

Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Sociais - ICS
Departamento de Antropologia - DAN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS

***Wyty-Catë*: cultura e política de um movimento pan-Timbira**

**Contribuição ao entendimento das organizações indígenas e
novas expressões da política indígena**

Jaime Garcia Siqueira Jr.

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB como
requisito parcial para obtenção do título de doutor

Orientador: Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho

Brasília – DF
Fevereiro de 2007

RESUMO

O objeto deste estudo é a análise das representações e práticas dos grupos Timbira em torno da Associação *Wyty-Catë* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins. Observo como se constituem as relações de alteridade e busca de unidade entre esses grupos Timbira, frente a outros grupos indígenas e aos não-índios com os quais se relacionam num campo político intersocietário. Analiso principalmente a perspectiva dos grupos que a integram em relação às possibilidades de construção e mediação de uma unidade pan-Timbira e o papel desempenhado por aqueles que poderiam ser chamados de representantes desses grupos na associação. Eles lidam com os dilemas do “projetismo” e da “modernização da indianidade” e atuam como “intermediários” entre essas transformações colocadas pelo mundo dos *cupen* (não-índios) e a “tradução” disso para o mundo dos *mehin* (índios Timbira). Tratam-se de atores diversos, constituídos tradicionalmente no contexto das relações internas dos Timbira; e que assumem o discurso de uma “timbiridade” no contexto das relações interétnicas, com o Estado e com outros agentes indigenistas não-governamentais. Esse papel pode ser entendido em duplo sentido: na incorporação de novos elementos e construção de discursos e práticas inovadores em relação à organização política tradicional dos grupos Timbira; e na incorporação e adaptação de elementos culturais específicos desses grupos aos objetivos e à estrutura formal da sua organização associativista, ajudando-nos a investigar até que ponto vem ocorrendo uma “indigenização da modernidade”, por meio da apropriação cultural e política da Associação *Wyty-Catë* feita pelos Timbira. Vale destacar ainda a participação do antropólogo nesse processo, enquanto mediador de um programa de intervenção de uma ONG indigenista, coordenador de GTs da Funai e chefe honorário “adotado” pelos Timbira.

ABSTRACT

The objective of this study is to analyze the representation and practices of the Timbira groups within the “*Associação Wyty-Catë das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins*”. I observe how the changing of relationships alterity and the pursuit for unity are established among these Timbira groups and other indigenous and non-indigenous groups with which they relate to in a political and inter-social area. I mainly analyze the perspective of the groups that make up this association in relation to the possibilities for the construction and mediation of a Pan-Timbira unification, and besides this, the role played by those who could be considered representatives of the groups participating in this association. These participants deal with the dilemmas of *projetismo* and the “modernization of indianess” as well as serving as intermediaries between the transformations put in place by the world of the *cupen* (non-indigenous) and how this translates into the world of the *mehin* (Timbira indians). The actors involved are diverse, traditionally formed within the context of the Timbira internal relationships; and they take on an interethnic unified voice of the *timbiridade* when dealing with the State and with other non-governmental indigenists. This role may have a double meaning: the embodying of new elements and the construction of dialogues and innovative practices in relation to the traditional political organization of the Timbira groups; and the incorporation and adaptation of cultural elements specific to these groups in regards to their aims and to the formal structure of the associate-based organization. In the end, this aides us in investigating to what extent there has been occurring an “indigenization of modernity” by virtue of the cultural and political appropriation of the *Wyty-Catë Association* made by the Timbira. It is worth highlighting the anthropologist’s participation in this process as a mediator of an indigenist NGO with an intervention program, as a coordinator of Funai thecnical groups and finally as an honorary chief “adopted” by the Timbira.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer brevemente as pessoas e instituições que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta tese, sob o risco de algum eventual esquecimento.

Agradeço à CAPES pela concessão de bolsa durante o período do doutorado; à UEMA – Universidade Estadual do Maranhão, pela licença que me concedeu por igual período; e ao DAN/UnB pelas aprovações dos meus pedidos de prorrogação de prazo, a fim de concluir o presente trabalho.

Agradeço especialmente ao meu orientador pelas leituras cuidadosas e orientação criteriosa, e principalmente, pela extrema paciência e tolerância com minha indisciplina acadêmica.

Agradeço aos colegas do CTI – testemunhas e atores deste trabalho - especialmente ao Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira, por terem me “apresentado” aos Timbira e pelo estímulo e interlocução durante todos esses anos de trabalho.

Agradeço também aos colegas da UnB/Katacumba, especialmente ao Cloude, parceiro dos percalços ocorridos durante as nossas trajetórias no doutorado.

Agradeço aos familiares, afins, agregados e amigos de forma geral pelo apoio e compreensão.

Por fim, agradeço aos Timbira por terem me “adotado” e terem me dado a chance para conhecê-los um pouco e lidarmos juntos com um bocado de “modernizações” durante esses anos. Espero que este trabalho possa lhes ser útil em alguma medida. Dedico este trabalho a eles, principalmente a um importante conselheiro e fundador da *Wyty-Catë* que faleceu praticamente na mesma época em que esta tese era finalizada: o velho Diniz *Tepjêt* Krahô, da aldeia Rio Vermelho, um dos pais desse *Wyty*.

Introdução.....	2
Capítulo I: “No olho do furacão”	12
1. <i>Contextualizando a pesquisa</i>	12
2. <i>A presença do CTI e o envolvimento do antropólogo.....</i>	17
2.1. O CTI e o movimento indigenista no Brasil.....	17
2.2. Opção político-epistemológica e a “adoção” pelos Timbira.....	35
2.3. O antropólogo que virou suco.....	41
2.4. De nativo a observador?.....	44
2.5. No olho do furacão: assumindo a “participação observante”	45
Capítulo II – Os performativos Timbira	48
1. <i>A ocupação dos cupen.....</i>	52
2. <i>Os Timbira e a sua “Forma”</i>	58
2.1. Ser <i>mehin</i>	60
2.2. Pátio X Periferia.....	65
2.3. Do País Timbira à <i>Wyty-Catë</i> : comunidades imaginadas?.....	72
2.4. Expandindo as redes em direção aos <i>cupen</i>	76
Capítulo III: <i>Wyty-Catë</i>: “o povo foi ajuntando, aí o povo amansou”	87
1. <i>A Wyty-Catë e as organizações indígenas da região</i>	87
2. <i>“Pacificando os cupen”: dos Krahô à pan-timbiridade.....</i>	96
2.1. Período 1992-1995: presença dos Krahô, apropriação do discurso ecológico e fundação da <i>Wyty-Catë</i>	100
2.2. Período 1996-1999: tentativas de uma aliança inter-étnica e a experiência da Rede Frutos do Cerrado – uma difícil aliança	104
2.3. Período 2000-2006: crescimento, institucionalização e maior presença dos Gavião e Krikati - “krikatização” da <i>Wyty-Catë</i> ?	110
3. <i>As assembléias gerais da Wyty-Catë</i>	113
3.1. Cronologia das assembléias	113
3.2. Falando em nome dos Timbira.....	133
3.3. Projetismo X indigenização	137
Capítulo IV: Construindo a unidade Timbira.....	142
1. <i>A unidade Timbira e contraposições de estratégias políticas</i>	142
1.1. A presença da Funai entre os Timbira	142
1.2. As Secretarias Estaduais de Educação do Maranhão e Tocantins: educação diferenciada?	147
1.3. A Funasa, a desorganização do atendimento à saúde indígena e a idéia do DSEI Timbira	155
1.4. O MMA “indigenista” e os pequenos projetos: reforçando o “projetismo” e os discursos ecológicos na política indígena	160
1.5. O CTI como aliado, intermediário com o Estado e “provedor de festas”.....	164
1.6. Nadando contra a corrente: a pressão dos grandes projetos de desenvolvimento	166
2. <i>Movimentos sociais, movimentos indígenas e o Estado.....</i>	177
3. <i>Os Timbira conhecendo o movimento indígena e os “parentes”: implicações simbólicas e políticas da articulação da Wyty-Catë com Ongs, movimentos indígenas e entidades de base em redes</i>	184
3.1. Conhecendo os “parentes” próximos, os Jê do cerrado.....	185
3.2. Os “parentes” da Amazônia brasileira e os movimentos indígenas: intercâmbio com Coiab, Foirn, Civaja e CGTT	194
3.3. Conhecendo os “parentes” de países latino-americanos – politização e valorização cultural: “esses índios do Brasil são como nossos ancestrais”.....	204
Capítulo V: “Timbiridade”: indigenizando a modernidade e modernizando a indianidade	209
1. <i>Política cultural, território e biodiversidade</i>	209
1.1. “Ser ou não ser”: a construção política da alteridade ou como construir uma noção de “timbiridade”	209
1.2. Ecologização dos discursos políticos.....	217
2. <i>Indigenização da modernidade.....</i>	224
2.1. Os projetos de desenvolvimento	230
2.2. Apropriação e “timbirização” da associação e seus projetos	245
2.3. Os <i>amji’kin</i> e a noção de bem-estar e felicidade: projeto ideal?.....	250

2.4. O surgimento de novos atores.....	257
3. <i>Trabalhando com as noções de rede e fronteira: comunicação e negociação</i>	268
4. <i>Aspectos das histórias de vida de Jonas Sansão Pynheh Gavião e Alberto Hapyhi Krahô</i>	276
4.1. Biografia, memória e a produção de si	277
4.2. “Intelectuais indígenas” enquanto mediadores culturais e políticos	279
4.3. Jonas Sansão <i>Pynheh Gavião</i>	283
4.4. Alberto <i>Hapyhi Krahô</i>	293
Considerações finais.....	306
Bibliografia.....	310
Anexos.....	324

Introdução

Esta tese discute as representações dos Timbira em torno da Associação *Wyty-Catë* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, que articula 17 aldeias de seis povos indígenas diferentes destes estados da Amazônia Oriental brasileira. Discuto de que maneira os Timbira vêm – para usar uma noção cujo emprego tem se ampliado – “indigenizando a modernidade”, que instrumentos têm utilizado para isso, como os têm colocado a serviço de sua reprodução cultural e de que forma estão lidando com as inevitáveis inovações e mudanças impostas pelo mundo dos *cupen* (não-índios); o que implica também no inevitável processo “modernização da indianidade”. A partir daí, é possível interpretar essa articulação e mediação entre global e local realizada por diversos representantes Timbira, ligados direta ou indiretamente à *Wyty-Catë*. Dessa forma, pode-se também identificar as inúmeras redes de relações inter-pessoais, concretas ou invisíveis, nas quais esses representantes Timbira estão inseridos. O CTI – Centro de Trabalho Indigenista, uma ONG indigenista que atua junto aos Timbira há cerca de 30 anos e na qual trabalho há 19 anos, constitui-se como um dos elos significativos dessas redes.

O problema abordado nesta tese refere-se ao olhar, à reflexão e à agência dos índios no âmbito do movimento pan-Timbira, a partir do qual buscam a construção de uma unidade política frente ao Estado e a “tradução” para a “forma Timbira” dos processos de modernização que estão enfrentando. Nesse contexto, podemos identificar sumariamente os diferentes campos de relações dos Timbira: relações de identidade e alteridade entre os próprios Timbira; construção e mediação de uma etnicidade pan-Timbira; o papel dos representantes indígenas nesse processo; e a relação com o CTI mediada pelo antropólogo.

Busco discutir aspectos da cultura e da política de um movimento pan-Timbira, na perspectiva de contribuir para o entendimento das organizações indígenas e novas expressões da política indígena. Ao analisar essas novas formas de aglutinação entre os

Timbira, procuro evidenciar a construção de uma “timbiridade” e de uma unidade tanto no plano discursivo como no das suas práticas.

Estudos precedentes sobre os Jê-Timbira subsidiaram a perspectiva que apresento nesta tese, especialmente aqueles trabalhos que destacam os aspectos performativos e de fluidez da organização social dos Timbira, suas classificações políticas e suas relações com os *cupen* (Da Matta, 1976; Melatti, 1967 e 1984; Azanha, 1984). A extensa etnografia Jê-Timbira é fundamental para embasar a análise efetuada neste trabalho, mas não tenho o objetivo de realizar nenhuma revisão crítica ou balanço desta produção, levando-se em consideração a qualidade de trabalhos já realizados neste sentido (Gordon Jr., 1996; Coelho de Souza, 2002), nos quais me apóio.

Procuro aproximar minhas interpretações da etnologia Timbira, destacando de que maneira o uso e a apropriação que os índios fazem da sua associação estão relacionados à sua etno-política e à sua forma de reprodução cultural, à “forma Timbira”, nos termos de Azanha (1984). Dialogo com a idéia de que a dinâmica de diferenciação dos diversos grupos Timbira, descrita por Azanha, continua operante e como as categorias nativas de diferenciação são atualizadas no âmbito do movimento pan-Timbira. Essas categorias estão relacionadas com noções de construção de pessoa e parentesco entre os Timbira.

Se no plano intra-tribal a busca da unidade é constante e instável, no plano das relações com os *cupen* – seja frente ao Estado, seja frente a outros agentes - a *Wyty-Catë* tem construído e explicitado uma unidade pan-Timbira. Essa unidade se manifesta igualmente junto ao próprio movimento indígena, entidades indigenistas e agências de financiamento.

Além disso, Mellati destaca o caráter performativo do sistema político Krahô, cujas características podem ser estendidas para os Timbira como um todo, onde o posicionamento dos indivíduos junto a determinadas facções, apesar de fortemente

influenciado pelas relações de parentesco, é absolutamente contextual. Essas características também se expressam nas formas de participação dos Timbira na *Wyty-Catë*, nas discussões coletivas, na gestão dos projetos, na relação com o CTI e com os *cupen* de uma forma geral. O pátio (*kà*) é o lugar para o exercício do político e do cerimonial nessas sociedades. Mas este começa a perder espaço em parte das sociedades Timbira, como local privilegiado das decisões políticas, do público. Em muitas aldeias, a periferia, o espaço doméstico, começa a assumir maior importância na condução da política interna do grupo, em decorrência das rápidas transformações que as sociedades Timbira vêm experimentando. O pátio é o domínio onde opera a lógica da complementaridade responsável pelo engendramento da unidade da aldeia, conectando pessoas e grupos. O papel dos *pa'hi* é extremamente importante nesse processo de estabelecimento de uma unidade no plano intra-tribal e podemos reportar suas atribuições e desempenhos para as assembleias da *Wyty-Catë*, posto que também contribuem para a manutenção de um equilíbrio nas relações das diversas aldeias associadas durante esses encontros e na própria gestão da associação.

O *Wyty* é uma instituição presente e importante na maioria das aldeias Timbira, constituindo-se numa casa onde nada pode ser negado aos visitantes, que lá podem se reunir, comer, beber, conversar, cantar e descansar. A associação Timbira que leva esse nome é entendida exatamente a partir desse conceito nativo pelos seus associados, o que tem gerado dilemas e dificuldades para os seus dirigentes e para o próprio CTI - e para mim mesmo, enquanto assessor.

A compreensão das sociedades ameríndias requer uma investigação sobre os modos pelos quais são estruturadas e conceitualizadas, em diversos níveis simbólicos, as relações com a alteridade. É nessa perspectiva que procuro entender as novas formas de expressão da cultura Timbira, por meio da apropriação que os índios fazem da Assoc. *Wyty-Catë*. O

processo Timbira de incorporação das formas de funcionamento de uma associação formal deu-se, inicialmente, com base em mecanismos já existentes no mundo indígena para a captura e incorporação de conhecimentos e signos do exterior. No entanto, a dinâmica dessa incorporação vem conduzindo a transformações que, hoje, extravasam os mecanismos tradicionais para lidar com a alteridade. A reprodução cultural convive com transformações em cadeia, criando novos desafios que os Timbira procuram enfrentar por meio de novas “indigenizações” e também de sua própria modernização.

É assim que a tese também se situa no âmbito de tendências e orientações analíticas da etnologia indígena brasileira contemporânea, destacando principalmente a produção do grupo que trabalha em torno da questão das “transformações indígenas” (NUTI – Núcleo de Transformações Indígenas) e a do grupo que trabalha em torno da noção de “redes ameríndias” (USP). Ainda que meu trabalho não dialogue explicitamente com a produção de ambos os grupos, não seria de todo impreciso dizer que em minha intenção, em meu objetivo de entender como os Timbira se apropriam dessa forma (associação/organização indígena) e, por meio disso, se re-pensam, se re-elaboram discursivamente como uma unidade, percebem-se interfaces com os projetos teóricos e analíticos que balizam os respectivos grupos/núcleos. Além disso, efetivamente li textos de pesquisadores vinculados a ambas “comunidades de argumentação” e me aproprio das suas formulações/elaborações para entender a minha situação-problema. Pode-se dizer, assim, que este trabalho trafega muito próximo dessas contribuições, que lhe servem de baliza, orientação e guia, sem que necessariamente eu as tome como sistemas conceituais capazes de me oferecerem sozinhos todas as respostas.

Busco compreender como os Timbira estão pensando suas estratégias de representação política e como empregam suas categorias culturais nesse processo de inserção e re-elaboração do mundo dos *cupen*. Segundo Viveiros de Castro:

Uma situação é uma ação; ela é um situar. O situado não é definido pela “situação” – ele a define, definindo o que conta como situação. Por isso, ao introduzir o “Brasil” na “situação histórica” dos índios, não estou simplesmente dizendo em outras palavras que o dispositivo colonial explica (situa) as sociedades indígenas. (...) A etnologia dos índios “situados no Brasil” está interessada assim, entre muitas outras coisas, em saber como os índios situam o Brasil – e, portanto, como eles se situam, no Brasil e em outros “contextos”: ecológicos, sóciopolíticos, cósmicos... (1999: 135).

O dilema explicitado pelo autor está presente na construção das organizações locais dos Timbira e na *Wyty-Catë*, correspondendo também ao dilema “projetismo” X “indigenização”, com o qual essas organizações convivem cotidianamente. Elas lidam com isso, com as “modernidades” trazidas pelo mundo dos *cupen*, procurando “amansá-las” segundo seus próprios parâmetros culturais de bem-estar e felicidade. Nesse sentido, a plena efetivação dos *amji'kin* (festas) aparece com um dos principais meios para se alcançar os desejáveis e idealizados padrões de bem-estar e felicidade, diferentemente do que pregam os projetos de desenvolvimento sustentável executados pelos Timbira. Tento identificar como estes vêm lidando com esses dilemas, buscando contribuir para o entendimento das transformações em curso nas sociedades Timbira e das suas reelaborações frente ao mundo dos *cupen* - enfim, de como eles “situam” esse mundo e, nesse processo, elaboram a “timbiridade”.

Os limites para a plena realização desse intuito, ou ainda, as condições de possibilidade da minha “investigação”, vinculam-se à propriedade da posição a partir da qual eu os observei: não só como estudante de doutorado de Antropologia, mas como assessor do CTI e coordenador de GTs de identificação. Assim, o que apresento e o que elaboro analiticamente são indissociáveis da opção por manter o compromisso de suporte político, assessoria e assistência técnica aos grupos Timbira por meio do meu vínculo com o CTI. Trata-se menos de discutir se é uma antropologia da prática e/ou uma antropologia da ação, do que de problematizar a opção por desenvolver um projeto analítico mantendo tais compromissos e assumindo os riscos epistemológicos dessa “implicação” nos processos políticos e sociais que afetam os Timbira hoje. Acompanhar e assessorar os

Timbira durante os últimos treze anos, me permitiu observar e, por conseguinte, analisar as “transformações” vividas pelos Timbira à medida que projetavam e ampliavam suas “redes” na direção dos *cupen*.

Assumo integralmente os riscos epistemológicos dessa opção, expressa em termos já cunhados por diversos autores, como “intervenção participante” (Stocking, 1982), “participação observante” (Turner, 1991), ou “antropologia implicada” (Albert, 1995 b). Minha inserção junto aos Timbira não foi a de um pesquisador no sentido estrito do termo, mas a de um assessor de um programa de intervenção do CTI, ONG que acompanha esses grupos há trinta anos. Tal tipo de inserção certamente condicionou a produção das informações e análises aqui apresentadas, e seria impossível, no meu caso, tentar imaginar um outro tipo de pesquisa que não estivesse estreitamente imbricada com minha ação. Por um lado, corro o risco de não ter conseguido o distanciamento necessário para interpretar meus dados; de ter trabalhado com informantes que muitas vezes preferiam falar dos projetos e atividades da *Wyty-Catë* do que da minha pesquisa; de não ter conseguido diversificar meus informantes, todos eles muito ligados ao CTI e *Wyty-Catë*; de eu mesmo não ter logrado me colocar devidamente no texto também como agente; de ter ficado menos nas aldeias do que desejaria; de não ter conseguido, enfim, priorizar plenamente os temas da pesquisa em detrimento das atividades cotidianas de assessoria. Por outro lado, julgo ter me beneficiado de algumas vantagens comparativas, pois pude viver essa pequena história não apenas de perto, mas de dentro, e me vejo como parte integrante disso tudo, influenciando - muitas vezes, mais do que deveria - muitos dos rumos tomados durante o desenvolvimento da *Wyty-Catë*. Espero ter conseguido potencializar essa experiência em favor da investigação.

Os dados etnográficos trabalhados constituíram-se, por um lado, a partir da observação direta e da convivência do antropólogo com os grupos Timbira e representantes

das suas organizações durante os últimos 13 anos; e, por outro, de um conjunto significativo de dados constituído por depoimentos e discursos políticos de lideranças Timbira registrados durante assembleias, reuniões e viagens de intercâmbio, pelo registro escrito feito pelos próprios índios durante suas participações nesses eventos, pelas histórias de vida de representantes dessas organizações e pela documentação escrita de caráter mais formal, produzida para o encaminhamento de demandas e reivindicações da *Wyty-Catë* junto ao Estado. A opção por trabalhar com estes tipos de fontes, ou seja, documentos e diários escritos pelos próprios índios, além de seus próprios depoimentos, visou valorizar um tipo de informação normalmente pouco utilizada nos trabalhos antropológicos com os povos indígenas no Brasil. Isso já é algo significativo sobre os processos de “modernização da indianidade” entre os Timbira. Da mesma forma, ao trabalhar com a trajetória de duas lideranças indígenas emblemáticas, que também representam aspectos das transformações Timbira - letramento e dinâmica da organização política formal -, às quais tive mais e melhor acesso, são igualmente significativos sobre esses processos de modernização. Além disso, tratam-se de lideranças com quem convivi - e ainda convivo - intensamente durante as atividades de assessoria aos projetos da *Wyty-Catë*.

No capítulo I retomo e aprofundo essas questões, contextualizo a pesquisa em termos metodológicos e os tipos de dados e informações com os quais trabalho. O contexto de produção das informações é dado pela minha posição de antropólogo que vem mediando um programa de atuação e intervenção junto aos Timbira, conforme destaquei. Discuto ainda a presença do CTI e o envolvimento do antropólogo com os Timbira, destacando o papel desempenhado por essa ONG indigenista na história das relações com os Krahô, na constituição da *Wyty-Catë* e na articulação de uma pan-timbiridade, ou unidade Timbira. Reflito também sobre o meu envolvimento com os Timbira, levando em conta minha própria trajetória pessoal e profissional, minhas funções adquiridas ao ser

batizado e nomeado como *pa'hi* em várias aldeias, meu papel de antropólogo do CTI e minhas opções político-epistemológicas.

No capítulo II, apresento informações gerais sobre a situação das terras e história do contato dos Timbira, destacando-se o acordo de paz de 1814, que abriu uma outra etapa na história das relações inter-étnicas desses grupos. Realizo também uma caracterização de aspectos “performativos” da organização social dos Timbira, a partir de referências a alguns de seus principais estudiosos. São destacadas aí a configuração da política Timbira, a diferenciação interna de seus grupos e a incessante busca pela unidade e estabilidade internas. Para isso, o papel dos *pa'hi* é fundamental, conforme já observado acima, tanto quanto a importância do pátio, como mecanismo aglutinador e mediador para viabilização dessa unidade. São levantadas ainda, as possibilidades de podermos pensar essa unidade, construída culturalmente do ponto de vista interno e politicamente do ponto de vista externo, enquanto “comunidades imaginadas” - conceito que pode estar atualizado nos objetivos e na “missão” da *Wyty-Catë* enquanto organização representativa de uma pan-timbiridade.

O capítulo III é de caráter mais historiográfico, no qual contextualizo o surgimento da *Wyty-Catë* e das organizações indígenas locais entre os Timbira, e sistematizo os períodos históricos mais importantes de desenvolvimento do movimento pan-Timbira nos últimos treze anos. Dentro de cada um desses períodos, identifico os principais fatos marcantes da história recente das relações inter-étnicas dos Timbira, por meio da *Wyty-Catë*, entendidos na perspectiva de se constituírem como eventos importantes na transformação das relações com os *cupen*. Sintetizo o conteúdo de todas as assembléias gerais realizadas pela *Wyty-Catë* desde a sua criação, das quais tive a oportunidade de participar na qualidade de assessor do CTI. Esses encontros propiciaram as condições para a criação de uma unidade Timbira, superando estrategicamente as divergências históricas

existentes desde os tempos das guerras inter-tribais. Destaco as estratégias discursivas de construção dessa unidade Timbira no plano interno, entre as diversas aldeias associadas, e externamente, frente aos representantes do Estado, ONGs e movimentos indígenas. Por fim, são antecipados alguns dos dilemas existentes entre o chamado projetismo e os processos de indigenização enfrentados pelos Timbira na gestão da sua associação e seus projetos.

No capítulo IV, discuto as relações da *Wyty-Catë* com o Estado e outros agentes de contato, na perspectiva de que a idéia da unidade pan-Timbira é construída em contraposição a um efeito homogeneizador das estratégias políticas dominantes de “gestão/administração da diversidade”. É nesse contexto que a unidade Timbira se constrói de maneira mais clara, nos embates junto às políticas públicas referentes ao atendimento diferenciado à saúde e à educação, como em relação aos temas ambientais e de desenvolvimento regional. Finalizo esse capítulo apresentando as contraposições e comparações de representantes e dirigentes da *Wyty-Catë* em relação aos “parentes” indígenas, com quem realizaram diversos intercâmbios de experiências. Por meio dessas visitas, essas lideranças Timbira tiveram a oportunidade de conhecer com mais profundidade algumas facetas do movimento indígena no Brasil e na América Latina. Mais do que isso, também puderam atualizar a idéia da pan-timbiridade no âmbito do movimento indígena

No capítulo V, retomo algumas questões levantadas nos capítulos anteriores. Analiso a dinâmica de construção política da alteridade Timbira, que passa também pela consolidação de uma noção de “timbiridade” implementada não apenas pela *Wyty-Catë*, mas pelo CTI e por antropólogos que estudaram esses grupos. O processo de ecologização dos discursos políticos dos Timbira, acompanhado pela implementação do Projeto Frutos do Cerrado, é problematizado nesse capítulo. A questão da “indigenização da

modernidade” é abordada novamente, a partir da discussão sobre os projetos de desenvolvimento, a apropriação que os Timbira fazem de sua associação e seus projetos, a efetivação dos *amji'kin* (festas) enquanto projeto coadunado com a noção de bem-estar e felicidade dos Timbira. Ainda nesse contexto, o surgimento de novas funções entre os Timbira e as formas pelas quais se apropriam destas via organização social fazem parte desse processo de “timbirização” das novas situações colocadas pelo assalariamento, urbanização e escolarização das novas gerações. Na segunda metade do capítulo, trabalho com a noção de redes e fronteira, destacando seus aspectos estruturais e suas perspectivas de comunicação e negociação. As histórias de vida de Jonas Gavião e *Hapyhi* Krahô, dirigentes Timbira da *Wyty-Catë* que desempenham o papel de mediadores culturais e políticos, são esboçadas e abordadas a partir desse contexto, onde são identificados os nexos de suas trajetórias pessoais com a história do movimento indígena e indigenista na região, e com a própria história de contato dos seus grupos de origem.

As considerações finais deste trabalho retomam e sintetizam os principais argumentos desenvolvidos durante a tese, apontando também para outras possibilidades de pesquisa e interpretação deste material e das novas formas de expressão política e cultural dos Timbira.

Capítulo I: “No olho do furacão”

Neste capítulo, apresento e discuto dois conjuntos de questões, assim agrupadas: o contexto em que a pesquisa foi realizada, os dados com os quais trabalho e minhas principais orientações metodológicas; e a presença do CTI e o meu envolvimento com os Timbira.

1. Contextualizando a pesquisa

Trabalho no CTI desde 1988, na execução de projetos locais, primeiro junto aos Kadiwéu, e depois, desde 1993, junto aos povos Timbira do Maranhão e Tocantins. Desde essa época, portanto, fixei residência em Carolina (MA), onde também foi instalada a sede da Associação *Wyty-Catë* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, criada em 1994. Foi na qualidade de assessor do CTI aos projetos da *Wyty-Catë*, em especial ao Projeto Frutos do Cerrado, acompanhando *in loco* suas atividades durante esses anos, que as informações deste trabalho foram produzidas. No entanto, foi somente a partir de 2002, com meu ingresso do curso de doutorado, que comecei a sistematizar essas informações e, mais do que isso, passei a olhar com outros olhos os movimentos dos Timbira por meio da sua associação e a minha própria inserção nesse processo enquanto representante de uma ONG indigenista e antropólogo. Durante minha permanência em Carolina, pude conhecer praticamente todas as dezessete aldeias atualmente associadas à *Wyty-Catë*, acompanhei parte das visitas que os Timbira receberam de outros índios do Brasil e dos intercâmbios que eles realizaram visitando também outras aldeias e organizações indígenas. Também me envolvi na criação de associações locais - além da própria *Wyty-Catë*; na elaboração de inúmeros projetos de desenvolvimento sustentável (problematização sobre esse tema no último capítulo); em visitas de comitivas indígenas a órgãos governamentais; em cursos de capacitação; e em intermináveis reuniões e assembléias de índios e não-índios. Coordenei

ainda dois GTs da Funai para a redefinição de limites da TIs Porquinhos e Kanela, dos Canela-Apãñjekra e Canela-Ramkokamekra, respectivamente, além de ter participado na elaboração dos estudos etno-ecológicos sobre os impactos da UHE de Estreito sobre os grupos Timbira, juntamente com a equipe do CTI.

Esses foram basicamente os contextos em que as informações trabalhadas foram produzidas, ou seja, na perspectiva da ação que acabou resultando em uma pesquisa. Mais do que uma pesquisa-ação, tratou-se de uma “ação-pesquisa”. Ao explicitar tais contextos, tenho em mente o argumento de Clifford (1998), segundo o qual importa trazer para o corpus descritivo do texto etnográfico as várias vozes que o modelam, as condições sociais, políticas e de dominação que marcam as circunstâncias do encontro etnográfico. O caráter de construção da informação é destacado por esse autor:

Uma teoria completa da produção e da interpretação do texto etnográfico está ainda por ser escrita. Mas em todo caso não deve mais ser possível falar de dados como algo encontrado ou descoberto, como se fosse um bilhete numa garrafa. Nem deve ser suficiente conceber dados inicialmente formulados como um tipo de descrição problematizada. A palavra tende a preservar uma posição autoral privilegiada, tal como o faz a palavra interpretação (1998: 247).

Segundo Clifford, muito em uma etnografia tem a ver com descrição e interpretação, mas devem merecer destaque os compromissos centrais e interpessoais estabelecidos pelo antropólogo. Ao avaliar a contribuição de Maurice Leenhardt, Clifford (1988: 230) considera necessário tratar o trabalho de campo como um trabalho coletivo, colocando assim em questão certos pressupostos sobre a escrita etnográfica, onde os conceitos de descrição, interpretação e autoria demonstram serem inadequados para os processos em jogo. Para ele, a etnografia missionária seria limitada pela natureza de seus informantes, tendendo o missionário a se basear apenas nos membros do seu “rebanho”.

De modo análogo, poderíamos afirmar o mesmo em relação à situação do antropólogo engajado em ações junto a povos indígenas, em que a maioria dos seus informantes estaria mais próxima dele e das entidades de apoio que acompanham projetos

e ações nas suas comunidades. Assim, praticamente todos os meus informantes possuem uma relação direta ou indireta com os projetos e antropólogos do CTI, em escalas temporais diferenciadas. Alguns mais velhos, como *Hapyhi* e *Tebjêt* Krahô ou *Itxênk* Apãnjekra, conhecem, apóiam e colaboram com o CTI desde os anos 1970. Outros atores, como Jonas Gavião ou Daniel Apinajé, desde os anos 1990; e alguns jovens, mais recentemente, via participação em cursos de capacitação e formação em Carolina (MA).

Em cada uma das aldeias onde o CTI realiza algum tipo de projeto ou atividade, constituíram-se grupos de aliança e de referência, que invariavelmente facilitam o trabalho do antropólogo na aldeia, servindo-lhe como anfitriões, tradutores, intermediários e articuladores dos projetos locais. Muitas vezes, alguns desses atores se identificam como sendo integrantes do próprio CTI, marcando uma identidade frente às outras famílias na aldeia. Com isso, eventualmente são acirrados alguns faccionalismos internos a cada aldeia onde o CTI se faz mais presente, além das rivalidades muitas vezes existentes com as outras aldeias onde ele não atua. A adesão dos índios ao trabalho do CTI segue caminhos que vão além das metas e objetivos dos projetos executados. Esses caminhos estão relacionados muitas vezes com as relações de afinidade estabelecidas pelos Timbira com seus aliados do CTI, que por sua vez, podem proporcionar maior acesso a bens e recursos financeiros para fins específicos. Também estão relacionados com a possibilidade de ascensão pessoal por meio das capacitações oferecidas com a finalidade obter empregos assalariados nas aldeias ou nos municípios vizinhos. Relacionam-se ainda com o fortalecimento de grupos ou facções em disputas internas, ou em embates políticos com a Funai e outros órgãos governamentais.

Além desses vínculos - que se estabelecem com a maioria dos visitantes das aldeias Timbira -, há nessas aldeias redes de “amigos” e “colaboradores” do CTI (os mesmos grupos de aliança e referência citados acima), que por motivos históricos, são mais

extensas e consolidadas junto aos Krahô do que nos outros grupos. São indivíduos Timbira - geralmente também lideranças em suas aldeias - que vêm acumulando relações com os antropólogos do CTI durante esses anos, na condição de mediadores na execução de projetos locais, ou colaboradores nas ações de demarcação de suas terras e até mesmo na realização de pesquisas etnográficas. Tais redes acionam esses vínculos históricos e/ou de colaboração visando maior acesso a recursos, seja para eventuais auxílios pessoais (saúde, viagens inter-aldeias, aquisição de alimentos), mas principalmente para subsidiar oos *amji'kin*¹ nas aldeias. O acesso privilegiado a essa “fonte de recursos” pode conferir algum prestígio aos interlocutores Timbira nas aldeias, que muitas vezes são encarregados pelas suas comunidades de encaminhar os “pedidos” ao CTI - além dos já citados insumos para os *amji'kin*, uso de veículo, visitas de técnicos para elaboração de projetos, sementes e ferramentas para roças, óleo diesel para máquinas e veículos, munição para as caçadas, etc..). Basta citar os exemplos dos velhos Diniz *Tebjêt* Krahô e Romão Apinajé das aldeias Rio Vermelho e São José respectivamente, que mantêm relações históricas com o CTI e frequentemente são incumbidos dessas tarefas, pois, principalmente segundo os mais jovens, “o CTI só escuta eles...”.

O fato de eu possuir relações acumuladas com algumas aldeias Timbira, de ser batizado e nomeado como *pa'hi* (chefe honorário) das aldeias Porquinhos (Apãnjêkra), Governador (Gavião-Pykobjê) e Cachoeira (Krahô), certamente exerceu uma influência positiva no acesso a informações para a tese, pois uma maior proximidade e convivência com alguns grupos facilitou determinados processos de produção de informação. Por outro lado, o fato de eu desempenhar funções e obrigações específicas em algumas dessas

¹ *Amji'kin*, literalmente, significa “alegrar-se” e corresponde às festas que preenchem quase integralmente o calendário anual das aldeias. Estas festas exigem uma farta distribuição de alimentos, e além da comida, são necessários miçangas e cortes de pano, que são oferecidos para os participantes das outras aldeias. Os *amjkin*, além de proporcionar um momento de “alegria” e descontração, são fundamentais para a atualização da estrutura sociocultural e para o equilíbrio das relações internas.

comunidades, seja como assessor, seja como *pa'hi*, também condicionou o acesso a outras informações.

Essa minha proximidade com os Timbira, permeada pelas relações acumuladas do CTI, influencia, assim, decisivamente o teor das informações manejadas pelos meus interlocutores, a alguns dos quais concedo atenção especial neste trabalho (cf. capítulo V). A minha inserção ativista, enquanto representante de um programa de intervenção dessa ONG indigenista, colocou as condições para realização do trabalho.

