo. **Questões de cidadania e o diálogo entre o jurídico e a Antropologia. As consequências do reconhecimento da diversidade cultural**. Disponível em: http://www.ufrgs.br/naci/documentos/humanas_beckhausen.pdf .
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- BOURDIEU Pierre. **Coisas Ditas**; Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim; Revisão técnica Paula Montero. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. 1989. **“A força do direito: elementos para uma sociologia do campo jurídico”**. In: BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Lisboa: Difel, 1989, p. 209-254.

BOURDIEU, Pierre. **A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região**. In: BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Lisboa: DIFEL, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1989.

BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CABRAL, João de Pina. **Revista MANA**. Sem palavras. Etnografia, hegemonia e quantificação. São Paulo. 14 (1) 61-86 p. 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **“A dimensão simbólica dos direitos e a análise dos conflitos”**. In: Revista de Antropologia - USP, v. 53, n. 2, p. 451-473. 2010.

CARL, F. P. Von Martius. **O Estado do Direito entre os autóctones do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1982.

Conselho Indigenista Missionário. **Nas periferias do Maranhão, povo Krenyê luta para retornar ao território tradicional**. <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6140>. Acessado em 15 de maio de 2015.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

COELHO, Elisabeth Maria B. **A política indigenista no Maranhão provincial**. São Luís, SIOGE, 1990-91.

COELHO, Elisabeth Maria B. **Territórios em Confrontos: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. 1ª. Edição. São Paulo: Hucitec, 2002. V.01.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. 4ª Edição. São Paulo: Loyola, 1996.

DANTAS, Fernando A. de C. **A Noção de Pessoa Jurídica e sua ficção jurídica: A pessoa indígena no direito brasileiro**. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/bh/fernando_antonio_de_carvalho_dantas3.pdf .

DANTAS, Fernando A. de C. **DIREITOS HUMANOS E PENSAMENTO INDIGENA NO BRASIL: um breve percurso sobre a violência da invisibilização**

dos modos indígenas de ser, fazer e viver. In: PRAXIS, 67, Julio/Diciembre, p. 31-48, 2011.

DACOSTA, Lamartine (org.). **Bacabal – MA.** In: Atlas do Esporte no Brasil. Rio de Janeiro: CONFEF, 2006.

FAJARDO, Raquel F. Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. In: Berraondo, Mikel (coordinador): **Pueblos Indígenas y derechos humanos.** Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. (pp. 537-567). Véase en: <http://www.alertanet.org/ryf-hitos-2006.pdf>

FALCON, Francisco J. C. **A época pombalina.** São Paulo Ática, 1991.

FAULHABER, Priscila. Etnografia na Amazônia e Tradução Cultural: comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, Belém. Vol. 3, n. 1, p. 15-29, jan.-abr. 2008.

Centro das Populações da Região do Carajás. **Fórum Carajás.** <http://marcushistorico.blogspot.com/2009/04/os-krenye-timbira-resistimos>.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. **Sometimiento constitucional y penal de los indígenas en los Países Andinos en el siglo XIX.** Tese de doutorado: Universidade de Barcelona: 2005 (mimeo).

FARIA, Regina Helena Martins de. **Em nome da Ordem: A constituição de aparatos policiais no universo luso-brasileiro (Século XVIII e XIX).** Recife, 2007. (Tese de Doutorado).

FERREIRA, Milena Galdez. **Do Alto Mearim ao Médio Mearim (MA):** de espaço de conquista a locus de fixação de migrantes nordestinos. (Artigo apresentado no simpósio nacional de história, Natal-RN, 22-26 Julho 2013).

FIGUEIREDO JR. João Damasceno Gonçalves. **Zemuishi Ohaw - A Festa do Mel dos Tenetehara.** In: **Insurreição de Saberes: práticas de pesquisa em comunidades tradicionais. Interpretações do Maranhão** / organizadores: Cynthia Carvalho Martins... [et al.]; autores, Davi Pereira Júnior ... [et al.].- Manaus: Universidade do Estado do Amazonas - UEA, 2011.

FRASER, Nancy. Identity, exclusion, and critique: a response to four Critics. **European Journal of Political Theory**, 2007.

- FRASER, Nancy. Repenser l'espace public: une contribution à la critique de la démocratie réellement existante. **Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution**. Paris: Éditions La Découverte. 2005b.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Londres; Nova York: Verso, 2003. 224 pp.
- FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1992.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 7ª Ed., 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. 4ª Ed. Rio de Janeiro. Graal. 1984.
- FREIRE, Cesar Augusto. **O Serviço de Proteção ao Índio**. Disponível em <www.museudoindio.gov.br/textual/382-o-servico-de-protecao-aos-indios> Acesso em: 10. Julho. 2015.
- GALLOIS, Dominique. Terras? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- GALLOIS, D. T. **Migração, guerra e comércio, os Waiãpi**, Departamento de Antropologia, FFLCH-USP, 1986.
- GEERTZ, Clifford. Fatos e Leis em uma Perspectiva Comparativa. In: GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.
- GEERTZ. **O Saber Local**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- GOMES. Lílian Cristina Bernardo. **Justiça Seja Feita: direito quilombola ao território**. Belo Horizonte, 2009. Tese de Doutorado (mimeo).
- GOMES, Mércio Pereira. **O Índio na História: O Povo Tenetehara em Busca da Liberdade**. Petrópolis, Vozes, 2002.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Editora 34. São Paulo, 2003a.

