

DISPERSÃO, COALESCÊNCIA E ETNICIDADE: trajetórias e territorialidades de um grupo timbira¹.

Luiz Augusto Sousa do Nascimento²
Email: luiz.nascimento@ifma.edu.br

Introdução

Em junho de 2009 foi convidado para participar do primeiro “Encontro¹ do Povo Krenyê”, realizado na aldeia Pedra Branca, Terra Indígena Rodeador na cidade de Barra do Corda no Estado do Maranhão, onde os Krenyé vivenciavam uma situação tensa com grupos de tenetehara/guajajara. Desse encontro, os Krenyé elaboraram um plano de ação, cuja meta principal estava centrada na retomada de um território que eles consideram “tradicional” e; constitui-se como grupo etnicamente autônomo, sendo reconhecidos pelos demais grupos indígenas da região, como um grupo indígena. Nesse contexto elucidou os primeiros *insights* para pensar a situação dos Krenyé.

Os dados apresentados no corpo desse artigo são de natureza diacrônica e sincrônica, no entanto, tomou como parâmetro central de análise, os processos conduzidos pelos Krenyé, na busca de legitimidade política perante o Estado, que iniciou ano de 2002, quando o grupo procurou mediadores para conduzir ou auxiliar nos procedimentos burocráticos para resolver problemas de sua indianidade. Os dados coletados na aldeia Pedra Brancos em junho de 2009 complementam o arcabouço do texto, principalmente as narrativas contadas pelos três Krenyé mais velhos do grupo.

Assim, o artigo tratará das estratégias em que os Krenyé vêm aplicando para sair da condição de grupo extinto para a condição de grupo etnicamente constituído dentro de uma unidade da federação- Maranhão - onde a maioria dos grupos indígenas localizados no território maranhense não precisou utilizar mecanismos “performáticos”, culturais e “emergentes étnicos” para garantir seus respectivos territórios e se diferenciar do conjunto maior da sociedade nacional. Todavia, os Krenyé não estão passando por um processo de “etnogênese”, mas trilhando caminhos para a coalescência da sua identidade, pois esse grupo timbira já reconhecido por outros grupos étnicos. A

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia realizada na Universidade Federal da Paraíba – UFPB, campus de João Pessoa entre os dias 03 a 06 de agosto de 2016.

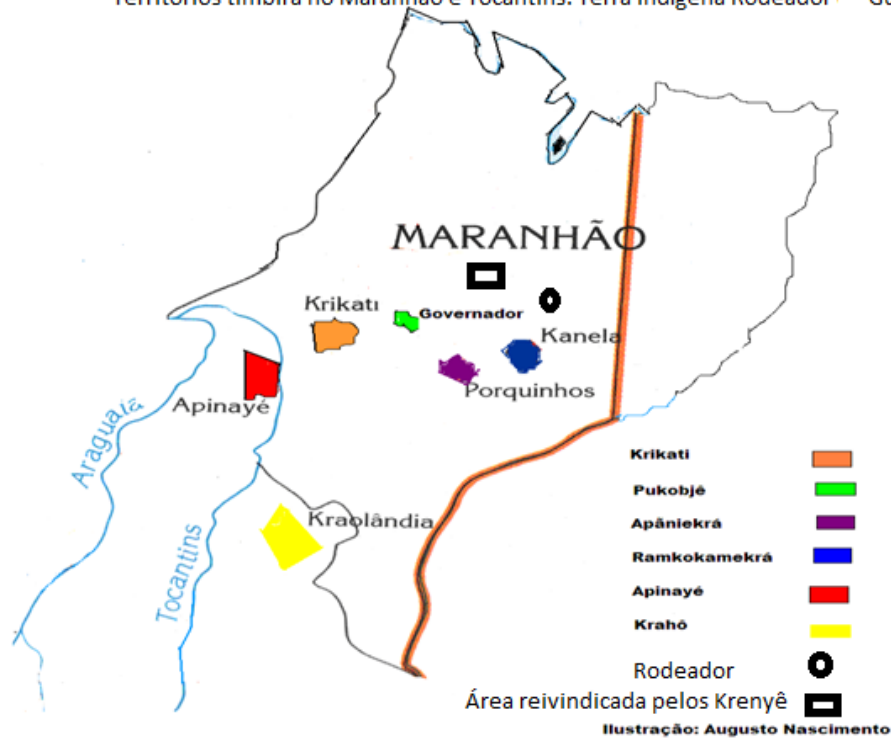
² Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA, coordenador do Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Etnologia – LEPTE, pesquisador associado ao Centro de Trabalho Indigenista – CTI.

“situação histórica” dos Krenyé favoreceu a dispersão do grupo para sobreviver fisicamente, criando outros conjuntos identitários, seja no constructo com os sertanejos, seja com os Tenetehara, com os Ka’apor ou Tembé como veremos adiante.

Para compor esse enfoque, percorri pela literatura etnográfica e pelos relatos coloniais para localizar os Krenyé no espaço territorial e no espaço temporal, analisando o processo de dispersão, da perda do domínio territorial, contextualizando a situação histórica dentro de um campo amplo das relações intersocietárias. Para subsidiar as reflexões referentes ao campo da etnicidade, percorro aos fundamentos teóricos de Barth (1998; 1995). Recorro a Hannerz (1997) para analisar as fronteiras, fluidez e limites. As reflexões e análises de Oliveira (2002, 2004) são fundamentais para subsidiar as discussões sobre processo de territorialização. Finalizo com uma análise situacional dos Krenyé, quando o grupo passou a elaborar processos de (re)construção de uma etnicidade e pela busca de um território politicamente autônomo.