Grande parte do material trabalhado na tese origina-se de registros escritos em português e transcrições da língua materna feitos pelos próprios Timbira, constituindo-se em importantes fontes para a pesquisa. Clifford destaca a importância das transcrições da língua nativa para o desenvolvimento de literaturas indígenas e para tornar a atividade do antropólogo mais recíproca.

Há, finalmente, uma dimensão política em conceber o texto etnográfico como um documento mais aberto, mais processual e plural. Em situações de rápida mudança de estilos de vida oral para estilos de vida letrados, não pode haver um serviço mais útil a longo prazo que um etnógrafo pode oferecer do que encorajar transcrições da língua nativa. (...) Esse tema deve pelo menos ser levantado, especialmente num momento em que os pesquisadores de campo estão procurando formas de tornar sua atividade mais recíproca. Será que os etnógrafos podem se dar ao luxo de deixar este tipo de trabalho, fundamental ao futuro desenvolvimento das literaturas indígenas, a cargo dos missionários? Será que eles não devem encontrar formas de assegurar que pelo menos alguns dos escritos produzidos no campo sejam acessíveis e úteis àqueles que são frequentemente, na verdade, seus co-autores? (1988: 248)

Trabalho com registros escritos feitos em português em diários e relatórios elaborados por jovens estudantes que participam dos cursos de capacitação do CTI em Carolina; registros em português e na língua materna de Jonas Sansão Gavião (um dos coordenadores da *Wyty-Catë*) em seus diários pessoais; cartas, relatórios e atas da *Wyty-Catë* elaboradas em português e as traduções destes feitas por um professor Gavião a partir da transcrição de reuniões e assembléias da *Wyty-Catë* feitas na língua materna. Além disso, trabalho ainda com depoimentos de representantes Timbira, feitos em português, especialmente Jonas Gavião e *Hapyhi* Krahô. Na perspectiva apontada por Clifford acima,

um dos produtos decorrentes da elaboração desta tese é a organização da produção escrita de Jonas Gavião nos últimos 10 anos, parcialmente trabalhada no decorrer dos próximos capítulos. A edição deste material deverá resultar na versão preliminar de um livro, de autoria de Jonas, cuja organização contará com minha colaboração direta e que será oportunamente publicado, retratando as memórias de um jovem intelectual Timbira sobre a história recente da política indígena e indigenista no Maranhão.

2. A presença do CTI e o envolvimento do antropólogo

Desdobro agora a reflexão sobre a minha inserção como antropólogo junto aos Timbira, enquanto sujeito vinculado a relações institucionais e mediador de um programa de intervenção do CTI junto aos grupos Timbira.

2.1. O CTI e o movimento indigenista no Brasil

A experiência do CTI com os Timbira passou por várias fases e constitui o contexto no qual se realizou a pesquisa. Desde os anos 1970, com atividades mais localizadas em algumas aldeias Krahô, os pequenos projetos da Funai, o surgimento das primeiras ONGs indigenistas (e do próprio CTI), as reivindicações e demarcações territoriais; passando pelos anos 1980, com os impactos do Programa Grande Carajás², as negociações com a CVRD, as ações de regularização e controle das terras indígenas, o surgimento das primeiras organizações indígenas e o início das discussões sobre projetos de desenvolvimento sustentável; até os anos 1990, em que se intensificam as discussões sobre

² Em 1967, a Companhia Meridional de Mineração, subsidiária da V. S. Steel Corporation, descobriu uma das maiores concentrações de minério de ferro do mundo na Serra dos Carajás. Para a sua exploração, a V. S. Steel associou-se à CVRD, em 1970. Esta exploração mineral afetou diretamente os grupos indígenas Gavião, Guajá e Urubu-Kaapor. Em 1980, o governo anunciou um programa para a região que se tornou uma das maiores ameaças à integridade física e cultural dos povos indígenas da Amazônia. Trata-se do “Programa Grande Carajás”, que compreende atividades de exploração florestal, agricultura, pecuária e extração de minérios na Amazônia Oriental (sul do Pará, norte de Tocantins e noroeste do Maranhão). Na década de 1970, antes mesmo do programa ser anunciado, os índios Parakanã e Gavião foram atingidos pela construção da hidrelétrica de Tucuruí, que também fazia parte da infra-estrutura necessária para a implantação do programa “Carajás”.

tais projetos, aumenta a influência junto às políticas públicas, são articulados projetos de impacto regional e realizadas ações para fortalecimento das organizações indígenas. A associação *Wyty-Catë* – foco deste trabalho - é criada nesta etapa mais recente, de certa forma como resultado de todo histórico anterior de ações indigenistas do CTI junto aos Timbira.

Não por acaso, em um dos textos que definem uma “identidade” não apenas do CTI, mas dos antropólogos brasileiros de modo geral (“O antropólogo como agente”), são apresentados conceitos e idéias que certamente também estavam sendo influenciados pela revisão geral que a Antropologia fazia da noção de cultura.

Começamos a perceber, hoje, que a “razão simbólica”, longe de desaparecer, é que impede a “decadência cultural” e orienta a prática econômica destas sociedades. E é por esta “razão” que são capazes de fazer a crítica dos “bens da civilização” e de utilizá-los segundo padrões culturais próprios (Azanha e Novaes, 1981: 08)

Nesse contexto, destaca-se a preocupação de Roberto Cardoso de Oliveira em diferenciar, por meio de terminologias distintas, a orientação que fundamentou a ação dos antropólogos nos projetos de desenvolvimento comunitário dos anos 1970³, daquela que ficou conhecida como Antropologia Aplicada. Ambas orientações consistiam numa intervenção no destino dos povos indígenas, porém, aqueles que seguiam a antropologia da ação diziam diferenciar-se de outras propostas por possuírem uma atuação mais comprometida com os interesses indígenas e por serem antropólogos com um conhecimento teórico mais qualificado sobre os grupos que recebiam a intervenção (Cardoso de Oliveira, [1975] 1978: 212-213). Para aqueles que a praticavam, a legitimidade da antropologia da ação estaria na possibilidade de equacionar o conhecimento teórico com o conhecimento empírico (: 220). Acreditavam que os

³ Com a entrada do general Ismarth Araújo de Oliveira na presidência da Funai (1974 a 1979), os projetos de desenvolvimento comunitário receberam novo impulso, desta vez com a proposta de articular as ações dos indigenistas com as ações dos antropólogos e dos missionários. Como consequência dessa política, abriu-se um espaço maior para a participação de antropólogos na Funai, escolhendo-os para coordenar os projetos de desenvolvimento comunitário destinados às comunidades indígenas.

antropólogos bem formados academicamente seriam capazes tanto de transformar suas teorias em ações mais eficazes para as comunidades indígenas, como também de produzir novos conhecimentos a partir de seu trabalho prático.

A formação acadêmica dos antropólogos que assumiram a coordenação dos projetos era vista como um fator determinante do sucesso de suas ações indigenistas, sendo que os que participaram dos projetos de desenvolvimento comunitário, na década de 1970, legitimaram suas propostas de mudança através de um discurso inspirado na antropologia da ação, em que defendiam a participação direta dos povos indígenas nos processos de mudança que experimentavam, devolvendo aos índios o poder de decisão sobre seu próprio destino. Para muitos deles, assumir a coordenação desses projetos significava comprometer-se com a tarefa de capacitar as comunidades indígenas para a sua autogestão, desvinculando-os cada vez mais da própria Funai. Foram patrocinados por esta uma série de projetos com os Nambiquara, Ticuna, no rio Negro, com os Yanomami e com os próprios Krahô - que foi o primeiro implantado pela Funai.

Além desses projetos, houve outras experiências na mesma linha da antropologia da ação, como entre os Kaxinawá, com a participação do antropólogo Terri Valle de Aquino, e junto aos Xikrin, Gavião, Suruí e Krahô, grupos indígenas com os quais atuou um grupo de alunos de pós-graduação da USP - entre os quais, Gilberto Azanha, Iara Ferraz e Maria Elisa Ladeira, fundadores do CTI. A presença de antropólogos em terras indígenas, atuando conforme os princípios da antropologia da ação, serviu de referência para a formação de líderes no interior das aldeias, que se constituíram de modo distinto daquele que resultou no surgimento de líderes fora das comunidades - caso de muitos índios que saíram de suas aldeias para estudar e acabaram assumindo um compromisso político de defender os direitos indígenas na sociedade nacional. O caso de *Hapyhi*, atualmente uma das principais lideranças da *Wyty-Catë* e que enfoco no capítulo V, exemplifica o resultado

do tipo de ação desenvolvida pelo CTI entre os Krahô, iniciada, por sua vez, via projetos de desenvolvimento comunitário da Funai. Matos destaca a influência dos conceitos da antropologia da ação na concepção e execução desses projetos da Funai, destacando uma espécie de construto ideológico a justificar o envolvimento.

Desta vez, o antropólogo adquiriu uma dose maior de poder, ao assumir também o papel de administrador, tendo mais autoridade para tomar decisões e para executar medidas práticas ou investigações. Ele tornou-se o responsável pela definição de uma política básica de atuação junto com a comunidade, pelo estabelecimento dos princípios a que toda ação deveria obedecer, pela definição de metas e prioridades. Agora, caberia ao antropólogo selecionar as formas e áreas de intervenção e articular os técnicos. A intervenção só ocorreria quando, onde e como fosse demonstrada sua viabilidade histórica e cultural. A aplicação de um projeto não estaria intimamente ligada à aplicação de conhecimentos, senão a um processo de descobrimentos realizados em diferentes instâncias. Isto é, haveria a necessidade de produzir conhecimentos na própria prática. Os objetivos sociais expressos, consciente e inconscientemente, pelos grupos deveriam ser levados em conta pelos antropólogos. No projeto, o ponto de vista que deveria predominar seria o de interesse das populações às quais ele se destinaria. Uma das características mais marcantes desta vertente é a preocupação com a participação das comunidades nesse processo de intervenção e de mudança. Os meios e os objetivos dos programas deveriam ser entendidos e aceitos pelos seus destinatários. A comunidade deveria ser não apenas a beneficiada do projeto, mas também o seu realizador efetivo. Esperava-se que, no decorrer do processo, ela fosse capaz de assumir a direção e a responsabilidade integral de seu destino. Esta idéia foi bastante divulgada pelos coordenadores dos projetos de desenvolvimento comunitário, implantados no Brasil nos anos 70. O papel atribuído ao antropólogo seria o de um catalisador de forças que, na comunidade e respeitando seu próprio código cultural, buscaria uma adaptação mais favorável ao novo ambiente natural e humano (1997: 142-3).

Na década de 1970, os antropólogos que participaram dos projetos de desenvolvimento comunitário, por exemplo, tiveram que se esforçar para conciliar os direitos dos grupos indígenas com os interesses desenvolvimentistas do governo brasileiro. Mas sempre com a confiança de que a participação de antropólogos no processo de integração dos índios à sociedade nacional garantiria aos grupos indígenas meios mais fáceis e eficazes para reagir à situação de contato e, até mesmo, tirar proveito dela.

A preocupação desses antropólogos da ação, portanto, era a de que suas intervenções não fossem confundidas com as práticas colonialistas e imperialistas que marcaram a história da antropologia, com o rótulo de antropologia aplicada. Para entender melhor tal proposta e o que ela tem a ver com a participação dos antropólogos nos projetos de desenvolvimento comunitário da Funai, é preciso retomar algumas características da

antropologia da ação. O termo foi usado pela primeira vez em 1951, pelo antropólogo Sol Tax da Universidade de Chicago, que se identificava com a tradição da antropologia cultural⁴ (Tax, 1975: 514).

O método proposto por Sol Tax ressaltou a importância de se conhecer as percepções nativas frente às alternativas de mudança, por ser por meio delas que as sociedades se orientariam para reagir às mudanças. É exigido do antropólogo da ação um compromisso, assumido como valor, com a liberdade que uma comunidade deve ter na escolha do seu próprio modo de vida. Os programas de ação deveriam oferecer alternativas genuínas para os povos envolvidos poderem exercer essa sua liberdade⁵. Para obter esse tipo de conhecimento sobre as percepções nativas das possibilidades de mudança, a postura correta seria observar quais alternativas eles escolheram recentemente. É nesse sentido que Sol Tax define a tarefa da antropologia da ação como sendo a descoberta de conhecimentos e não sua aplicação simplesmente. A postura adequada seria a de considerar cada caso em particular, evitando decidir em termos gerais. Sob essa ótica, por exemplo, a autodeterminação⁶ ser considerada ou não como um valor para as comunidades vai depender de cada caso específico e concreto.

⁴ Com essa perspectiva, Sol Tax propôs para a antropologia da ação um trabalho de campo mais amplo, que incluísse todas as pessoas envolvidas na situação de contato (nativos, missionários, comerciantes, representantes governamentais, entre outros), visando entender as culturas em contato, as suas necessidades e seus desejos (: 515). Os antropólogos da ação, nesse sentido, não seriam apenas observadores; eles também interviriam na situação de contato, promovendo acontecimentos, ou, pelo menos, desempenhando um papel de catalisador. Eles produziriam conhecimento na situação prática e perseguiriam problemas antropológicos no contexto da ação. Assim, a antropologia da ação foi definida por Sol Tax como uma atividade na qual um antropólogo tem dois alvos coordenados, com o mesmo grau de importância: quer ajudar um grupo de pessoas a resolver um problema e também quer aprender alguma coisa no processo. O antropólogo da ação, portanto, teria que criar novos conhecimentos para poder atuar e improvisar de acordo com a situação na qual estaria envolvido.

⁵ O antropólogo da ação não deveria impor escolhas com o pressuposto de que “nós sabemos melhor do que eles o que é melhor para eles”. Essa imposição era considerada por Sol Tax não só uma restrição à liberdade da comunidade, como também um erro empírico, pois, a seu ver, o que é melhor para eles envolveria o que eles querem ser (: 516).

⁶ No início dos anos 1980, após o “engavetamento” da proposta de emancipação colocada pelo governo naquela época, Viveiros de Castro discute a autodeterminação como valor, sintetizando preocupações que também eram as do movimento indigenista naquele momento. Para ele, “a autodeterminação, como idéia,

Muitas dessas questões estão explícitas no artigo em que Cardoso de Oliveira ([1975] 1978) discute a possibilidade de desenvolver uma antropologia da ação entre os Ticuna. Segundo sua análise em outro texto, os segmentos da sociedade civil que, durante as décadas de 1970 e 1980, estiveram mais sensibilizados pela problemática indígena e, conseqüentemente, mais dispostos a apoiar o movimento político dos índios, foram aqueles que possuíam a “mentalidade romântica”, vigente nos centros distantes das áreas de fricção interétnica (1988: 28). Uma mentalidade contrastante com a visão totalmente preconceituosa dos “brancos” envolvidos diretamente nos conflitos inter-étnicos.

Durante o regime militar, sobretudo na década de 1970, surgiram no Brasil diversas organizações não-governamentais com o objetivo principal de apoiar e assessorar os movimentos sociais que eclodiam, nessa época, na sociedade civil. O aparecimento das ONGs foi importante para fortalecer a participação de novos sujeitos, oriundos de vários movimentos, na esfera da política pública. No âmbito do indigenismo não-governamental, foram criadas de norte a sul do país entidades de apoio à luta indígena, reunindo além de indigenistas, diversos profissionais, como por exemplo, antropólogos, advogados, médicos, linguistas e profissionais liberais. Tais entidades surgiram no final da década de 1970, a partir da mobilização de setores da sociedade civil contra o projeto governamental de emancipação dos indígenas.

Desde 1975 era pública a intenção do governo de modificar o Estatuto do Índio para permitir a emancipação, individual ou coletiva, das comunidades indígenas. Tal meta traria impactos drásticos aos índios no Brasil, por meio de um processo de integração que

sublinha o caráter de Sujeito dos povos indígenas, sublinha sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história. A autodeterminação implica um direito essencial: o direito à diferença” (Viveiros de Castro, 1983: 235). A noção de autodeterminação, portanto, possuiria um sentido imediatamente político e para os índios isso remetia imediatamente ao Estado e à questão da tutela. “A questão da tutela remete ao plano da política indigenista e ao aspecto ‘Instituição’: quem exerce a tutela, que leis a regulamentam, como se exerce, como se controla seu exercício. A questão da autodeterminação remete ao plano da política indígena e ao aspecto ‘Representação’: como os índios podem-se fazer ouvir, quais os canais de contato com a sociedade envolvente, que recursos políticos podem mobilizar para gerirem seu futuro” (: 238).

tinha como pressuposto a transitoriedade da identidade indígena. Em 1978, o governo anunciou que o decreto seria assinado, o que provocou a intensificação de campanhas contrárias a essa proposta. Formou-se uma mobilização nacional de oposição à esta decisão do governo, reunindo índios e vários segmentos da sociedade civil. Nesse momento, surgiram várias organizações de apoio à causa indígena, como as Comissões Pró-Índio (CPI) em São Paulo, Rio de Janeiro, Acre e Belém, e as Associações Nacionais de Apoio ao Índio (ANAI), no Rio Grande do Sul e no Acre. O CTI também é criado nesse contexto, em São Paulo, sendo formalmente fundado em 1979.

Num texto já de 1979, o CTI coloca questões e manifesta opiniões em relação à política indigenista oficial e aspectos da história das relações entre brancos e índios no Brasil, demonstrando um pouco esse “momento heróico” do indigenismo brasileiro e do *ethos* de uma ONG que começava a se constituir. Ressalta-se o comprometimento político da entidade com os povos indígenas, o envolvimento “com a sua luta como seus aliados, e não como ‘mediadores’ ou ‘intérpretes’” (CTI, 1979: 02).

A partir daí, o texto apresenta críticas à atuação integracionista da Funai e analisa brevemente as formas de resistência dos povos indígenas às pressões da sociedade nacional por meio de suas diferentes frentes de expansão. No primeiro caso, destaca-se a participação do CTI por meio de Terri Valle de Aquino, em 1977, na criação da Cooperativa Kaxinawá⁷, viabilizando o controle da produção da borracha por esse grupo. Com isso, iniciou-se “uma pressão para fazer com que a Funai assumisse e desempenhasse as suas funções legais: a demarcação das suas terras e o reconhecimento dos Kaxinawá como uma população diferente da população regional” (: 05). Assim, os Kaxinawá, ao lutarem pelo domínio da sua produção, estariam lutando ao mesmo tempo pela posse do seu território tradicional. Essa parecia ser, portanto, uma característica da atuação

⁷ Destaca-se que o apoio inicial a essa atividade também criou as condições para a constituição da CPI-AC, logo em seguida.

indigenista do CTI, qual seja, a prioridade na demarcação e regularização das terras indígenas, por meio do incremento de atividades econômicas com o objetivo de viabilizar o controle desses territórios pelos índios e visibilizar essas demandas para o Estado.

No segundo caso, das frentes pastoris, é citado o exemplo dos Gavião-Parakatejê, que assumiram em 1975 o processo de produção e comercialização da castanha por meio de um projeto de desenvolvimento comunitário coordenado por Iara Ferraz, que também viria a integrar o CTI mais tarde. Com a retomada do processo produtivo em suas mãos, os Gavião retomaram também suas atividades tradicionais, contrariando as expectativas mais pessimistas do órgão indigenista oficial em relação ao seu destino.

O texto critica a implantação de programas governamentais de incentivo à ocupação da região amazônica por grandes grupos econômicos e as estratégias da Funai com suas “frentes de pacificação”, que teriam o objetivo de facilitar essa ocupação desenvolvimentista, com resultados desastrosos para os índios. São colocadas ainda algumas questões importantes para a compreensão da situação daqueles grupos submetidos às frentes pastoris, especialmente os Timbira:

Diferentes das frentes extrativistas, a frente de expansão pastoril ou agrícola visa basicamente a terra, não requisitando os índios como mão-de-obra. Por esta razão estes grupos ficaram “à margem” do processo econômico dominante na região, não participando de modo direto e sistemático deste processo, ao contrário do que ocorreu com as populações indígenas que entraram em contato com as frentes extrativistas. O reconhecimento da derrota acarretou uma consequência importante para o modo de resistência destes grupos: com ela *reconheceram “definitivamente” a superioridade do branco e com isto a consciência de que viviam, como índios, por concessão do “Governo”*: o SPI lhes concedeu um território, estabeleceu uma fronteira entre o “mundo dos brancos” e o “mundo dos índios”. *Na maioria dos grupos nestas condições, os funcionários do SPI, e depois da Funai, eram/são chamados pelos índios, invariavelmente, de “pais”, “chefes” (“protetores”) e eles esperam que estes brancos ajam como tal. Ao se colocarem na dependência destes “brancos”, fizeram desta dependência a razão da sua sobrevivência como povo diferenciado* (CTI, 1979: 10).

Por fim, os grupos que o CTI declara se encontrarem nessa situação de dependência - todos os grupos do sul, todos os Timbira, Nambiquara, Xavante, Terena, Sateré-Maué, etc. - são justamente aqueles com os quais a entidade trabalha. Merece destaque a

perspectiva citada no documento do CTI, de como os índios “situam o Brasil”, ou seja, reconhecendo sua dependência dos *cupen*. Ao situarem esses *cupen* como pais e protetores, estabelecem também as condições para pedir-lhes não apenas proteção, mas recursos financeiros, apoios para alimentação, festas, transporte, assistência, etc. A própria *Wyty-Catë*, o CTI e a Funai estão inseridos nessa gama potencial de “protetores”, com os quais os Timbira podem manter contextualmente uma relação de dependência. O mito de *Aukê* (citado adiante) descreve a oportunidade que os índios tiveram em inverter essa situação assimétrica a seu favor, transformando-se em *cupen*, mas eles preferiram optar pela escolha do arco, da flecha e do cuité, mantendo-se *mehin*.

Várias fases se sucederam no CTI depois desse “momento heróico” do indigenismo brasileiro, destacando-se a intensa sua participação em processos de definição de terras indígenas. O início do trabalho com os Krahô, em meados dos anos 1970, pautou o trabalho do CTI com os Timbira: passou pelo acompanhamento da demarcação da TI Porquinhos, dos Canela-Apãnjekra, também nesse período do final dos anos 1970; e depois pelas demarcações das TIs Apinajé e Krikati nos anos 1980. *Hapyhi* lembra da chegada da Funai e de Gilberto nos Krahô, já nos início dos anos 1980, em depoimento prestado a mim durante entrevista em Carolina.

Aí chegou a Funai, fazendo construção nas aldeias. Aí, quando chegou a Funai, chegou o que era o Gilberto, o coordenador da Funai de primeiramente. Aí começamos a abrir estradas para as aldeias, fazer ponte, né? Aí, fazer trabalho nas aldeias, nas roças, fazer plantio. (...) Gilberto chegou aí, abriu esses caminhos para toda aldeia. Aí ele enchia a caminhonete de mercadoria, que era arroz, milho, matraca e marcava: “Tal dia nós estamos em tal aldeia plantando”; avisava para o cacique e o cacique avisava para a aldeia. Aí, quando desse tal dia, os *cupen* estão chegando aqui e faziam o mutirão. E sai fazendo o trabalho por roça: limpava três, quatro roças; quando eles chegavam, tinha três, quatro roças limpas. Ele ia lá pra dentro também acompanhado muito isso - ele e o Vincent. Nesse tempo, as duas caminhonetes cheias de mercadoria, de *mehin*... (*Hapyhi* Krahô, 2005).

Longe de representar qualquer “processo civilizatório”, a inserção de Gilberto Azanha, da Funai e de um CTI ainda embrionário entre os Krahô foi um divisor de águas na história da relação do grupo - ou, pelo menos, de algumas comunidades Krahô - com o

órgão indigenista oficial. Buscando uma interferência inicialmente a partir de dentro da própria Funai, via implantação de projetos de roças nas aldeias e controlando a Administração Regional de Araguaína (TO), e depois já fora dela, quando foram alvos de denúncias e perseguições, os representantes do CTI, e do movimento indigenista brasileiro como um todo, colocavam questões para o desenvolvimento de um indigenismo alternativo e de uma política indígena autônoma. Nesse processo, é criada em 1986 a Associação *Mãkraré*, com o objetivo de representar todas aldeias da TI Krahô, antes mesmo portanto do *boom* de associativismo indígena incrementado com a Constituinte de 1988.

E foi em 86, 86 ele chegou no *krin* e perguntamos se ele lembrava daquilo que nós tínhamos falado em Brasília, ele disse: - eu lembro sim, eu lembro. Então vamos criar uma associação, como que vai ser o nome dessa associação? Vamos fazer uma reunião com o pessoal e disputar o nome aí. E tivemos uma reunião lá e apareceram tantos nomes, mas nós não somos *Mãkraré*? Então é *Mãkraré* né, associação *Mãkraré*, então todo mundo é associação *Mãkraré*. Tá bom, ficamos três dias eu e o Gilberto escrevendo o estatuto né, três dias escrevendo o estatuto na língua, fizemos o estatuto e fizemos a ata: a gente já fez quando escolheu o nome, com o nome da diretoria e levamos para Itacajá, não tinha cartório, só tinha em Guaraí. (...) Então fomos esquecendo a Funai... a Funai nunca deu bola para a gente mesmo (...) os *mehin* com já tinham dado a palavra, já tinham feito associação junto com eles, então era briga com a Funai mesmo (*Hapyhi* Krahô, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2005).

Desde a sua fundação, o CTI desenvolve várias experiências com atividades educacionais junto a alguns grupos indígenas, especialmente os Krahô e os Terena. O apoio da Rainforest da Noruega⁸ a este trabalho a partir de 1993, possibilitou sistematicidade e incremento dessas atividades que vinham se desenvolvendo desde os anos 1970, direcionadas para a formação de professores Timbira e acompanhamento da situação das escolas nas aldeias.

No começo dos anos 1990, Jonas Sansão Gavião, um dos protagonistas atuais da Associação *Wyty-Catë*, conheceu o CTI e começou a participar de seus cursos de

⁸ Segundo Antonio Carlos de Souza Lima, em palestra proferida no DAN/UnB, em novembro de 2005, a Noruega é a principal financiadora de experiências educacionais em todo o mundo.

capacitação, vindo a consolidar-se como professor de ensino fundamental na sua aldeia, Governador, e a integrar a Comissão de Professores Timbira.

Eu conheci o pessoal da educação. Eu estava com a idéia de ir embora, de estudar de novo - embora mesmo assim estudar. Só depois que terminar eu voltaria. Aí o pessoal não achou bom que eu ia embora do *krin*; eles disseram assim: “Não, mas a gente conhece Maria Elisa, a gente vai falar para ela contratar você para trabalhar aqui mesmo na aldeia” - que assim eu não ia embora. Mas eu não conhecia a Maria Elisa, quem conhecia era o Chico Guará, Cabelo Ruivo, Damásio - eu não conhecia. Aí eles mandaram uma carta para a Maria Elisa, que aceitou que eu entrasse no programa de educação. Então, eu fui para São Paulo - eu e o Rubens - sem conhecer Maria Elisa, Neuza e o pessoal do CTI (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2004).

O grupo de aproximadamente 12 professores Timbira, a que Jonas se refere, mantinha freqüentes relações de intercâmbio entre as aldeias, como parte das atividades do projeto de educação do CTI, antes mesmo da fundação da *Wyty-Catë*. Ainda no começo dos anos 1990 originou-se a supracitada Comissão de Professores Timbira, que atuava com a assessoria do CTI, principalmente no sentido de influenciar as políticas públicas nesse setor.

É que cada uma dessas instâncias governamentais atua de forma distinta e isolada, *não reconhecendo e valorizando a unidade do povo Timbira como fundamental para se pensar o seu futuro, mas, burocraticamente tratando-os separadamente apenas como Krahô, Apinajé, Kricati, Pykobjê, Apãniekra e Ramkokamekra*. (...) Por isso, um grupo de 12 professores Timbira, responsáveis pelo ensino de nove escolas, com o apoio do CTI, estão realizando desde 1998, uma programação de visitas a todas as escolas que integram esta rede, estendendo-se para as demais aldeias. O objetivo é conhecer a realidade de cada aldeia, as dificuldades de cada escola, conversar no pátio com as demais autoridades, para *poder construir uma proposta única de escola para todos os povos que formam a “nação Timbira”* (Ladeira, 1999: 09-10).

Começa a aparecer, assim, a idéia da “unidade Timbira” como estratégia política pensada pelo CTI e implementada através de seus projetos junto aos Timbira por meio suas organizações – Comissão de Professores Timbira e Associação *Wyty-Catë*. Isso permeia boa parte dos textos produzidos pelos antropólogos do CTI, e de suas ações, tomando forma nas propostas de políticas públicas para esses grupos (ver capítulo IV).

Ainda durante os anos 1980, o CTI acompanhou de perto os impactos do Projeto Carajás junto aos povos Timbira da região. Em 1982, foi elaborado o “Projeto Ferro-

Carajás: apoio às comunidades indígenas”⁹, voltado para a aplicação de 13,6 milhões de dólares junto aos povos indígenas do Maranhão, leste do Pará e norte do Tocantins. Elaborado sob pressão da opinião pública nacional e internacional face aos impactos gerados pela implantação do Projeto Ferro-Carajás e do Programa Grande Carajás, esse projeto gerou investimentos em saúde, educação e economia comunitária, formulados e implementados, em sua maioria, pela própria Funai. Os antropólogos do CTI participaram de uma série de práticas indigenistas associadas à implementação desse projeto, por meio da mobilização de comunidades indígenas, agentes tutelares e pesquisadores no campo indigenista.

Por meio de um convênio estabelecido em 1982 entre a agência de desenvolvimento implementadora do Ferro-Carajás: a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD); e a agência tutelar responsável pela gestão da questão indígena: a Funai; os povos indígenas situados na área de influência do Projeto Ferro-Carajás foram inseridos num plano de investimentos, que resultou em alterações no cotidiano dessas comunidades, com repercussões nas suas relações junto à sociedade nacional.

Ao analisar práticas de controle do espaço na Amazônia, Becker coloca duas questões importantes referentes ao Projeto Carajás:

A primeira diz respeito à gestão exercida por uma corporação estatal, empresa que é a um tempo pública e privada. Como empresas públicas, as estatais são um meio essencial ao desenvolvimento econômico e tecnológico do país, identificando-se com a própria construção do estado nacional e por isso recebendo grandes benefícios do Estado; por sua face empresarial, contudo, conflitam com o Estado, na medida em que controlam a coisa pública e extensos territórios onde exercem gestão autônoma, criando enclaves que causam violento impacto sobre a organização da vida regional, só perceptível na escala local.

⁹ Inicialmente, os recursos do projeto “Apoio às comunidades indígenas” foram direcionados aos grupos indígenas localizados em 13 áreas indígenas no Maranhão, norte de Goiás (TO) e leste do Pará, consideradas como de “impacto direto” em relação ao PFC, o que incluía apenas os grupos situados no âmbito do “Corredor Carajás”. A partir de 1985, os grupos localizados em área de “impacto indireto” tornaram-se também objeto desse projeto, sendo envolvidos os povos indígenas localizados no Centro-Oeste maranhense, especialmente os circunscritos aos municípios de Grajaú e Barra do Corda. Em termos globais, o convênio CVRD-Funai atingiu cerca de 90 aldeias, 24 postos indígenas e uma população de cerca de 12.500 índios, distribuídos nos estados do Maranhão, Pará e Tocantins (Vidal, 1986: 229).

A segunda questão que se coloca (...) é a do espaço em que a empresa atua, a Amazônia brasileira. Por sua condição de fronteira, a Amazônia assume alto valor estratégico para o poder hegemônico em termos de controle não só do espaço como também do tempo: ela possibilita uma rápida ocupação e exploração de recursos, favorecendo a expansão das empresas em velocidade acelerada (Becker, 1988: 77).

Esses empreendimentos atingiram, portanto, populações urbanas e rurais de toda a Amazônia Oriental, especialmente aquelas envolvidas em conflitos fundiários associados à ocupação violenta da terra, fato gerador de confrontos entre índios, camponeses sem terra e agentes do capitalismo no campo. O Projeto Ferro-Carajás e o Programa Grande Carajás correspondem à materialização de políticas desenvolvimentistas produzidas pela agenda política e econômica de sucessivos governos militares no Brasil, num período que vai do final da década de 1960 a meados dos anos 1980. O caráter autoritário e compulsório desses empreendimentos se torna visível diante da exclusão da sociedade civil brasileira e dos índios e camponeses diretamente atingidos pelos mesmos.

Um elemento significativo que passou a intervir na implementação do projeto “Apoio às comunidades indígenas”, como decorrência dos processos que levaram à elaboração do convênio CVRD-Funai, foi a participação de antropólogos e outros pesquisadores na condição de assessores especiais da agência implementadora do Programa Grande Carajás, na elaboração de subprojetos específicos e na fiscalização da aplicação desses recursos pela CVRD e Funai.

Integrantes do CTI participaram desse processo e apontavam, juntamente com outros pesquisadores, que a demarcação das terras indígenas e a efetiva proteção à saúde dessas comunidades deveriam ser priorizadas na aplicação dos recursos - o que levaria ao fortalecimento interno das mesmas - ao invés de serem utilizados para a manutenção da estrutura do órgão indigenista. Ao contrário, a experiência dos anos de vigência do convênio CVRD-Funai, a despeito do grande volume de recursos, não promoveu o fortalecimento dos grupos indígenas, nem aumentou sua capacidade de enfrentar as mudanças decorrentes do Programa Grandes Carajás.

Com o início da vigência do projeto “Apoio às comunidades indígenas” (convênio CVRD-Funai), a agência indigenista deflagrou a aplicação de uma vultosa soma de recursos (US\$ 13,6 milhões), usando critérios considerados duvidosos por pesquisadores e entidades de apoio. Direcionados principalmente para o fortalecimento da infra-estrutura de assistência do órgão tutelar nas terras indígenas atingidas mais diretamente pelo Projeto Ferro-Carajás e das sedes regionais e locais da Funai, grande parte desses recursos foi aplicada na aquisição de novos veículos, na construção de edificações nos postos indígenas e na contratação de pessoal, investimentos destinados a sanar lacunas da estrutura assistencial do Estado, cujos resultados, na avaliação dos assessores da CVRD, não beneficiavam diretamente os próprios índios. Uma pequena parcela desses recursos foi investida na implementação de projetos econômicos (roças comunitárias, criação de gado), na execução de ações de saúde e de educação indígenas, especialmente na aquisição de medicamentos e material escolar, sem, entretanto, serem estabelecidos critérios de diferenciação entre os grupos indígenas assistidos, em função de suas especificidades culturais e de seus modos de relação junto à sociedade nacional.

A pressa na elaboração e implementação desses projetos favorecia, por sua vez, a falta de planejamento na aplicação dos recursos, alimentando ainda mais as relações de dependência entre a agência indigenista oficial e os grupos indígenas. A contratação em grande escala de prestadores de serviço sem qualificação profissional – embora também tenham sido contratados médicos, enfermeiros, técnicos agrícolas e professores – abriu ainda mais as possibilidades de aproximação com as lideranças indígenas, as quais também passaram a ser “contratadas”, inserindo-se no quadro de servidores da Funai e, conseqüentemente, enquadrando-se na hierarquia burocrática dessa Fundação. As mobilizações indígenas nesse período de implantação do Projeto Ferro-Carajás e de seu amplo programa de desenvolvimento regional, ao contrário, revelaram a disposição desses

povos em participar ativamente do campo indigenista, colocando suas demandas e estabelecendo seus limites nos processos de negociação. Foi o caso por exemplo, dos Gavião-Parkatejê, que tiveram seu território cortado pela estrada de ferro.

Os conflitos persistentes até hoje vinculados aos processos de demarcação de terras indígenas no Maranhão - e especificamente das TIs Krikati e Awá - revelam as implicações a médio e longo prazos da implantação de grandes projetos desenvolvimentistas na Amazônia e seus resultados para os povos indígenas e regionais. Incidindo em regiões cujas práticas políticas se assentam, majoritariamente, em moldes clientelistas e no mandonismo, a implementação desses projetos resultou no acirramento das situações de conflito pré-existentes entre povos indígenas, segmentos regionais (fazendeiros, posseiros e setores urbanos) e agências de desenvolvimento.

Nesse sentido, verifica-se que o projeto “Apoio às comunidades indígenas” atualizou o que Souza Lima definiu como “clientelismo de Estado”¹⁰. Esses processos também se atualizam no presente por meio da territorialização (Oliveira Filho, 1999), a qual se concretiza, entre outras coisas, por meio das ações administrativas governamentais voltadas à demarcação das terras indígenas e à implementação de projetos econômicos pretensamente compensatórios ao avanço da ocupação intensiva dos territórios da Amazônia oriental, por empreendimentos vinculados ao capitalismo internacional.