IBGE **Mapa etna-histórico de Curt Nimuendaju** Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. - Rio de Janeiro: IBGE, 1987. 94 p.: mapa.

LADEIRA, Maria Elisa. **Uma aldeia Timbira**. In: NOVAES, Sylvia Caiuby (org): Habitações indígenas. São Paulo: Nobel, 1982.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. In: Série Antropologia, Brasília, 2002. Disponível em: <<http://nute.ufsc.br/bibliotecas/upload/paullittle.pdf>> Acesso em: 14. Junho. 2015.

MARÉS, C. **As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios**. In: Souza Lima, A. C e Barroso Hofmann, M. Além da Tutela. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

MASINI, Fernando. **O genocídio de Ruanda**. Disponível em:<<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2739,1.shl> > Acesso em 04 ago. 2009.

MELATTI, JÚLIO C. 2000 (mimeo). Timbira. In: Fundação Nacional do Índio; Departamento de Documentação e do Serviço de Informação Indígena.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. **Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado Habermasiano**. Revista de Sociologia e Política. n.º 29 Curitiba Nov. 2007.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/ Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento Liminar**. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Eastern Timbira**. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, v.41. California Press, 1946.

NOBREGA, Guilherme Pupe da. **O acesso à água como direito fundamental à vida**. Disponível em: <<http://www.osconstitucionalistas.com.br/o-acesso-a-agua-como-direito-fundamental-a-vida>> Acesso em 28.setembro.2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A difícil etnografia de uma tribo em mudança**. <http://www.dan.unb.br/anuario-antropologico-listagem-dos-numeros/140-anuario-antropologico-sumario-1981>.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e Territorialização poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios**. In: *MANA* 20(1): 125-161, 2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de.; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”** In: **O trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Paralelo/Editora UNESP, 2000. 1735p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Caminhos da Identidade - ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. Brasília : Paralelo 15, 2006.

ORO, Ari Pedro. **Tükúna: Vida ou morte**. Universidade de Caxias do Sul/ Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Editora Vozes, Porto Alegre, 1918.

PEIRANO, Mariza G.S. **A favor da etnografia**. Série Antropologia nº 130. Brasília, 1992.

PINTO, Simone Rodrigues. **Reflexões sobre pluralismo jurídico e direitos indígenas na América do Sul**. Revista Sociologia Jurídica n. 06, Janeiro/Junho. 2008. ISSN: 1809-2721. Disponível em: <<http://www.sociologiajuridica.net.br/numero-6/253-reflexoes-sobre-pluralismo-juridicoe-direitos-indigenas-na-america-do-sul-simone-rodrigues-pinto?format=pdf>> Acesso em: 10.maio.2015.

PORTELLA, Sérgio. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre**. A Política do Reconhecimento em Hegel e Charles Taylor, v.4, n. 11, ISSN 1984-9052. Resumo.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. **Brasil Indígena: 500 anos de resistência**. São Paulo: FTD, 2000.

Relatório à Procuradoria da República no Estado do Maranhão/Ministério Público Federal, datado em 18 de outubro de 2010.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: Integração das populações no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Francisco de Paula. **Memórias dos Sertões maranhenses**. Ed Seciliano, São Luís, 1982.

RIBEIRO, Francisco de Paula. **Memória sobre nações gentias que presentemente habitam o território do Maranhão**. Escrita no ano de 1819 pelo Major Graduado. In Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: 1841.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil: convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007.

SOUZA-Filho, C. F. M. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá Editora, 2006.

TAYLOR, C. La Política Del Reconocimiento. In: TAYLOR, C. (Ed.). **El multiculturalismo y La Política Del Reconocimiento**. Mexico; FCE, 1993, PP. 43-49.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de Expansão e Estrutura Agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica – terceira edição –** Manaus: UEA Edições, 2013.

VIANNA, Luiz Werneck. Revolução processual do direito e a democracia progressiva. In: VIANNA, Luiz Werneck (Org.) **A democracia e os Três Poderes no Brasil**. Editora UFMG; IUPERJ: Faperj: Belo Horizonte; Rio de Janeiro, 2002, p., 337-492.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: weber, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. v. 1. Brasília: UnB. 267-277 p. 2000.

WOORTMANN, Klaas. A Etnologia (quase) esquecida de Bourdieu, ou o que fazer com herança. Oct. Ano v. 19, n. 056. **Revista de Ciências Sociais. ANPOCS**. São Paulo. Brasil. 129-137p.

Vídeos e Documentários consultados:

VALE, Paulo do; JANATÃ, Diego. **Encontro do Povo Krenyê Timbira**. Vídeo. Produção: Cuxá Filmes. São Luís, Fundação Nacional do Índio, 2009. 01 DVD, duração: 25 min. Color.

FIGUEIREDO Jr. João Damasceno Gonçalves; VALE, Paulo do. Vídeo. **Semana dos Povos Indígenas no Maranhão 2010**. São Luís, Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão/Secretaria de Estado da Cultura, 2010. 01 DVD, duração: 25 min. Color.

ANEXOS