Localização dos territórios timbira no Maranhão e Tocantins

Os grupos timbira com o processo de territorialização passaram a habitar pequenas porções de terras descontínuas no norte do estado do Tocantins e centro-oeste e sul do Estado do Maranhão. A população timbira atualmente gira em torno de oito mil pessoas, morando em quarenta e duas aldeias politicamente autônomas. Todas as terras desses grupos estão demarcadas e homologadas, exceto a terra dos Krenyé que atualmente estão em processo de retomada de um território que o grupo considera como de “ocupação tradicional”, portanto, estão reivindicando do Estado brasileiro que demarque e homologue esse território como Terra Indígena Krenyé, garantindo-lhes a possibilidade da sobrevivência física e cultural como reza a Constituição federal brasileira. De acordo com o levantamento censitário realizado por mim no curso da pesquisa de campo, a população dos Krenyé é formada por 104 pessoas, sendo 43 do gênero masculino; 61 do gênero feminino. A predominância para um índice significativo de crianças entre 0 a 12 anos.



Os Krenyê a literatura etnográfica

Os primeiros registros referentes aos Kreniê-Timbira ou Krenyéⁱⁱ datam do início do século XIX, quando o comandante Francisco de Paula Ribeiro, chefe da milícia expedicionária oficial da província do Maranhão, que tinha como função entre outras abrir fronteiras para a expansão agro-pastoril nos sertões maranhenses, encontrou os Krenyé, numa região hoje conhecida como Bacabal, na região central do Maranhão. Paula Ribeiro (2002) elaborou uma série de relatóriosⁱⁱⁱ minuciosos e detalhados referentes às questões geográficas, geológicas e ambientais da região centro-sul do Maranhão; sobretudo, elaborou relatórios específicos para narrar o encontro de sua expedição com os “gentis” que habitavam a região dos sertões maranhenses, principalmente, os grupos indígenas que hoje a literatura etnográfica apresenta como Timbira, que foram classificados pelo comandante Paula Ribeiro na época, como pertencentes a uma unidade lingüística e cultural comum, quando ele passa a classificá-los e nominá-los como grupos de uma grande nação de “gentis”, que impediam o avanço da expedição colonial, guerreavam entre si, mas ao mesmo tempo se entendiam. Paula Ribeiro (2002) ressalta que os grupos timbira eram anárquicos, comparando-os

como uma grande família esfacelada, sem o poder de um chefe supremo.

Outras fontes, porém bem mais refinadas e de caráter etnográfico sobre os Krenyé aparecem dispersas nas etnografias produzidas no início do século XX, quando os primeiros etnógrafos começam a realizar expedições no território maranhense à procura de “nativos” e de artefatos indígenas para compor exposições de museus na Europa. Entre eles destacam Gustavo Dodt, que elaborou um mapa dos principais rios do Maranhão onde se encontravam boa parte dos Timbira e; o alemão Curt Nimuendaju, que elaborou o clássico “The Eastern Timbira”, uma etnografia de sua permanência entre os Rankokamekra-Canela, grupo que segundo os registros de Nimuendaju (1946), mantiveram durante o século XIX, alianças com os Krenyé.

Portanto, os dados étnico-históricos e etnográficos referentes aos Krenyé abordados nesse artigo, têm como alicerce principal, os relatórios de Paula Ribeiro (2002) e as etnografias de Nimuendaju (1946), complementados pela oralidade dos Krenyé.

Os registros de Paula Ribeiro (2002) sinalizam que os Krenyé em 1815, habitavam a região central do vale do Mearim junto com os grupos kukoikatey^{iv} e possivelmente, os Pobzé^v. Segundo Nimuendaju (1946), esses três grupos permaneceram nessa região por um longo período por não apresentar resistência às investidas coloniais e mostraram-se pacíficos diante dos primeiros colonizadores que erguiam as primeiras vilas na localidade. Em meados do século XIX, os registros de Nimuendaju (1946) revelam que os Krenyé foram atingidos por uma febre epidêmica, que resultou na morte da metade dos membros do grupo. Esse fato é relatado na narrativa contada por Gonçalo Krenyé:

Quando eu era menino, eu escutava os mais velhos contar que nosso povo se acabou quase tudo quando a gente morava na aldeia da Mangueira perto da Pedra do Salgado. Lá, meus parentes morreram quase tudo, porque teve sarampo em quase todos nós. Ele [meu avô] contou que era muito trabalhoso. Era triste nossa situação, porque vendo os nossos parentes morrerem sem poder fazer nada. Enterrava um, quando voltava, já tinha outro pra enterrar. Era trabalho muito pra homem cavar cova. Então eles ficaram com medo, procuram mudar de aldeia, mas os brancos já haviam ocupado a terra, mas nós mesmos éramos tolos, não brigava com branco com medo, saímos da terra. Índio naquela época era como bicho bruto, bastava os brancos atirar o mato, que os índios ganhavam o mato se escondendo dos brancos. (Gonçalo Krenyé, aldeia Pedra Branca 12 de junho de 2009)

Os registros coletados por Nimuendaju revelam que a população Krenyé no final do século XIX era composta de 87 indivíduos, sendo a grande maioria mulheres. Nesse período, os Krenyé estavam confinados e foram atraídos para o contorno da Vila Santa Leopoldina – hoje a cidade de Bacabal. De acordo com Nimuendaju (Idem), em 1919, os Krenyé moravam em Cajueiro, com uma população bastante reduzida de 43 indivíduos, ainda predominantemente de mulheres.