Assim, o Projeto Ferro-Carajás e seu segmento específico, o convênio CVRD-Funai, constituíram estratégias econômicas de incorporação de recursos naturais de países “periféricos” e, mais especificamente, estratégias políticas de envolvimento e sujeição de

¹⁰ Trata-se de uma categoria elaborada para “designar um certo tipo de arregimentação de redes de clientela baseada na troca de lealdades interpessoais, e ao estabelecimento de vínculos com base na concentração e distribuição de bens condensados na administração pública federal (cargos sobretudo, mas também verbas e outros), isto é, dá-se como ‘privado’ aquilo que é, de direito, acessível na qualidade de ‘público’” (Souza Lima, 2002: 19-20).

populações tradicionais, que por sua vez refletem ainda formas societárias relativamente autônomas e alternativas à avassaladora expansão capitalista.

A dominação contemporânea sobre os povos indígenas e outros povos tradicionais presentes nos vários continentes, em especial nos países do chamado “Terceiro Mundo”, se opera, nas últimas décadas, por meio dos discursos e das práticas do desenvolvimento (Escobar, 1998), uma estratégia hegemônica do sistema capitalista em sua etapa de mundialização. Isso se reproduz a partir de processos de incorporação econômica desses povos e seus territórios tradicionais, que constituem as últimas reservas de biodiversidade e de recursos minerais do planeta.

As entidades de apoio denunciaram violências contra índios e formularam críticas à política indigenista oficial, mas principalmente ajudaram as lideranças indígenas a conquistarem diversos espaços políticos para as suas manifestações na sociedade brasileira, incluindo os espaços de negociação com o Estado (Cardoso de Oliveira, 1988: 10). No contexto político da luta pelos direitos indígenas, as entidades de apoio funcionaram, segundo a análise de Ramos, como “comutadores entre o universalismo e a cidadania” (Ramos, 1990: 143). Numa primeira instância, os direitos indígenas seriam garantidos a partir da Declaração Universal dos Direitos do Homem, o que significa garanti-los como direitos exercidos pelos índios “enquanto indivíduos e não enquanto membros de um grupo, sociedade ou nação” - direitos que deveriam ser garantidos ao indivíduo, acima da diversidade cultural existente na humanidade. Numa segunda instância, os índios teriam seus direitos como membros legítimos de um Estado-Nação, ou seja, enquanto cidadãos brasileiros. O tipo de apoio prestado pelas ONGs à organização do movimento pan-indígena, portanto, vai além da solidariedade política ou do fornecimento de uma infraestrutura. As entidades de apoio difundiram nesse movimento idéias e ideais políticos, como os citados acima - universalismo e cidadania - que foram apropriados e

transformados pelos índios e passaram a fazer parte de seus discursos. Ramos formulou essa questão nos seguintes termos:

Tradutoras da linguagem do universalismo para o idioma da cidadania, as ONGs injetam no indigenismo não só recursos materiais, mas uma retórica libertária facilmente digerível pelos índios envolvidos no movimento pan-indígena. Não foram poucas as vocações político-civis despertadas entre os índios pelo ímpeto humanista das ONGs. Sem dúvida elas imprimiram o timbre característico da voz universalista no campo indígena dos direitos humanos, ainda que com pouca virtuosidade para modulações e uma perceptível tendência ao purismo moral (: 144).

Em um dos seus artigos, Ramos trata justamente de como o discurso indígena e o discurso das ONGs instrumentalizaram categorias com a finalidade de atingir resultados pragmáticos a favor da causa indígena (1990). Ela discute como as noções de etnicidade, cidadania e universalismo foram articuladas no contexto das relações interétnicas, sem criar embaraços teóricos e práticos. Considero essas noções de modo etnográfico, ou seja, como elas são atualizadas no contexto das relações interétnicas dos Timbira.

O CTI também procura articular as idéias de uma unidade pan-Timbira, da valorização dos *amji'kin* e da regularização e controle das TIs Timbira como formas objetivas de buscar resultados para uma maior autonomia política e cultural desses grupos. As propostas defendidas pelo CTI para a regularização e ampliação das terras Timbira, normalmente também expressam a idéia de unidade, pois sempre que possível são discutidas com os índios propostas para criação de áreas contíguas ligando os territórios Timbira mais próximos. Esse é o caso por exemplo, das TIs dos Canela-Ramkokamekra e Canela-Apãnjekra, que pretendem ampliar seus territórios e unificá-los numa única terra indígena. Eu mesmo, enquanto coordenador de GTs da Funai, apresentei essa proposta em relatórios entregues ao órgão indigenista oficial, que no entanto, recusa-se a reconhecer a legitimidade do pleito, apesar de ter aprovado os argumentos técnicos e etnográficos que constam nos documentos. A idéia da contigüidade não se aplica a qualquer grupo indígena vizinho, pois no caso dos Canela foram realizadas tentativas no sentido de construir uma proposta de unificação também com a TI dos Guajajara (que por sua vez estavam muito

interessados na proposta), mas que foi rechaçada pelos Canela. Apesar de serem inimigos históricos, os Ramkokamekra e Apãnjekra admitem confrontar os limites de seus territórios, pois afinal, têm o mesmo jeito, a mesma “forma” (ver adiante). Outro exemplo, é a idéia de unificação das TIs dos Krikati e dos Gavião, defendida pelos índios e pelos antropólogos do CTI há muitos anos.

Numa fase inicial e pouco duradoura, as entidades de apoio viveram o que Ramos denominou de “o momento heróico” do indigenismo não-governamental (Ramos, 1995: 06), caracterizado pelo clima de ativismo indigenista que atingiu a sociedade civil no final dos anos 1970. Salvo articulações conjunturais em função de uma necessidade de coligação de forças, como as que ocorreram nessa época, se mantém e se reproduz uma certa fragmentação e atomização do indigenismo não-governamental, tal qual o próprio movimento indígena, inviabilizando articulações permanentes de caráter nacional. Qualquer semelhança, portanto, não é mera coincidência, levando em consideração um certo “espelhamento” existente entre os movimentos indigenista e indígena.

Se, no caso do CTI, levarmos esse “espelhamento” às últimas conseqüências, poderíamos nos inspirar nas análises de Evans-Pritchard sobre os Nuer, e afirmar que entre os antropólogos do CTI existe uma espécie de “timbirósia”, na medida em que reproduzem no interior da instituição características semelhantes à “forma Timbira” (ver adiante). Assim, autonomia, autogestão, afirmação e reprodução de uma identidade diferenciada, convivem com a elaboração e execução de projetos cujos objetivos ideais também não são aqueles que estão definidos pelas agências de financiamento (ver capítulo V), em relação às quais o CTI se posiciona contextualmente (como os “performativos” Timbira). Tal qual uma aldeia Timbira, que quando cresce demais acaba se cindindo, dando origem a novas aldeias, diversos antropólogos e indigenistas já participaram e saíram do CTI, criando suas próprias ONGs e projetos. Com isso, o CTI se mantém sempre pequeno e, aparentemente,

iniciativas no sentido de tentar aumentar significativamente seu orçamento, projetos e raio de ação institucional não terão sucesso e talvez nem façam parte das intenções de seus fundadores e coordenadores.

Ainda em relação ao papel das ONGs, é preciso destacar alguns aspectos mais críticos e por vezes contraditórios de suas atuações, valendo a pena citar um ponto em relação ao indigenismo não-governamental. A questão da imagem ecologista e comunitária muitas vezes pode ser indexada ao reconhecimento social das minorias para assegurar sua legitimidade e o seu “financiamento”, ou, até mesmo, os dispositivos de dependência e clientelismo que reproduzem seus programas de assistência (ver cronologia das assembléias, capítulo III) . Ocorreria assim uma espécie de conformação à “cirurgia estética” que exige a fetichização virtuosa da “cultura indígena” e da alteridade “politicamente correta” (Albert, 1995 b:116).

2.2. Opção político-epistemológica e a “adoção” pelos Timbira

Minha ação como indigenista junto a esses grupos configura a demarcação político-epistemológica deste trabalho, como não poderia deixar de ser. Em muitos casos, o engajamento é consequência de uma atividade de pesquisa que se transforma em colaboração. Em minha trajetória, no entanto, seja com os Kadiwéu (com os quais realizei meu mestrado), seja com os Timbira (com os quais trabalho atualmente), estas dimensões não estão dissociadas e são concebidas conjuntamente, pois qualquer esforço no sentido de auxiliar ou estudar povos indígenas envolve uma íntima ligação entre teoria e ação prática.

A dimensão ética da relação entre os antropólogos e os grupos estudados aponta uma vez mais para a necessidade de uma teoria que oriente a prática profissional e a pesquisa por caminhos que explorem a dinâmica das forças em embate e vá além da demonstração da continuidade das estruturas e processos sociais. Argumentou-se que essa teoria deve conter instrumentos de auto-análise que dêem conta do papel do antropólogo como ator nesse jogo de forças políticas, reconhecendo-se amplamente o princípio de não-dissociação entre os aspectos técnico e político do seu trabalho de pesquisador (Arantes, 1992: 23-4).

Os antropólogos brasileiros tinham - e continuam a ter - uma preocupação com o destino dos índios no Brasil, que influenciou diretamente o caráter de suas pesquisas, refletindo na escolha de tópicos e da abordagem teórica, nas estratégias de campo e nos escritos etnográficos (Ramos, 1990: 445). Os etnólogos brasileiros via de regra aliam prática acadêmica com compromisso político na defesa dos direitos dos povos que estudam, sendo que freqüentemente, os objetos de estudo são decorrência de escolhas teórico/políticas. O envolvimento político dos pesquisadores, quase inevitável em uma situação de pesquisa de campo intensiva, foi assumido pela etnologia brasileira com interesse analítico, ou seja, ele foi assumido como objeto da reflexão antropológica, viabilizando a conjugação do trabalho acadêmico com a ação política (: 454). O estilo mais politizado da etnologia brasileira, que privilegiou as relações interétnicas como enfoque principal dos estudos etnológicos, não pode ser justificado simplesmente por uma questão de gosto pessoal dos antropólogos brasileiros. Ele está relacionado com a própria história da antropologia em nosso país.

O envolvimento de etnólogos brasileiros com o destino das sociedades indígenas, nas lutas por melhores condições de vida, saúde, educação, pela demarcação de suas terras, está embebido no projeto de construção da nação e tem a ver com o que Stocking (1982) chama de “intervenção participante”, que para ele é a marca das antropologias periféricas e sua contribuição para a renovação da disciplina no que ela tem de mais característico: seu modo de fazer pesquisa. Forjada na experiência do império, a antropologia estaria, segundo ele, sendo renovada em sua prática nas periferias preocupadas em construir a nação e com o destino dos povos em estudo. A antropologia no Brasil tende a atualizar de forma criativa a prática dessa disciplina, o que também ocorre em várias outras antropologias periféricas, seja na América Latina, na Índia ou no Oriente Médio.

Portanto, é diante da tradicional prática da disciplina que questões como essas têm sido colocadas como sendo um perene desafio ao antropólogo do ponto de vista epistemológico.

E é tanto mais difícil enfrentá-lo quanto mais o antropólogo estiver envolvido em programas ou políticas de ação social. Pois um antropólogo imbuído de pretensões de examinar a consistência de suas próprias ações em sociedades culturalmente tão diferentes, claramente detentoras de sistemas de valor próprios e singulares, corre o risco de ficar emaranhado em seu próprio relativismo. Em outras palavras, *o desafio que se impõe a esse antropólogo é o de como, por quais critérios (de objetividade?), poderia ele agir – como cidadão e como técnico – no encontro entre culturas diferentes*, sobretudo quando as sociedades portadoras dessas culturas guardam entre si relações profundamente assimétricas, caracterizadas pela dominação de uma sobre a outra. *E o moralmente grave é que ele, enquanto antropólogo, é cidadão da sociedade dominante. Esta parece ser, por exemplo, a situação vivida entre nós tipicamente pelos antropólogos indigenistas* (Cardoso de Oliveira, 1996: 08).

Antropólogos que trabalham em órgãos governamentais, em associações não-governamentais, em empresas privadas, ou como pesquisadores em instituições públicas, defrontam-se hoje não apenas com “comunidades locais”, mas com grupos sociais organizados com os quais tenderão - cada vez mais - a conversar de igual para igual, sem um papel privilegiado, seja de “tradutores”, seja de “intermediários”. Pessoalmente, como antropólogo e indigenista, freqüentemente ainda ajo como intermediário diante de algumas demandas da *Wyty-Catë*, mas a crescente ocupação de espaços públicos pelos grupos organizados e suas lideranças vem resultando na reformulação do papel do antropólogo enquanto interlocutor privilegiado desse processo.

Procuro, assim, considerar as dimensões éticas e políticas do trabalho de campo na atualidade e as transformações da “situação etnográfica” em face da emergência dos movimentos étnicos. Nesse contexto, os povos indígenas são cada vez mais sujeitos de suas histórias e leitores de suas etnografias. Vivemos, já há algum tempo, um contexto de mundialização político-simbólica da etnicidade (Albert, 1995a: 12). A maioria dos antropólogos se confronta com esta dinâmica dentro de suas pesquisas e quase sempre eles estão diretamente implicados, através de seus trabalhos com as organizações indígenas ou, ONGs de apoio. Isso tem colocado injunções éticas e políticas evidentes e inéditas para a Antropologia, especialmente a de assumir a responsabilidade de seu saber frente às estratégias de emancipação e de resistência dos povos indígenas.

Paine (1985), por exemplo, identifica cinco setores estratégicos de aplicação antropológica: terra, saúde, justiça, educação e economia social. Essas atividades relacionam-se com aspectos muito diversos, mais empíricos e técnicos que propriamente antropológicos, mas que dependem estreitamente dos conhecimentos e das competências adquiridas pela experiência da pesquisa. Essas atividades estão, portanto, relacionadas diretamente com minha própria experiência de atuação junto aos Timbira pelo CTI:

- atividades de mediação (assessoria técnica a líderes e organizações indígenas, atividades de divulgação em colaboração com ONGs, participação em redes de articulação, interferências em políticas públicas);

- análise documental (estudo de documentos relativos às políticas de desenvolvimento regional e aos empreendimentos econômicos que afetam as terras indígenas);

- pesquisa-ação (concepção, implantação e avaliação de projetos de assistência técnica, trabalhos com fins jurídicos ou administrativos);

- trabalhos didáticos (redação de manuais técnicos destinados à formação de agentes ambientais ou de professores, elaboração de materiais pedagógicos, aplicação de cursos de formação).

De fato, como relatei no item anterior, minha experiência com os Timbira de 1993 a 2006 passou por tudo isso, acrescida de mais alguns condicionantes. Enquanto representante do CTI e de um programa de intervenção desta entidade junto aos Timbira – o Projeto Frutos do Cerrado (ver capítulos III e V) - minha posição e papel já estariam previamente definidos e classificados pelos índios. Recebi, assim, certa “herança” das relações acumuladas pelos os antropólogos do CTI, com todos os seus erros e acertos, vícios e potencialidades. Precisei deixar claro durante alguns anos que apesar de ser do CTI, eu não era igual ao Gilberto Azanha, por exemplo, com quem era eventualmente

comparado. Mesmo cuidando de marcar a diferença, invariavelmente “herdei” uma série de demandas, apresentadas a mim enquanto representante do CTI, que possuía um canal de comunicação mais freqüente tanto com Gilberto, como com Maria Elisa Ladeira, mas que na ausência deles também estaria apto a atender. Apesar de estar previamente “rotulado” por pertencer ao CTI, por meio do qual diversos outros *cupen* já haviam visitado e trabalhado com os Timbira, estes procuravam diferenciar seus potenciais aliados pela adoção e nomeação.

Relações de afinidade são estabelecidas com o visitante *cupen* por meio de sua nomeação e inclusão na rede relações de parentesco do grupo, o que lhe confere uma série de obrigações e cuidados especiais com os seus “parentes”.

Por isto ainda, que muitas comunidades nos “adotam” (e variam de grupo a grupo as categorias de adoção). Mas somos considerados, em quase todos os casos, “amigos”, “compadres”, “irmãos” ou “cunhados”. É a partir destes lugares que os índios nos cobram a interferência em seus problemas do dia-a-dia, com seu “destino” – porque tais lugares determinam obrigações. O fato de cumprirmos ou não o papel que nos foi imposto é que determinam nosso maior ou menor envolvimento, a nossa maior ou menor interferência (Azanha e Novaes, 1981: 04).

Tratam-se, antes de tudo, de relações interpessoais, construídas segundo valores culturais locais, onde somos incorporados às tramas de parentesco dos grupos que nos “adotam”. Essa adoção começa pelo “batismo”, onde o visitante recebe um nome que o identificará e remeterá a uma extensa rede de relações na comunidade anfitriã. Normalmente, a comunidade discute no pátio quem será o nominador e qual será a “família” que acolherá o visitante. Essa discussão muitas vezes é precedida por inúmeras outras conversas informais nas casas, na periferia da aldeia, levando-se em conta um certo equilíbrio a ser mantido na “distribuição” dos “adotados”, evitando-se que determinadas famílias concentrem muitos “parentes” *cupen*.

Além dos vários nomes que já recebi nas aldeias Timbira (*Kancaprêc* e *Pihó*, nos Krahô; *Katuarê*, nos Apãnjekra; *Karampej*, nos Ramkokamekra; *Koikwá*, nos Gavião-Pykobjê), também fui nomeado como *pa’hi* da aldeia Porquinhos dos Apãnjekra, da aldeia

Cachoeira dos Krahô e das aldeias Governador e Riachinho dos Gavião-Pykobjê, conforme salientei acima. Essa nomeação normalmente ocorre depois que o visitante retorna mais de uma vez a determinada aldeia, demonstrando algum interesse em construir relações mais duradouras com o grupo. Muitas vezes, os representantes da aldeia “aceleram” esse processo, antecipando a nomeação já numa primeira visita, justamente para tentar garantir um retorno e a continuidade das relações.

O fato de ser “chefe honorário” de um grupo Timbira, coloca obrigações permanentes incontornáveis para com o grupo, seja em relação a uma representação junto ao mundo dos *cupen*, servindo como uma espécie de “embaixador” ou “porta-voz” das suas reivindicações; seja em relação ao atendimento das demandas internas para a resolução de problemas de assistência e, principalmente, ao apoio para a viabilização dos *amji'kin*.

E aí eu fui lá fazer trabalho da *Wyty-Catë*, mesmo do projeto da PDA. Eu andava acompanhando dois técnicos, um antropólogo e um engenheiro agrônomo. Aí eu fui lá com eles porque eu não conhecia, porque eu não conhecia aldeia nenhuma dos Krahô. Eu fui lá 12 dias. Aí lá eles fizeram eu de *pa'hi* lá da aldeia Nova, diz que para quando eles forem lá no meu *krin*, eu tenho que cuidar deles (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista em Carolina, em 2004).

A nomeação de *pa'hi* de aldeias e grupos diferentes, entre os próprios Timbira, é prática comumente adotada como estratégia de aproximação e de fortalecimento de alianças político-culturais. Alguns exemplos recentes: Jonas Gavião é *pa'hi* da aldeia Nova dos Krahô; Alberto *Hapyhi* Krahô é *pa'hi* das aldeias Porquinhos dos Apãnjekra, Cachoeira e Rio Vermelho dos Krahô; José de Torino Krikati é *pa'hi* da aldeia São José dos Apinajé. Trata-se de buscar aliados “fortes”, com alguma representatividade política e com capacidade de articulação com o mundo dos *cupen* - incluindo-se aí o domínio do português - como em princípio deveria ser o “tipo ideal” de *pa'hi* da aldeia de cada grupo. Ocorre que cada vez mais essa função vem sendo ocupada por jovens, com alguma familiaridade com a língua portuguesa, mas com inexperiência no mundo dos *cupen* e

pouca habilidade e representatividade política. Esse processo está relacionado com as transformações indígenas em curso entre os Timbira, onde as novas gerações vêm se destacando na apropriação de funções tradicionais, como as chefias de aldeia, e de funções colocadas pelo mundo dos *cupen*, como a direção de associações representativas.

Entre os Apinajé, segundo Da Matta, o chefe da aldeia assume e mantém sua posição em função de dois fatores: o peso do seu segmento residencial, “pois sem a ajuda dos seus *kwóyá* – parentes – o chefe se torna impotente do ponto de vista político” e o “modo como reativa laços sociais com pessoas situadas fora destes segmentos” (Da Matta, 1976: 206). Para este autor, esses dois fatores definem o “poder” de um chefe Apinayé e podem ser estendidos também para os Timbira em geral.

Assim, um cacique ascende a esse posto em função do peso relativo do seu segmento residencial, pelo suporte político que pode lhe ser dado pelos “parentes”. Ainda segundo Da Matta, “o prestígio de um líder Apinayé é claramente definido pela capacidade de um homem de reter os seus genros em sua casa (ou nas casas próximas) formando um segmento residencial harmônico” (1976: 213). O chefe Apinajé, como qualquer chefe Timbira, dirige a aldeia como um grupo doméstico.

O fato é que a nomeação de um “chefe honorário” reforça seus laços com o grupo, instituindo lealdades e compromissos que são acionados sempre que necessário. Trata-se, antes de tudo, de marcar uma “distinção” das relações estabelecidas com o antropólogo pelo grupo que o nomeou, que passam a ser de outra qualidade e de longo prazo. Foi exatamente isso que os Apãnjekra, Krahô e Gavião-Pykobjê fizeram comigo.

2.3. O antropólogo que virou suco

Além de mediador dessas relações com o CTI, meu papel era visto também como o de provedor de recursos, não apenas porque esse também vem sendo o papel do CTI desde o começo de sua relação com os Timbira, mas porque cheguei em Carolina em 1993 com o

objetivo de implementar um novo e promissor projeto junto aos índios: o Projeto Frutos do Cerrado. Conforme discutirei no último capítulo, este projeto também significou a apropriação de um discurso mais “ecológico” por aquelas lideranças Timbira e pelos jovens que se relacionaram mais de perto com o projeto e com o próprio CTI.. Ao mesmo tempo, ocorreu a discussão sobre a articulação de uma organização pan-Timbira – *Wyty-Catë* - que começou a se estruturar simultaneamente a este projeto e cujos objetivos eram - e são - bastante pretensiosos, na medida em que envolviam perspectivas de alianças interétnicas com diversas cooperativas agroextrativistas e organizações de produtores familiares extrativistas de toda a região, localizados no entorno das TIs Timbira.

O Projeto Frutos do Cerrado iniciou-se em 1993 e é uma parceria entre o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e a Associação *Vyty-Cati* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins. Seu objetivo principal é gerar renda para os índios e pequenos produtores rurais pobres moradores do entorno das TIs dos povos Timbira, por meio da coleta, processamento e comercialização de frutas nativas do cerrado (caju, cajá, buriti, bacaba, murici, bacuri, araçá, mangaba, entre outras), viabilizando o aproveitamento sustentável desses recursos naturais. As polpas de frutas são processadas em Carolina (MA) e comercializadas sob a marca *FrutaSã*, em nível regional. Dentre seus objetivos também está a busca de alternativas de uso para os produtos da flora do cerrado, visando valorizar este ecossistema e deste modo estimular a preservação da sua biodiversidade. Dessa forma, também são desenvolvidas atividades nas TIs de manejo do cerrado, implantação de sistemas agroflorestais e formação de agentes ambientais indígenas.

Curiosamente, minha inserção junto aos Timbira iniciou-se por meio dessa articulação com os produtores rurais não-índios. Por conta da complexidade e dimensão do projeto, fiquei absorvido em atividades de mediação dos Timbira com os representantes das organizações não-indígenas, assessorando diretamente todo o conjunto de projetos

envolvidos na Rede Frutos do Cerrado. Esse processo tomou-me muito mais tempo e trabalho do que o esperado, pois era diretamente responsável pela implantação e execução desse projeto, vindo a assumir posteriormente sua coordenação. Como ocorre com a implantação de qualquer projeto novo, com pretensões de ser demonstrativo, existe uma fase inicial de muito ativismo e paixão, além de um bocado de amadorismo e empirismo, correspondendo ao que eu poderia chamar de “fase heróica” do Projeto Frutos do Cerrado. Por outro lado, o próprio Projeto Frutos do Cerrado é consequência de uma fase mais “profissional” do CTI (ver capítulo III), que no começo dos anos 1990 passa a operar a partir de pequenos projetos pontuais, sendo obrigado a diversificar suas fontes de financiamento. Esses projetos exigem a adoção de uma retórica ambientalista e uma preocupação maior com os seus resultados ambientais e principalmente econômicos.

Nesta fase, na verdade, pouco trabalhei de fato como antropólogo, me envolvendo em atividades muito menos “nobres”, literalmente fazendo com que o “antropólogo virasse suco”. Se o relativismo e o olhar distanciado ficaram em segundo plano, assumi integralmente o ativismo e a militância nesse trabalho até as últimas consequências. As dinâmicas do projetismo (ver último capítulo), em que estive imerso, pautaram em grande medida minha atuação durante essa “fase heróica”, que durou pelo menos metade do tempo que permaneci na região¹¹. Mesmo “vestindo a camisa” do projeto e do trabalho com os índios, passei por algumas “crises de identidade” enquanto profissional, pois aparentemente meus “conhecimentos antropológicos” não eram de muita utilidade então. Demorei a perceber que as novas conformações do trabalho do antropólogo junto às sociedades indígenas contemporâneas no Brasil passam também por essas questões e dilemas. Mais do que isso, são cada vez mais constitutivas não só da prática antropológica, mas de formulações teóricas e metodológicas da disciplina, incorporando o papel do

¹¹ Para uma boa caracterização dessa dinâmica e do contexto de implantação e desenvolvimento inicial desse projeto, ver Pareschi, 2000, cujo trabalho será retomado adiante.

antropólogo e as configurações atuais do seu trabalho também como objetos de investigação.

2.4. De nativo a observador?

O Projeto Frutos do Cerrado, durante todo esse período, foi objeto de muitas avaliações, artigos, visitas e críticas, e de duas teses de doutorado (Barbanti Jr., 1998 e Pareschi, 2000). Foi interessante experimentar a sensação de ser informante de pesquisas antropológicas, vestindo a “pele do cordeiro” daqueles que normalmente têm uma paciência inacreditável com nossas perguntas e intromissões. É curioso observar a ansiedade do antropólogo em busca da informação, ao mesmo tempo em que tenta demonstrar bom humor e paciência, mas visivelmente preocupado com a sua própria falta de tempo e recursos imposta pelas condições da pesquisa.

Depois de um tempo, achei que eu mesmo deveria passar de novo para o lado de lá, passar de nativo a observador, pois sentia a necessidade de sistematizar e refletir melhor sobre toda a experiência que estava vivendo, acompanhando e executando um programa de intervenção junto aos Timbira, na realização dos seus projetos e na organização da *Wyty-Catë*. Mesmo atrasando consideravelmente a tomada dessa decisão, a idéia era não perder o bonde da história e buscar uma reaproximação com a academia, ao mesmo tempo em que tentaria um maior distanciamento em relação ao ativismo e aos projetos do CTI junto aos Timbira. Pude constatar a dificuldade de lograr esse distanciamento, pois já estava contaminado há muitos anos pelo “vírus do indigenismo militante” e vivendo um ativismo estrutural. Pude, contudo, reaver algo da identidade de antropólogo - que parece ter sempre que se atualizar e completar a partir da e na academia - assumindo uma “participação observante”, consciente de que o trabalho etnográfico se faria sempre no “olho do furacão”. Me vi impelido a tentar entender as perspectivas de vida dos povos que estava estudando, mas também me colocar dentro desses processos de transformação, valorizando

a experiência vivida (Rosaldo, [1980] 1986). Avalio que minha experiência etnográfica e de assessoria junto aos povos Timbira permitiu-me aproximar dessas possibilidades.

2.5. No olho do furacão: assumindo a “participação observante”

Questões globais ligadas aos rumos do desenvolvimento econômico são, por um lado, discutidas agora pelos antropólogos e, por outro, formuladas pelos povos por eles estudadas. Quanto ao papel dos antropólogos nessa nova conjuntura, ele transferiu-se da atuação micro para a atuação macro, envolvendo impactos regionais ou nacionais, projetos interligados, influência nas políticas públicas, etc. (Almeida, 1992).

O que está em discussão é nossa especificidade enquanto antropólogos nesse campo de forças em que se desenrolam as “questões indígenas” – quais as nossas habilidades específicas, a nossa importância, a nossa estratégia e, por fim, como incorporar essas questões em nossos trabalhos acadêmicos.

Nesse contexto, a implicação social do pesquisador não pode mais ser vista como uma questão ética ou política individual, que seria opcional e exterior ao projeto científico. Ela é uma dimensão constitutiva e explícita da relação etnográfica. Não é mais agora a observação que é “participante”, mas a participação que se torna “observante” (Turner, 1991). Uma tal mutação do trabalho de campo não permite mais ocultar ou ignorar a inscrição da prática antropológica dentro do campo histórico e político da sociedade observada. Albert comenta o envolvimento dos antropólogos com o movimento indígena e as formas simbólicas de resistência dos povos indígenas.

Os “povos autóctones” são implicados, atualmente, dentro de redes econômicas e geopolíticas em ramificações mundiais. A conservação de seus territórios, seu reconhecimento social e seu acesso a meios de desenvolvimento próprios, dependem cada vez mais de sua legitimação enquanto sujeitos coletivos dentro da arena político-midiática internacional. As fórmulas simbólicas desta “resistência mimética” (Augé, 1989) constituem instrumentos políticos de grande eficácia. Elas são o catalisador de vastas mobilizações transnacionais, orquestradas pelas ONGs, que permitem inverter as relações de forças locais normalmente desfavoráveis aos interesses minoritários. Dentro dessa conjuntura política “culturalista”, o discurso etnográfico representa um recurso estratégico. A partir de suas intervenções no interior do movimento indígena, os pesquisadores têm

dificuldade de manter sua posição de objetivação externa *por se verem implicados em processos de auto-objetivação simbólica daqueles que estão engajados com as sociedades com as quais trabalham* (Albert, 1995 a: 14-15).

Conforme o autor, é inevitável a implicação do antropólogo nos processos de auto-objetivação simbólica dos povos com os quais trabalha, dificultando qualquer posição de objetivação externa de sua parte. O discurso etnográfico passa a ser tão culturalizado e politizado quanto os discursos indígenas sobre a alteridade, podendo ser apropriado estrategicamente pelos índios na defesa dos seus interesses. O discurso da unidade Timbira, por exemplo, preconizado inicialmente pelos antropólogos do CTI, é refletido nos discursos e práticas atuais desses índios.

Parece-me impraticável a dissociação do antropólogo entre pesquisador e cidadão. Os povos autóctones e suas organizações perguntam cada vez explicitamente as finalidades da pesquisa antropológica em relação aos seus próprios projetos políticos e sociais. A demanda de implicação social é um parâmetro essencial da relação etnográfica contemporânea, onde o engajamento não é uma questão moral ou política individual, exterior ao projeto científico.

Esse engajamento e a intervenção antropológica constituem, cada vez mais, uma dimensão social e política elementar do trabalho de campo dentro da etnologia das minorias – muitas vezes relegada a um plano inferior. A antropologia está, assim, cada vez mais orientada, no curso das últimas décadas, para um tipo de pesquisa onde o projeto histórico dessas sociedades face ao Estado define um parâmetro fundamental da pesquisa. Albert (1995 b) faz a defesa de uma estreita relação, dentro da antropologia das minorias, entre pesquisa científica e implicação social.

A prática de uma tal antropologia, que pode ser qualificada de “antropologia implicada”, é um campo de pesquisa para o surgimento de novas formas de campo e de comunicação etnográfica. Passa-se assim do projeto do campo local da monografia ao campo global da “mundialização da relação entre sociedades” (Bensa, 1993), e da observação participante à “participação observante” (Turner, 1991, Albert, 1993 a). O grande mérito da “antropologia implicada” é, além de sua evidente pertinência étnica e política, contribuir para a dissolver a oposição entre antropologia teórica e antropologia aplicada, a favor da

idéia, infinitamente mais atrativa e produtiva, de *uma pesquisa antropológica fundamental intelectualmente e socialmente investida dentro da situação histórica das sociedades que ela estuda e suscetível de mobilizar suas competências em favor de sua conquista de autodeterminação* (Albert , 1995 b: 118).

Espero portanto, estar contribuindo com uma pesquisa antropológica que seja relevante social e politicamente para os Timbira e que esteja inserida dentro da sua situação histórica, contribuindo de alguma maneira para o fortalecimento de sua autonomia e organização. Pretendo também estar contribuindo etnologicamente para um melhor entendimento dessas novas formas de organização e aglutinação indígena no Brasil.

Capítulo II – Os performativos Timbira

Passo a apresentar características da organização sócio-política dos “performativos” Timbira e de como alguns dos seus significados são atualizados na apropriação que fazem da Associação *Wyty-Catë*.

Os povos Timbira são formados, atualmente, pelos grupos indígenas Krahô (TO), Kricati (MA), Apinajé (TO), Canela-Apãnjêkra (MA), Canela-Ramkôcamekra (MA), Gavião-Pykobjê (MA), Gavião-Parkatejê (PA) e Timbira Kukoi-Krepancatejê (MA). Suas aldeias estão vinculadas administrativamente às Administrações Regionais da FUNAI de Araguaína, Imperatriz, Barra do Corda e Marabá.

Habitantes tradicionais de uma região de cerrado entre o sul do atual estado do Maranhão e o norte do atual estado do Tocantins, os grupos Timbira somam uma população total de aproximadamente 6.000 índios, distribuídos em mais de 30 aldeias. Suas terras hoje são descontínuas, formando pequenas ilhas cercadas por fazendas de criação de gado, em uma região onde a luta pela posse da terra é violenta.

Os Timbira ocupam atualmente oito terras indígenas, totalizando quase um milhão de hectares, sendo cinco terras indígenas em região de cerrado (Krahô, Krikati, Canela-Apãnjekra, Canela-Ramkokamekra e Gavião-Pykobjê, num total de 694.909 ha.), duas terras em floresta sub-tropical (Gavião-Parkatejê e Timbira Kukoi-Krepancatejê, com 62.488 ha. e 18.506 ha. respectivamente) e uma terra em região de transição pré-amazônica (Apinajé, com 141.904 ha.), conforme pode ser observado na tabela e no mapa a seguir. Do ponto de vista da manutenção da biodiversidade e controle de invasões, seus territórios estão ambientalmente preservados, com exceção dos Krikati, cuja área está ocupada por cerca de 500 famílias de produtores rurais em processo de despejo.

Os territórios Timbira estão localizados numa região onde os conflitos pela posse da terra são violentos. Nas últimas décadas, a região de Imperatriz, Araguaína e Marabá tem sido alvo de empreendimentos significativos e vultosos incentivos fiscais voltados à industrialização. A implantação do Programa Carajás trouxe alterações profundas na estrutura socioeconômica da região. A principal foi o crescimento demográfico, agravando os problemas de regularização fundiária, numa região já marcada por sérios e sistemáticos conflitos pela posse da terra. O nível destas tensões tem se acentuado com a desativação dos garimpos no sul do Pará. Para os Timbira, este processo tem significado a retaliação de seu território, agravado pela passagem de circuitos de linhas de alta tensão da Eletronorte, de rodovias estaduais, municipais e federais, como a Transamazônica, que atravessava o território Apinajé. A maioria dos Timbira está ainda situada na área de influência da ferrovia Norte-Sul e da Ferro-Carajás. Com exceção dos Krahô, os demais grupos foram “beneficiários” de convênios firmados entre FUNAI, Eletronorte e CVRD.

Quadro: Informações Gerais sobre os Timbira

Povo	Terra Indígena	População (ano censo)	Extensão (ha)	Situação jurídica	Município/ Estado
Gavião Pykobjê	Governador	729 (2000)	41.644	homologada	Amarante do Maranhão/ Maranhão
Gavião-Parkatejê	RI Mãe Maria	414 (2000)	62.488	homologada	Marabá/ Pará
Krahô	Kraolândia	1.790 (1999)	302.533	homologada	Goiatins e Itacajá/ Tocantins
Krikati	Krikati	620 (2000)	146.000	delimitada	Montes Altos, Sítio Novo e Amarante / Maranhão
Apinajé	Apinajé	990 (1999)	141.904	homologada	Tocantinópolis, Itaguatins e Mauricilândia/ Tocantins
Canela Apãniekra	Porquinhos	458 (2000)	79.520	homologada	Barra do Corda/ Maranhão
Canela Ramkokamekra	Kanela	1.387 (2000)	125.212	homologada	Barra do Corda/ Maranhão
Timbira Kukoi-Krepancatejê	Geralda Toco-Preto	118 (1999)	18.506	homologada	Grajaú/Maranhão

As aldeias Timbira atuais:

Krahô: aldeias Pedra Branca, Pedra Furada, Manoel Alves, Riozinho, Forno Velho, Serra Grande, Santa Cruz, Cachoeira, Lagoinha, Rio Vermelho, Bacuri e Aldeia Nova e Morro do Boi e Galheiro.

Gavião-Pykobjê: aldeias Rubeácea, Riachinho e Governador.

Gavião-Parkatejê: aldeia Mãe-Maria

Canela-Apãniekra: aldeia Porquinhos.

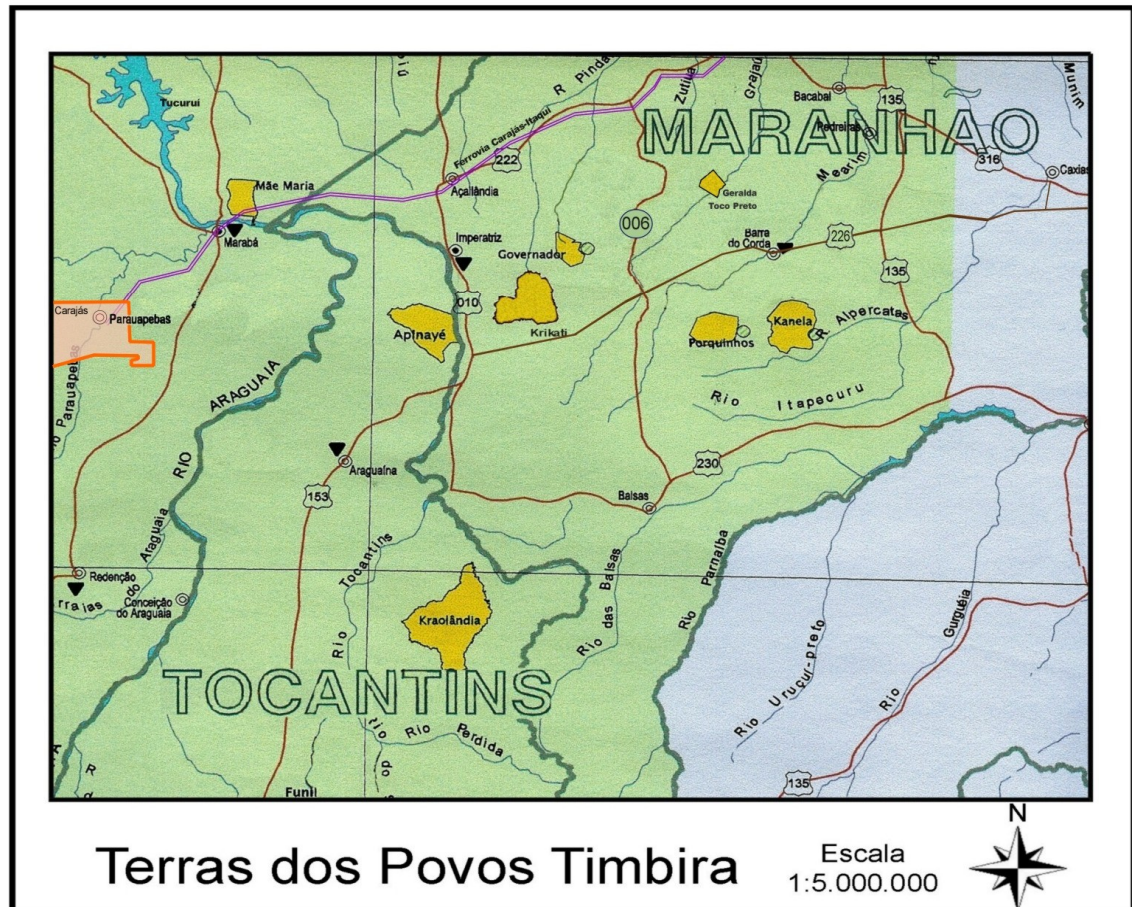
Apinajé: aldeias São José, Cocalinho, Mariazinha, Bonito, Botica, Riachinho, Patizal, Buriti Comprido, Palmeira e Prata.

Canela-Ramkocamekra: aldeia Escalvado.

Kricati: aldeias São José e Raiz

Timbira/Kukoi-Krepancatejê: aldeias Geralda e Toco Preto.

Mapa das Terras Indígenas Timbira



1. A ocupação dos cupen

A ocupação econômica e social da região de cerrado que constitui o território tradicional dos grupos Timbira no Maranhão, resultou da ação de diferentes frentes expansionistas que se desenvolveram a partir de meados do século XVII e entre a segunda metade do séc. XVIII e a primeira metade do séc. XIX. De um lado, uma frente agrícola, que partindo do litoral do Maranhão e tendo São Luis como centro irradiador, ocupou os vales dos rios centrais da então capitania, especialmente o rio Itapecuru, e teve como limite as terras situadas entre a então vila de Caxias e o distrito de Pastos Bons. De outro, mais ao sul, uma vasta região de campos e cerrados foi ocupada pela frente pastoril tradicional nordestina, especialmente sua vertente baiana, que expandia-se lentamente, desde o século anterior, do vale do rio São Francisco em direção à zona açucareira nordestina, de caráter exportador, tendo Pernambuco e Bahia como seus centros de irradiação e mercados exclusivos.

Até o início do século XIX, os grupos Timbira resistiram, por meio das armas, ao avanço desta frente de colonização sobre seus territórios. O século XIX, portanto, significou para os Timbira o início de uma convivência mais ou menos pacífica com os regionais - um período de "acordos" que iria caracterizar a relação entre ambos até meados do século XX. Nesses acordos, os índios davam permissão temporária para a internada do gado dos fazendeiros em suas terras em troca da doação de alguma cabeça de gado. Este procedimento resultou na conseqüente invasão das terras indígenas, na depopulação drástica dos grupos e na diminuição crescente da caça disponível para a sua subsistência.

Os Ramkokamekra (os "Capietrãns" de Paula Ribeiro) também estabeleceram um "acordo de paz" com as expedições repressivas. Em 1814 - depois de resistirem durante mais de vinte anos às expedições punitivas e preadoras aceitaram a paz proposta pelo alferes da guarnição da vila de Caxias, Joaquim Picaluga. A condição imposta pelos índios

para aceitarem "meterem-se em paz" era a de que o militar se comprometesse a prestar auxílio aos Ramkokamekra na guerra que então moviam contra seus vizinhos Xácamekra. No ano seguinte a expedição conjunta consegue submeter uma pequena aldeia Xácamekra, cujos homens foram aprisionados e vendidos em leilão na praça pública de Caxias; algumas mulheres e as crianças aprisionadas ficaram entre os Ramkokamekra (Paula Ribeiro: 1841, 306-313). Depois deste evento, os Ramkokamekra, cumprindo o acordo, deslocaram sua aldeia para as proximidades de Caxias onde permaneceram por quase dois anos. Contudo, as autoridades da Vila de Caxias não cuidaram de lhes ceder uma área de terra; sem terreno fixo - portanto sem roças - passaram a assaltar os roçados dos moradores da vila e seus gados. A resposta das autoridades de Caxias foi a de prender o chefe, Tempé, por algum tempo. Mas tão logo solto, os assaltos prosseguiram. Para se verem livres dos indesejáveis aliados, os habitantes de Caxias introduziram entre os índios roupas contaminadas pelo vírus da varíola. Aqueles que conseguiram escapar do contágio retornaram para seu antigo habitat à oeste do rio Alpercatas. Parte destes "fugitivos" foi ainda perseguida e morta, pois se recusava a voltar (idem: ibidem, 311-312).

Ao contrário do que ocorreu com alguns povos indígenas nos períodos pré-colonial e de início da conquista do atual território do Brasil – especialmente os situados no litoral, que foram amplamente descritos por diferentes cronistas e documentados por outros agentes coloniais – os grupos interioranos, em particular os que de maneira imprecisa foram classificados como “tapuias”, ficaram, em sua maior parte, desconhecidos durante os primeiros séculos da colonização. Apenas na virada dos séculos XVIII para o XIX, alguns desses grupos passaram a ser melhor documentados, especialmente em função do interesse da administração colonial e das frentes expansionistas na sua neutralização.

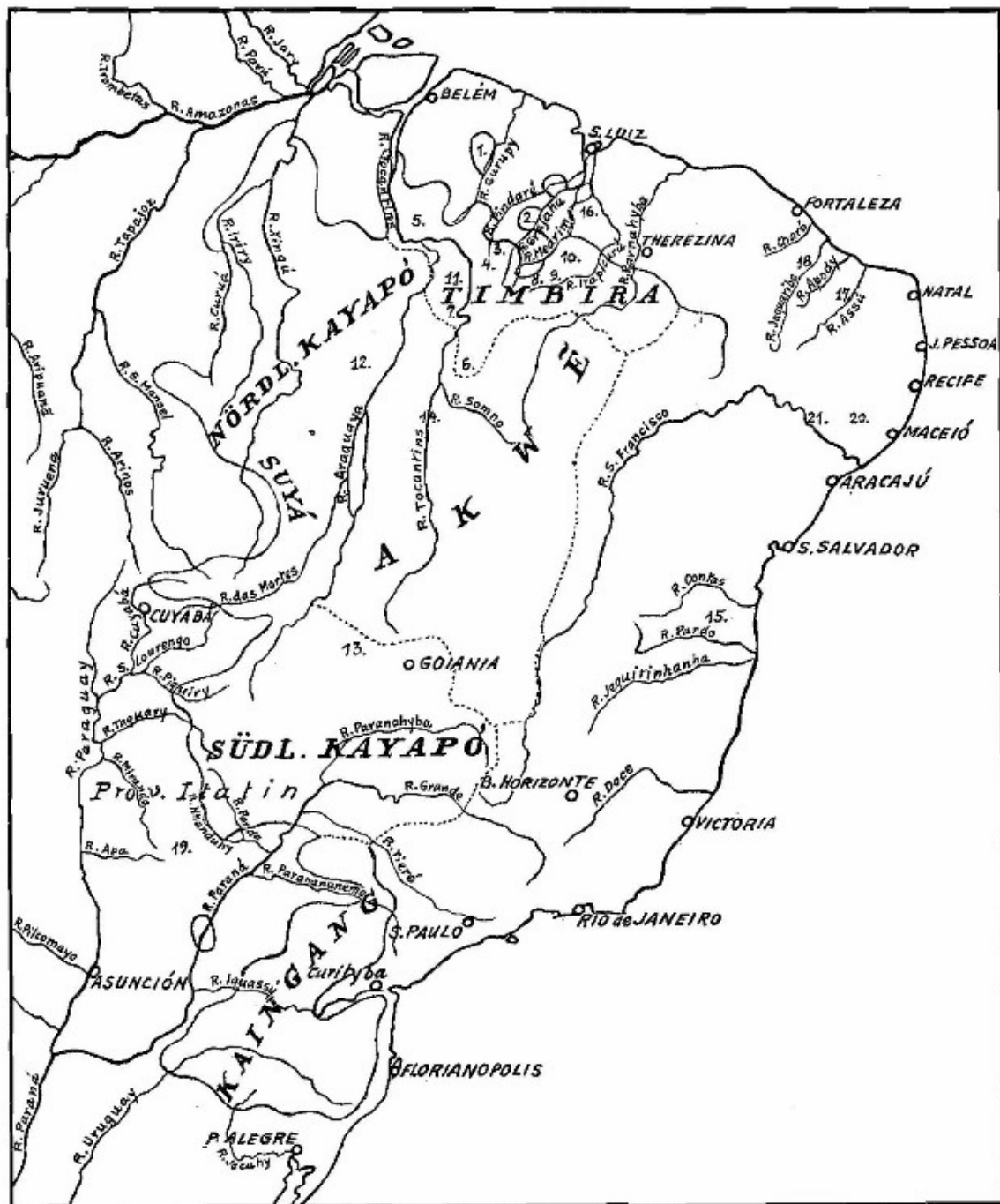
Diante dessa limitação, uma das poucas fontes disponíveis sobre a sociedade e cultura dos grupos Timbira, bem como sobre o processo inicial das guerras de conquista

que levaram à sua dominação pelos agentes da sociedade colonial, são os escritos do Major Francisco de Paula Ribeiro, que trabalhou como comandante de expedições e de destacamentos de milícias sediados nas povoações pioneiras da expansão luso-brasileira sobre o território Timbira. Esse oficial português, a despeito da sua inserção na luta colonial, foi um cronista que observou e interpretou muitos aspectos dessa sociedade, e muitas vezes demonstrou sua indignação diante dos métodos de ação das bandeiras e dos moradores das vilas e povoações em relação aos Timbira. Em outros momentos, pesou mais a sua ideologia colonialista, quando defendeu a adoção de medidas radicais, em relação a alguns grupos Timbira, como a sua extinção total, para poupar os moradores dos ataques desses grupos e liberar suas terras para a ocupação pelas fazendas de criação e a grande lavoura (Ribeiro, 1848: 77).

A proximidade lingüística e cultural dos diversos grupos Timbira foi objeto de consideração por Paula Ribeiro, para o qual as diferenças lingüísticas entre esses grupos seriam limitadas.

Seus costumes gerais se diversificam um pouco; e de ordinário na privada linguagem, que dissemos pertencer a cada uma das nações, se acha aquela diferença trivial que a distancia de umas e outras povoações da mesma raça lhe permite (...) muito pouco se desviam em alguns dos outros seus vocábulos (Ribeiro, 1841: 180).

Os vários grupos Timbira se reconhecem uns aos outros como parentes e membros de um mesmo povo, sendo para eles o sinal visível do parentesco o fato de todos os indivíduos cortarem o cabelo da mesma maneira, usarem grandes discos distendendo o lóbulo das orelhas, disporem as casas da aldeia em círculo e possuírem, como esporte predileto, a corrida de toras. São bem conhecidos na literatura antropológica os Canela-Ramkokamekra, em particular desde a monografia de Curt Nimuendaju (1946), que esteve cerca de 15 meses com este grupo entre 1929 e 1936. A semelhança da organização social deste grupo com os demais permitiu a generalização da descrição para todos os outros, expressando aquilo que Nimuendajú chamava de “país Timbira” (ver mapa a seguir).



Mapa do País Timbira (Nimuendajú, 1946)

Centrando sua observação sobre a vida política dos Timbira, Paula Ribeiro descreveu, em seus escritos, como se processava o exercício da chefia ou da liderança política entre esses grupos. Ao contrário das concepções construídas pela historiografia brasileira do século XIX, que generalizavam um modelo de chefia para todos os grupos étnicos a partir das observações de alguns cronistas coloniais, o cronista dos Timbira demonstrava como a função do chefe era submetida à própria sociedade e variava o seu poder em função especialmente das situações de guerra.

Nas épocas da guerra é que nos seus maiores influi o mais principal mando e distinção: ordinariamente não são eles só os senhores das vidas dos seus povos, ainda mesmo para a expiação dos crimes, porque quando esses se perpetraram, sendo com efeito proibido entre eles o furto intestino e o assassinato, apenas pode o chefe fazer entregar o delinqüente às partes prejudicados (...) em tudo o mais a igualdade é um comum dever entre eles (Ribeiro, 1841: 187).

Essa autoridade relativa da liderança política Timbira seria atestada posteriormente por pesquisadores do século XX – como Nimuendaju, Crocker, Da Matta, Melatti e outros - que demonstraram que essa instituição seria compatível com uma sociedade com limitadas instâncias de canalização da sua vida política. Em seus textos, Paula Ribeiro descreve e comenta a performance de alguns desses líderes de guerra Timbira, como *Tempé*, dos *Capiecran*, *Cocril* dos *Pureckamekran* e *Apuicrit* dos *Makamekran*, cuja liderança despótica teria resultado no seu envenenamento pelo seu próprio grupo (Ribeiro, 1841: 320).

Enquanto agente colonial cuja atividade estava associada à sujeição dos Timbira, Paula Ribeiro observou o processo de expansão desses grupos dentro do vasto território situado entre os rios Parnaíba e Tocantins. Essa observação levou-o a perceber os mecanismos do processo de cisão política e de formação de novas aldeias decorrente, dentre outras coisas, do seu acentuado crescimento demográfico:

Julga-se, e com justa razão, que uma e outras (...) se deverão ter propagado na maior parte; se for que praticassem desde sempre o mesmo que observamos em algumas das que hoje habitam as margens do Tocantins, as quais a proporção que engrossam, e sentem que as caças e os frutos dos seus campos não podem já sustentar seu exorbitante número, lançam

de si uma colônia, que vai estabelecer-se em terras desocupadas, ou ganhá-las de outras tribos com os socorros de sua progenitora (...) sendo certamente que por essa forma se estabeleceu a maior parte das ditas povoações (Ribeiro, 1841: 185).

Em consonância com essa observação, que se refere ao processo de cisão característico dos grupos Timbira, Paula Ribeiro discorreu, ainda, sobre as relações estabelecidas entre as novas aldeias ou grupos locais e os anteriores, que tenderiam a se diluir com o passar das gerações tomando-se de próximas e aliadas em distantes e, possivelmente, inimigas:

Desconhecem facilmente as suas colônias ascendentes ou descendentes, não só pelo desenlaço que na multidão sem nome costuma desenvolver o dilatado dos tempos, como mesmo porque os homens que vivem sem história, e embrenhados pelos mato, é fácil esquecer a sua origem; sendo pois por isso que a estes a segunda ou terceira geração lhes não lembra mais o parentesco, e então é por qualquer ciúme sobre limite de terras, sobre as caças, ou sobre os frutos de uma árvore, tornando-se implacáveis inimigos, fazem-se carnagens tão horrendas, que chegam a destruir-se inteiramente, fazendo até desaparecer a memória de muitas delas (Ribeiro, 1841: 186-187).

A concepção de autonomia própria dos grupos Timbira, constatada por Paula Ribeiro, fundava-se numa acentuada rivalidade entre esses grupos, capaz de resultar em conflitos violentos e até na extinção dos grupos derrotados. Essa rivalidade é saudada pelo cronista como o fator que favoreceu a sociedade colonial no confronto com os Timbira:

Parece porém que a Divina Providência traz sempre entre si desunidas por tal forma essas coloniais de imenso gentilismo, que julgamos ser isso o que nos salva; porque o contrário se as tivesse unido um interesse comum que não conhecem, teriam elas certamente dado a esta capitania ainda maiores trabalhos do que aqueles que até hoje tem sofrido de suas incursões (Ribeiro, 1841: 186).

Como constata o cronista, a rivalidade entre os grupos locais, decorrente de uma auto-concepção fragmentária da sociedade Timbira (ver no próximo ítem definições da Forma Timbira), teria sido o grande fator que levaria esses grupos à mútua destruição, ou à submissão à sociedade colonial. Essa rivalidade foi amplamente explorada pelos conquistadores e chefes de bandeiras, por meio de alianças espúrias junto a determinados grupos com a finalidade de submeter outros e com a posterior sujeição aos antigos aliados. De outro lado, os diferentes grupos Timbira também estabeleceram essas alianças em

função de seus interesses imediatos: destruir grupos rivais e obter acesso aos bens e outros recursos dos agentes coloniais.

O processo de ocupação pelos *cupen* expulsou os Timbira de seus territórios tradicionais, mas eles mantiveram sempre operantes suas intensas redes de relações intertribais, seja através das guerras, seja através do comércio, de casamentos e atividades rituais. Os processos de cisão, fusão e expansão dos grupos, decorrentes dessas relações, caracterizam aspectos culturalmente relevantes para os Timbira, dos quais passo a tratar.

2. Os Timbira e a sua “Forma”

Os grupos Jê foram tratados pela literatura etnográfica até recentemente como sociedades conservadoras: fechadas à exterioridade e limitadas pelo esquema simbólico-espacial da aldeia. O conservadorismo Jê explicaria a permanência resistente de suas instituições fundamentais – tais como os diversos sistemas de metades cerimoniais e grupos de idade, entre outros. Ademais, a imagem das sociedades Jê foi construída sobre a dimensão do dualismo. Desde Nimuendajú, quando eram pensadas como exemplos ameríndios das célebres “organizações dualistas”, passando pelos sistemas diametrais e concêntricos de Lévi-Strauss, às distinções de Maybury-Lewis - e dos diversos pesquisadores do Harvard Central Brazil Project - entre cultura/natureza, centro/periferia, homem/mulher, público/privado, nomes/corpos, indivíduo/personagem, o “dialecicismo” ocupou o foco central das elaborações teóricas sobre os Jê. Além disso, como já notou Viveiros de Castro (1993: 155), a ênfase na especificidade dos princípios estruturais dessas sociedades - como o dualismo - isolou-as, em certa medida, na paisagem sul-americana, dificultando a comparação.

A produção do Projeto Harvard Brasil Central (HCBP) sobre as sociedades centro-brasileiras viria a marcar significativamente a antropologia brasileira na virada dos anos 1980 (Seeger et al., 1987 [1979]). Esse deslocamento – do parentesco à pessoa – fez-se,

num primeiro momento, sob a égide de um contraste tradicional característico do americanismo tropical: aquele que contrapõe as sociedades centro-brasileiras (Jê) às formações sociais amazônicas. Apreendidas inicialmente como “culturas marginais” (em oposição às aquelas mais “complexas” da floresta tropical), depois como “organizações dualistas” (em oposição ao “protodualismo” exemplificado, aos olhos de Lévi-Strauss, por sociedades como a dos Nambikwara), as então “sociedades dialéticas” do Brasil Central distinguem-se não apenas pelas peculiaridades de sua adaptação ecológica ou pela rebuscada elaboração institucional do princípio dualista, mas por um agenciamento específico das identidades sociais - explorado de diferentes maneiras pelos pesquisadores do HCBP e seus sucessores - e por seu modo de posicionar a pessoa humana (sobre esse último aspecto, ver notadamente Viveiros de Castro, 1986 e 1992).

O debate teórico sobre as instituições dualistas no Brasil Central, ao lado da revisão etnográfica sobre as sociedades Jê, foi outro elemento de estímulo para o HCBP e, de certo modo, também contribuiu para circunscrever as sociedades Jê em um campo etnológico mais específico e voltado para si mesmo. Cabe destacar que esse debate refletia uma questão de fundo relativa à discussão sobre as organizações dualistas e o dualismo enquanto princípio estrutural. Vale destacar também que muitas análises privilegiam a explicitação desse dualismo em termos de categorias espaciais. Com relação aos estudos Jê, esta condição se exacerba na medida em que estas sociedades encontram no recurso à espacialidade os termos privilegiados para sua compreensão.

Segundo Da Matta (1976), a “raiz do dualismo Jê” não se associa a uma prática exogâmica e a uma terminologia de parentesco, mas sim a uma concepção de mundo fundada numa separação radical entre dois tipos de relações sociais: as relações concebidas como de “substância”, aquelas implicadas na reprodução física, na produção de alimentos e

adequadas à vida cotidiana; e as relações “cerimoniais”, marcadas por laços estabelecidos a partir das práticas de nomeação.

Utilizando os termos do HCBP, nas sociedades Jê se daria um englobamento da periferia pelo centro, ou seja, dos grupos domésticos pelo pátio, distanciando o parentesco para a periferia e fazendo com que a afinidade comandasse cerimonialmente a consanguinidade. A afinidade se apresenta como o vetor desta realização e não a consangüinidade, sobressaindo-se o domínio cerimonial.

De modo geral, as sociedades Jê têm em comum uma organização baseada em uma família extensa com referência uxorilocal. Operam cerimonialmente através de diferentes grupos de pátio, classes de idade, categorias de idade, metades cerimoniais e esportivas, casas de homens. Com distintas ênfases nas diferentes sociedades, se apresentam cerimonialmente como um todo organizado e estruturado. Existe uma destacada tensão permanente nas sociedades Jê. A esfera doméstica representada pelo padrão uxorilocal de residência se apresenta para o homem como uma esfera em que ele deve atuar e contribuir cotidianamente. Na prática, a partir da condição de gênero, deve obedecer à liderança de um sogro que pertence a um grupo de referência que não o seu. Esta tensão cotidiana é, de certo modo, atenuada a partir das diferentes inserções dos homens por meio das práticas cerimoniais, em grupos de ação e cooperação mútuas. Também contribuem nesse sentido, as práticas de distanciamento formal e institucionalizado. Desse modo, é possível entendermos o espaço doméstico Jê como um âmbito em que se convive numa oposição em aberto.

2.1. Ser *mehin*

Os Timbira orientais, segundo Nimuendajú, se identificam como *mehin*, que ele traduz por “índio” (Timbira), “gente”, ou “corpo”: “(...) trata-se de um termo inteiramente genérico que não se refere ao povo Timbira exclusivamente, e muito menos a uma

determinada tribo só. (...) A significação parece ser de ‘pessoa’ ou ‘indivíduo’” (Nimuendajú, 1946: 12). *Hin* pode ser traduzido por “carne”, mas seria utilizado também, segundo Crocker (1990), para dizer-se que duas coisas são similares, no sentido de terem o mesmo “jeito”. Azanha (1984: 09) prefere a definição “carne deles”, aproximando ainda o termo de *mepani*, “os de minha carne”, “de mesma substância”. Os *mehin* distinguem-se, dos *mekarô*, “mortos”, dos *cupen*, “estranhos”, e dos *prùù-re*, “animais” (Coelho de Souza, 2001). Dizia Nimuendajú sobre a unidade Timbira:

Os Timbira sabem que são várias tribos de uma mesma unidade étnica maior, a qual definem sobretudo – além de pela maior ou menor homogeneidade lingüística – pelo corte de cabelo, batoques auriculares, aldeia circular e corrida de toras. Sempre que eu lhes contava sobre algum povo estranho, eles invariavelmente me questionavam quanto à ocorrência desses traços, de modo a determinar se eu estava falando de congêneres ou alienígenas (1946: 12).

Segundo considerações de Coelho de Souza (2001), a “unidade étnica maior” em questão consiste, do ponto de vista Timbira, no universo dos “humanos” (*mehin*). Quanto às “tribos” – Ramkokamekra, Krahô, Krikati e outras -, correspondem ao que os *mehin* vieram a denominar, interessantemente, “nações” em português, uma vez que não pareciam possuir uma palavra para tal coisa. As “nações” realizam um dos dois modos de relação disponíveis entre diferentes comunidades Timbira - isto é, humanas - que se expressam (Azanha, 1984), em termos do sistema de classificação etnopolítica nativo, pela alternativa entre duas maneiras de designação: aquelas formadas por um topônimo e o sufixo *-(ka)tejê* (“donos de”), que determinam o grupo a partir do domínio exercido sobre um território assim especificado; e aquelas compostas por um elemento animal e/ou vegetal e o sufixo *-(ka)mekra* (“filhos de”), que faz o mesmo em termos da relação de “filiação” a seres não-humanos. Com os primeiros, mantêm-se relações de visita, cerimoniais e mesmo matrimoniais; com os segundos, guerreia-se sistemática, sazonal e privilegiadamente. A primeira maneira se refere a comunidades vizinhas ligadas por uma contigüidade territorial que refletiria sua proximidade política e a densidade da trama de parentesco resultante de

processos recentes de cisão (afastamento) ou fusão (aproximação). É também a forma usada para se referir - em certos contextos - à própria aldeia. A segunda maneira se refere a grupos que estão separados por uma certa “distância”, cujas relações se caracterizam por um estado de guerra permanente. De uma forma de denominação a outra passa-se “de uma hostilidade velada e contida para o risco da guerra”, da “troca” - aliança com a “aldeia-mãe” - à “guerra entre grupos autônomos”, “endógamos e fechados sobre si mesmos”, que se concebem como de “espécies” diferentes e entre os quais a troca não pode ter lugar (Azanha, 1984: 13-16). Esta última denominação – (*ka*)*mekra* - define também aquilo que os Timbira designam como “nação” (Crocker e Crocker, 1984).

Os grupos Jê-Timbira podem ser considerados como praticantes de uma endogamia local, na medida em que cada grupo, *katejê*, propõe sua auto-suficiência reprodutiva. Os diferentes grupos Timbira tendem a se considerar como sendo unidades autônomas. Nesse sentido, um grupo se diferencia de outro num processo de reprodução contínuo e se distingue como singular para reproduzir-se. Cada grupo se encerra em sua própria totalidade e se reproduz por meio de um processo de reprodução de suas partes. De acordo com Azanha (1984), este processo de reprodução marcado pela dispersão e autonomia, leva a um processo de expansão contínuo que, no limite, obstaculiza a formatação de uma diferenciação vertical, constituindo o que ele denomina de a “Forma Timbira”.

(...) os grupos Timbira tendem a afirmar o “ponto de vista da diversidade”. Há, em princípio, uma endogamia do grupo local, na medida em que cada grupo é auto-suficiente na sua reprodução. A forma genérica “Timbira” permanece entretanto como o “fundo comum” que estabelece a unidade de todos esses grupos frente ao *cupen* (qualquer não-Timbira). Mas a relação de cada grupo com este todo “Timbira” não é uma relação “parte de”, no sentido de que as partes estariam ligadas de tal modo que a falta de uma delas modificaria a estrutura do “todo”. Isto não ocorre: os grupos Timbira tendem a se afirmar como unidade autônoma entre si e *em relação ao “todo”* – autonomia esta que se expressa na capacidade de um grupo qualquer reproduzir a forma “Timbira” sem se deixar absorver por outro grupo (Azanha, 1984: 17).

O autor destaca ainda os processos de cisão e diferenciação, como geradores de rivalidades em torno da Forma Timbira.

É nesse sentido que podemos falar em expansão dos grupos Timbira: ela aparece como resultado do *processo de cisão*, que por sua vez não é nada mais que um *processo de diferenciação* em que um grupo se *distingue* de outro (na dupla acepção deste termo: se separa e se *destaca* como singularidade no separar-se) para reproduzir, à sua maneira, a Forma “Timbira”, como as designações mútuas entre os grupos parece indicar. Este processo de diferenciação teria como resultado ainda, o estabelecimento de uma rivalidade crescente entre os grupos que disputariam não mulheres ou proteínas, mas, por assim dizer, a “razão” da Forma “Timbira” (Azanha, 1984: 18-9).

Ainda segundo Azanha, outro processo de diferenciação, e ao mesmo tempo, de aproximação entre os Timbira, ocorre por meio da designação *cahkrit*, como “aquele que vem de outro segmento residencial”; “aquele que não é parente”: o “afim”; o “aliado”; o “habitante de outra aldeia Timbira”; e, finalmente, o “inimigo”. Este termo estabelece uma cadeia conotativa que percorre o sistema de relações Timbira em toda a sua extensão, do nível local às relações inter-aldeias.

Os Krahô usam a palavra *meikhia* para se referirem ao conjunto de pessoas reconhecidas como parentes consangüíneos. O termo tem também outras conotações, como por exemplo, quando designa todos os que habitam a mesma aldeia que ego. Aqueles a quem o falante não considera como sendo seus parentes consangüíneos são chamados *meihii'inare* (isto é, não *meikhia*) ou *mekakrit*. Este último termo também tem outras conotações. Pode ser usado para designar os membros de outra aldeia ou de outra tribo (Melatti, 1979: 61-62).

O sufixo */krit/* possuiria, portanto, um sentido mais ou menos determinado que pode nos auxiliar na compreensão do por quê designar-se *cahkrit* ao “afim”, “ao habitante de outra aldeia”, ao “inimigo”. De fato, “os que estão do meu lado”, “os da minha parte” (*meikwya*, “meus parentes”) são aqueles que me apóiam em quaisquer circunstâncias mas dos quais não me distingo: enquanto “parte de mim”, me absorvem completamente, não me permitindo saber quem sou. Os *mekakrit* ao contrário, são aqueles que, “semelhantes” a mim (pois um não-Timbira é *cupen*) são no entanto distintos de mim, não se confundem comigo – guardam uma autonomia em relação a mim; são aqueles que me distinguem (me destacam como ser singular) pois, “do outro lado” me enfrentam e afirmam: me define (“revela-me”). Por isso a identidade “afim” = “aliado” = “habitante de outra aldeia Timbira” = “inimigo”, conduz a uma outra, mais geral, de “adversário” ou “contrário” (Azanha, 1984: 26-7).

O significado político da presença ou da ausência dos *cahkrit* no interior da comunidade é explorado por Azanha em uma interpretação de duas célebres instituições Timbira: a da amizade formal e a dos “embaixadores” ou “chefes honorários”.

O amigo “formal”, do nosso ponto de vista, realizaria uma espécie de “síntese dos contrários” (da oposição *kwy/cahkrit*) que não suprimiria no entanto os termos contrapostos, e sim permitiria a sua convivência recíproca, englobando-os neste ato marcando suas diferenças.

[...] Mellati diz da amizade formal que “talvez essa relação simplesmente oponha à afirmação de que os consangüíneos são diferentes dos afins, outra afirmação de que os

consangüíneos são iguais aos afins” (1973: 40). Melatti quer dizer que, como não posso casar ou guerrear com meu amigo formal, então o torno “igual” a um *ikwy* (meu consangüíneo). Mas assim fazendo o que se acentua é a diferença *kwy/cahkrit*. [...] A nosso ver, este é o único modo de diferenciar, isto é, de separar sem suprimir os termos. Se o dado é já uma diferença [...], então eu só posso acentuá-la mostrando o seu inverso – porque justamente não se quer suprimir esta diferença. Os Timbira não são “dialéticos” no sentido rigoroso deste termo, isto é, hegeliano, pois o dado na dialética hegeliana é uma totalidade indiferenciada e onde a diferença é produzida pela negação da negação (que mantém o movimento); neste caso, quando a síntese é realizada o que se manifesta é uma totalidade inteiramente nova. O que Melatti chama de “oposição de oposições” parece corresponder ao que L. Dumont define como o “englobamento do contrário” (Azanha, 1984: 34-35).

Como vimos, um Timbira só é tal frente a um outro Timbira, que lhe devolve a sua própria imagem pelo confronto e pela guerra: um *cahkrit*. Os *mekritxwy*, os amigos formais, seriam uma “classe especial” de *mecahkrit* com os quais não se “guerreia” e que, deste modo, fornece um parâmetro à “pacificação”, necessária à convivência numa aldeia Timbira, que é o lugar onde se convive com os *mecahkrit*.

Uma mediação do mesmo tipo caberia aos “embaixadores” na esfera intercomunitária, no plano da relação entre os grupos enquanto grupos. Azanha mostra que, da mesma maneira que a presença dos amigos formais “pacifica” a aldeia, “vinculando todos os *mecahkrit*, através da nomeação [pois os amigos Timbira são herdados com os nomes], ao pátio”, a instituição dos *tamhak*, ou “embaixadores” - indivíduos escolhidos por comunidades diferentes da sua própria para representá-las em sua aldeia, um status de alto prestígio ritual - possibilita a convivência, em um mesmo território, de comunidades “inimigas”.

Uma aldeia Timbira seria pois o lugar onde se convive “entre contrários” (*mecahkrit*), assim como o território Timbira de antes o lugar onde se convivia com “os inimigos” (*mecahkrit*) (...); e do mesmo modo como ao nível da aldeia esta convivência é tornada possível pelos *mekritxwy*, ao nível das relações inter-aldeias o que torna possível são os “chefes honorários”.

A “chefia honorária” – como já descreveram Nimuendajú e Melatti (1975: 320) – representa a formalização de uma relação de aliança entre grupos Timbira (ou mesmo não-Timbira). Uma determinada aldeia escolhe um menino ou uma menina como seu “representante” na aldeia onde reside. Mas só se escolhem aqueles cujos pais ou familiares tenham algum “interesse” na aldeia que o aclamou. Na sua própria aldeia, o chefe honorário deve zelar pelos interesses da aldeia de quem é chefe, avisando-os quando de possíveis acusações de feitiçaria de indivíduos de sua própria aldeia contra elementos da aldeia que representa ou qualquer outro tipo de ofensa ou ameaça. Quando visitam uma

aldeia, os visitantes se hospedam (e são recepcionados) pelo seu chefe honorário e seus parentes. Quando um chefe honorário visita a aldeia que representa, ele é solicitado para resolver disputas entre residências e para com ele (e seus familiares) deve ser observado um respeito quase que absoluto.

(...) O “chefe honorário” (designado pelo termo *pahhi*, que é o mesmo termo com que se designa o “chefe” da aldeia) é, portanto, por definição um “de fora” (*cahkrit*) que foi “assimilado”. Ele deve referir-se à aldeia que o aclamou como *meikwy*. Reciprocamente, um visitante de outra aldeia, se não tem nenhum “parente” na aldeia visitada, deverá hospedar-se na casa do chefe honorário da sua aldeia. O “chefe honorário” está, por assim dizer, no meio de duas aldeias; é uma espécie de “mediador”, mas é também um traidor potencial da sua própria aldeia: em caso de desavenças sérias entre as duas aldeias, ele tem por obrigação ficar do lado da aldeia que representa. Mas é também um instrumento para a articulação de alianças interaldeias (cf. Melatti, op. cit: 322/323), e como tal empreenderá sempre seus esforços para evitar uma situação conflituosa entre sua própria aldeia e aquela que o aclamou. Através da “chefia honorária”, os Timbira estabeleceram um meio de assegurar a aliança entre suas aldeias, e aqui o paralelo entre o “chefe honorário” e o “amigo formal” parece evidente: como este, o “chefe honorário” é também quem “protege” estando no terreno “deles”, dos *mecahkrit*; também a ele se deve um respeito quase que absoluto – não se permite relações sexuais com os parentes femininos mais próximos do “chefe honorário”. E finalmente, como o “amigo formal”, ele é um *cahkrit* (...) que é “que nem um *ikwy*: enquanto “mediador”, ele também é um pacificador (Azanha, 1984: 37-9).