Em 1946, quando Curt Nimuendaju escrevia sua clássica monografia sobre os Rankokamekra, os Krenyé migram para a margem direita do baixo Grajaú; quando boa parte do grupo se juntou aos Kukoikateyê e outra parte aos sertanejos regionais. A partir de então, os dados referentes aos Krenyé raramente aparecem nos relatórios oficiais, quando o Estado brasileiro passa a considerá-los como grupo extinto.

Pelo exposto, nos leva a considerar, que uma parte dos Krenyé foram incorporada a partir do século XX pelos Kukoikateyê, outra parte incorporada ao cinturão sertanejo. No início da década de 1940, o SPI fez um censo e registrou algumas pessoas krenyé vivendo na região do vale do Gurupi, convivendo com índios Tenetehara e Ka'apor, ambo tupi. Esses Krenyé hipoteticamente podem ser os que Nimuendaju (1946) classificou como os Krenyé do Cajuapara, que viviam na faixa entre o rio Mearim e o Tocantins. No início do século XX, Nimuendaju aponta a existência de duas aldeias próximas à colônia militar Santa Tereza, hoje cidade de Imperatriz. O próprio Nimuendaju visitou os Krenyé do Cajuapara entre 1914-1915 e descreveu que o grupo vivia em uma única aldeia com uma população de aproximadamente cem pessoas.

Darcy Ribeiro quando visitou os Ka'apor^{vi} em 1949, encontrou cerca de 20 índios que ele denominou de Timbira do Gurupi vivendo em condições dispersas entre sertanejos, índios Guajajara/Tenetehara e Tembê/Tenetehara. Muitos dos indivíduos desse grupo timbira encontrado por Ribeiro (1996) encontravam-se casados com sertanejos regionais, vivendo prestando serviços em casas de fazendeiros e trabalhando de favor nas cercanias do posto indígena Filipe Camarão:

O que ainda resta de Timbira vai chagando para o posto. São tão poucos que os dez moradores daqui perfazem quase a metade da população timbira do rio Gurupi. Chegaram há dois meses. Um grupo vive ainda na casa do encarregado, a cuja família se servem de empregados. Outros estão hospedados com família de negros, ali construíram uma casa própria. (...) por enquanto, um informante deles [Timbira] me deu uma

melancólica lista completa dos Timbira do Gurupi. São 23 pessoas, dez aqui e os demais no Felipe Camarão e na aldeia Sordado, que deve contar com umas vinte almas, se tanto. São todos aparentados ou, pode relacionar todo num só diagrama que exprime seus parentescos principais. Dentre os 23, existem alguns mestiçados e casados com negras. (Ribeiro, 1996: 84-85)

Darcy Ribeiro subsidiado na concepção da aculturação^{vii} e da pacificação de “índios selvagens” não considerou tanto importante a presença dos Krenyé na região, considerando-os como mestiços aptos para a integração na sociedade majoritária. Darcy Ribeiro como brilhante pensador do órgão indigenista oficial na época, classificou os Krenyé como grupo que passou pelo processo de “transfiguração étnica”, amalgamados na cultura sertaneja cabocla.

Esse posicionamento foi decisivo para colocar os Krenyé numa posição de grupo extinto, por conseguinte, o que é considerado pela literatura etnográfica é que todos Timbira da faixa entre o rio Mearim e o Tocantins se deslocaram ou foram dispersos ou aniquilados, com exceção dos Pukobjê e dos Krikati. Os outros Timbira que conseguiram manter-se como grupos étnicos autônomos e recebendo atenção especial de pesquisadores foram os Rankokamekra, os Apãniekra no lado direito do rio Tocantins e os Krahô e Apinajé no lado esquerdo do Tocantins.

Conforme observado nos registros de Nimuendaju (1946), o nome Krenyé se aplica a dois grupos. O primeiro vivia nas proximidades da localidade maranhense de Bacabal, no baixo rio Mearim, que são os Krenyé que depois que dispersaram por vários caminhos, encontra-se hoje alocados na Terra Indígena Rodeador. O outro grupo vivia no médio Tocantins e transferiu-se para o rio Gurupi, tendo vivido algum tempo junto a um afluente deste, o Cajuapara.

Conforme os dados apresentados, os Krenyé que estamos considerando nessa pesquisa são os remanescentes do baixo Mearim. Durante a pesquisa etnográfica evidenciei que os próprios Krenyé (Gurupi e baixo Mearim) reconhecem que vieram de trocos familiares distintos e se auto-reconhecem como Krenyé de três linhas distintas: Krenyé de Aracatiuá, Buriticupu e Pindaré, sendo esse último um braço de Krenyé que estão habitando a Terra Indígena Rodeador. Em 1940, Nimuendaju (1946) faz uma correlação similar à configuração atual entre esses três grupos:

Os Krêyé de Cajuapára, atualmente conhecidos apenas como Timbira pelos moradores regionais, não é de nenhuma maneira um grupo semelhante aqueles de Bacabal, mas um grupo distinto que compartilha

a mesma designação. Esta distinção observa-se na fala. Enquanto o dialeto dos povos do Bacabal assemelha-se mais com os Timbira de Araparytiúa, os Krëyé de Cajuapára é mais próximo linguisticamente dos Kre'pu'mkateye e Pukóbye. Os de Cajuapára chamam-se a si mesmos de Krëyé, mas são conhecidos pelos grupos vizinhos como Piha'kamekra (piha' = pássaro tecelão), que os moradores regionais traduziram como Piocamecrans, Pivócamecrans e Pivocas. Os Amanayé, do tronco Tupi, também os chamavam como Pihó. (Numuendaju, 1946: 59-58)