A análise de Azanha traça, assim, uma ponte entre a problemática da “construção da pessoa” e da constituição dos grupos, mostrando como o mesmo tipo de “dualismo” ou de “dialética”, sinalizado pelo *khrit*, funciona nos dois casos. Em suma, os Timbira sublinham a diferença entre o *mekahkrit*, um outro humano (um *mehin*) e o *cupen*.

Observando como se conectam a “construção da pessoa” e a “construção do parentesco” nessas sociedades, Coelho de Souza conclui duas coisas:

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

Por sua vez, essas distintividades e tentativas de articular uma unidade devem ocorrer publicamente no pátio, conforme discutiremos a seguir.

2.2. Pátio X Periferia

O domínio do pátio é o lugar de manifestação das metades e de grupos específicos, não-periféricos: os grupos cerimoniais e as classes de idade. Os primeiros são responsáveis pela condução da vida ritual e os segundos pela vida política em sentido amplo. As

observações de Melatti sobre o sistema de metades entre os Krahô, podem ser estendidas para todos os Timbira:

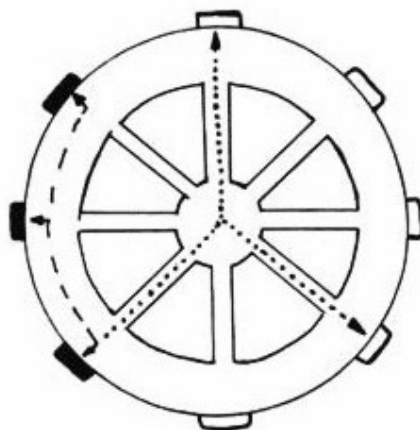
De fato, a sociedade Krahô se caracteriza em primeiro lugar, pela presença de vários pares de metades, cujos critérios de afiliação são bastante variáveis.

Um desses pares se constitui das metades chamadas *Wakmeye* e *Katamye*. A cada uma delas corresponde uma série de nomes pessoais. Cada indivíduo, qualquer que seja seu sexo, pertence a uma ou outra dessas metades, conforme o nome pessoal de que seja portador. Uma série de símbolos está ligada a essas metades. À primeira se ligam o dia, a estação seca, o oriente, o pátio da aldeia, as palhas para enfeite de cor clara, as listras verticais na pintura de corpo, etc. À segunda, a noite, a estação chuvosa, o ocidente, a periferia da aldeia, as palhas para enfeite de cor escura, as listras horizontais da pintura de corpo, etc.

(...) Cada indivíduo do sexo masculino pertence, segundo o nome pessoal de que seja portador, a um de oito grupos rituais que têm papel destacado no rito *Khetwaye*. Estes oito grupos estão distribuídos em metades, quatro em cada uma delas. Trata-se das metades *Khöirumpekëtixë* e *Harārumpekëtixë*, ficando a primeira a leste e a segunda na parte oeste da praça. Este par de metades e o par referido anteriormente são os únicos que têm como critério de filiação de seus membros o nome pessoal.

As classes de idade dos índios Krahô, eminentemente masculinas, estão distribuídas nas metades *Khëikateye* e *Harākateye*. Os jovens são colocados nas classes de idade escolhidas por um homem experiente da aldeia. Essas metades têm participação em vários ritos (1973: 1-2).

O recrutamento para os grupos cerimoniais é feito através da nomeação, enquanto que para as classes de idade o recrutamento é feito através dos ritos de iniciação. Para os Timbira, a nomeação e a iniciação são dois processos não simultâneos que realizam a apropriação, para o pátio, dos indivíduos “produzidos” pela periferia. De fato, nestes grupos, o indivíduo nascido na periferia, no interior de uma unidade doméstica, é gradativamente retirado daí: na medida em que cresce, seu desenvolvimento é acompanhado por uma ampliação das suas relações sociais que o coloca em contato com indivíduos situados cada vez mais distantes da sua casa natal.



Esquema de uma aldeia Timbira

De uma maneira geral pode-se afirmar que grupos ou pessoas separadas se ligam por meio do pátio e que quando isto ocorre está implícito que a relação é assimétrica e ritual. Neste sentido, a função do pátio seria a de conectar grupos ou pessoas que se encontram, do ponto de vista ideológico, separados; compondo unidades substanciais variáveis equivalentes; mas o caráter das trocas que ligam estas unidades por si só impõe uma diferença, ainda que formal.

Entre os Canela-Ramkokamekra, por exemplo, os sistemas de classes de idade preenchem uma função política, sobretudo pelo fato de organizar todos os homens em grupos mais ou menos compactos e coordenados por líderes, os *mākje-ti*, indicados pelos chefes e conselheiros. Este sistema permite o estabelecimento de uma hierarquia entre grupos de homens segundo o tempo de permanência no pátio (a “idade”), tendo portanto, os mais velhos mais proeminência que os mais jovens. O que é enfatizado nesta hierarquia é o conhecimento (*jahkre*), o “saber falar” responsável pela transmissão da lei, cujo domínio encontra-se nas palavras dos mais velhos, do *prohkām* (*pro* = cinzas), o conselho decisório formado pelos remanescentes das classes de idade desativadas.

O sistema de classes de idade realiza a mais completa mediação entre os domínios do pátio e da periferia. O fato de um indivíduo somente poder casar, entre os Canela,

depois de completada sua iniciação, significa que as classes de idade – e por extensão, o pátio – operam como catalizadores das tensões decorrentes da entrada do indivíduo em um grupo doméstico estranho, onde imperam, por certo período de tempo, relações assimétricas, onde ele se posiciona como devedor em relação aos seus “afins”.

Para os Timbira, o pátio opõe-se à periferia como o homem à mulher, o sol à lua, o público ao privado, etc. Em toda e qualquer situação cerimonial operam no pátio pares de metades ou grupos cerimoniais opostos. Aí é o lugar de manifestação das metades, das classes de idade. Tudo no pátio é dividido em dois, é reduzido em pólos antitéticos, em pares de oposição. Tais pares de oposição são tidos pelos Timbira como equivalentes, um não valendo mais que o outro, mas se opõem, são diferentes. Todos os homens são *Haarã* ou *Kyicatêêjê*, *Càà* ou *Atycmaahkra*, etc., e tal equivalência é a condição de possibilidade para a instauração de uma unidade onde pares diferentes e opostos se completam: como observou Da Matta, “o dualismo deve ser visto como uma técnica de fazer de dois um”. Para os Timbira resolverem a multiplicidade da vida e do universo e completar o um e o seu outro, é reduzir homens e coisas a pares que se opõem, mas que são completamente equivalentes já que sem um o outro não existe. *O pátio é o domínio que opera esta lógica da complementaridade responsável pelo engendramento da unidade* (Azanha, relatório de pesquisa, s/d).

Melatti (1978) comenta algumas das semelhanças entre a casa de *Wyty* e o pátio.

Nas culturas Timbira, *Wyty* é uma instituição social representada por meninas ou meninos entre 4 e 10 anos, pré-púberes, associados a uma metade específica ou aos homens e às mulheres, cujas casas devem servir de ponto de referência coletiva para os grupos a elas associados. É nas casas do *Wyty* que as corridas de tora terminam ou começam. A casa do *Wyty* é também o lugar onde os homens - e as mulheres no seu *Wyty* - se reúnem antes das corridas com toras para se enfeitarem, ocasião em que os velhos contam histórias dos heróis e dos antigos. O dono da casa deve oferecer comida e água sempre para o povo da aldeia e para os visitantes, por isso ela é considerada como uma espécie de “hospedaria”, ou “pensão”, como alguns índios definem. A palavra *catë* significa “grande”. Então, *Wyty-Catë* seria uma “grande casa de *Wyty*” onde as pessoas se encontram, comem, conversam e contam histórias em paz, pois a casa de *Wyty*, assim como os pais ou donos do *Wyty*, devem ser muito respeitados. Segundo Melatti:

A casa de *wĩĩ* é também um ponto de reunião para os membros do grupo a que está associado. Nos dias de início ou de encerramento dos longos ritos, ou nos dias em que se realizam cerimônias mais curtas, dias em que toda a população da aldeia deixa de trabalhar

em tarefas que não estejam diretamente ligadas ao rito que então se realiza, tal como acontece com os feriados entre nós, as casas de *witi* ficam cheias de pessoas pertencentes ao grupo a que está associado o *witi*, isto é, meninos, homens adultos ou mulheres, que descansam, conversando, comendo ou ouvindo cânticos entoados por algum cantador, ou histórias contadas por algum velho que as conheça; assim passam o tempo entre uma e outra atividade ritual. *A casa de witi, sendo um ponto de reunião, se assemelha ao pátio da aldeia. Se por acaso não houver durante certo período nenhuma casa de witi na aldeia, as corridas de toras, todas elas, deverão terminar no pátio; isso aumenta a semelhança entre essa casa e a praça.*

Em resumo, é possível fazer pelo menos três identificações com o *witi*. Em primeiro lugar, *witi* é a moça ou moço associado por excelência, elevando as características dessa instituição ao maior grau: enquanto as obrigações de dar alimento e receber em sua casa o seu grupo associado vigoram para qualquer moça associada apenas durante a cerimônia a que está ligada, o *witi* tem de satisfazer a essas obrigações permanentemente. Em segundo lugar, o *witi* se identifica com o parente consangüíneo, uma vez que suas dádivas não precisam ser retribuídas uma por uma e dada a sua impossibilidade de comportamento agressivo. Em terceiro lugar, *a casa de witi se identifica com o pátio, como ponto de reunião e ponto de chegada das corridas de toras: é como que a presença do centro da aldeia na sua periferia* (1978: 306).

Conforme o autor, seja como local de reunião ou de chegada das corridas de tora, o *Wyty* é identificado com o pátio, representando a presença do “centro da aldeia na sua periferia” (grupos domésticos) e demonstrando mais um pouco da estrutura performativa da etno-política Timbira. Afinal, no *Wyty* podem ser feitas discussões e tomadas de decisão com a mesma autoridade e importância que ocorreriam no pátio. Essa caracterização do *Wyty* como um local privilegiado para reuniões, que deve ao mesmo tempo prezar pela hospitalidade e generosidade aos seus visitantes, é apropriada pelos Timbira para caracterizar sua associação, de mesmo nome (ver último capítulo).

Existe entre os Timbira um processo geral de retração da esfera pública e de autonomia crescente dos grupos domésticos e das famílias elementares. Nas aldeias Canela, o grau de resistência do pátio ao processo de absorção pela periferia é grande ainda. Entre os Apãnjekra, a separação pátio-periferia se mantém rígida: o pátio cumpre sua função integradora e o faccionalismo dos grupos periféricos é menos virulento. O mesmo ocorre entre os Krahô, talvez com um faccionalismo mais acentuado. Entre os Gavião-Pykobjê, Krikati e Apinajé, por sua vez, há uma predominância da periferia em relação ao pátio. Pelo que pude observar em campo, as reuniões dos homens no pátio, que

entre os Canela e Krahô ocorrem diariamente, entre os Gavião e Krikati são realizadas apenas nos finais de semana, e nos Apinajé, mais esporadicamente ainda. Nesses grupos, fica clara uma maior importância da periferia e, conseqüentemente, dos grupos domésticos e seus chefes, no encaminhamento das decisões políticas dos *krin* (aldeia). Gordon Jr. (1996) discute essa polaridade entre o pátio e a periferia:

Parece-me difícil recusar a divisão conceitual dos espaços público e privado nas sociedades Jê (ou em qualquer outra). A diferença consiste em tratá-los não como domínios opostos em termos de relações sociais e ideologias (havendo uma nítida predominância de um sobre o outro), mas como um *continuum* cujos limites não são facilmente determinados num esquema dual. Cabe, no entanto, uma reconceituação desses domínios em outros termos. (Gordon, 1996: 206).

Ainda segundo esse autor, os Kayapó sofreram uma série de transformações que, basicamente, passam por uma adequação de seu sistema tradicional de organização social às novas contingências e/ou necessidades históricas. Ao invés de conter-se, a sociedade Kayapó extrapolou um dos pólos desta alteridade para fora de si, opondo-se ela mesma enquanto uma unidade, ao exterior. Nesta prática, porém, manteve o sistema de casa de homens como sendo o espaço cerimonial de referência, representando-se através deste enquanto uma totalidade. O sistema de casa dos homens continuou sendo um mecanismo de construção das ações comunitárias e do exercício ritual da solidariedade. Tal como sempre foi tradicionalmente, manteve-se em contraposição ao movimento fragmentário representado pelo aumento da importância dos segmentos residenciais enquanto local de guarda e propriedade individualizada dos bens manufaturados. Talvez pudéssemos dizer o mesmo para os Timbira em relação à importância do pátio, levando em consideração inclusive o uso de novos espaços coletivos de reunião, mas observa-se um crescente processo de diminuição dessa importância em diversas aldeias.

As razões desse processo de atrofia da esfera pública estão relacionadas com as transformações geradas pelo contato com os *cupen* e as dificuldades dos índios poderem

continuar reproduzindo a “Forma Timbira”. *Hapyhi* Krahô comenta a influência da televisão, do futebol e dos novos espaços de reunião entre os Krahô.

Aí a gente está falando na música, porque sente isso nas aldeias. Eu passei na Cachoeira, passei na Pedra Branca, que soma aldeia de 300, 400 pessoas na aldeia. Eu chego lá, aí não vejo pátio, não vejo corrida, o movimento de nada de *mehin*. Eu vejo é todo mundo assistindo televisão, eu vejo a moçada é jogando bola. Corrida não tem, passo a noite não tem. O que tem é televisão. Quando vai se juntar não é mais no pátio, é no Centro Cultural (*Hapyhi* Krahô, depoimento realizado em entrevista com o antropólogo em Carolina em 2005).

A preocupação de *Hapyhi* é comum à maioria dos *mehin*, especialmente dos mais velhos, que tecem críticas à excessiva modernização cada vez mais presente nas aldeias. A apropriação que os jovens fazem desses novos espaços de reunião está relacionada com a já citada diminuição da importância da esfera pública, do pátio, e com a criação de infra-estruturas decorrentes da implementação de projetos locais. Muitas vezes, são utilizadas escolas, galpões ou os “centros culturais” para as reuniões, substituindo o pátio, sob alegações de serem mais confortáveis, mais “limpos” e terem mais sombra.

No entanto, mesmo em prédios, locais cobertos e fechados, a dinâmica das reuniões, a performance dos oradores e a ordem de apresentação dos participantes, não difere muito do que ocorreria no pátio. Talvez não seja exagero afirmar que esses novos espaços de reunião estejam sendo transformados em “novos pátios” pelos mais jovens, contestando de certa forma o poder dos mais velhos e deslocando novamente as discussões do centro da aldeia para a periferia. No entanto, normalmente esses espaços são utilizados somente em momentos mais formais durante a recepção de visitantes *cupen*, representantes do Estado e outros agentes externos. Além disso, diferentemente do pátio ou do *Wyty*, nesses espaços não se permanece ou circula além dos momentos de reunião, uma vez que não substituem os pontos de encontro informais e cotidianos culturalmente definidos. De qualquer forma, tratam-se de transformações em curso nas sociedades Timbira a serem ainda melhor investigadas.

Também não seria exagero afirmar, que as assembléias realizadas pela *Wyty-Catë*, são momentos de reafirmação interna de uma unidade, como aquele realizado em cada aldeia pelo pátio. Afinal, nessas assembléias são “confrontados” representantes de grupos distintos - muitos deles, outrora, inimigos de guerra -, que são *pa’hi* em suas aldeias, isto é, mediadores por excelência. A assembléia viabiliza em alguma medida essa aproximação entre diferentes, em busca de uma unidade, da “Forma Timbira”. Invariavelmente, os *pa’hi* tecem críticas aos diretores e funcionários da associação, afirmando que não conseguem “ver” o resultado do trabalho nas aldeias, mas por outro lado, defendem incondicionalmente a continuidade e fortalecimento da *Wyty-Catë*. Por fim, vale ainda lembrar a importância dos *pa’hi* enquanto “embaixadores” ou “chefes honorários”, que representam os interesses de grupos distintos daqueles de sua origem. Muitos representantes das aldeias e dirigentes da *Wyty-Catë* foram designados dessa forma por outros grupos (ver os casos de Jonas Gavião, *Hapyhi* Krahô e José Torino Krikati no capítulo I) e também devem defender os interesses desses grupos, inclusive na assembléia. Portanto, os *pa’hi* participantes das assembléias e reuniões da *Wyty-Catë*, viabilizam a intermediação dos interesses das suas comunidades de origem e, muitas vezes, também das comunidades das quais são “embaixadores”, buscando uma articulação inter-aldeias e contribuindo para a construção da unidade Timbira. A construção dessa unidade se completa e se viabiliza de fato na relação dos Timbira com os *cupen*, como passaremos a tratar.

2.3. Do País Timbira à *Wyty-Catë*: comunidades imaginadas?

Tendo em vista esse sistema de classificação etnopolítica e essa Forma Timbira, podemos nos perguntar até que ponto a Associação *Wyty-Catë* e seus parceiros vêm tentando atualizar a idéia de uma unidade Timbira, delineada numa “comunidade imaginada” (Anderson, 1991). Trata-se de uma comunidade imaginada principalmente

pelos antropólogos do CTI, cuja idéia tem sido reapropriada pelos dirigentes da *Wyty-Catë*, na perspectiva da formulação de novas estratégias dos Timbira para se situarem no campo das relações interétnicas. Essa questão constitui um dos dilemas do CTI no seu trabalho com os Timbira, que incentiva a construção de uma unidade, baseada atualmente na articulação política e ritual (*amji'kin*) dos Timbira, mas que possui referências histórico-culturais pautadas no conflito e nas guerras inter-tribais. Assim, os associados da *Wyty-Catë* e parceiros de projetos de hoje, até pouco tempo eram inimigos de guerra, buscando atualmente construir novas formas de se relacionar, aglutinando-se politicamente.

Uma referência teórica importante para este trabalho são as reflexões de Anderson (1991) sobre a origem e a expansão do nacionalismo. O termo “nação” está ligado a vasta produção intelectual. Para Anderson, nação é:

uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo inerentemente limitada e soberana. É imaginada porque os membros até das menores nações nunca chegam a se conhecer mutuamente (...), mas em suas mentes está a imagem de sua comunhão. (...) É limitada porque até a maior delas (...) tem limites bem definidos, ainda que elásticos, para além dos quais estão outras nações. É imaginada como soberana porque o conceito nasceu numa era em que o Iluminismo e a Revolução destruíam a legitimidade do reino dinástico hierárquico, ordenado pelo poder divino. (...) É imaginada como comunidade porque (...) a nação é sempre concebida como um profundo companheirismo horizontal (1991: 6-7).

Embora as ONGs e as associações indígenas não levantem a bandeira de um nacionalismo indígena, elas se aproximam e expressam por meio de suas intervenções, provavelmente sem saber, de alguns aspectos do conceito de comunidades imaginadas. Quando Anderson propõe que o nacionalismo resulta de um processo de autoconsciência de uma coletividade, ele enfatiza a necessidade de se reconhecer a dimensão imaginada do sentimento de pertencer a uma nação. Para Ramos (1993), apesar das ressalvas que podem ser feitas à capacidade de demonstração que Anderson faz de seu *insight* e às críticas de que foi alvo por privilegiar uma suposta hegemonia da escrita em detrimento da força das expressões orais da cultura popular (Rowe e Schelling, 1991), fica a convicção de que é

por vias indiretas, insidiosas e capilares que se faz a ligadura dos componentes da comunidade, transformando-a em nação.

Nesse sentido, as ditas “nações indígenas”, ou melhor dizendo, as sociedades indígenas, não podem ser confundidas com nações, uma vez que suas comunidades não são imaginadas, mas *vividas*, ou seja, a ligação entre os seus membros não é feita por meios indiretos como a imprensa ou a divulgação literária massificada, nem por uma ideologia individualista, mas através de contatos diretos, face-a-face e imbuídos do coletivo. Aqui, a impessoalidade e o anonimato não são cultivados nem desejados e, em vez de *print capitalism* ou de “cultura popular”, teríamos uma espécie de oralidade consensual.

Ora, as entidades pró-índio parecem empenhadas em construir uma ponte improvável entre o individualismo ocidental, responsável pela formulação dos direitos universais do Homem, e o coletivismo étnico. Vislumbra-se uma tendência para a criação de um campo imaginado de destinos comuns. É o campo do movimento pan-indígena, especialmente através da promoção de encontros nacionais de representantes indígenas, da circulação de filmes e vídeos por aldeias e sociedades indígenas distantes entre si, e da crescente tendência para a formação de entidades indígenas no campo dos direitos humanos. Tanto a Igreja como as ONGs leigas têm sido agentes fundamentais na criação desse campo imaginado. Mas, nem por ser imaginado esse campo da política do contato é uma nação em potencial, pois congrega uma tal diversidade de línguas, costumes e tradições, que não passa de uma colcha de retalhos costurada para convenientemente defender os índios do oponente comum que é a sociedade envolvente. Seria, parafraseando Lévi-Strauss (1962:26), um tipo de *bricolage* político, uma fabricação estratégica de ação limitada a ganhos e perdas no campo das relações interétnicas.

Não deixa de ser oportuno olhar mais de perto o papel de agentes externos no surgimento de uma imaginação indígena coletiva onde antes ela não existia ou tinha outros contornos. Nesse contexto, a idéia de “nação” torna-se o modelo privilegiado para se delinear uma comunidade despertada politicamente. (Ramos, 1993: 6-7)

Embora o CTI não coloque a questão da unidade Timbira em termos da idéia de “nação”, sua influência enquanto agente externo para a formulação dessa unidade tem sido importante. De fato, a difusão de uma noção de “timbiridade” entre os povos Timbira não apenas desperta, mas fortalece uma postura política frente ao mundo dos *cupen*.

A autora finaliza, afirmando que se o conceito de etnia mantém a situação dos povos indígenas na obscuridade política, a complexidade do conceito de nação pode ser igualmente prejudicial. Mesmo concordando com as críticas de Ramos em relação às dificuldades do que ela chama de “bricolage político” e de que as comunidades são antes “vividas” do que “imaginadas”, guardadas as devidas proporções, acredito que se pode aplicar essa idéia à comunidade política pan-indígena no Brasil dos anos 1970 (Matos, 1997) e também para o movimento Timbira, objeto desta tese.

As assembleias indígenas organizadas na década de 70 foram fundamentais para o surgimento do movimento pan-indígena no Brasil, não tanto por se terem constituído em um espaço coletivo de tomada de decisões políticas, mas sim por terem proporcionado aos índios experiências “intertribais”, que resultaram na constituição de uma nova comunidade e identidade supra-étnicas. Em outras palavras, essas assembleias serviram de base para a formação de uma comunidade política pan-indígena que, pelo menos na década de 70, possuía o caráter de ser “imaginada” (Matos, 1997: 210).

Matos argumenta, então, que a comunidade política constituída através das assembleias indígenas, realizadas no Brasil nos anos 1970, precursoras do movimento pan-indígena, poderia ser caracterizada como uma “comunidade imaginada”, destacando alguns aspectos que poderiam ser replicados também para pensar o caso dos Timbira.

- é uma comunidade que se formou extrapolando as experiências concretas de todos os seus membros;
- é concebida a partir de um espírito de companheirismo e reciprocidade, que representava uma redefinição das relações intertribais, principalmente daquelas tradicionalmente caracterizadas por relações de conflito e inimizade, ou mesmo antigas histórias de guerras intertribais (Gavião e Krahô, por exemplo);
- os membros dessa comunidade política pan-indígena compartilham não apenas uma situação comum colocada pelo contato; mas partilham de um modo de situar o Brasil, de situar-se diante dos não-índios;
- essa comunidade política supra-étnica foi concebida como uma totalidade representativa de diversos grupos indígenas.

De um ponto de vista das relações inter-tribais, portanto, é possível à *Wyty-Catë* expressar uma “unidade” Timbira a partir de seus discursos e práticas, visando construir uma imagem para ser utilizada no campo das relações inter-étnicas. Por representar essa “comunidade imaginada”, a *Wyty-Catë* expressa também a mediação das relações intra e inter-tribais com o mundo dos *cupen*. Assim, ao tentarem passar da “forma Timbira” à forma de organização política de uma associação indígena, os Timbira se apropriam de

novas formas de expressão política, para viabilizar suas reivindicações e representações junto ao Estado, e também cultural, para expressar manifestações da sua “timbiridade”.

2.4. Expandindo as redes em direção aos *cupen*

Nesta altura, é necessário tentar qualificar melhor o que os Timbira entendem por *cupen*. Segundo Azanha (1984), há para os Timbira uma grande diferença entre um inimigo humano (*mehin*) e o *cupen*, uma palavra que veio designar, basicamente, neste século, o não-índio, “civilizado”, mas que teria sido aplicada originalmente a todo grupo não-Timbira (Nimuendajú, 1946: 12). O termo é utilizado para designar o “incomum”, o “estranho”, “aquele que da ‘forma Timbira’ não apresenta nada de reconhecível”: *ampo cupen?* é como se pergunta em Timbira pelas formas que não se reconhece, seja um animal, um objeto, ou um grupo indígena (Azanha, 1984: 19-20). Esta estranheza seria uma questão de grau e para Azanha, isto sugere que, se ao “*cupen* descrito” corresponde alguma forma de proximidade, à máxima generalização do termo corresponderia um “afastamento máximo em relação à ‘forma Timbira’, indicando uma impossibilidade de convivência” (: 47-48). Mas a impossibilidade de convivência não é sinônimo de hostilidade guerreira¹². A guerra entre diferentes “nações” Timbira constituía uma prática institucionalizada, e além da troca, era um dos modos de relação possível entre os *mehin*. Nesse sentido, o conflito com o *cupen* não poderia ser senão episódico: “Não há relação sistemática possível com o *cupen*: ou se foge do *cupen* ou se tenta expulsá-lo, mas por definição, não se convive com ele” (: 46). Assim, embora realizassem trocas esporádicas com os grupos Tupi com que tinham contato (Guajajara), os Timbira raramente os

¹² “Antes da pacificação, as nações Timbira que eram inimigas lutavam entre si sazonalmente, mantendo assim baixos os seus números. Nações Timbira aliadas formavam alianças e comerciavam” (Crocker e Crocker, 1994: 13). Os objetos principais dessas trocas eram itens de ornamentação cerimonial, como resinas, penas, tinturas para pintura corporal; grupos aliados também empreendiam expedições guerreiras conjuntamente anualmente (: 59, nota 12).

combatiam. Coelho de Souza também aborda a questão da guerra entre os Timbira, fazendo a distinção de suas diferentes modalidades.

Isto significa que é preciso distinguir (a exemplo de tantos outros complexos guerreiros sul-americanos) duas modalidades da inimizade entre os Timbira: de um lado a dos estrangeiros/estranhos (*cupen*) e, de outro, a dos inimigos “próximos” – inimigos *mehin*, que podem todavia se transformar em aliados. A contrapartida dessa distinção é, pois, a necessidade de diferenciar, por sua vez, os coletivos *mehin* em inimigos e aliados, aqueles com quem se troca e aqueles com quem se guerreia, dois momentos distintos de um mesmo processo de diferenciação, constitutivo da “Forma Timbira” e motor de sua reprodução (2001: 73).

Conforme abordamos, os Timbira lançam mão de uma série de mecanismos culturais para a tentativa de construção de uma unidade interna, seja por meio da atuação dos *pa’hi*, enquanto chefes locais ou enquanto “chefes honorários”/“embaixadores”; seja por meio de um pálio operante (ou mesmo os novos espaços de discussão), pela troca, pelos *amji’kin* e, outrora, pela guerra. Nesse contexto, Azanha ainda destaca a importância do mito de origem dos diversos grupos Timbira e cita Nimuendaju, corroborando a idéia de que a unidade Timbira se manifesta frente aos *cupen*:

Por outro lado, a unidade pretendida de todos os Timbira somente se manifesta frente aos *cupen* (cf. Nimuendaju m.s.: 14/15) ou no mito de origem dos diferentes grupos Timbira. Este mito explica as semelhanças entre os diversos grupos; pretende justificar o mais ou menos comum a todos eles. Mas nada diz sobre a natureza das diferenças: o fato de “tirar” um nome e se distanciar parece bastar para tanto. O que o mito acentua é a correlação entre “diferenciação” e “autonomia”, isto é, diz que os grupos se distanciaram uns dos outros para reproduzirem, a seu modo (de modo autônomo) uma certa Forma “Timbira”. Estaríamos pois, frente a um processo “schismogênico” de tipo simétrico (Bateson, op. cit. cap. II e III): um processo de cissiparidade que redundava em uma diferenciação dos grupos sem mudança da forma original. A consequência desse processo é que ele coloca os grupos assim diferenciados frente a frente como “iguais”, estabelecendo uma rivalidade entre eles na medida em que cada um interpreta a “forma comum” à sua maneira (1984: 14).

Conforme destaca o autor, a unidade Timbira se manifesta no mito, que ao mesmo tempo também instaura a diversidade de todos os grupos. De uma origem comum, passaram a guerrear, até que o “governo” intervisse para cessar os embates.

Caprôore - Mito de origem dos grupos Timbira (registrado por Azanha entre os Ramkôkamekra em 1974)

Sim, antes os nossos primeiros eram valentes e mandavam na aldeia. Só os guerreiros é que mandavam e governavam a aldeia. E sempre que as outras tribos valentes atacavam a aldeia, um guerreiro sempre matava os atacantes. Logo, ele sozinho começou a governar a

aldeia. Ele fez a aldeia grande e lá ficaram. E os pequenos faziam arapuca, mas os outros vinham primeiro e pegavam o *ahrtore* que estava preso e já estavam se dirigindo palavras ruins, e aqueles que pegaram o *ahrtore* na arapuca, começaram a brigar com os outros e começaram a atirar flechas, com o arco pequeno começaram a se flechar. E um índio chamado *Caprôore* foi flechado *Caprôore* caiu deitado e eles o flecharam no cotovelo, bem no meio do coraçãozinho, bem no lugar onde dá choque foi flechado. A flecha tinha sido feita com talo de najá e lá mesmo onde caiu, ele morreu. Quando chegaram os outros, eles o descobriram. Ai seus pais começaram a discutir e a se flecharem e a gritarem uns para os outros, e logo que acabaram de atirar flechas todos ficaram inimigos, e tiraram logo seus próprios nomes e assim que tiraram iam andando.

Estes são os *Krêêjê* e saiam.

Outros são *Py Kopjêê* e saiam.

E também outros chamados *Krahô* e também saíram.

E também outros puseram *Hakàhpoti* (Xavante) e saíram e entraram no Cocal.

E outros chamaram *Apanyêkra* e ficaram bem perto.

E outros chamaram *Xààkâm* e ficaram no Mucura.

Mas o *Môrtum re* ficou aqui nesse lugar. E eles eram muito poucos e andavam aqui. E as outras tribos ficaram longe e voltavam para lutar com os daqui. E eles mesmos se matavam e sempre ficavam inimigos e sempre se matavam e sempre, sempre se dividindo e assim ficaram até quando o governo soube tudo e parou com tudo. E o governo os separou e ele os segurou. Mas ainda assim hoje quando alguém sai sozinho e lá chega, eles o matam. Mas aqui não matamos ninguém, ninguém de outra tribo.

É, na aldeia do *Me môrtum re* não se mata ninguém de outra tribo.

Aqui se tem pena dos outros.

Mesmo com o fim das guerras, continua operando um distanciamento e uma autonomia entre esses grupos, em alguns casos, ainda com rivalidades bastante acirradas, como no caso dos Canela-Apãnjekra e os Canela-Ramkokamekra. No entanto, a unidade Timbira se viabiliza e explicita de fato em contraposição aos *cupen*, conforme já apontava Nimuendaju, atualizada agora por meio da associação *Wyty-Catë*, dos discursos direcionados ao Estado e outros agentes, da participação no movimento indígena, da apropriação dos projetos, enfim, da difusão da idéia de uma pan-timbiridade junto ao mundo dos *cupen*.

A *Wyty-Catë* expressaria, em alguma medida, esse movimento pendular entre, de um lado, a contraposição e a rivalidade de distintos grupos a partir de uma mesma “forma”, mediados pelos papéis tradicionais desempenhados pelos *pa’hi*; e a expressão de uma unidade Timbira junto ao mundo dos *cupen*. No plano interno, durante as assembléias, reuniões e outros eventos, os *pa’hi* contribuem para a manutenção de uma certa estabilidade política entre os representantes dos diferentes grupos. A participação do CTI

nesse processo também é notória, levando-se em consideração inclusive que tanto eu como outros assessores *cupen* são *pa'hi* - chefes honorários - de várias aldeias. No plano externo, novamente o papel do CTI é notado na intermediação das relações com o Estado e as agências de financiamento, mas cada vez mais os diretores e coordenadores indígenas da *Wyty-Catë* se destacam, representando pública e oficialmente a associação em diversos eventos, contribuindo para a construção de uma unidade política e cultural nesse campo.

Contudo, este processo de expansão, enquanto processo de diferenciação progressivo, pode levar um grupo a se distanciar tanto dos outros até seu completo “estranhamento” (...): nestas circunstâncias a Forma “Timbira” torna-se irreconhecível, “vira *cupen*”. (...) Existe pois um limite *interno* ao processo de expansão e esse limite é o *cupen*, o exterior da “Forma Timbira” (Azanha, 1984: 19-20).

O limite ao processo de expansão da forma Timbira, citado pelo autor, está bastante claro para os índios, que freqüentemente criticam aqueles que se afastam dessa forma, aproximando-se demais do “jeito do *cupen*”. A *Wyty-Catë* e seus representantes fazem essa aproximação com o “jeito do *cupen*”, imprimindo, no entanto, uma marca própria a esse movimento. Essa especificidade e a resistência cultural dos Timbira são destacadas na literatura etnográfica desses grupos.

Melatti, por exemplo, define o “conservantismo Timbira” como a “persistência do sistema sócio-cultural [Timbira] diante do contato inter-étnico” (1967: 88). Mas a interpretação dada pelos Timbira aos fatos do contato com o *cupen* está exposta no mito de *Aukêê*. Seguem-se duas versões desse mito: uma delas registrada por Schultz e a outra elaborada e registrada pelos *mentwajê*, alunos da Escola Timbira em Carolina durante uma de suas atividades didáticas.

Aukêê - versão registrada por Harald Schultz em 1950

Uma mulher andava grávida há bastante tempo. Mas o menino *Auké* passava poucos dias na barriga da mãe. Todo o dia, ele saía da barriga e se transformava em paca, preá. E, quando o dia ia amanhecendo, ele voltava para a barriga da mãe outra vez. Como a barriga da mulher já estava muito grande, o *Auké* dizia para ela: “Você já tem muitos dias que está assim. Não sei em que mês você vai parir”. Ao que a mãe respondia: “É, eu já estou assim há muitos meses, mas deixa estar que algum dia eu vou parir, aí eu fico boa para caminhar”.

Depois de algum tempo, *Auké* nasceu. Ele nasceu de noite e, quando o sol subiu um pouco, já estava rindo. Quando o sol subiu mais um bocadinho, já estava engatinhando. E mais um pouco ele já estava caminhando e correndo e caindo. E mais um pouquinho, já estava grandinho e, quando o sol ficou mais alto, *Auké* já era um rapaz.

Quando as mulheres da aldeia resolveram ir ver o *Auké* e partiram na sua direção, trazendo no braços os seus filhos, ele corre e fica nos braços de sua mãe, molinho como os outros meninos que vieram para vê-lo. Quando as mulheres saem, ele volta a caminhar. Quando de uma outra casa outra mulher vem visitá-lo com um menino já grandinho, então *Auké* vira do tamanho daquele menino. Quando é um homem já de idade que o vê de longe, o *Auké* fica sentado com barba preta, homem grande, esperando o outro que vem em sua direção. Quando vem um velho, usando um bastão para caminhar, de cabelo branco, então o *Auké* fica velho também, esperando.

Com isso, a mãe e o pai do *Auké* ficaram com medo. A mulher, então, falou para o marido: “Como é que nós vamos fazer com este menino? Por que ele está fazendo de todo o jeito, virando todas as coisas. E eu estou com medo deste menino”. “Quando a gente vê, este menino vai indo assim e daqui a pouco perde nós (*Auké* poderia matar toda a aldeia. Cf. nota de H. Schultz, p. 87 nota 116 – RM), porque este menino é muito sabido”. Aí, o pai de *Auké* falou para sua mulher: “Não sei, quem sabe é o avô dele. Preciso conversar com o avô dele, porque ainda tem avô”. Veio então o pai da mulher. O marido dela falou para o sogro: “Como é que nós vamos fazer com seu neto? Por que a mãe dele está com muito medo. Eu queria saber com o meu sogro, por que não está vendo que seu neto está fazendo de todo o jeito e ninguém sabe? Seria bom que você desse um jeito; porque você é o avô dele”. Ao que o avô respondeu: “É, deixa estar que eu vou fazer alguma coisa com ele”. A essa altura, toda a aldeia já sabia que o *Auké* tinha aquelas coisas e todos estavam com medo. Com isto, o avô disse: “Deixa estar, nós vamos caçar com ele e eu vou matá-lo. Porque é meu neto, mais ainda vou ver como”.

De manhã, o *Auké* estava brincando no pátio e o avô o chamou e disse: “*Auké*, leve um tiçãozinho para fazer fogo no meio do caminho. Daqui a pouco, nós saímos todos para caçar naqueles matos para ver se matamos alguma coisa”. *Auké* levou o fogo, após andar um pouco, colocou o fogo no local indicado. Após ter feito isso, continuou brincando. Quando os índios chegaram, o avô conduziu *Auké* para uma serra muito alta. Ficando na beira do abismo, disse para *Auké*: “Lá embaixo é limpo, tudo fica pequeno, é bom olhar para baixo”. O menino ouviu e pediu para o avô: “Deixa eu também olhar lá embaixo”. Enquanto o avô o empurrava, *Auké* falou: “Oh! Meu avô, não faça isso comigo”. Mas o avô já o havia atirado.

Entretanto, quando *Auké* caiu um pedaço, foi virando folha seca que desceu para o chão em espirais, devagarzinho. E, quando chegou no chão, virou outra vez menino e foi embora para a aldeia. O avô, porém, exclamava: “Oh! Por que fiz assim com meu neto? Estou com pena, meu neto morreu”. Enquanto o avô dizia isto, seu neto já estava na aldeia, vadiando. Quando a mãe de *Auké* o viu no pátio da aldeia, disse: “Meu filho chegou primeiro que o avô dele. Quando dá fé, não o mataram não, porque o avô disse que ia dar um jeito nele”. Logo depois, o avô também chegou e, vendo seu neto, disse: “Ah! o meu neto não morreu não, e eu pensei que ele tivesse morrido, porque eu o joguei em um abismo”.

De noite, enquanto *Auké* andava fora de casa, o avô foi até onde estava sua filha e contou a história para ela: “Este *Auké* é muito sabido, eu não sei como fiz, pois o atirei do alto em um abismo”. Aí a mãe de *Auké* falou ao pai: “É, nós todos sabemos o que aconteceu com este *Auké*, mas ninguém vai dar jeito nele. Você vai dar jeito nele”. Ao que respondeu o avô: “É, deixe estar, amanhã vou caçar jeito com ele outra vez”.

No dia seguinte de manhã, o avô mandou *Auké* fazer fogo outra vez. Levou-o em seguida para o mesmo local e atirou-o outra vez no abismo. Mas *Auké* transformou-se em folha de chichá e desceu vagarosamente para o chão. Depois voltou para a aldeia, onde sua mãe ao vê-lo exclamou: “Oh! O avô não falou que ia caçar um jeito com ele? Pois ele veio de

novo”. E quando o avô avistou o menino no meio do pátio com os outros índios, disse: “Ora, mas este meu neto é assim, como é que vou fazer com este meu neto? Porque ele é muito sabido, é difícil de dar um jeito nele”. Aí o avô falou para a mãe de *Auké*: “Pode deixar, agora vou experimentar com fogo mesmo, vou mandar fazer fogo e vou botar *Auké* dentro do fogo e venho logo contar para você”.

Quando o dia amanheceu, ele tornou a falar para o *Auké*: “*Auké*, você vai fazer fogo lá onde nós nos reunimos pela primeira vez”. O menino levou um tição e o avô o acompanhou. O avô então disse: “Agora você faz um fogo bem grande. Bota bastante pau para ver se o fogo faz barulho, para ver se nós matamos alguma coisa logo”. *Auké* chegou primeiro no local e fez o fogo. Os índios todos foram atrás. Quando o fogo estava bem alto, pois *Auké* o fez segundo as instruções do avô, e outros índios haviam chegado, o avô disse: “Vamos embora agora, pois está chegando meio-dia”. E ficou bem perto do fogo. Quando *Auké* viu seu avô perto do fogo, quis fazer o mesmo. E quando ele se aproximou da fogueira, os índios o pegaram pelo braço e o atiraram no fogo. *Auké* começou a gritar: “Oh! Meu avô, você não faz isso comigo. Eu não fiz nada com você”. Mas o avô também ajudou a colocar o menino dentro do fogo, onde ele gritou e chorou até morrer. Então o avô disse para os outros índios que eles deviam caçar e depois voltar para a aldeia correndo com toras. Quando chegaram na aldeia e não viram *Auké*, o avô disse: “Oh!, o meu neto agora morreu mesmo dentro da fogueira, porque eu fiz assim com o meu neto?”.

Depois de três dias, a mãe de *Auké* falou para seu marido: “Vamos lá na cinza do nosso filho, para ver se ainda ficou alguma coisa para nós queimarmos direito”. Saíram para onde estava a cinza do menino, mas, quando estavam próximos do local, começaram a ouvir barulho de gado, peru e angolista (galinha D’Angola). Pararam e ficaram ouvindo. O marido disse: “Isto é nosso filho”. “Vá ver que ele não morreu”. “Vamos voltar daqui, porque nosso filho está fazendo barulho”. Chegando à aldeia, os pais de *Auké* contaram a história para os outros índios e finalmente eles foram até o local e verificaram que a história era verdadeira. Voltaram e contaram para todos. O avô resolveu ser o último a ir. Quando chegaram, viram no lugar das cinzas uma casa grande com telha. *Auké* viu o seu avô e chorou com muita saudade e com pena do povo da aldeia. Abriu a porta da casa e deitou na rede chorando. Depois de algum tempo, saiu e chorou de novo. Ele não podia ver o seu avô. Depois mandou todos entrarem dizendo que já havia mandado sua mulher preparar comida para todos. Mas o avô ficou com medo de entrar na casa. Como recusasse, *Auké* mandou que os índios ficassem no terreiro. E foi falar com eles. Disse: “Olhe, meu avô. Eu vou lhe avisar. Quando nós formos comer, quando se puser as coisas fora, arco, arma de fogo, cuité, prato, você apanha primeiro as armas de fogo e o prato, que é camarada da espingarda”. Então, a mulher do *Auké* botou a comida, mas os índios recusaram a comer dentro de casa. Tinham medo de entrar na casa e *Auké* fechar a porta. Quando os índios começaram a comer do lado de fora, *Auké* entrou e chorou muito.

Quando terminaram, *Auké* chamou o avô para passar com ele um dia. O avô ainda recusou dizendo que não podiam dormir ali, tinham de dormir do lado de fora. Foram então embora para a aldeia, e *Auké* pediu que no dia seguinte viessem trazendo o povo todo, inclusive seu pai e sua mãe. Quando os índios saíram, *Auké* ainda chorou com pena do povo todo.

Depois de três dias, os índios chegaram outra vez à casa de *Auké*. Ele falou com sua mãe dizendo que não tinha morrido e mandou preparar comida para o povo todo. Quando a comida estava pronta, *Auké* convidou os índios para comerem dentro de casa, mas os pais e o avô de *Auké* recusaram. Quando acabaram de comer, *Auké* foi buscar o arco, o cuité e o prato. Colocou a espingarda e o prato bem perto um do outro. E o arco e o cuité mais afastados. Chamou todo o povo e disse: “Agora, meu avô, você apanha estes dois” e ofereceu a espingarda e o prato. Mas o avô apanhou o arco e o cuité, porque ficou com medo de apanhar a espingarda. *Auké* então mandou que seu avô atirasse com a espingarda. O avô recusou. *Auké* insistiu dizendo: “Eu quero que você fique com este. Para cristão não quero entregar, porque estou mesmo com pena de vocês todos. Por isso não posso entregar a arma para os cristãos. Eu quero que vocês fiquem cristãos como eu”. Mas, mesmo assim,

o avô se recusou a atirar. *Auké* então saiu, levando a espingarda e chorando: “Eu bem que queria que vocês ficassem com a espingarda, eu queria que vocês ficassem como eu, não ficassem nus.”. E depois, *Auké* encostou na parede e chorou, chorou.

Depois de algum tempo, *Auké* saiu de casa com um arco e perguntou: “É este que vocês querem?”. E os índios ficaram alegres, respondendo: “É, nós ficamos com o arco e a flecha”. Vendo isto, *Auké* chorou outra vez. Depois de algum tempo, saiu de novo e, chamando um homem negro, falou para o seu avô: “Você quer ver, ele atira certo”. E, quando entregou a espingarda para o negro, ele atirou longe e logo disse: “Isto é bom. Agora vou ficar com arma de fogo”. Quando *Auké* ouviu isto, chorou de novo. “Oh! – disse – vocês bem que poderiam ter ficado com a arma de fogo, eu tenho pena de vocês”.

Depois *Auké* saiu e falou para o povo todo: “Pois aí está. A espingarda o negro já atirou. Ele também vai ficar com o prato; vocês que atiraram com o arco e flecha, ficam com o cuité”. Os índios então pegaram a cuia, sendo o primeiro o pai de *Auké*. Em seguida, *Auké* levou os índios para a beira do rio dizendo que, quando eles morressem, iriam afundar com uma pedra. A alma não subiria para o Céu. Depois, jogando uma coisa embrulhada em folhas e que boiava, disse: “Estão vendo, nossa alma, quando morre, faz assim, sobe para o Céu”. Fez uma Santa e deu para sua mãe, recomendando que ela não mostrasse para ninguém. E mostrou muita coisa para os índios. Depois disse para o seu avô: “Se vocês tomassem conta de mim, eu virava todas as coisas”. Deu ainda um caldeirão para sua mãe e presentes para os outros. E, na despedida, abraçou a todos chorando muito. Disse: “Eu fico com muita pena de vocês. Porque o certo é como eu estou dizendo para vocês, mas vocês não querem acompanhar. *Agora, eu sou o pai de vocês todos. Vocês agora me chamam de pai. Podem me chamar onde vocês quiserem. E, quando alguém quiser vir, vem, porque eu dou alguma coisa e não esqueço de vocês, porque vocês são filhos de todos nós*”. Os índios voltaram para a aldeia. Se os índios não tivessem queimado *Auké*, hoje seriam iguais aos cristãos.

Aukê – versão elaborada coletivamente pelos *mentwajê*, como atividade da Escola Timbira em Carolina em 2003.

A mãe de *Aukê*, *Rõnw`yj*, estava grávida do menino chamado *Aukê*. Quando ele estava dentro da barriga da mãe ela levou ele para o brejo. Lá ele pede para sair da barriga. Ela abre as pernas para ele sair, então ele sai e fica falando para a mãe: - Faz um arco para mim? A mãe fazia o que ele pedia. Mas alguém olhava, ele corria e entrava de novo para a barriga da mãe. Aí uma mulher que tinha ouvido o menino conversar e viu que a mulher estava sozinha perguntou: - Você estava falando com um menino?

Ela fingiu que não estava falando com ninguém. Quando foi no outro dia, eles da aldeia, foram pegar o *Aukê* da mãe e levaram para matar. Mas só que foi muito difícil de matar. Eles subiram numa montanha muito alta e um homem pegou o *Aukê* e jogou lá embaixo, mas ele virou uma folha seca e caiu no chão. Aí foi embora para a aldeia e já estava com a mãe quando eles chegaram. Bem de manhã eles levaram de novo para o mesmo lugar e fizeram uma coivara muito grande para poder queimar *Aukê*.

Quando passou uma semana a mãe foi até o túmulo dele e ela olhou de longe e viu uma casa bem bonita e começou a chorar. Ela foi ajuntar a cinza dele e ele saiu naquele lugar onde a mãe estava. Ele abraçou a mãe e chorou e falou: - Mãe, por que você deixou eles me matarem? Ela não falou nada, ficou só chorando. – Não chore mãe.

E depois *Aukê* botou a espingarda, arco e flecha para os bisavós dele escolherem. Quando eles chegaram, ficaram com medo dessas coisas. E eles não conseguiram escolher a espingarda e levaram só o arco e flecha. Em segundo lugar, chamou o negro para pegar a espingarda. Ele pegou e atirou e os índios caíram com medo. Esse branco negro levou a espingarda. O *Aukê* falou para o povo: - Nunca vocês vão ficar ricos, vocês vão ficar andando assim mesmo.

Fica patente nessa literatura etiológica do “homem branco”, a ênfase na iniciativa indígena: os índios são índios porque negaram-se a ser “brancos”, optando pela cuia e pelo arco. Ao comentar questões sobre a identidade Krahô, Mellatti (1984), cita o referido mito de *Aukhê*, em que os índios distinguem-se dos brancos por características culturais, uma vez que a escolha do arco implicou na escolha de todos os itens culturais a ele ligados, pois o arco é “camarada do cuitê”, enquanto o prato é “camarada da espingarda” (Schultz, 1950: 90, 92). Acrescentaram-se as diferenças biológicas, como a cor da pele (cuja origem está nas versões Krahô do mito de Adão e Eva, Mellatti, 1972: 134), a qualidade do sangue e o distinto destino das almas, indo as dos civilizados para o céu e vagando as dos índios na terra, como alude também o mito de *Aukhê* (Shultz, 1950: 92). O mesmo mito ainda põe os índios na condição de recebedores de presentes e os civilizados na de doadores (Shultz, 1950: 92; Mellatti, 1967: 124-126).

Como estímulos para a manutenção da identidade indígena, Mellatti (1984) destaca a existência de uma reserva tribal e as viagens às grandes cidades, nas quais os traços “exóticos” como o corte de cabelo e as orelhas furadas são fundamentais para garantir a veracidade da identidade indígena e se ganhar a correspondente simpatia e presentes (Mellatti, 1967: 132-136, 139-144). Ao descrever um movimento messiânico Krahô, este mesmo autor menciona a resistência dos velhos à idéia de se transformarem em civilizados, alegando que não queriam usar roupa (Mellatti, 1972: 40, 88). Há versões do mito de *Aukhê* que aludem a tal resistência, ao fazerem esse herói espantar com tiros os índios velhos, retendo consigo os jovens, que transformou em civilizados, fazendo-os esquecer sua origem (Mellatti, 1972: 126-128, 131).

Deve-se destacar ainda que a versão dos *mentwajê* apresentada acima, apesar de ter sido elaborada por jovens mais de 50 anos depois daquela registrada por Schultz, demonstra o quanto esse sistema de classificação está operante entre os Timbira.

Acrescente-se ainda à análise dessa última versão, o fato de que os *mehin* nunca ficariam ricos, permanecendo na mesma situação. Já que o acúmulo de *poré* seria uma exclusividade dos *cupen*, os *mehin* não poderiam fazê-lo (ver questão do assalariamento, no último capítulo), mas por outro lado, poderiam eventualmente pedir esse *poré* aos seus possuidores, os próprios *cupen*, doadores em potencial.

De acordo com Roberto da Matta, o mito de *Awkêê* “seria o primeiro esboço feito pela sociedade indígena no sentido de encontrar um lugar para o homem branco no seu sistema de classificações e também de forjar para si um instrumento que permita controlar, ainda que num plano ideológico, os eventos do contato e da dominação da sociedade envolvente” (1970: 80).

Azanha argumenta, ao contrário de Da Matta, que o mito não engendra uma nova categoria (*cupen*), mas utiliza os atributos de uma categoria já definida de antemão. Portanto,

(...) o mito de *Aukêê* apareceria como a tentativa (intelectual) feita pelos Timbira de justificar uma convivência concebida como impossível. Não seria, neste sentido, um mito pós-contato: é o mito que, do ponto de vista Timbira, *funda o contato*, que estabelece as normas de convivência com o *cupen* dentro de um novo quadro: ele está agora *ali*; dele não podemos mais fugir e é impossível tentar expulsá-lo (e não se deve provocá-lo, pois ele sempre volta mais poderoso). Há, assim nos parece, uma relação essencial entre o mito de *Aukêê* e o acordo de paz estabelecido pelos Timbira com o *cupen*. Contudo, esta paz representa para os Timbira a verdadeira *derrota: a impossibilidade da expansão* (1984: 71-2).

Mas, se por um lado, a “pacificação” dos índios representou a impossibilidade de expansão da forma Timbira, provocada pelo processo de territorialização desses grupos; por outro, significou também o início do próprio processo de “pacificação dos *cupen*” pelos Timbira, que vêm buscando “amansar” essa modernidade segundo seus próprios termos. A apropriação que fazem da forma de organização indígena expressa na *Wyty-Catë* exprime e sintetiza esses dilemas entre o “conservantismo Timbira” e as transformações impostas pelos *cupen*, entre a “timbiridade” e o “projetismo”, enfim, entre a indigenização da modernidade e a modernização da indianidade.

Toda essa discussão remete novamente para o sistema político Timbira. Na sociedade Apinayé, segundo Da Matta, é possível interpretar as relações sociais quer tomando como base ou como modelo a natureza biofisiológica dessas relações (o paradigma do sangue), quer tomando-se como princípio ordenador as relações cerimoniais (o paradigma das metades). Em ambos os casos, o que se demonstra é sua natureza não elementar, de estrutura performativa (Gordon Jr., 1996), pois, o resultado, prossegue Da Matta, é a possibilidade de uma visão disjuntiva da realidade social, de tal forma que é possível um alto grau de manipulação social e, assim, um alto nível de incerteza no campo político (1976: 246). Gordon Jr. (1996) comenta o funcionamento do sistema político Krahô e seu caráter instável, corroborando a idéia de uma estrutura performativa do campo político entre os Timbira.

O sistema político Krahô também se caracteriza pela forte tendência à formação de facções antagônicas. Todavia, ao contrário dos Xavante, as facções Krahô são conspicuamente instáveis; apesar de intimamente ligadas ao sistema de parentesco, elas não se confundem em nenhum grupo de parentesco, linhagens (inexistentes entre os Krahô), ou mesmo com qualquer grupo cerimonial ou metades (como parece ocorrer entre os Kayapó) (Gordon Jr., 1996: 50).

O parentesco não decide automaticamente o partido que cada um irá tomar. A co-residência parece ser um critério de alinhamento faccionário, porém, o que se extrai das informações de Melatti (1970: 230-285) é que a adesão de um indivíduo a esta ou aquela facção tem muito de performativo, dependendo eminentemente do contexto aldeão e das circunstâncias que envolvem o indivíduo num dado momento. A formação dos grupos antagônicos se apóia menos nas regras de parentesco do que na sua manipulação e mesmo na sua quebra (: 230). Farias (1996), por sua vez, destaca o caráter de transformação que essas sociedades Timbira possuem.

As sociedades nativas desta região têm como característica um caráter “altamente transformacional”. Seja pela sua própria condição de sociedades em ação, embrenhadas em uma extensa rede de contatos, fusões e mudanças, seja por uma prática de metamorfose decorrente do permanente trânsito que estas sociedades realizam entre seus diferentes domínios culturais (Farias, 1996: 36).

Vale ressaltar, portanto, esse caráter performativo e transformacional das sociedades Timbira e do seu sistema político, e de como isso se reflete historicamente nas formas de se relacionar com os *cupen*, extremamente contextuais e permeadas por ambigüidades, manipulações e até contradições. Toda a história do contato desses grupos reflete em larga medida essa questão. A configuração da *Wyty-Catë* não poderia deixar de expressar essas características performativas da organização política Timbira, pois, afinal, trata-se de um instrumento apropriado pelos Timbira justamente para lidar com esse também contraditório mundo dos *cupen*.

Capítulo III: Wyty-Catë: “o povo foi ajuntando, aí o povo amansou”

Este capítulo possui caráter mais histórico e etnográfico, problematizando e articulando significativamente os períodos históricos distintos em que enfoca o desenvolvimento da *Wyty-Catë* e a atualização da unidade pan-Timbira que se dá em momentos formalizados durante assembléias e reuniões.

1. A Wyty-Catë e as organizações indígenas da região

A Associação *Wyty-Catë* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins foi fundada em março de 1994, mas registrada em cartório somente em abril de 1996, englobando originalmente dez aldeias e contando atualmente, mais de uma década depois, com dezesseis aldeias pertencentes a seis povos Timbira: Aldeias Nova, Cachoeira, Bacuri e Rio Vermelho (Krahô, TO); São José, Patizal, Buriti Cumprido, Cocalinho, Prata e Palmeira (Apinajé, TO); São José e Raiz (Krikati, MA); Governador, Rubeácea e Riachinho (Gavião-Pykobjê, MA); Porquinhos (Canela-Apãnjêkra, MA) e Escalvado (Canela-Ramkokamekra, MA).

A *Wyty-Catë* possui sede própria em Carolina (MA), onde também o CTI possui um Centro de Formação, em uma área rural com dez hectares nas vizinhanças desta cidade – o Centro de Ensino e Pesquisa Timbira *Pinxyj Himpèjxà* (casa da comadre, lugar de respeito). Esse nome foi dado pelos professores integrantes da Comissão de Professores Timbira (CPT), que utilizam freqüentemente esse espaço para suas reuniões e cursos. Em sociedade com o Centro de Trabalho Indigenista, a *Wyty-Catë* é proprietária da empresa social *FrutaSã* Indústria, Comércio e Exportação Ltda, que processa e comercializa polpas de frutas do cerrado, também localizada em Carolina.

A *Wyty-Catë* tem como objetivos principais a união dos Timbira em torno da defesa de seus territórios e de sua integridade cultural, tanto que uma das principais questões que mobilizou a união dos Timbira para a fundação dessa organização foi a demarcação da Terra Indígena Krikati.

Depois da criação da *Wyty-Catë*, inúmeras outras associações também surgiram: Associação *Gavião* (1995), envolvendo as aldeias do Governador, Rubeácea e Riachinho - sendo que depois as duas últimas criaram suas próprias associações, em 2002; Conselho Indígena *Pemp'cahyc* dos Krikati (1995), seguida depois por outras associações específicas de mulheres e alunos; Associação *Krinhduré*, dos Apinajé (1999); e Associação *Apãnjekra*, dos Canela da aldeia Porquinhos (2000) - ver tabela adiante.

A Associação *Mãkraré* dos Krahô - das aldeias Nova, Serra Grande e Lagoinha - é a mais antiga das organizações indígenas Timbira. Fundada em 1988, justamente no contexto de incentivo ao associativismo desencadeado pela mobilização em torno da nova Constituição, ela congregava na sua fundação todas as aldeias Krahô - Galheiro, Rio Vermelho, Cachoeira, Pedra Branca, Santa Cruz, Pedra Furada, Manoel Alves e Morro do Boi. Depois, algumas destas aldeias saíram da *Mãkraré* e, em meados dos anos de 1990, alguns Krahô das aldeias situadas ao sul da área constituíram uma associação civil sem fins lucrativos denominada *Kapèy* - “pátio bonito” - com sede no interior da terra indígena.

Vinculadas às aldeias Krahô e associadas à *Wyty-Catë* são também as associações *Wôkrã* da aldeia Rio Vermelho e *Aukêré* da aldeia Cachoeira, criadas em 2003 com o intuito de terem uma representação própria para apresentarem projetos ao PDPI (Projetos Demonstrativos para Povos Indígenas). O PDPI - Projeto Demonstrativo para os Povos Indígenas - é um programa financiado pelo PPG7, administrado pelo Ministério do Meio Ambiente, direcionado especificamente para apoiar projetos indígenas de desenvolvimento de atividades econômicas, valorização cultural e fiscalização territorial. Muitas associações

indígenas estão sendo criadas nesse contexto, tendo em vista o fato do PDPI não exigir como critério um tempo mínimo de existência legal de uma organização para a apresentação de projetos. O PDPI, além de financiar projetos de alternativas econômicas e de fiscalização territorial, também financia projetos de caráter cultural, mas o seu processo de tramitação e aprovação normalmente é complexo e demorado (ver capítulo V).

A maior parte das associações existentes entre os Timbira são de âmbito local, aldeão, sendo que muitas aldeias têm a sua associação registrada. Entre os Krahô, por exemplo, de um total de 18 aldeias existentes em seu território, já há pelo menos seis associações. Uma característica importante das associações indígenas Timbira é que não existe na figura do presidente da associação uma voz única de tomada de decisões e não existe também uma disputa acirrada pela presidência da entidade. Segundo o que pude observar, a tomada de decisão é realizada por meio de consenso, normalmente resultando na indicação de representantes para assumirem os cargos de direção, uma vez que não ocorrem votações. Geralmente, as lideranças mais velhas tomam suas decisões de indicação no pátio e as apresentam para o restante da comunidade. Eventuais dissensões podem ocorrer e, nesses casos, a discussão se alonga, sendo que os principais interlocutores acionam suas redes de parentesco para fortalecerem suas posições. Mas normalmente essas dissensões são resolvidas na “periferia” da aldeia, no âmbito doméstico e informal, e raramente se tornam públicas, no pátio (ver capítulo II). O papel da “periferia” da aldeia, dos grupos domésticos e das mulheres, em especial, é extremamente importante na política da aldeia, influenciando decisivamente as conversas dos homens no pátio. A cautela que os Canela têm, por exemplo, em não permitir que conflitos originados na periferia, no interior dos grupos domésticos, cheguem até o pátio, resume boa parte do esforço propriamente político nessas sociedades. Se porventura os conflitos chegam até o pátio, toda a sociedade se veria envolvida, os homens teriam que tomar um partido,

defender um interesse doméstico. Os Canela dizem que os fuxicos devem morrer onde nascem: nas casas. Quando a periferia invade o pátio, o faccionalismo que a caracteriza contamina toda a sociedade.

O presidente da associação, assim como o *pa'hi* de cada aldeia – chefe de um tipo bem específico - não tem o poder de decidir sozinho, de tomar uma decisão por si só. Se a comunidade não estiver satisfeita com o desempenho do *pa'hi*, ele pode ser substituído imediatamente sem gerar muito conflito interno. Já em relação ao presidente da associação, este geralmente goza de uma maior tolerância, pois se espera que ele cumpra o seu mandato até o final (normalmente de dois a quatro anos), uma vez que esta é a regra do *cupen*. Uma vez que a associação é uma forma de *cupen*, segundo os Timbira, suas regras deveriam ser seguidas, contribuindo para viabilizar uma espécie de modernização da indianidade entre os associados. No entanto, o que se observa na prática é a constante subversão dessas regras, promovendo, ao contrário, uma indigenização da modernidade realizada pelos Timbira.

Normalmente, os dirigentes de associação são substituídos quando eles mesmos “entregam” seus cargos, invariavelmente por causa de pressões e críticas feitas por suas comunidades. Também ocorrem eventuais casos em que os dirigentes pretendem “entregar” seus cargos, mas suas comunidades insistem em mantê-los em suas funções, alegando não existirem substitutos à altura - alfabetizados, com boa retórica e inserção no mundo dos *cupen* (exemplo do caso de Iramar Krahô, refletido adiante).

Mais recentemente verifica-se o fenômeno de renovação dos quadros das associações indígenas. Muitas das lideranças que fundaram as atuais associações continuam participando das suas atividades, mas de maneira diferenciada. Participam agora de reuniões maiores, que têm por objetivo traçar estratégias políticas mais amplas para a atuação das entidades, enquanto os “mais novos” assumem cada vez mais as tarefas do

cotidiano. Os mais velhos, chamados de conselheiros, delegam funções às pessoas mais novas, que também possuem mais familiaridade com “as coisas dos *cupen*”. Esses jovens frequentam as escolas das aldeias, participam de cursos de capacitação oferecidos pelas entidades de assessoria e, assim, dominam melhor a leitura, a escrita e a tecnologia. Portanto, via de regra, os substitutos à altura para o posto de presidente das associações e organizações são jovens.

A maioria das associações recebe algum tipo de assessoria, diretamente ou indiretamente, do CTI, da Funai, por meio de suas administrações regionais em Imperatriz, Araguaína, Barra do Corda e Marabá, e do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Parte dessas associações tem hoje acesso a recursos externos sob a forma de “projetos” destinados a diversos fins, mas poucas conseguiram diversificar e perenizar seus financiamentos. Muitas ainda ficam restritas a projetos da Funai de assistência agrícola, que ao longo dos últimos 20 anos não mudou muito, normalmente financiando apenas a aquisição de sementes e ferramentas para as aldeias.

Uma parte considerável e crescente dessas organizações indígenas tem hoje acesso a fontes de recursos externos sob a forma de “projetos” de desenvolvimento local destinados a diversos fins: gestão territorial, fortalecimento institucional, organização de assembléias e encontros, programas de saúde e de educação, iniciativas relativas à auto-sustentação e comercialização, divulgação e reafirmação cultural, etc.. No contexto atual é cada vez mais difícil distinguir entre associações “com” ou “sem projetos”, pois praticamente todas têm ou já tiveram algum tipo de apoio. A diferença passa a ser entre associações que têm acesso a fontes de financiamento diversificadas, amplas e regulares (associações regionais), e associações que contam apenas com alguns financiamentos reduzidos e pontuais (associações locais).

Nesse contexto de “pós-territorialidade” e de retração do Estado, as sociedades indígenas enfrentam hoje, além dos problemas tradicionais de conquista e proteção territoriais e de conquista da cidadania, novos desafios, que consistem na articulação e manutenção de complexas redes sócio-políticas a fim de garantir acesso a fontes de financiamentos a programas sociais, sanitários e educativos adaptados à sua realidade cultural. Mais do que isso, consistem, sobretudo, em viabilizar, com o apoio dos mesmos canais, um modelo de gestão econômica-ambiental dos recursos naturais de suas terras (Albert, 2000).

Para enfrentar estes novos desafios, elas têm hoje, como principais interlocutores, não mais um Estado tutelar e clientelista onipotente, mas uma rede diversificada de administrações públicas e agências financiadoras com as quais devem negociar um leque de multiparcerias, a fim de garantir a continuidade de sua reprodução social e cultural em um novo contexto de interligação permanente entre os níveis regional, nacional e internacional (Albert, 2000: 06).

Diversas são as fontes hoje acessíveis, destacando-se os financiamentos governamentais federais, principalmente oriundos do Ministério do Meio Ambiente por meio de seus vários programas (PDA, PDPI, Carteira Indígena, FNMA, CEX), principalmente para atividades produtivas (ver capítulo V). Recentemente, a Secretaria de Cultura do estado do Tocantins vem financiando festas nas aldeias Apinajé e Krahô por meio da Fundação Cultural do Tocantins.

Associações Indígenas Timbira e seus Projetos¹³

Nome da Associação	Aldeias Associadas	Data de registro	Instituições e programas que financiam projetos executados, em execução e em avaliação
Comunidade Indígena <i>Mãkraré</i>	Aldeia Nova Krahô	04/01/1989	PDPI, FCTO, CEX/MMA, Carteira Indígena
Associação Comunitária Indígena Canela	Aldeia Escalvado Canela Ramkokamekra	06/04/1993	PDPI, Carteira Indígena
Associação Comunitária Indígena Apanjkra	Aldeia Porquinhos Canela Apãnjekra	10/09/1994	
Associação das Comunidades Indígenas Gavião do Maranhão	Aldeias Gavião do Maranhão	02/05/1995	PDA, CVRD, Estado do Maranhão / BM / IICA, Cimi
Associação <i>Wyty-Catë</i> das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins	17 aldeias Timbira	09/04/1996	PDA, Cooperação Alemã – DED, CEX/MMA, MDA, PDA
Conselho Indígena <i>Pep Cahyc Krikati</i>	Aldeia São José Krikati	25/09/1996	Eletronorte, Funasa
Associação Indígena <i>Krinhuré Apinajé</i>	Aldeia São José e Patizal Apinajé	06/05/1999	FCTO
Associação Comunitária Indígena <i>Pac-re</i>	Aldeia Velha Ramkokamekrá	06/03/2001	
Associação Indígena <i>Wõhkrã</i>	Aldeia Rio Vermelho Krahô	22/02/2002	Ceris, FCTO, Fundham, ISPN
Associação Indígena <i>Awkeré</i>	Aldeia Cachoeira Krahô	04/04/2002	FCTO
Associação Comunitária Indígena <i>Wookrô</i>	Aldeinha/Ramkokamekrá	17/07/2002	
Associação dos Moradores dos Índios Krikatis da Aldeia Raiz – <i>Pohyh'pry</i>	Aldeia Raiz Krikati	21/11/2003	CEX/MMA
Associação Comunitária Indígena <i>Karokré</i>	Aldeia Galheiro Ramkokamekrá	27/11/2003	
Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão – Coapima	Organizações de oito povos indígenas do Maranhão	13/01/2004	Coiab, Cimi, Funai, Secretaria de Educação do Maranhão, PDPI, MDA
Associação Comunitária Indígena <i>Avarkô</i>	Aldeia Rancharia Apãnjekrá	28/07/2005	
Associação Indígena <i>Pahë Impej</i> Apinajé	Aldeias Apinajé: Buriti Cumprido, Palmeira e Cacalinho	12/08/2005	
Associação Comunitária Indígena <i>Ajpên-kwêij</i>	Aldeia Escalvado Ramkokamekra	10/07/2006	
Associação Comunitária	Aldeia Belo Monte	26/07/2006	

¹³ Siglas: PDA – Subprograma Projetos Demonstrativos; CEX – Coordenadoria de Agroextrativismo; MMA – Ministério do Meio Ambiente; MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário; Coiab – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira; Cimi – Conselho Indigenista Missionário; Funai – Fundação Nacional do Índio; PDPI – Projetos Demonstrativos para Povos Indígenas; Ceris – Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais; FCTO – Fundação Cultural do Tocantins; Fundham – Fundação do Homem Americano; ISPN – Instituto Sociedade, População e Natureza; CVRD – Companhia Vale do Rio Doce; BM – Banco Mundial; IICA – Instituto Internacional de Cooperação para a Agricultura; Funasa – Fundação Nacional de Saúde; FUNBIO – Fundação Nacional para a Biodiversidade. Não foi possível obter informações sobre a data de registro de algumas associações, tendo em vista problemas de documentação.

Indígena <i>Toxakrô</i>	Apãnjekra		
Associação Apãnjekra	Aldeia Porquinhos Canela Apãnjekra		PDPI, Carteira Indígena
Associação Comunitária Apãnjekra	Aldeia Porquinhos Canela Apãnjekra		
Associação Comunitária Canela	Aldeia Escalvado Canela Ramkokamekra		PDPI, Carteira Indígena
Associação Comunitária Indígena Timbira	TI Geralda do Toco Preto		PDPI
Rubeácea	Aldeia Rubeácea Gavião		
União das Aldeias Krahô – <i>Kapèy</i>	18 aldeias Krahô		BNDES, CEX/MMA, Funbio
Pedra Branca	Aldeia Pedra Branca Krahô		
<i>Intxe Cati</i>	Aldeia Sta. Cruz Krahô		
Conselho das Organizações Indígenas da Bacia Araguaia Tocantins – Coiat	Organizações Karajá, Javaé, Xerente e Timbira		Funai
OIT – Organizações Indígenas do Tocantins	Organizações Karajá, Javaé, Xerente, Apinajé, Krahô		Cimi

Das associações relacionadas na tabela acima, podemos dizer que muitas estão limitadas hoje à procura de projetos que financiem alguma atividade na comunidade local. Poucas são associações indígenas que conseguem defender os direitos de seus associados à escala de influenciar políticas públicas em saúde, educação, conservação ambiental e outras áreas.

A partir de uma avaliação sobre as associações indígenas e suas relações com o desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira, Bruce Albert (2000) tece considerações pertinentes sobre o *boom* das associações indígenas nos anos 1990. Essa disseminação de organizações indígenas, segundo ele, foi motivada pela Constituição de 1988, pelo processo de retração do Estado na gestão direta da questão indígena, em especial o esvaziamento da Funai, pela globalização das questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias, e pela maior participação da cooperação internacional e o conseqüente incentivo ao chamado “mercado de projetos”.

Passamos, assim, de um movimento conflitivo de organizações e mobilizações etnopolíticas informais (anos 1970 e 1980), que tinha por interlocutor o Estado, para a institucionalização de uma constelação de organizações onde as funções de serviço, econômico e social, são cada vez mais importantes e cujos interlocutores pertencem à rede das agências financiadoras nacionais e internacionais, quer sejam governamentais ou não-

governamentais (anos 1990-2000). Paralelamente, mudamos de uma dinâmica de construção identitária sustentada por um conjunto de lideranças indígenas carismáticas (com discursos político-simbólicos neo-tradicionais de muito impacto na mídia), para uma fase de certa rotinização do discurso étnico (nos moldes da retórica internacional do desenvolvimento “etno-sustentável” herdada das agências financiadoras), apoiada em um novo conjunto de jovens quadros de organizações indígenas formados cada vez mais em administração de associações e gestão de projetos (Albert, 2000: 03).