O ponto de partida diaspórico dos Krenyé do baixo Mearim, segundo as narrativas, consta de uma localidade reconhecida pelo grupo como Pedra do Salgado no município maranhense de Vitorino Freire, antigo povoado da cidade de Bacabal. Essa localização foi relatada por Nimuendaju no início da década de 1930. Desde então, conforme demonstrado nas narrativas do grupo, “os Krenyé vem vivendo sobre a sombra de outros povos”:

Durante muito tempo meu povo vem se escondendo na sombra de árvores de outros povos. A gente de tanto se esconder, acabamos sendo esquecidos e não conseguimos plantar uma árvore para podermos ter nossa própria sombra. Todo tempo encostado em coisas alheias. Agora chegou à hora de sairmos da sombra das árvores dos outros e cuidar de plantar a nossa própria árvore. Assim, teremos nossa sombra e teremos nossa própria árvore. Toda árvore tem nome e agora queremos uma árvore de nome dos Krenyé. (Maria Krenyé, aldeia Pedra Branca, 13 de junho de 2009)

“Vivendo na sombra de outro povo”: tecendo caminhos, percorrendo encruzilhadas

Desde início da década de 1940, os remanescentes dos Krenyé de Bacabal (baixo Mearim) percorreram caminhos distintos, quando iniciou a dispersão do grupo. Apontados pela literatura etnográfica como grupos extintos ou amalgamados na sociedade sertaneja (Ribeiro 1996: 51), os Krenyé foram conduzidos a viver “acabocladados” entre regionais para garantir a sobrevivência física, já que haviam perdido a autonomia étnica e territorial.

A diáspora Krenyé começa quando no início na década de 1940, uma epidemia de sarampo aniquilou boa parte do grupo que habitava à antiga aldeia da Mangueira na localidade identificada pelo grupo como Pedra do Salgado. A população Krenyé foi reduzida para pouco menos de 50 pessoas. Alardeados pela epidemia, os Krenyé procuraram mudar de aldeia, situação comum entre grupos timbira quando acontecem fatos considerados pelo grupo como de calamidade extrema (mortandade, feitiçaria,

guerra etc.).

Confinados pela expansão agropastoril, quando boa parte do território da região central do Maranhão havia sido ocupada pelos colonizadores na metade do século XX, os Krenyé caminhavam ao encontro de outros grupos indígenas. Essa situação é evidente na narrativa de Maria Krenyé, uma das mulheres mais velha do grupo.

Vou conversar sobre o tempo da minha avó, que conheci pouco, porque ela morreu por causa do sarampo. Minha avó morreu aí minha mãe falou que nosso povo estava acabando, ficando poucos parentes. Aí meu tio, que era mais velho falou que era para a gente sair, senão ia acabar tudo, era sarampo, era por causa dos fazendeiros que estava tomando todo canto. Então, caminhamos para o lado do Pindaré. A partir de então, não paramos mais de andar. Ficamos pior que macaco, pulando de um galho para outro, mas os macacos têm galhos e árvores, nós não tínhamos nem galho nem árvore. (Maria Krenyé, aldeia Pedra Branca, 13 de junho de 2009)

A partir da saída da Pedra do Salgado, mais precisamente da aldeia da Mangueira no início da década de 1940, o grupo trilhou por vários caminhos, aliaram-se com antigos inimigos, enfrentaram conflitos, desavenças políticas com vários grupos, inclusive, com moradores regionais que não lhes viam como “índios” e, sobretudo, ficaram desassistidos pela política indigenista oficial. Como ressalta Maria Krenyé, “ficamos acabocladados e sem uma sombra de uma árvore para nos proteger”,

Nosso povo não tinha para onde ir. Éramos um grupo muito pequeno. Tinha pouco homem, então as mulheres foram se acunhando, se juntando com os pretos que trabalhavam como vaqueiro para fazendeiro. Nosso povo foi se misturando, mas meu tio teve a idéia de procurar o povo do Pindaré [Guajajara], porque eles são índios e podiam nos ajudar, porque índio agora não brigava mais com índio, mas com os [caboco] caboclos, com os fazendeiros. Então procuramos o caminho do Pindaré, onde foi o nosso primeiro rancho depois que saímos da Pedra do Salgado. (Maria Krenyé, aldeia Pedra Branca, 13 de junho de 2009)

Essas informações de Maria Krenyé têm uma ligação com os relatos de Nimuendaju (1946), que confirma o número reduzido de homens entre o grupo no início da década de 1930. Confrontado as informações de Maria Krenyé com documentações oficiais, evidenciamos uma correlação com os dados de Nimuendajú (Idem), pois ela mantém no seu imaginário, lembranças do encarregado do SPI na época, de nome Xerez, que segundo consta em documento do SPI, esse encarregado esteve à frente da jurisprudência do SPI em São Luís na década de 1950, quando seu tio, um Krenyé que

persistia na caminhada de ser índio, encontrou o encarregado do SPI pela primeira vez. Ela afirma que seu tio teve contato com Xerez, quando o encarregado propôs aos poucos Krenyé que procurassem emprego nas circunvizinhanças das pequenas cidades para trabalhar como meeiros, vaqueiro já que eles estavam “habitados a vida de caboclo”. Também recomendou para o líder do grupo que procurasse os Krempõcatejê da Geralda, grupo que segundo o encarregado, poderia ajudar o Krenyé, já que são do “mesmo tronco, da mesma família” ou o grupo poderia conseguir um pedaço de terra na aldeia Januária dos índios Guajajara que são “índios amigos”. O líder krenyé retornou de São Luís disposto a seguir a idéia do encarregado do SPI para procurar os Krempõcatejê. Propôs ao reduzido grupo de Krenyé que seguissem o caminho em direção ao Krempõcatejê, porém poucos ousaram em acompanhar-lhe e a maioria do grupo permaneceu na aldeia Januária no baixo Pindaré.