Albert aponta para uma mutação do movimento indígena, que teria passado de uma “etnicidade política”, baseada em reivindicações territoriais, à uma “etnicidade de resultados”, baseada em políticas descentralizadas de desenvolvimento. O processo de regularização fundiária dos territórios indígenas é considerado um fator determinante para essa mutação, mas a análise desse autor talvez tenha sido excessivamente otimista quanto às perspectivas de conclusão desse processo. Basta observar dois fenômenos que incidem sobre a continuidade e a permanência das pendências territoriais: a crescente eclosão de dinâmicas de etnogênese pelo país, com diversos grupos reafirmando identidades e reivindicando direitos de uso e ocupação territorial; e as também crescentes demandas pela redefinição e ampliação de limites de terras já demarcadas, muitas delas realizadas ao tempo do SPI, quando a expectativa do Estado era de que os índios iriam desaparecer enquanto grupos diferenciados. No entanto, apesar da questão da segurança territorial/fundiária ainda estar longe de plenamente garantida, há uma tendência maior à negociação do que ao enfrentamento por parte dos movimentos indígenas, contrariamente ao que ocorreu nos anos 1970-1980¹⁴.

O quadro pós-tutelar tem exigido novas configurações para os movimentos indígenas e criado novas formas de aglutinação política. Nesse contexto, a questão da capacitação e, em alguns casos, da formação de quadros vem aparecendo com muita força nos últimos anos nos movimentos indígenas, sendo o ponto mais reivindicado por suas

¹⁴ Manifestações recentes como o Abril Indígena, organizado pelo FDDI – Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas, realizado nos últimos anos em Brasília, demonstram por sua vez, que o movimento indígena ainda faz uso das estratégias de enfrentamento e denúncias públicas em relação às políticas de Estado.

organizações. Trata-se de um problema que tem sido colocado de modo recorrente em todas as reuniões e fóruns de discussões dos movimentos indígenas. Essa demanda aparece de forma consistente por conta da necessidade das organizações indígenas assumirem seus projetos de forma autônoma, especialmente na Amazônia Oriental, onde existe maior carência de lideranças indígenas escolarizadas e formadas. Basta observar a quantidade de projetos que o PDPI tem recebido desta região, muito inferior àqueles encaminhados pelas organizações da Amazônia Ocidental. A própria Coiab também reconhece essas fragilidades e tem adotado uma estratégia de aproximação com as organizações indígenas da Amazônia Oriental, com pouca participação nesta entidade.

Todas essas questões também se refletem muito claramente na *Wyty-Catë* e ficaram ainda mais evidentes quando representantes Timbira visitaram organizações indígenas no Amazonas, conforme discutirei no próximo capítulo. Passo a apresentar agora as principais fases de desenvolvimento da *Wyty-Catë*, desde o seu surgimento até os dias atuais.

2. “Pacificando os cupen”: dos Krahô à pan-timbiridade

O desenvolvimento desta tese relaciona-se também aos estudos sobre a história indígena no Brasil, entendida no sentido das concepções forjadas pelas diferentes sociedades e redes ameríndias, em seu confronto com as estruturas sócio-políticas de origem européia. Trata-se da percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, onde se concebe o contato como uma iniciativa que parte dos índios, ou até mesmo como uma tentativa destes de “pacificação dos brancos”. Trata-se de investigar como elementos externos estão sendo relidos pelas culturas locais, não só porque revelam imposição política, mas também porque fazem sentido em determinado contexto, em si significativo.

Nessa direção, uma série de pesquisas antropológicas vem considerando as maneiras de fazer essa “história do encontro” e criticando a representação do nativo como

um “elemento passivo” na história. De um lado, há toda uma produção que apesar de estar atenta às lógicas políticas e culturais desses contatos, tem a sociedade ocidental como referência de análise. De outro, um conjunto de trabalhos (como os do Núcleo de História Indígena, da USP) busca não uma história (ocidental) dos índios brasileiros, mas uma história indígena em seus próprios termos. Trata-se de uma linha que, em vez de tomar o discurso sobre os povos de tradição não europeia como capaz de iluminar nossas “representações do outro”, passa a indagar de que forma os “outros representam os seus outros”. Esta alternativa inaugura um construtivismo de mão dupla, no qual a antropologia reconhece que suas teorias sempre exprimiram certo compromisso, em contínua negociação histórica, entre os mundos do observado e do observador, e que toda a antropologia bem feita será sempre uma “antropologia simétrica”, nos termos de Latour (1994).

A maior competência lingüística alcançada pela nova geração de etnólogos tem permitido a exploração mais sistemática de domínios como a tradição oral dos povos indígenas, fonte essencial para a construção de uma história indígena que se preocupa em transcender uma perspectiva puramente externalista e que se abre para uma autêntica etno-história. Em Antropologia, etno-história é conceito que se costuma reservar a uma dimensão das sociedades que estudamos, não ao fazer antropológico; mas ao saber desta ou daquela sociedade a respeito de sua inscrição na temporalidade, dos métodos que usa para ordenar e preencher a série temporal dos eventos que retém e elabora, em detrimento daqueles que ignora ou oculta. Viveiros de Castro (1993) procura uma definição para a história indígena, ao afirmar:

Trocando em miúdos: “história indígena” possuiria um sentido possessivo (quando é uma meta-disciplina, uma etno-história no sentido próprio) e um sentido exclusivamente genitivo – ou, como diriam alguns antropólogos, inspirando-se na distinção entre os níveis fonêmico e fonético da língua, um sentido “êmico” e um sentido “ético” -, cujo cruzamento é um problema, não uma evidência (25).

Para esse autor, trata-se de estabelecer os regimes de historicidade característicos de diferentes sociedades, os modos concretos de estar no tempo de cada forma sociocultural. É que o se pretende ao analisar as novas formas de aglutinação e expressão política dos Timbira, por meio de suas associações e projetos, onde se posicionam enquanto sujeitos e agentes de transformação, e se apropriam politicamente de sua história e relações com os *cupen*.

Nesse sentido, a presença crescente dos índios na arena política nacional e internacional, e a sua também crescente utilização dos mecanismos jurídicos na defesa de seus direitos tornam a história indígena importante politicamente. Os direitos dos índios à sua terra, segundo a Constituição, são históricos e a história adquire uma imediata utilidade quando se trata de provar a ocupação. Mas a história indígena tem também um caráter de resgate de dignidade que não se pode ignorar, na medida em que tem contribuído para colocar em outros termos a participação dos índios em determinados eventos históricos, além de eventualmente poder subsidiar e estimular processos de valorização e resgate cultural de comunidades indígenas.

Portanto, a história indígena é importante para a política indígena, que por sua vez, é uma elaboração ativa que permanentemente articula práticas sociais e cosmologias com situações específicas. Os usos e as interpretações que as sociedades indígenas ou índios individualmente fizeram e fazem das situações em que se encontraram e se encontram são elucidativos dos processos e problemas políticos gerados pela dominação. A estreita relação entre a história do indigenismo e a história indígena é comentada por Carneiro da Cunha (1989).

Quanto à história do indigenismo, foi por muito tempo, confundida com a história indígena: ou seja, os índios apareceram frequentemente como vítimas de um processo no qual se supunha que não intervissem como atores. Por sua vez, o indigenismo foi muitas vezes reduzido à legislação que, embora importante e reveladora, não pode ser pensada como a realidade completa. A história do indigenismo não é portanto dissociável da história indígena, simplesmente engloba mais atores (06).

Não é por acaso que o contato com os não-índios tenha sido fundante e tão amplamente tematizado pelas sociedades indígenas: a origem do homem branco, sua inserção numa cosmogonia que se esforçava em lhe achar um lugar, a ampliação das fronteiras do mundo social e a explicação de uma desigualdade evidente.

Na Antropologia, há muito tempo renovou-se o interesse pela História e isto com pelo menos duas problemáticas diferentes: por um lado, tentava-se perceber no devir histórico de povos ágrafos a dialética entre a estrutura e o processo, este não mais visto como um evento que realimentaria a estrutura que o digeriria, mas como estopim de movimentos sociais novos, ou como portador de mudanças para a própria cultura (Sahlins, 1981, [1985] 1990). Por sua vez, procurava-se perceber, naquilo que propriamente se poderia chamar de etno-história, a significação e o lugar que diferentes povos atribuíam à temporalidade (Rosaldo, [1980] 1986).

Procuo a seguir focar o surgimento e crescimento da *Wyty-Catë*, destacando os eventos que marcam a trajetória dessa organização nos últimos 13 anos. A linha do tempo da *Wyty-Catë* foi construída e trabalhada num evento de capacitação do CTI junto aos *mentwajê* (jovens) em Carolina e foi complementada por Jonas Gavião. Identifico os principais fatos marcantes dessa trajetória, no sentido de serem eventos significativos para os representantes e dirigentes Timbira da *Wyty-Catë*, no horizonte de mudanças nas relações com o Estado e demais agentes do seu campo de relações interétnicas. Tratam-se de eventos da história de contato recente dos Timbira no contexto da sua organização associativista, considerados por seus representantes como eventos marcantes da relação da *Wyty-Catë* com o mundo dos *cupen*, tanto no que se refere ao controle territorial, como em relação à construção de alternativas econômicas e de fortalecimento político da associação.

2.1. Período 1992-1995: presença dos Krahô, apropriação do discurso ecológico e fundação da *Wyty-Catë*

A articulação política inter-aldeias e o processo de intenso intercâmbio cultural entre os Timbira contribuíram para o início da organização da associação *Wyty-Catë*, somados à própria intervenção do CTI nesse processo. Como vimos, estes povos partilham uma mesma língua - com variações dialetais - e um mesmo sistema sociocultural. Essa interação inter-aldeias no entanto, apesar de intensa do ponto de vista ritual e de laços de parentesco, configura-se de maneira muitas vezes tensa do ponto de vista político (ver capítulo II). A intervenção do CTI provocou uma maior articulação política inter-aldeias, a partir de sua intensa articulação ritual. Tal articulação partiu das festas, dos *amji'kin*, para a construção étnica, ou ainda, para a construção de uma imagem no plano das relações inter-étnicas.

Então tem esse intercâmbio e os *pa'hi* estão cada vez mais fortes com isso, conversando com os jovens para se conhecerem mais, estudarem mais e colocar essa idéia de...Antes tinha muito conflito entre nós, mas a partir da criação de *Wyty-Catë* essa idéia totalmente acabou. Então a gente vem vendo o crescimento da organização dessa forma e a gente está criando mais departamentos na *Wyty-Catë* (Boaventura Gavião, depoimento durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

E como Boaventura falou, antes a gente tinha esse problema de conflito entre os próprios povos, não defendendo os espaços, mas defendendo espaço para os criadores de gado ficarem com aqueles lugares, criar gado, essa coisa toda. Foram usados os povos todinhos, para eles, entre eles, guerrearem para ocupar espaço, né? Para os criadores de gado...E isso há muito tempo teve esse problema entre nós de guerra, que o povo se lembra das histórias, e a gente ficava cismado. Como quando eu cheguei e um monte de Krahô...Será que não vai acontecer nada comigo? E no final foi muito bom, a gente fez amizade todo mundo, participamos do curso (Jonas Gavião, depoimento durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

Conforme destacam Boaventura e Jonas, os tempos de guerras inter-tribais eram coisa do passado e o encontro durante um curso com os Krahô, inimigos históricos dos Gavião-Pykobjê, contribuiu para o início da construção de um outro tipo de relação entre esses grupos. Esse encontro especificamente foi motivado por um evento da Comissão de Professores Timbira, criada no começo dos anos 1990, a partir da participação dos

professores indígenas em cursos de formação e capacitação do CTI. A realização de intercâmbios entre professores de diferentes aldeias foi muito importante para esse processo de aproximação dos povos Timbira. Sua criação também foi significativa para uma certa mudança de qualidade na relação com o Estado, questionando a política oficial para a educação indígena, conforme discuto adiante (item 5.1.2.). Nesse sentido, a criação da CPT representa um evento importante para os Timbira. Pouco tempo depois, o CTI “incentiva” a fundação da *Wyty-Catë*, em 1994, que também se constitui num evento importante na história das relações inter-étnicas dos Timbira. “Na época, eu vi o Jaime... Foi para a região aqui do Barra do Corda conversar com os parentes Canela e parece que foi depois lá no Gavião. Conversou. Depois veio para o Krikati. Foi onde os caciques e os *pa’hi* decidiram criar essa organização *Wyty-Catë*” (Boaventura Gavião, 2005). A superação das antigas divergências e conflitos inter-tribais foi um dos desafios enfrentados pelos principais dirigentes da *Wyty-Catë*, conforme observamos nos relatos a seguir.

Eu nunca fui naquela época, é difícil, mas eu o Apinajé sempre estão para cá assim e tem bastante o sangue de Canela, agora o Krikati é difícil e sempre a gente via porque naquela época para trás os índios mais velhos brigavam: os Canela, os Gavião, Apinajé, Xerente, os Krahô, *Mãkraré* brigava e a gente ficou com medo de se encontrar e pronto. Aí foi amansou, aí pronto, foi por causa da *Wyty-Catë* e criou esse *Wyty-Catë*, um povo ajuntando, aí o povo amansou, aí eu já fui lá, eu já fui nos Canela, eu já fui no Gavião, nunca fui na Rubeácea, mas no Governador eu já fui lá, no Krikati eu já fui, Apinajé eu já fui... toda gente é boa, e antes era difícil com os Gavião, mas agora a gente está transando sempre para lá, acabou o perigo (Diniz *Tejê* Krahô, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Rio Vermelho em 2005).

É coisa nova, falo que é coisa nova de *mehin* estar visitando uns aos outros, estar conversando, que quando no meu tempo, antes de nada não tem essa associação aqui, ninguém se conhecia, como Canela, Apinajé, Krahô, Gavião, ninguém se conhecia, a gente nunca se olhava, nunca se via, nunca conversava pra assuntar o que cada um fala, o que cada um pensa. A gente nunca sabe disso, agora a gente está sabendo, está escutando o que cada um pensa, cada um fala, pois aqui não tinha esse encontro, essa coisa está surgindo agora, esse encontro, essa coisa está surgindo agora (*Hapyhi*, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2005).

A *Wyty-Catë* e a sua proposta de uma articulação pan-Timbira representaram uma grande novidade para os índios e sua fundação também significa um evento fundamental para a história de suas relações inter-étnicas. Seu início foi fortemente marcado pela

presença dos Krahô, uma vez que, num primeiro momento, foi cogitada pelo CTI a possibilidade do Projeto Frutos do Cerrado - que surgiu praticamente junto com a *Wyty-Catë* - ser implementado pela Associação *Mãkraré*. Essa possibilidade se justificava, em função do histórico de atuação dos antropólogos do CTI junto aos Krahô, mas ambos identificaram uma oportunidade histórica para propor uma articulação mais ampla naquele momento.

Aí um dia ele contou para mim, como foi bem colocada a fala do Baú, a sede da *Mãkraré*, ela foi criada em Itacajá, né? Lá eles tiveram desentendimento entre eles, entre os Krahô porque...Como acontece com a gente aqui na *Wyty-Catë*, às vezes a gente é chamado de ladrão, né? Que a gente rouba dinheiro, que a gente gasta dinheiro, que a gente fica com o dinheiro, essas coisas todas. Se eles tiveram esse problema lá no Itacajá e isso começou a dividir entre eles. Eles tiveram problema com disputa de limites da terra também, porque a gente sabe que está acontecendo isso, que quando uma pessoa coloca uma roça em algum lugar, ele fala que aquele lugar é dele, ninguém pode botar roça, essas coisas. Vai criando o desentendimento entre eles e isso dividiu entre eles. E eles tiveram uma idéia brilhante, o pessoal da Aldeia Nova com o Rio Vermelho, que assim, eles se sentiam fracos, eles lutando para adquirir uma coisa assim que seja para o benefício deles e para o futuro deles. Então eles pediram para o Gilberto, que Gilberto e Maria Elisa trabalham há muito tempo com os Krahô, né? Com os Canela também, e...Mas que com os Krikati eles começaram a trabalhar fazendo o levantamento de terra, né? De demarcação, começaram a trabalhar por aí. E quando eles... antes deles fazerem a criação da *Wyty-Catë*, eu estava participando de cursos do CTI, da educação, né? (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005)

A participação dos Krahô nesse processo de articulação com os outros Timbira foi, portanto, fundamental, não apenas por terem “provocado” os antropólogos do CTI para buscarem novas alternativas de subsistência para o grupo, mas também por terem “aberto” a possibilidade desse processo envolver os outros “parentes” Timbira do Maranhão e Tocantins, resultando na criação da *Wyty-Catë*. Segundo *Hiku* Krahô, “trouxemos a *Mãkraré* para cá... era fraquinha...” (2005). Os Krahô ainda hoje dizem que a *Wyty-Catë* surgiu deles, da organização *Mãkraré*, que por sua vez também foi criada com a ajuda do CTI (ver capítulo V).

Mas ao se reunirem em Carolina para discutirem a criação dessa nova organização pan-Timbira, assim entendida nesse momento muito mais de uma perspectiva do CTI do que dos próprios índios; uma das questões tratadas foi a escolha do nome da associação,

associado a um dos inúmeros *amji'kin* realizados pelos Timbira. A apropriação e o significado desse nome para a organização dos Timbira serão melhor discutidos no último capítulo.

Aí, em 1994 nós tivemos encontro aqui, aí foi o período que eles começaram a fazer articulação, o José Torino, o *Hapyhi*, o velho Diniz, o Moisés, que é do Canela, do Porquinhos, e nesses percursos que eles estavam fazendo, divulgando a criação da *Wyty-Catë*, eles foram escolhendo as pessoas, né? Eles faziam reunião na aldeia, e lá a comunidade, a liderança, o cacique, eles escolhiam as pessoas, quem ia fazer parte da organização, ter um cargo na associação. E foi formando e eu fui acompanhando, foi o momento que eu fui acompanhando a criação da *Wyty-Catë*. Porque eles discutiram também como é que eles dariam o nome para nós da organização. Eles botaram um bocado de nome de festas indígenas, de organização, mas eles acharam melhor que fosse *Wyty-Catë*, a organização. Que essa festa, quase todos os Timbira fazem, né? (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

O importante agora é re-enfatizar que a criação da *Wyty-Catë* representa um momento importante na história das relações inter-étnicas dos Timbira, aglutinando demandas relacionadas com projetos de desenvolvimento sustentável. Esse tipo de demanda ocorre justamente no período após a Eco 92, quando os discursos ecológicos começam a ser apropriados também pelos povos indígenas, seja no encaminhamento de reivindicações junto ao Estado referentes ao uso e defesa dos seus recursos naturais, seja na elaboração e encaminhamento de projetos para captação de recursos nessa nova perspectiva. Essa fase representa também um momento de maior profissionalização das ONGs. Nesse sentido, Conklin & Graham (1995) narram as relações envolvendo ambientalistas e indígenas como de benefícios mútuos. Os índios ganhariam visibilidade no cenário internacional, o que daria impulso à garantia dos direitos de ocupação de suas terras, enquanto o movimento ambientalista ganharia com a incorporação do peso simbólico das imagens à causa ambiental. Stibich (2005) comenta:

Seria uma “política de imagens” onde o apoio à causa indígena se daria em termos do índio ideal, conforme imaginado por seus apoiadores. Acredita-se que os povos nativos em sua relação com a Natureza têm modos de uso e compreensão do ambiente consistentes com os princípios conservacionistas – seriam “conservacionistas naturais”. Segundo esta concepção, os indígenas possuiriam técnicas e conhecimentos úteis ao uso “racional” dos “recursos naturais”, úteis à civilização ocidental (: 49-50).

Além disso, as tradicionais fontes de apoio para ações tipicamente indigenistas começam a escassear, o que também obrigou o CTI a incorporar um discurso mais ecológico para diversificar suas fontes. O Projeto Frutos do Cerrado é um exemplo dessa mudança, de uma atuação mais profissional aliada a um discurso ecológico. Essa nova perspectiva representa, de fato, uma mudança importante no campo de relações inter-étnicas dos Timbira, pois coloca em cena novos temas e, conseqüentemente, novos parceiros e interlocutores.

2.2. Período 1996-1999: tentativas de uma aliança inter-étnica e a experiência da Rede Frutos do Cerrado – uma difícil aliança

Antes mesmo da criação da Assoc. *Wyty-Catë*, participei na condição de assessor do CTI da realização de um diagnóstico em 1993 na região do entorno das TIs Timbira, visando a implantação do Projeto Frutos do Cerrado. Em 1994, participei da fundação da *Wyty-Catë* e, depois, da fundação da Associação Gavião na aldeia Governador, que logo em seguida foi registrada, ao contrário da primeira, registrada somente dois anos depois. Essa demora no registro da *Wyty-Catë* ocorreu em função da assembléia de fundação não ter escolhido os diretores da associação – o que só ocorreu na segunda assembléia – e de boa parte das lideranças estar envolvida com a demarcação da TI Krikati. Os assessores do CTI, por sua vez, estavam envolvidos com a elaboração dos subprojetos PDA da Rede Frutos do Cerrado.

Aí eles fizeram levantamento, aí eu fui conhecer o Jaime e o Cajú, que estava os dois fazendo levantamento de diagnóstico das terras indígenas, dos produtores não-indígenas que estão ao redor de Carolina, aqui na região que... É, a gente tinha criado uma associação, que é a Associação dos Gavião, né? (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

Em função do grande interesse despertado junto aos produtores rurais não-índios da região, durante a realização do diagnóstico inicial do qual participei em 1993, foi implantada uma unidade experimental para beneficiamento de polpas de frutas em

Carolina. Tendo em vista a enorme fragilidade da organização desses produtores, começaram a ser feitos contatos no Maranhão com o CENTRU – Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural - e diversas cooperativas agroextrativistas ligadas a essa organização, encabeçada pelo conhecido líder camponês Manoel da Conceição. Após inúmeras reuniões, estabeleceu-se uma parceria em torno do Projeto Frutos do Cerrado e foram elaborados 11 subprojetos encaminhados ao PDA em 1995 e apoiados em 1996, constituindo a Rede Frutos do Cerrado, da qual também faziam parte o CTI e a *Wyty-Catë* (para uma descrição minuciosa desse processo, ver Pareschi, 2002). Somente em 1997 foi encaminhando um projeto especificamente para a *Wyty-Catë*, cujo proponente foi a Associação Gavião, em função dos problemas burocráticos supra-referidos em relação à legalização da *Wyty-Catë*. Estava traçado um plano ambicioso para apoiar a tentativa de uma aliança inter-étnica, envolvendo grupos culturalmente diferenciados, mas que, por sua vez, comungavam problemas em relação ao bioma em que vivem, o Cerrado.

(...) aí a gente estava com a organização criada, mas a gente não tinha recurso pra trabalhar. Nós tínhamos que ter recursos pra realizar as atividades, e nós tivemos problema, porque no início a fábrica, uma máquina que diz que era para tirar leite de soja, né? A gente chamava de vaca mecânica, uma fábrica. Aí, a gente começou a usar isso e como a Rede já tinha formado, eles já tinham o projeto elaborado e já tinha sido aprovado para essas 11 cooperativas, e cada uma tinha uma Toyota, comprando freezer, é...gerador, para gerar energia, essas coisas todas. E a nossa organização *Wyty-Catë* foi criada e não tinha recurso para fazer essas atividades. Então, como a gente já tinha criado a Associação Gavião e o PDA tem uma regra, que depois de um ano que vai atender a associação depois de criação, a *Wyty-Catë* não tinha como receber o projeto do PDA. Aí, a gente entrou com a Associação Gavião proponente da *Wyty-Catë*, emprestando CGC, a documentação toda. Aí, eles passaram os recursos e a gente priorizou as aldeias, porque no início começou com 11 aldeias, né? Era 11 aldeias que estavam a favor de projeto do Cerrado, não são todos que queriam, porque eles não acreditavam que esse trabalho ia crescer para frente. Quando foi criado esses 11 projetos, a gente pediu para o Gilberto e Jaime, a gente discutiu com eles seriamente, eu, José Torino, *Hapyhi*, porque que eles fizeram projeto para essas 11 cooperativas e não faz para a gente também? Aí, foi a hora que eles fizeram. A gente comprou um caminhão e a Toyota e compramos freezer e compramos o gerador. Algumas coisas assim, para iniciar (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

Os 11 subprojetos inicialmente apoiados pelo PDA em 1996 estão listados na tabela abaixo, juntamente com o da *Wyty-Catë*, encaminhado e aprovado somente um ano depois, em 1997.

Organização executora	Município/Estado
COOPRAL – Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Loreto	Loreto – Maranhão
COOPEVIDA – Cooperativa Agroecológica pela Vida de São Raimundo das Mangabeiras	São Raimundo das Mangabeiras - Maranhão
Cooperativa dos Produtores de Riachão	Riachão – Maranhão
Assoc. São José e Soninho de Pequenos Produtores de Sta. Maria do Tocantins	Santa Maria do Tocantins – Tocantins
AAPPC – Associação Agroextrativista de Pequenos Produtores de Carolina	Carolina – Maranhão
COOPAEMA – Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Estreito	Estreito – Maranhão
COOPEMI – Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Montes Altos	Montes Altos – Maranhão
COOPAI – Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Imperatriz	Imperatriz – Maranhão
COOPAJOL – Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de João Lisboa	João Lisboa – Maranhão
COOPRAMA – Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Amarante	Amarante – Maranhão
CTI/CENTRU – Centro de Trabalho Indigenista e Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural	Carolina e Imperatriz – Maranhão
Assoc. <i>Wyty Cate</i> das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins	Carolina – Maranhão

O início dos subprojetos PDA da Rede Frutos do Cerrado foi promissor, mas seu desenvolvimento foi repleto de problemas. Os subprojetos das cooperativas previam atividades de plantio e manejo de fruteiras, infra-estrutura para coleta, armazenagem e transporte de frutas, capital de giro para a aquisição de matéria-prima, cursos de capacitação e instalação de rede de comunicação de radiofonia. O subprojeto dos índios, por sua vez, acabou ficando sem o capital de giro e o sistema de radiofonia, por limitações orçamentárias. O CTI e o CENTRU eram encarregados pelas atividades de capacitação, assistência técnica e monitoramento de todos os subprojetos. As bases da parceria estabelecida entre os índios e as cooperativas, mediada pelo CTI e CENTRU, eram as seguintes: a *Wyty-Catë* era dona da fábrica em Carolina e da marca FrutaSã; os produtores rurais não-índios eram donos da matéria-prima, que deveria ser coletada e entregue para processamento em Carolina. Após a comercialização das polpas, os lucros seriam repartidos entre os parceiros.

Zé Torino Krikati lembra da história de “sofrimento” dessa época, do tempo da “vaca leiteira”, “sem *poré*”. Ele se refere à Vaca Mecânica, uma despolpadeira adaptada para ser utilizada na unidade experimental da FrutaSã. Além da falta de recursos para manter a pequena fábrica da FrutaSã e das suas limitações em relação à capacidade de produção e armazenagem, ocorreram também muitos problemas de gestão da Rede e dos projetos como um todo, relacionados principalmente às prestações de contas e ao uso inadequado do capital de giro. O Conselho Administrativo da Rede reunia-se periodicamente, mas possuía uma lógica de funcionamento “sindical”, dificultando a participação dos índios.

Os que estavam aqui presentes, a gente participa do Conselhão, dessa rede toda de produtores rurais, da cooperativa e a nossa organização, que com o apoio do CTI, a idéia que a gente é o dono da fábrica. E os produtores rurais não-índigenas e os das associações seriam sócios nossos de trazer as frutas e a gente compra deles, e a fábrica é dos *mehin*, dos índios. Certo tempo, eles não gostaram disso e uma vez numa reunião um falou assim: "Para que a gente vai fazer esses índios serem patrão da gente?" Eles disseram assim. Aí, a partir daí, porque na reunião, assim, o branco tem esse negócio de horário para falar, né? 15 minutos, ou 3 minutos, ou 2 minutos, sei lá. Aí assim, o índio não tem esse hábito de participar de reunião com poucos minutos assim, ter, sei lá, uma visão fixa para falar. A gente nunca tem isso. E assim, quando a gente participava da reunião, ninguém...A gente...E eu pelo menos sou difícil para falar, eu não gosto de falar português e eu fico com medo de falar as coisas erradas, mas sabe, às vezes, quando é preciso, tem que falar (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

Essa ortodoxia sindical do Conselhão isolou os índios da discussão e os representantes das cooperativas foram progressivamente ficando descontentes com o fato de somente os índios serem os únicos donos da fábrica e da marca FrutaSã. Apesar da origem do projeto e o esforço de captação de recursos terem partido do CTI e dos índios, os *cupen* da RFC diziam não querer trabalhar para “índios empresários”. Com isso, forçavam uma mudança de relações, de uma parceria para uma sociedade de fato, onde os índios deveriam socializar a propriedade da marca FrutaSã com o conjunto das cooperativas agroextrativistas.

Ali eu ficava ouvindo eles e eles falavam muito e começaram a nos criticar porque éramos preguiçosos porque não levávamos frutas para fábrica. Mas é que as frutas estão dispersas na fábrica e é muito custo. Aí fomos negociar com eles e eles disseram que não queriam

mais trabalhar para nós, que eles não queriam mais que os índios fossem patrões deles. E disseram que agora cada um se vira, vocês levam a de vocês e nós a nossa. Fizeram uma organização e nos separamos. (...) O projeto Frutos do Cerrado é para plantar mais frutíferas dentro da área e incentivar o pessoal de fora. Os brancos estão vindo do sul para nossa região, comprando as terras dos pequenos produtores. E nós estamos com medo que os associados vão embora e os agricultores derrubem os pés que estamos cultivando para produção de frutas. Nós estamos preocupados com todos, nós e eles, porque vem o fazendeiro, eles vendem as terras e depois o dinheiro acaba quando eles estão na cidade e ficam sem nada (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

Apesar da preocupação de Jonas com a situação dos *cupen* pobres da região, a aliança proposta pelo CTI entre povos do cerrado, índios e não-índios, começava a ruir. Após várias tentativas de reconfiguração e redesenho da Rede, em 1999, o CTI e o CENTRU estabelecem o “divórcio amigável” entre as partes, firmando a intenção de ainda manterem uma aliança política em torno de questões mais gerais e continuarem utilizando um selo e um lema comum aos produtos da Rede: “ajude a manter o cerrado em pé”. Essa declaração de intenções, no entanto, não funcionou e esses atores que conviveram intensamente durante quatro anos, hoje raramente se encontram.

Lá eles falaram comigo, a gente foi lá e descasamos o casamento, de ser sócio todo mundo junto. Eu só ia participar da reunião dessa forma, nós separando. Aí, a gente dividiu, eles criaram a cooperativa deles, que se chama CCAMA¹⁵, que eu nem sei a extensão dela, né? (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

De fato, essa experiência com a constituição e a dissolução da Rede Frutos do Cerrado também representou um evento importante dentro desse período específico da história recente das relações inter-étnicas dos Timbira; principalmente, porque se tratou de uma aliança inédita não apenas no plano regional, mas em termos nacionais, se dispendo a dimensionar a interação inter-étnica daqueles grupos, historicamente assimétrica, num outro patamar. Mas foi uma tentativa de aproximação e aliança de grupos muito diferenciados não apenas culturalmente, mas também politicamente. Se a aliança tivesse sido feita com grupos menos politizados, no sentido de menos permeados pela ortodoxia

¹⁵ Central de Cooperativas Agroextrativistas do Maranhão, fundada em 1999 pelo CENTRU e por cooperativas integrantes da RFC.

sindical característica das cooperativas que integravam a Rede, talvez o desfecho fosse outro. Tanto que a *Wyty-Catë* se relaciona até hoje com associações de produtores de Carolina e Sta. Maria do Tocantins, que ficaram de fora da CCAMA e que, não por acaso, foram inseridas na Rede por meio de relações com o CTI.

E eu achava que nós iríamos ser um exemplo para o Brasil todinho. Organização indígena e os produtores rurais estão fazendo um trabalho em conjunto, em coletividade, que ia servir como exemplo assim. Eu imaginava isso, mas só que lá no meio do caminho isso não aconteceu (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

O saldo positivo foi o fato de várias organizações de não-índios terem se sensibilizado para a importância do Cerrado e suas potencialidades para manejo e geração de renda. Essa mesma sensibilização não ocorreu, no entanto, em relação à questão indígena; e o efeito junto aos Timbira também foi negativo, reforçando ainda mais todas as críticas e receios que os índios têm em relação aos *cupen*. Como *Hapyhi* diz, “*cupen* estuda para ser mal-criado, a letra é quente para ele (...) a arma que nós temos é ser índio” (2004).

A Rede Frutos do Cerrado acabou por demonstrar, tal como outras experiências realizadas no Brasil¹⁶, a complexidade política e cultural de uma aliança perene entre índios e não-índios. Talvez sejam possíveis alianças e parcerias pontuais, almejando alcançar objetivos muito específicos, mas, em última instância, uma aliança permanente poderia colocar em choque perspectivas inconciliáveis. Como observa Mariano *Carocré* Krikati, “os *cupen* acham que entendem a gente, mas na verdade não entendem; a gente acha que às vezes também entende, mas não entende o *cupen*” (2005). Essa incompreensão mútua citada por Mariano, juntamente com as conseqüências do “projetismo” discutidas por Pareschi (2002) – melhor discutidas no último capítulo - marcaram o desfecho da Rede Frutos do Cerrado, gerando frustrações de lado a lado.

¹⁶ A aliança dos Povos da Floresta por exemplo, partia de alguns princípios comuns, também teve problemas de continuidade, mas realizou um outro encontro no Acre em 2005, mantendo sua articulação.

2.3. Período 2000-2006: crescimento, institucionalização e maior presença dos Gavião e Krikati - “krikatização” da Wyty-Catë?

Passado esse período de trabalho junto com os *cupen* da Rede Frutos do Cerrado, a Wyty-Catë teve que redimensionar o trabalho com a FrutaSã. Com o apoio do CTI, em 2000 foi construída uma nova unidade de beneficiamento, com uma planta industrial e equipamentos mais adequados para o trabalho com as frutas. Nessa mesma época, a FrutaSã começou a receber uma cooperação técnica do DED (Serviço Alemão de Cooperação Técnica e Social) por meio de um convênio com o CTI, que foi fundamental para iniciar um processo de profissionalização da fábrica propriamente dita, uma vez que o cooperante alemão possuía experiência e competência nesse campo. Junto com a inauguração da nova fábrica, a FrutaSã também é transformada numa empresa, com uma personalidade jurídica própria e cujo dono é a Wyty-Catë, em sociedade com o CTI.



A nova fábrica da FrutaSã, inaugurada em 2000 em Carolina

Pode-se dizer que esse período representa o início de uma fase mais estável e consolidada do Projeto Frutos do Cerrado, caracterizado antes disso pelo que poderíamos chamar de uma “fase heróica”, de implantação do projeto, onde não existiam recursos financeiros, planta industrial, equipamentos e sistemas de controle adequados, ou mesmo uma gerência especializada. Era uma época de muito empirismo em relação ao dia-a-dia da

fábrica e muito idealismo em relação aos resultados desse trabalho, mas que foi fundamental para criar as bases para o surgimento de uma nova fase.

Nesse período eu senti muito medo, porque não sabia se ia para frente ou não. Mas como nós temos a preocupação com o meio ambiente, com as gerações do futuro, foi em frente. (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005).

Com o processo de institucionalização e crescimento da FrutaSã, a Assoc. *Wyty-Catë* também adquiriu maior visibilidade. Se no período anterior a *Wyty-Catë* recebeu muitas visitas de consultores para tentar “consertar” os problemas do Projeto Frutos do Cerrado e sua Rede, nesse novo período, por outro lado, são recebidos muitos visitantes interessados em conhecer a experiência indígena de um projeto econômico aparentemente bem sucedido, uma vez que ainda possuía diversos problemas internos de gestão e sustentabilidade. Mas a “nova” FrutaSã passa a funcionar como uma espécie de “vitrine” e essa visibilidade também impulsiona a institucionalização e crescimento da *Wyty-Catë*.

Para a gente estar fortalecendo e a *Wyty-Catë* estar expandindo conhecimento, experiência e também buscando as parcerias, para o fortalecimento de várias organizações indígena que estão ali, que tem as mesmas batalhas. Estão se juntando, trocando experiência, trocando idéia e fortalecendo. E eu acho que a gente até que está crescendo... Porque a organização não é do povo indígena, é uma organização que é de um outro povo, que se organiza diferente e a gente está usando ela como ferramenta para a gente. Mas tem que saber usar para se defender com essa ferramenta, que é criação de organização, de movimento indígena (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005).

Jonas destaca a importância da apropriação de uma “ferramenta” dos *cupen*, a organização associativista, para defender os interesses indígenas e admite que a *Wyty-Catë* está crescendo bastante. Defende novamente uma “modernização da indianidade”, ressaltando que os índios têm que saber usar essa “ferramenta” e aprender a manejá-la adequadamente.