Mesmo vivendo em constante instabilidade política entre os Tenetehara/Gujajajara do Pindaré e com parte da população regional, os Krenyé foram construindo alianças matrimoniais^{viii} com Guajajara e com “caboclos” do Pindaré, “situacionalizando sua etnicidade”. A princípio, apenas o líder do grupo não casou no Pindaré e ousou a percorrer caminhos à procura de melhor instabilidade de vida, não se deixando “acabocla-se” como ele enfatizou. Utilizou várias estratégias para marcar sua diferença cultural em relação a outros índios e aos regionais, porém sua posição era “liminar” (Turner, 2008, 1957), quando certos grupos indígenas passaram a considerá-lo como um “caboclo”, por aparentar a pele escura, traços fenótipos de “negro”, não falar mais a língua nativa e, sobretudo, vivendo destribalizado, sem aldeia e sem chefe.

No ano de 1964, o líder dos Krenyé Chico Índio, incentivado pelo encarregado do SPI Xerez, percorreu várias aldeias. Primeiro viajou para a região de Barra do Corda, ficando sob a proteção do delegado do SPI, de nome Moreira. O encarregado na perspectiva integracionista propõe a Chico Índio que frequentasse a escola para poder aprender a ler e escrever para conseguir uma vaga na polícia (Polícia Rural Indígena), porém ele não aceitou. Depois dessa estada em Barra do Corda, Chico Índio foi encaminhado pelo encarregado do órgão indigenista oficial para a aldeia do Ponto dos índios Rankokamekra. Entre esse grupo, trabalhou arduamente na roça durante três anos, quando resolveu partir; mesmo com toda a insistência chefe Rankokamekra Pedro Gregório, que ofereceu uma mulher para ele casar, dando-lhe proteção física e política. Chico Índio relata essa situação:

Quando eu cheguei à aldeia do Ponto, fiquei no posto do SPI porque eu não conseguia me dar bem com o povo de lá; semente com o chefe Pedro Gregório que foi pessoa muito boa para mim. Eu não consegui comer a comida deles, que era só bolacha, doce etc. eu não conseguia brincar com eles e eu não gostei muito do jeito da mulhezada, que briga muito com o homem. Durante esse tempo que eu morei lá, não vivia na casa de ninguém, fica boa parte do tempo quando não estava na roça, trancado no posto, escutando a conversa do chefe. (Chico Índio, aldeia Pedra Branca, 12 de junho de 2009)

Essa informação choca com a conjuntura da época em que viviam os Rankokamekra em 1964, pois em 1963 esse grupo foi atacado por fazendeiros em decorrência do “movimento messiânico^{ix}” que inspirados nos mandamentos da líder messiânica, quando os Rankokamekra começaram a “furtar” gado dos fazendeiros vizinhos à Terra Indígena, que como respostas aos furtos protagonizados pelos Rankokamekra, os fazendeiros invadiram a aldeia do Ponto, matando uma gama de índios.

O líder krenyé, lembra com clareza quando da sua passagem pela aldeia Sardinha dos índios Guajajara, local para onde os Rankokamekra foram deslocados pelo SPI depois da invasão dos fazendeiros em 1963, porém sua passagem por essa aldeia só acontece no início da década de 1970, quando os Rankokamekra já haviam retornado para a aldeia do Ponto, onde vivem atualmente.

Saindo da aldeia Sardinha em 1972, o líder krenyé vai para a aldeia Cana-Brava dos Tenetehara/Guajajara. Lá depois de muitas negociações e sob intervenção dos missionários, Chico Índio resolveu se “misturar”, casando com uma Guajajara, filha do chefe da aldeia Cana Brava, que lhes garantiu segurança, oferecendo depois de prestar dois anos de serviço na roça, uma aldeia de nome Cocalinho na Terra Indígena Cana-Brava. Esse simulacro de autonomia política levou o líder krenyé a pensar que poderia resgatar e juntar seus parentes que estavam disperso entre grupos indígenas e os que estavam “acabocados” no meio regional. Porém, o simulacro da estabilidade política comum entre os Tenetehara é posto em prática, quando a mulher do líder krenyé pereceu, desencadeando uma série de acusações contra ele tais como, práticas de feitiçaria, uso impróprio da terra, índio mestiço etc. desmoronando o projeto de juntar os Krenyé na aldeia Cocalinho em território tenetehara.

Depois da estada entre os Tenetehara da área Cana-Brava, o líder krenyé juntou com alguns dos seus parentes que estavam morando na cidade de Barra do Corda e com alguns Krenyé do Pindaré e foram morar junto com os Pukobjê na aldeia Governador a

convite de um dos chefes pukobjê - José Martins Aruj – A estada dos Krenyé entre os Pukobjê foi marcada pelo conflito político e físico: um grupo de Pukobjê quase assassinou o líder krenyé em uma briga que envolveu grupos faccionais pela disputa de apoio político. Os Pukobjê segundo Barata (1993), Nascimento (2005) são grupo extremamente faccionais e as facções entre eles ganham um dinamismo estremo e configurações variadas. Após o desfecho do conflito, o pequeno grupo de Krenyé parte em direção à cidade de Barra do Corda, quando passa a fixar residências durante cinco anos.

Passamos por várias aldeias: Guajajara, Pukobjê (...) a gente vem sofrendo a algum tempo. Na década de 80 houve um conflito entre o povo Krenyé e os Pukobjê na aldeia Governador na região de Amarante no Maranhão. Dessa época começamos a pensar em morar na região da Terra Indígena Dominial Rodeador, que é uma terra dos nossos parentes Krikati. (Ademar Krenyé, cacique da aldeia Pedra Branca, Acampamento Terra Livre, Brasília, abril de 2008)

Incentivados por mediadores, principalmente os agentes do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, os Krenyé em 2003 depois de alianças com alguns Guajajara da Terra Indígena Rodeador, resolveram retornar à vida aldeã. Porém, o retorno para uma Terra Indígena foi conflitante porque não havia uma unidade política entre os Guajajara da T. I. Rodeador que permitissem a autorização para a construção de uma aldeia para os Krenyé. A escolha de ocupar essa Terra se passou pelas relações de aliança e pelo contexto histórico da Terra Indígena Rodeador^x. Dessa maneira, uma comitiva de liderança krenyé viajou até a cidade de Brasília para solicitar uma autorização do órgão indigenista oficial e do Ministério Público para que eles pudessem construir uma aldeia nesse território. O processo foi difícil porque uma facção guajajara esteve resistente a aceitar os Krenyé como seus vizinhos, por considerar-lhes “caboclos”, “índios misturados”, porém com todos os entraves, conseguiram a permissão. Dentro da T. I. Rodeador existe uma mina de conflitos. A terra está dividida em lotes entre diversas facções guajajara, constituindo-se em sete aldeias guajajara e uma aldeia krenyé. Dessas sete aldeias, os Krenyé são aliados de quatro. Assim, no campo de disputa, existe uma paridade, um equilíbrio quantitativo, porém o cenário faccional é dinâmico e situacional e os Krenyé nessa relação de força são abstraídos dos processos de decisão.

Nesse interfluxo diaspórico, os Krenyé foram adquirindo várias categorizações que lhes estimularam a repensar o modo de ser Krenyé. Enquadrados como “caboclos” ou “índios misturados”, os Krenyé ficaram a margem durante um longo período de ser

atendidos pelas políticas públicas do indigenismo oficial, pelo fato que no território maranhense, o processo de territorialização (Oliveira; 2004) dos grupos indígenas partiu de uma perspectiva de isolar grupos que eram reconhecidos pelo Estado como etnicamente distintos da sociedade nacional e que causavam empecilhos para o progresso do país. A situação dos grupos indígenas do território maranhense é contrária à situação que acontece na grande parte do nordeste brasileiro, quando os grupos étnicos, a partir de cada situação histórica estão reconstruindo etnicidade para que o Estado brasileiro reconheça-os como grupos étnicos distintos da comunhão nacional. No caso dos indígenas que habitam o território maranhense, estilizou-se o “índio romântico”, “bestializados” e confinados em parques no sentido xinguano. A maioria das terras indígenas no Maranhão foi demarcada a partir da década de 1960.

Dessa maneira, a situação Krenyé causa estranhamento para um conjunto societário da população brasileira, sobretudo a maranhense e esse estranhamento se reflete no plano político. Algumas organizações indígenas e indigenistas que atuam no Estado do Maranhão adotam uma perspectiva culturalista, quando propõe critérios para o ingresso em associação, a essencialidade do “índio puro”, do “conservantismo timbira^{xi}”, reforçando a visão romântica do indígena brasileiro, ou seja, o “selvagem cordial”, que mantém seu “tradicionalismo”.

Esse estigma culturalista alicerçado no modelo da “aculturação” colocou os Krenyé numa situação de reconstrução de uma etnicidade. Por outro lado, outros fatores de coalescência, facções, disputas políticas com os Tenetehara e, sobretudo a influencia de mediadores, conjunturou para que as lideranças krenyé, apoiadas nos princípios constitucionais^{xii}, principalmente no artigo 231, que garante território aos “povos originários”, a remontar estratégias para a reconstrução de uma etnicidade, visando autonomia política, étnica e territorial para o grupo.

De acordo com a literatura etnográfica de Melatti (1978), Azanha (1985), Ladeira (1982), um grupo timbira só é considerado politicamente autônomo^{xiii}, quando consegue realizar todos os rituais do calendário sazonal. Todavia, é necessário refletir sobre essa questão, principalmente quando se parte de uma análise processualista, que não vê a cultura como um modelo, um braço engessado, congelado, mas sim como complexos dinâmicos em fluxos^{xiv} e refluxos. Dessa maneira, é interessante considerar os rituais como fenômenos que estão sendo constantemente criados e recriados e até mesmo modificados em conformidade com a situação histórica de cada grupo. No caso

dos Krenyé, eles manejam com maestria uma interconexão entre a língua tupi dos Tenetehara e a língua Jê-Timbira; assim também se faz para os rituais, quando os Krenyé passam a elaborar rituais em fluxos (Hannerz, 1997), por exemplo, a festa da mulher moça, presente entre grupos tupi do seu interfluxo cultural e a corrida de tora dos Timbira, dos quais eles consideram pertencer, a fim de marcar uma construção identitária do grupo; dando significado das mesmas no processo de reconstrução de uma identidade krenyé. Barth (1988) sugere que as identidades são produtos da história, portanto, os símbolos são ativos e performáticos, são eventos que têm uma eficácia histórica e, nessa lógica, os Krenyé estão manejando vários componentes da sua organização social. Por exemplo, o grupo incorporou a forma de fazer política no estilo dos “índios do nordeste”, quando o cacique Valdemar e outras lideranças krenyé viajaram no ano de 2008 para uma aldeia Xukuru do Ororubá em Pernambuco para participar das assembleias desse grupo. Dessa experiência entre os Xukuru, os Krenyé incorporaram uma série de elementos, desde organização política, onde o cacique tem assessores, chefe de comitivas, secretária etc. e, sobretudo incorporaram a dança do *toren* e uma indumentária com uma marca Krenyé: as mulheres quando em festas, reuniões e em viagens usam saias brancas feitas com um tecido específico da região. Os homens usam cocares brancos trançados com fibras de algodão. Incorporaram também a disciplina religiosa, quando frequentemente párocos da região vão à aldeia realizar missa e batizar crianças, que conseqüentemente gera uma relação de compadrio muito comum na região.

Barth (1988) aponta para a possibilidade de existir formas diversas de construção identitárias, uma vez que elas seriam sempre situacionais e relacionadas a um contexto específico de interação, quando “pessoas agem e reagem de acordo com sua percepção do mundo, impregnando-o como o resultado de suas próprias construções” (Barth 1988:111). Criar significados, segundo Barth (1988), requer o ato de conferi-lo em uma relação de ações entre o grupo. Os Krenyé estão se posicionando em vozes uniformes, agregados em elementos culturais polissêmicos, ou seja, discurso e símbolos que são padronizados para o modo de “ser Krenyé” que lhes permitem focalizar a complexidade e heterogeneidade dos processos sociais e os processos de reelaboração e de redefinição simbólica em que o grupo escolheu para “produzir cultura”.

De acordo com Hannerz (1997), para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores têm de inventar cultura, refletir sobre ela, recordá-la ou armazená-la de alguma outra maneira, discuti-la e transmiti-la. (Hannerz, 1997: 12). Nessa lógica, os Krenyé elaboram sinais identitário^{xv} entre política e cultura e, enquanto atores que estão em interfluxo com várias redes sociais, pois não podemos reduzir o “produzir cultura” dos Krenyé apenas centrado na questão de garantia de direitos constitucionais e território. Sabe-se o quanto os líderes indígenas souberam e sabem manipular e criativamente reinterpretar as demandas simbólicas do mundo dos brancos sobre o palco da indianidade. Dessa forma, a modelagem identitária dos Krenyé é constituída tanto por demandas políticas como pelo compartilhamento de valores étnicos e morais.

Portanto, desde a mudança dos Krenyé para a aldeia Pedra Branca e a aproximação com mediadores díspares, o grupo começou a conduzir suas ações pautadas no regimento jurídico e político do Estado brasileiro. O dinamismo krenyé de “produzir cultura” interconecta, quando se pode pensar que uma parte da vitalidade e criatividade desse constructo cultural tem origem exatamente na dinâmica da mistura; se bem que a exaltação de “produzir cultura”, concordando com Hannerz (1997) “possa ser moderada pelo reconhecimento de que as culturas também são construídas em torno de estruturas de desigualdades”. (Hannerz, 1997: 28)

ⁱ Nosso objetivo com este encontro é promover o fortalecimento organizativo do povo indígena Krenyé-Timbira, com discussões sobre a revitalização cultural do povo Krenyé e seu reconhecimento do Estado brasileiro e dos demais povos indígenas do Maranhão. (Ofício No 1, Associação Indígena Krenyé, Barra do Corda, 2009)

ⁱⁱ Na definição Krenyé, o nome vem de um pássaro, conhecido pelos não-índios como "periquito jandaia".

ⁱⁱⁱ Os Relatórios de Francisco de Paula Ribeiro foram transformados em um livro denominado “Memórias dos Sertões maranhenses”, editado pela editora Siciliano no ano de 2002 com o apoio do Governo do Estado do Maranhão.

^{iv} Os Kukoikateyê atualmente são autodenominados como os Timbira da Geralda. Esse grupo não opera com a língua “nativa” e no campo das relações interétnicas estão são mais estreitadas como os Tenetehara. Diferentemente do Krenyé, os Kukoikateyê possuem terra demarcada e homologada, porém no conjunto da “unidade timbira” esse grupo é excluído por não manter um padrão do “conservantismo timbira” elencado pelos antropólogos culturalistas. Sobre o “conservantismo timbira” será abordado no corpo do texto.

^v Os Pobzé são autodenominados atualmente como Gavião Pukobjê que habitam em um pequeno território de 45 mil hectares no centro-sul do Maranhão, demarcado e homologado. Sua população é de 580 indivíduos. Durante minha pesquisa de campo, encontrei vários indivíduos se autodenominando pertencentes ao grupo Kukoikateyê, principalmente homens casados com mulheres Pukobjê.

^{vi} Estou referindo “urubu Ka’apor” conforme está escrito em Ribeiro (1996). Chamo a atenção, que quando trabalhei com os Ka’apor em 1998 via CIMI, foi a divertido que o grupo não gosta de ser chamado de Urubu, mas sim Ka’apor. O argumento é evidente, pois os Ka’apor entre os grupos tupi são os que mais trabalham com plumárias coloridas, não resumindo apenas a pena preta do urubu. Sobre maneira, existe um mito entre o grupo, cujo personagem coadjuvante é um urubu, que luta

interminavelmente com o Deus Maira pela conquista do Fogo. Sobre esse mito, ver Wagle & Galvão (1955)

^{vii} As teorias e as categorias de análises da década de 1950 criaram a idéia de índios “aculturados”, contribuindo para o surgimento da categoria “caboclo” para designar os indígenas que estavam em contato sistemático com a sociedade nacional, diferenciando os indígenas considerados como “selvagens” ou “isolados”.

^{viii} A justificativa do grupo para o casamento interétnico é ressaltada por Gonçalo: “Casamos com Guajajara porque não tinha mulher para a rapaziada nova casar. Então o jeito foi misturando com Guajajara, com branco. Porque índios não é bicho brito para ficar casando com parente próprio. (Gonçalo, aldeia Pedra Branca, 13 de junho de 2009)

^{ix} Sobre o movimento messiânico entre os Ramkokamekra, ver Crocker (1994)

^x A T. I. Rodeador foi demarcada na década de 1980 para abrigar os índios Krikati, porém os Krikati reivindicaram outra área mais ao sul do território maranhense.

^{xi} Sobre o conservantismo timbira, ver Crocker (2002), Melatti (1978), Azanha (1985)

^{xii} Oliveira (2004), analisando o contexto intersocietário de grupos étnicos no nordeste brasileiro, propõe que essa interação e o constructo indentitário se processa dentro de um contexto político específico, cujos parâmetros são dados pelo “estado nação”, que pode também ser influenciado por regulamentações internacionais. Um exemplo disso é a convenção 169 estabelecida pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), e ratificada pelo governo brasileiro, que atribui às próprias comunidades o direito de auto-definirem suas identidades perante o Estado.

^{xiii} Os Krenyê, apoiado pelo CIMI realizou no ano de 2008 na cidade de Barra do Corda, uma encontro com grupos Jê (Ramkokamekra, Apâniekra, Pukobjê, Timbira da Geraldo, Krikati) para pedir apoio e reconhecimento com grupo indígena, pois os Krenyê consideram importante a aproximação com esses grupo, ou seja, estar dentro. Essa situação nos remete a enfatiza Barth (1995) que ressaltou que a etnicidade é melhor entendida como uma questão de organização social, e sugeriu que não há uma relação simples entre pertencer a um grupo étnico e a distribuição de itens culturais entre população. Normalmente o pertencimento a um grupo étnico, do ponto de vista da identidade social poderia ser uma coisa ou outra, estar dentro ou estar fora.

^{xiv} Fluxo, modalidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos à medida que a globalização e a transnacionalidade passaram a fornecer os contextos para reflexão sobre cultura. (Hannerz, 1997: 7-8)

Referências bibliográficas

AZANHA, Gilberto. *A Forma “Timbira: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado. FFLCL-USP, São Paulo.

BARATA, Maria Helena. 1993. *Antropóloga entre as facções políticas indígenas*. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém.

BARTH, Frederik. 1988. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT; STREIFF-FENART (orgs.). *Teorias da etnicidade*, Unesp, São Paulo.

BARTH. Frederik. 1995. *Other Knowledge and Other of Knowing*. *Journal of Anthropological Research*. 55: 65-68.

CROCKER, William. 1978. *Estórias das Épocas de Pré e Pós-pacificação dos Ramkokamekra e Apaniekra-Canela*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

-
- CROCKER**, William. 1994. *Some demographic aspects of the Canela Indians of Brazil*. South American Indians Studies, Bennington Vermont.
- HANNERZ**, Ulf. 1997. *Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional*. In Mana, Estudos de antropologia social, 3 (1), pp. 149-155
- LADEIRA**, Maria E. 1982. *A troca de nomes e a troca de cônjuges. Uma contribuição ao Estudo de parentesco Timbira*. Dissertação de mestrado, FFLCH, USP. São Paulo.
- MELATTI**, J. C. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- NASCIMENTO**, L. A. S. *Todo dia é dia de índio*. In Dicionário de datas históricas no Brasil. (Org.) BITENCOURT, Circe, Editora Contexto, São Paulo, 2006.
- NASCIMENTO**, L. A. S. 2005. *Wyty-Catë: associativismo, faccionalismo e novas formas de poder entre os povos Timbira*. Revista Pós-Ciências Sociais, Nº 4, Vol. 1 PPGCS, UFMA, São Luís PP 23-33.
- NIMUENDAJU**, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. University of California Press, Berkeley e Los Angeles.
- OLIVEIRA**, João Pacheco. 2004. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena (Org.) João Pacheco de Oliveira, Contra Capa Livraria/LACED.
- OLIVEIRA**, João Pacheco. 2002. *Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna*. In Pacificando o branco. Cosmologia do contato no Norte-Amazônico (org.) ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. Editora da Unesp, São Paulo.
- PAULA RIBEIRO**, Francisco de. 2002. *Memórias dos Sertões maranhenses*. Siciliano, São Paulo.
- RIBEIRO**, Darcy. 1996. *Diários Índios. Os Urubu-Ka'apor*. Companhia das Letras, São Paulo.
- TURNER**, Victor. 2008. *Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. EDUFF, Niterói, Rio de Janeiro.
- TURNER**, Victor. 1957. *Schism and continuity in african society*. Manchester: Manchester University Press.
- WAGLEY**, Charley & **GALVÃO** E. 1955. *Os Tenetehara: uma cultura em Transição*. Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro.