Um maior acesso a fontes de recursos e maior reconhecimento nacional, colocou a *Wyty-Catë* numa outra escala de relações com o Estado, que passou inclusive a reconhecer

também a FrutaSã como um projeto exitoso e demonstrativo¹⁷. Colocou a *Wyty-Catë* numa outra escala de relações também junto aos demais parceiros da sociedade civil organizada, que começaram a identificar os Timbira como parceiros fortes. A ruptura com os *cupen* da Rede Frutos do Cerrado e a consolidação da FrutaSã como uma das primeiras empresas indígenas do Brasil, portanto, certamente colocam-se como outros eventos importantes para a esfera de relações inter-étnicas dos Timbira, no contexto desse período de crescimento e consolidação da *Wyty-Catë*.

Um processo mais intenso de capacitação dos Timbira também começa a ocorrer nesse período, com o pleno funcionamento do Centro de Ensino e Pesquisa Timbira *Pinxyj Himpèjxà*, o que ajudou a incrementar uma série de cursos e oficinas. Além disso, em função dessa maior “visibilidade”, representantes da *Wyty-Catë* são convidados a participar de inúmeros eventos relacionados com temas como o aproveitamento sustentável de recursos naturais, educação, saúde e organização do movimento indígena.

(...) às vezes eu percebo que a pessoa que é professor, que é agente de saúde, quando recebe o poder, esquece do povo. E eu não faço isso, porque eu não estou lá porque eu sou melhor não, não é porque eu sou importante não. Depende do meu povo, é eles que elegem, se um dia eles disserem assim: "nós não queremos que você fique mais na *Wyty-Catë*"; eu não vou brigar com ninguém, eles podem me tirar, eles podem colocar outra pessoa. Por isso que a nossa idéia de que esses jovens que tão aqui, que são cursistas, eles não tão aqui por uma coisa pequena não. Eles tão aqui para aprender, para trabalhar por seu povo, na sua comunidade, na sua aldeia, fortalecendo, facilitando, opinando com o povo, porque na fala do Baú e do Renato, a gente não vai virar uma pedra aqui na frente e ficar falando toda a vida não. A gente vai morrer, mas antes de morrer a gente já prepara novas pessoas para eles continuar esse nosso trabalho (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005).

Nesse processo de capacitação, merece destaque a forte presença dos Gavião-Pykobjê e dos Krikati entre os *mentwajê* que participam dos cursos e oficinas oferecidos tanto pelo CTI em Carolina, como por órgãos governamentais e não-governamentais. Como esses são os grupos que possuem maior número de jovens escolarizados (comparativamente aos Krahô e Canela por exemplo), cursando ou terminando o segundo

¹⁷ Tanto a *Wyty-Catë* como a FrutaSã receberam o Prêmio Chico Mendes, do Ministério de Meio Ambiente.

grau, sua participação nesses eventos de capacitação normalmente acaba sendo mais efetiva. São esses jovens que estão começando a participar do “movimento” da *Wyty-Catë*, ainda timidamente, mas certamente serão principalmente eles que continuarão o trabalho dos atuais coordenadores, conforme ressaltou Jonas. Se no início da *Wyty-Catë*, os Krahô foram predominantes, na fase atual, de maior institucionalização da organização, parece haver uma maior participação dos Krikati e Gavião. A própria grafia do nome da associação, inicialmente realizada à moda Krahô e Canela – *Vyty-Cati* – após as discussões mais recentes sobre a unificação da grafia Timbira, realizada pelos professores Timbira, passou a ser grafada à moda Krikati e Gavião – *Wyty-Catë*. E apesar da presença majoritária nas assembléias ainda ser dos Krahô, pelo menos no que se refere à gestão da associação Timbira, pode-se identificar claramente um processo de maior “krikatização” da *Wyty-Catë*.

3. As assembléias gerais da Wyty-Catë

3.1. Cronologia das assembléias

A assembléia geral da *Wyty-Catë* é constituída pela reunião dos *pa’hi* de todas as aldeias associadas, que são os que de fato deliberam e tomam as decisões nessas ocasiões. Em geral, comparecem também os diretores escolhidos por cada *pa’hi* para representar a comunidade na diretoria da associação; os conselheiros, que são os anciãos fundadores da *Wyty-Catë*; diretores de associações locais e representantes dos *mentwajê* - conforme ressalta Jonas Gavião:

Assim, funcionava...As pessoas são escolhidas pela sua aldeia... Eles escolhem um Gavião, um Krikati, eleitos na assembléia para representar seu povo, mas que ao mesmo tempo trabalham com todos os cinco povos que a gente trabalha... Os conselheiros dão conselho para a diretoria, para a coordenação, que administram e que trabalham na associação. No caso assim, se eles estão errando, os conselheiros tem que dar conselho, falar que não está certo, que tem que fazer por aqui que vai estar certo. E o conselho fiscal, eles aprovam as atividades realizadas, o trabalho que foi feito, vamos supor, num período de um ano. Apresenta relatório de atividade, financeiro, as atividades de cada projeto que a gente tem. A gente apresenta as contas, da fábrica, aí o conselho fiscal vai lá e aprova (depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005).

Apresento a seguir uma breve cronologia das assembleias gerais da Associação *Wyty-Catë*, sendo que participei de todas elas muito mais como colaborador do que como observador, assessorando os diretores na elaboração e discussão das pautas.

Assembleia de fundação em março de 1994 (Carolina)

Fundação da *Wyty-Catë*, escolha do nome da associação (batismo), discussão e aprovação de estatuto, com a presença de vários representantes Timbira e representantes do CTI. Um dos temas predominantes foi a demarcação da TI Krikati, assim como as propostas iniciais do Projeto Frutos do Cerrado, em fase de implantação naquele momento. A população de Carolina, desacostumada com a presença dos índios novamente na cidade, ficou muito curiosa e um pouco assustada com a repentina chegada dos Timbira. O evento contou com a cobertura da mídia local. Logo depois, fui convidado a participar de uma sessão da Câmara dos Vereadores para explicar os objetivos do trabalho que pretendíamos realizar na cidade e na região. De fato, a repentina “invasão” dos índios deixou os representantes da cidade preocupados com eventuais reivindicações de terra ou algo semelhante, pois toda a região foi ocupada tradicionalmente pelos Timbira, sendo que os Krahô chegaram a constituir uma grande aldeia nas proximidades do Morro do Chapéu (*Wokran*), importante monumento natural do município.

Assembleia em março de 1995 (Carolina): eleição da primeira diretoria

Apesar da fundação ter ocorrido no ano anterior, não houve a eleição da primeira diretoria, o que só ocorreria nesse momento. José de Torino Krikati, que já vinha trabalhando como presidente da *Wyty-Catë*, foi confirmado nessa função, juntamente com Jonas Gavião como seu vice, Iramar Krahô como secretário e Mariano Krikati como tesoureiro. Cada uma das dez aldeias associadas naquele momento, indicou um representante para compor o restante da diretoria. As primeiras aldeias associadas foram: aldeia Nova e Rio Vermelho, dos Krahô; São José, Patizal e Cocalinho, dos Apinajé;

Governador, Rubeácea e Riachinho, dos Gavião-Pykobjê; São José, dos Krikati e Porquinhos, dos Canela-Apãnjekra.

Assembléia em março de 1996 (Carolina): regularização

Somente dois anos depois da fundação é que a associação foi de fato regularizada junto ao Cartório de Carolina. Começam a ser discutidas com mais detalhes as características do Projeto Frutos do Cerrado, a ser elaborado e apresentado em nome de dez cooperativas agroextrativistas da região junto ao PDA.

Assembléia em agosto de 1996 (Carolina)

Avaliação das primeiras atividades dos subprojetos PDA dos *cupen* e dos aspectos de gestão da Rede Frutos do Cerrado. Apresentação de demanda dos índios ao CTI para elaboração de um subprojeto PDA também para a *Wyty-Catë*, para apoiar atividades de coleta, plantio e capacitação, da mesma forma que vinha ocorrendo com os *cupen*. São discutidas as primeiras atividades da Rede Frutos do Cerrado, cujos subprojetos começam a ser apoiados pelo PDA.

Assembléia em novembro de 1996 (aldeia São José, dos Krikati)

Início de uma série de assembléias realizadas nas próprias aldeias, com ampla participação da comunidade, viabilizando também uma vontade dos *pa'hi* em conhecerem as aldeias uns dos outros. Mais do que conhecerem suas aldeias, os representantes Timbira presentes na aldeia São José Krikati se interessaram pelos *amji'kin* dos seus anfitriões. Durante a assembléia estava ocorrendo o *Rorôt* (“Festa da Esteira”), o que fazia com que a assembléia fosse freqüentemente interrompida para que seus integrantes pudessem observar o “movimento” da festa. Conforme pude observar, esse *amji'kin* despertou maior interesse dos vários representantes Timbira do que a própria assembléia.

A tônica da assembléia, por sua vez, foi marcada principalmente pela apresentação dos problemas vivenciados pelos próprios Krikati, tanto os da demarcação, como os de

saúde e educação, o que é plenamente justificável pelo fato deles terem sediado o evento e estarem em muito maior número na assembléia. Além disso, foram discutidos os problemas iniciais da parceria com os *cupen* das cooperativas da Rede Frutos do Cerrado, as limitações da unidade de beneficiamento da FrutaSã e o projeto da *Wyty-Catë* elaborado para ser entregue ao PDA.

Assembléia em maio de 1997 (aldeia Governador, dos Gavião-Pykobjê)

Ficou evidente nesta assembléia o fracasso inicial do aproveitamento de frutas das cooperativas da Rede Frutos do Cerrado pela unidade experimental da FrutaSã em Carolina e as críticas feitas pelos *cupen*. Os *pa'hi* Timbira também manifestaram bastante descontentamento em relação aos escassos recursos do projeto que haviam acabado de aprovar junto ao PDA para integrar a Rede. O projeto adquiriu somente dois veículos, que foram considerados insuficientes para atender a demanda das aldeias. “Se cada cooperativa tinha recebido um veículo, por que cada uma das dez aldeias associadas também não havia recebido um”?

Hapyhi, por sua vez, falou da idéia do projeto PDA e do aproveitamento das frutas da região, abordando a possibilidade de coleta da fava d'anta. Trata-se de uma leguminosa nativa do cerrado amplamente adquirida pela indústria farmacêutica MERK em toda a região, com o objetivo de extrair o seu princípio ativo – rutina – para utilização em medicamentos vasodilatadores. Em 1996, com o apoio de um pequeno projeto, a *Wyty-Catë* chegou a comprar das aldeias associadas e revender para a MERK uma quantidade razoável desse produto (cerca de dez toneladas), mas o resultado econômico foi desastroso, pois a maioria das aldeias recebeu adiantamentos para comprar o produto junto às famílias e estocá-lo até a chegada do transporte, mas esse retorno não ocorreu da maneira planejada. Esse empreendimento fracassado e os baixos preços praticados pela MERK desanimaram os Timbira em repetir a experiência em 1997.

Conforme observa-se na proposta feita por *Hapyhi*, já existe a idéia de dar maior autonomia à diretoria da *Wyty-Catë*, para que ela pudesse ganhar maior agilidade nas decisões e não depender excessivamente das decisões dos *pa'hi*. Essa maior autonomia viria a ganhar corpo anos mais tarde, no processo de reestruturação da *Wyty-Catë* (ver adiante, assembléia de 2004).

Assembléia em agosto de 1997 (aldeia São José, dos Apinajé)

A crise na relação com os *cupen* da RFC estava se aprofundando em função das várias dificuldades que os subprojetos do PDA em execução possuíam (gestão, comunicação, viabilidade econômica, organização da produção) e das expectativas frustradas tanto do lado dos índios, como das cooperativas. Em relação à proposta que estas fizeram, no sentido de serem sócias da FrutaSã, ou seja, de também serem donas da fábrica como os índios, a assembléia manifestou-se prontamente recusando essa proposição, mas reafirmando a intenção de continuarem com a parceria com os *cupen*.

Quase todos os pontos de pauta discutidos referiam-se direta ou indiretamente ao novo projeto da *Wyty-Catë*, apoiado pelo PDA, que implicava em inúmeras atividades e planejamentos, tendo em vista não apenas a dimensão do projeto, mas o grande número de aldeias envolvidas na sua execução. A questão fava d'anta é retomada, na perspectiva de serem levantadas as dívidas das aldeias que receberam adiantamento da *Wyty-Catë* para comprar o produto das famílias e repassá-lo para a associação efetuar a venda para a MERK, cumprindo assim o contrato que haviam assinado. No entanto, seja porque os intermediários responsáveis não repassaram o recurso nas aldeias, seja porque muitas famílias receberam o adiantamento, mas não entregaram a produção equivalente; o fato é que essas dívidas nunca foram pagas, mas também nunca foram negadas ou esquecidas.

As aldeias associadas também contraíram dívidas com a FrutaSã depois do ano de 2000, já com a nova fábrica, que adiantou insumos para as aldeias participarem da coleta

de frutas. Da mesma forma que ocorreu com a fava, essas dívidas nunca foram saldadas e além de não serem esquecidas, são lembradas com frequência nas assembléias e prestações de contas da FrutaSã. Azanha (2005) aborda as questões do sentido da troca e da ressignificação das mercadorias entre os Krahô, importantes para se entender o problema da dívida entre os Timbira.

Esta discussão é um tanto quanto estranha e muito semelhante a que encontrei quando cheguei aos Krahô: estes índios mantinham relações de troca com os regionais vizinhos baseado sobretudo na troca de mercadorias, só que inversa: os Krahô é que tinham os bens visados pelos regionais (panos, panelas, espingardas, rádios etc.) os quais trocavam por itens de alimentação (mandioca, favas, feijões etc.) oferecidos pelos regionais. Os funcionários da Funai faziam de tudo para impedir tais trocas, alegando (e pregando isso aos indiferentes Krahô) que eles estavam “sendo explorados” (querendo dizer “roubados”). Bem, sob a nossa ótica poderíamos dizer como os funcionários acima, que eram “explorados”; mas na perspectiva Krahô eles trocavam porque os consideravam “pobres” (não tinham, como eles, acesso àquelas mercadorias) e porque “eram seus compadres” ou “vizinhos que tinham que ajudar”. No fundo é a velha questão do *sentido* da troca (do seu *valor*) para uns e outros: do ponto de vista indígena, o que importa nesta troca não é o objeto, a mercadoria, mas sim as razões (mesmo que “espertas”) dos *outros*. Em outras palavras, o *valor* para os Krahô do objeto trocado não reside nele mesmo, ele nasce na relação que este “bem” ou objeto-mercadoria permite reafirmar ou atualizar com aqueles *outros*; ou seja, para os índios, Krahô pelo menos, o objeto trocado é apenas o meio pelo qual se estabelece ou restabelece uma relação que *define* ela mesma os *termos* da troca. Não só não se sentiam (ou se sentem) “explorados” (trocando colheres por laranjas, por exemplo) como também mostravam que tinham (têm) *domínio* sobre estas relações e que seriam (são) seus autores, definindo *seu* sentido e valor como *sujeitos* delas. Dispor das mercadorias do mundo ocidental para ressignificá-las social e culturalmente, retirando delas seu caráter de *fetichê* (isto é, de suporte *reificado* de uma relação entre sujeitos) seria um exemplo, entre outros, do modo Krahô (ou Timbira) de “indigenizar a modernidade” (3-4).

A manutenção e atualização dessas “dívidas” para os Timbira são mecanismos para o estabelecimento de laços, relações, compromissos, pois nunca se “esquece” uma dívida e quitá-la definitivamente significa de certa forma se recusar a manter uma “relação”. Foi assim que procederam com a *Wyty-Catë* e a FrutaSã, e é assim que procedem com seus parceiros e visitantes (ver capítulo I).

Assembléia em janeiro de 1998 (aldeia Porquinhos, dos Canela-Apãnjekra)

Essa assembléia foi marcada por fortes críticas aos técnicos do projeto PDA da *Wyty-Catë*, que vinham demonstrando dificuldades em atender as demandas das aldeias. A

crise da Rede Frutos do Cerrado estava em seu auge, mas os índios ainda continuam bastante tolerantes quanto à viabilidade econômica da FrutaSã.

Nessa assembléia *Hapyhi* disse que “essa reunião não é só uma festa, mas sim para trabalhar juntos”. Os caciques das dez aldeias decidiram que quando o caminhão da associação se deslocasse para qualquer aldeia associada, não deveria fazer o acompanhamento das corridas de toras, devendo permanecer parado durante todos os eventos que envolvem as corridas.

Durante essa assembléia também estavam sendo realizados *amji'kin* que despertaram grande interesse dos participantes. Apesar da logística de transporte complicada, houve uma grande demanda para participação nesse evento na aldeia Porquinhos, principalmente dos Krahô, que possuem muitos parentes por lá. Mais do que isso, havia e ainda há uma grande curiosidade para conhecer uma aldeia reconhecida por sua intensa atividade ritual.

Conforme podemos constatar acima, os discursos de *Hapyhi* e as decisões tomadas em relação ao uso do caminhão demonstram algumas questões interessantes. Tanto no primeiro caso, quando *Hapyhi* procura dissociar a festa da reunião, como no segundo, quando a assembléia também decide dissociar a festa do uso do caminhão¹⁸; parece ficar evidente a contradição existente entre as prerrogativas do “projetismo”, que coloca as normas do *cupen* para o uso dos meios, bens e recursos dos projetos, e a apropriação que os Timbira fazem desses bens e recursos.

Assembléia em julho de 1998 (aldeia Rio Vermelho, dos Krahô)

Como não poderia deixar de ser, essa assembléia também foi permeada por manifestações rituais, uma vez que julho é um mês repleto de *amji'kin* em qualquer aldeia Timbira. Com essa reunião nos Krahô, encerrou-se um ciclo de assembléias nos *krin*: foi

¹⁸ Deve-se acrescentar também que essa decisão foi motivada pelo fato de ter ocorrido um acidente fatal com este caminhão no ano anterior, justamente durante a participação do veículo num *amji'kin* dos Krikati.

realizada uma em cada terra indígena dos grupos integrantes da *Wyty-Catë*. Esses eventos em geral foram avaliados de forma muito positiva pelos representantes e *pa'hi* Timbira, pois representaram oportunidades efetivas para o conhecimento de suas realidades locais, atualização de alianças e relações de parentesco, e estabelecimento de relações de intercâmbio cultural e econômico. Ficou evidente o caráter ritualizado e festivo dessas assembléias realizadas nos *krin*, conforme destacarei novamente adiante.

Assembléia em julho de 1999 (Carolina)

As assembléias voltam a ser realizadas em Carolina, desta vez não mais na sede da *Wyty-Catë*, mas no Centro de Ensino e Pesquisa Timbira *Pinxyj Himpèjxà*, construído pelo CTI especificamente para abrigar reuniões e atividades de capacitação com os Timbira. Começa a fazer diferença também o custo envolvido na realização das assembléias, que nas aldeias invariavelmente é muito maior, uma vez que a realização simultânea de um *amji'kin* acabava sendo planejada estrategicamente pelos anfitriões, com o objetivo de incluir seus custos no orçamento da assembléia. Esse orçamento, portanto, terminava por incluir as despesas dos *amji'kin* e, conseqüentemente, da alimentação de toda a aldeia durante os dias da assembléia.

Nessa assembléia especificamente, é realizada uma avaliação do projeto PDA da *Wyty-Catë*, que havia sido finalizado recentemente, abrindo-se espaço para a participação do sr. Manoel da Conceição, do CENTRU. Após muitas indefinições para se chegar a algum consenso sobre o chamado redesenho da Rede Frutos do Cerrado, o sr. Manoel foi o porta-voz das cooperativas para explicar aos representantes da *Wyty-Catë*, reunidos em assembléia, como passaria a funcionar a Rede. A proposta implicava, basicamente, um certo de grau de descentralização do beneficiamento dos frutos, sob uma única marca (FrutaSã), que os *cupen* insistiam que fosse de propriedade comum, de todos os integrantes da Rede Frutos do Cerrado. A proposta foi novamente rechaçada pelos índios.

Assembléia em julho de 2000 (Carolina)

Pauta (registrada em ata): “balanço da diretoria, balanço da fábrica desde o ano de 1996 até julho de 2000, eleição de nova diretoria da *Wyty-Catë*, planejamento e novos projetos”.

Após um longo período com José Torino Krikati à frente da presidência da associação, marcado inclusive por vários momentos de afastamento motivados por problemas de saúde, os *pa'hi* nomearam uma nova diretoria: Jonas para presidente, *Hapyhi* para vice-presidente, Iramar para secretário, Edimar Gavião para vice-secretário, Raimundo *Cohpyht* Krikati para tesoureiro e Daniel *Kinkin* Apinajé para vice-tesoureiro.

Trata-se da inauguração de uma nova fase na *Wyty-Catë*, pois além da nova diretoria empossada - nem tão nova assim, pois a maioria dos seus membros já vinha acompanhando as atividades da associação desde o seu início - começa a funcionar a nova unidade de beneficiamento da FrutaSã em Carolina e já está sacramentada a “separação amigável” com os *cupen* da Rede Frutos do Cerrado. Também tem início um novo projeto da *Wyty-Catë*, um refinanciamento do PDA para continuar a apoiar atividades do projeto Frutos do Cerrado.

1ª. Assembléia extraordinária em agosto de 2000 (Carolina)

Convocada para alteração de estatutos, para acrescentar no item dos objetivos: “estabelecer empresa com a finalidade única e exclusiva de gerar renda para a promoção dos objetivos sociais da entidade”. Realizada com o objetivo de viabilizar plena e legalmente a possibilidade da *Wyty-Catë* assumir a propriedade da FrutaSã - que estava em processo de legalização e se transformando numa empresa - e poder receber os eventuais lucros desse empreendimento.

Assembléia em agosto de 2001 (Carolina)

Realizou-se uma reunião com representantes da Funasa, onde se discutiu a situação do atendimento de saúde no Maranhão e Tocantins. Foi realizada outra reunião com os administradores regionais da Funai de Araguaína e Imperatriz, em que se abordou a questão da fiscalização dos limites das TIs Timbira, possibilidades de convênio com a Funai/CGPIMA e conserto do caminhão. Com exceção dos representantes do Ministério do Meio Ambiente e PDA, que eventualmente participaram das reuniões da *Wyty-Catë* como observadores, essa foi uma das primeiras ocasiões em que a assembléia abriu um espaço formal para a participação de representantes do Estado. Eles foram posicionados estrategicamente no centro da plenária, onde foram duramente “sabatizados” pelos representantes Timbira, que, por sua vez, insistiram no discurso da unidade Timbira e nos entraves que o Estado coloca para “entender” e “assistir” os Timbira enquanto unidade.

Renovou-se ainda a diretoria, com a inclusão de Mariano Krikati como tesoureiro e a sua indicação, juntamente com Daniel Apinajé, para integrarem o Conselho Administrativo da FrutaSã. Houve uma grande participação de aldeias não-associadas, principalmente dos Krahô, convidadas por Alberto *Hapyhi*. A intenção de ampliar a participação dos Krahô nessa assembléia passava muito mais pela necessidade de discussão de um projeto de plantas medicinais que estava sendo realizado pela UNIFESP, do que por alguma estratégia de aumentar o número de aldeias Krahô associadas à *Wyty-Catë*. Ao contrário, *Hapyhi* sempre foi reticente quanto à participação e incorporação das aldeias ao sul da área Krahô, integrantes da associação “concorrente” *Kapey*.

Observou-se uma interferência mais direta do CTI nos rumos da assembléia, impondo uma lógica de participação própria dos *cupen* – contribuindo com o “projetismo” e a “modernização da indianidade” - tanto em relação às restrições da *Wyty-Catë* ser proponente de projetos de comunidades, associadas ou não, junto ao PDPI; como em

relação a advertir a aldeia Riachinho, dos Gavião-Pykobjê, por não estarem participando das assembléias. Levando-se em consideração a “diplomacia” Timbira e a estrutura performativa de suas relações políticas (ver capítulo II), provavelmente os *pa’hi* e dirigentes da *Wyty-Catë* não se importariam em “ajudar” os *krin* no encaminhamento de projetos e nem se preocupariam pelo fato de uma das aldeias associadas não estar sendo assídua nas assembléias. Mesmo quando a mesma aldeia Riachinho “seqüestrou” o veículo da *Wyty-Catë* no ano seguinte, os *pa’hi* nunca discutiram medidas radicais de “punição”, talvez porque, potencialmente, qualquer aldeia associada poderia fazer exatamente o mesmo, reconhecendo, em última instância, a legitimidade desse mecanismo de protesto.

Assembléia em outubro de 2002 (Carolina)

Foram incorporadas à *Wyty-Catë* as aldeias Buriti Comprido (Apinajé), Raiz (Krikati) e Bacuri (Krahô); a aldeia Escalvado deve acompanhar as atividades da Associação *Wyty-Catë* durante o período de um ano para, na próxima assembléia, se discutir sobre a sua inclusão. Outros diretores foram indicados pelos *pa’hi*, permanecendo somente Iramar, Jonas, *Hapyhi*, Mariano e Daniel ainda como diretores de suas aldeias. Uma das principais decisões dessa assembléia partiu de uma idéia de Waldomiro *Krac Krahô* (*pa’hi* da aldeia Rio Vermelho), que afirmou que não seriam mais necessários os viveiros nas aldeias, pois isso estava provocando enormes problemas, especialmente em relação à expectativa de assalariamento dos viveiristas. Segundo ele, todos os *mehin* são viveiristas e não precisaria ter ninguém definido exclusivamente para essa atividade¹⁹. Como nesse período a *Wyty-Catë* não contava mais com nenhum financiamento de projetos, também não existiam mais condições para remunerar os viveiristas, que estavam

¹⁹ A partir desse momento, ficou estabelecido que seria constituído um “Viveiro Central” em Carolina, para produzir uma grande quantidade de mudas que seriam distribuídas para as aldeias associadas à *Wyty-Catë* no período do inverno, para os plantios. Posteriormente, foi estabelecida uma parceria do CTI com a AAPP – Associação Agroextrativista de Pequenos Produtores de Carolina (também criada com a ajuda do CTI em 1994), que viabilizou o funcionamento de um grande viveiro em Carolina, para atender a determinação da assembléia.

constantemente descontentes com essa situação, pressionando os representantes de suas comunidades e freqüentemente “barganhando” pequenos recursos com os assessores do CTI. De fato, o Projeto Frutos do Cerrado entre os Timbira contribuiu para acirrar ainda mais a questão do assalariamento de atividades dentro das aldeias, que se coloca como um problema complexo (ver capítulo V).

Entre os temas tratados nessa assembléia, merecem ainda destaque algumas questões. Conforme observado acima, o “seqüestro” da Toyota da *Wyty-Catë* pela aldeia Riachinho, que por sua vez, já vinha fazendo duras críticas à associação - inclusive, recebendo mal uma comitiva da associação que foi à aldeia - e faltando às suas assembléias, teve um desfecho. Mas como não podia deixar de ser, bem ao “estilo” Timbira, de forma negociada, pacífica e contextual. Após vários meses e inúmeros pedidos para devolução do veículo, essa assembléia tinha a intenção de expulsar da associação a aldeia Riachinho, mas os seus representantes finalmente apareceram com a intenção de negociar. Aparentemente, foi muito mais interessante permanecer na *Wyty-Catë*, mantendo também uma proximidade com o CTI e eventuais fontes de recursos, do que trocar esse apoio por um veículo em estado de uso já bastante precário. Tanto que o CTI foi envolvido na negociação, a fim de ajudar a elaborar um projeto especialmente para a aldeia Riachinho, prevendo a aquisição de um veículo para seu uso exclusivo - esta era a principal demanda em relação às outras atividades que justificavam a aquisição desse bem. O referido projeto foi posteriormente elaborado e encaminhado ao PDPI, sendo finalmente aprovado e contratado somente agora em 2006.

Outra questão importante refere-se a uma nova interferência na forma de participação dos *mehin*, impondo-se uma lógica organizativa dos *cupen*, ao serem estabelecidos critérios de “punição” para os diretores que não conseguissem seguir uma escala de trabalho, que não levava em consideração nem a agenda dos *amji'kin* nas aldeias,

nem as dificuldades de adaptação de alguns diretores, em função da demanda de permanecerem na cidade por períodos muito prolongados. Muitos diretores solicitavam inclusive a sua substituição, pois não estariam ganhando nada com isso (não eram assalariados), deixavam suas roças de lado e ainda eram alvo de críticas em suas comunidades, que os acusavam de estar “passando bem na cidade”, enquanto suas famílias passavam necessidade. Iramar Krahô por exemplo, também solicitou sua substituição, pois segundo ele: era preciso “colocar gente para fortalecer a organização, pode ter gente melhor do que eu” (2004). Mas o caso de Iramar se constitui em exceção à regra geral, pois o *pa’hi* de sua comunidade (aldeia Rio Vermelho) se recusou durante meses a aceitar seu pedido de afastamento como diretor da *Wyty-Catë*, sob a alegação de que não haviam substitutos à altura.

Por fim, é novamente citada a necessidade da *Wyty-Catë* buscar financiamentos para garantir um apoio institucional para suas atividades. Essa questão começa a se colocar com mais frequência, especialmente após a finalização dos projetos apoiados pelo PDA, pelo maior crescimento da *Wyty-Catë* e pelo fato de alguns representantes estarem se dedicando por mais tempo às tarefas da associação (processo de profissionalização em curso).

Assembléia em agosto de 2003 (aldeia Rio Vermelho, dos Krahô): 10 anos de PFC

Realizou-se nos dias 7 e 8 de agosto de 2003 a assembléia-geral da Associação *Wyty-Catë*, na aldeia Rio Vermelho dos Krahô, onde estiveram reunidos representantes de 14 aldeias associadas pertencentes aos grupos Canela-Apãnjekra, Gavião-Pykobjê, Krikati, Apinajé e Krahô, além de visitantes de aldeias convidadas e assessores do CTI. Os caciques, vice-caciques, diretores e conselheiros da associação tiveram oportunidade de expor e discutir seus pontos de vista. Foram discutidos os projetos em execução pela *Wyty-Catë* e propostas de reestruturação na forma de gestão da associação. Realizaram-se

discussões em grupos, que depois foram apresentadas em plenária, detalhando e aprofundando as novas propostas de gestão da associação. Pretendia-se que a direção da *Wyty-Catë* funcionasse como uma coordenação colegiada, incorporando além dos diretores, representantes dos professores, agentes de saúde, jovens estagiários, agentes ambientais e caciques. Foi decidido que, enquanto isso, a atual diretoria executiva terá mais autonomia e liberdade para trabalhar e encaminhar as decisões tomadas em assembléia e que ela funcionará como uma espécie de comissão provisória para articular e viabilizar a mudança para essa nova estrutura.

Foi possível observar durante a assembléia uma nova interferência direta da assessoria do CTI, provocando a necessidade de uma reestruturação da *Wyty-Catë*, visando atingir uma maior participação e, principalmente, uma maior “eficácia” institucional. Eficácia essa entendida novamente nos termos de uma lógica e de uma estrutura de funcionamento organizacional dos *cupen*. Essa lógica e essa estrutura procuravam dar conta principalmente de garantir a continuidade ações por parte da diretoria da *Wyty-Catë*, evitando uma excessiva rotatividade, “desperdiçando” o acúmulo de experiências e as capacitações recebidas. Para isso, um grupo de dirigentes deveria permanecer à frente da gestão das atividades da organização por mais tempo, fixar residência em Carolina, centralizar as demandas da associação e passar a receber uma remuneração por esse trabalho. Tratava-se enfim, de iniciar um processo de “profissionalização” da *Wyty-Catë*, remunerando uma equipe de gerentes/coordenadores indígenas, a serviço de seus dirigentes.

Logo depois, nos dias 9 e 10, realizou-se uma reunião para um balanço e avaliação dos 10 anos do Projeto Frutos do Cerrado, com a presença de representantes de vários parceiros do CTI e da *Wyty-Catë*: ISPN - Instituto Sociedade População e Natureza (Programa de Pequenos Projetos do GEF); SCA/CEX – Secretaria de Coordenação da

Amazônia/Coordenadoria de Agroextrativismo; PDA – Projetos Demonstrativos Categoria “A” do Programa Piloto de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil; FUNBIO – Fundo Brasileiro para a Biodiversidade; ABC – Agência Brasileira de Cooperação. Durante esses dias fez-se uma retrospectiva histórica do Projeto Frutos do Cerrado apresentou-se os seus principais resultados. Mereceram destaque o trabalho em agroecologia, com as práticas de manejo do cerrado e formação de agentes ambientais; o beneficiamento de frutas, com o balanço econômico da FrutaSã e as iniciativas de pré-beneficiamento nas aldeias; e o fortalecimento institucional da *Wyty-Catë*, destacando as dimensões dessa organização indígena, seus avanços e suas principais dificuldades. Além disso, foram apresentados os resultados preliminares do diagnóstico ambiental realizado no entorno da TI Krahô, que vem sendo impactado pelo avanço indiscriminado da fronteira da soja. Por fim, também se propôs tentar viabilizar uma melhor articulação entre esses mesmos parceiros que estiveram presentes nessa reunião de avaliação, no que se refere ao apoio e monitoramento ao Projeto Frutos do Cerrado.

Diferentemente da assembléia de 2001, em que também estiveram presentes representantes do Estado, nesta assembléia o tom dos discursos não era de crítica e reivindicação. Antes de tudo, tratava-se de mostrar os resultados do Projeto Frutos do Cerrado a seus financiadores e tentar convencê-los da representatividade e maturidade da *Wyty-Catë* para conduzir esse processo. Para tanto, muitos presidentes de associações indígenas locais apresentaram suas organizações na reunião enquanto “filiadas” à *Wyty-Catë*, que já estaria funcionando como uma espécie de federação de associações das aldeias Timbira. A promessa de apoio institucional que obtiveram nessa reunião pareceu atender às freqüentes demandas colocadas nas assembléias anteriores nesse sentido.

Conforme aprofundarei no último capítulo, acredito que nesta assembléia houve uma demonstração daquilo que Albert (1995 b) chama de fetichização virtuosa da cultura

indígena e da alteridade politicamente correta, visando transmitir aos representantes do Estado e agências de apoio, uma imagem ecologista e comunitária para assegurar legitimidade ao projeto em questão e o seu conseqüente financiamento - alimentando inclusive eventuais dispositivos de dependência e clientelismo.

Assembléia em outubro de 2004 (Carolina): mudando os rumos da Wyty-Catë

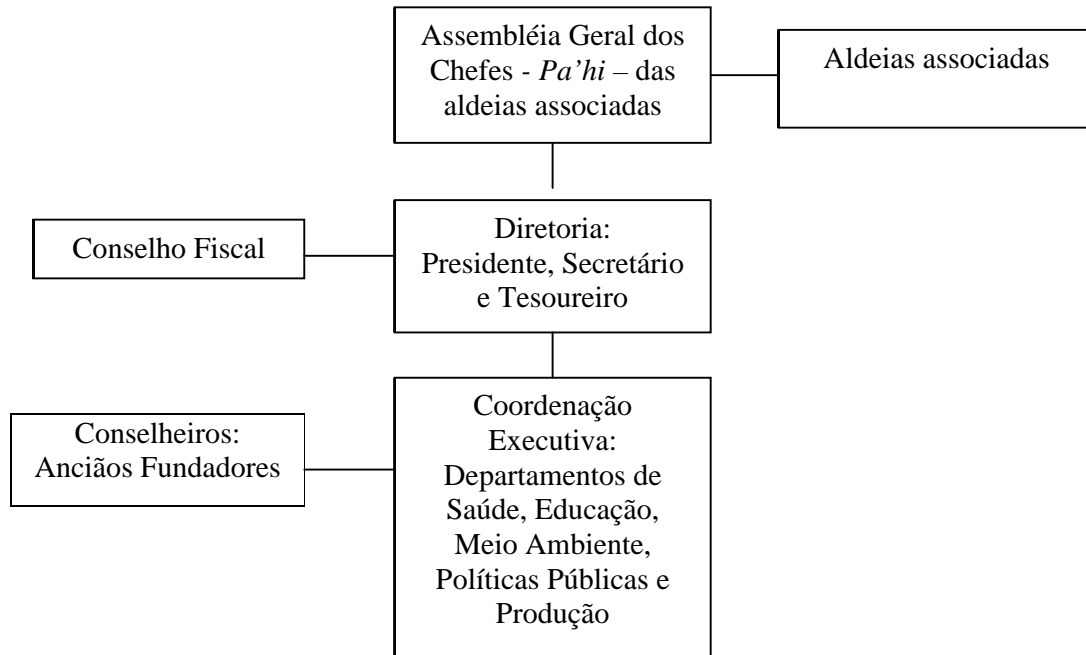
Assembléia que marcou os dez anos de existência da Wyty-Catë. Tratava-se de um momento de transição, que implicava tanto na terceira mudança de diretoria, como em mudanças na estrutura organizacional da associação. Após visitas de uma comitiva de representantes dos Timbira - acompanhados por mim - a várias organizações indígenas do Amazonas e discussões com a assessoria do CTI, foi apresentada por essa mesma comitiva uma proposta de reformulação que implicava num processo de departamentalização, profissionalização e federalização da Wyty-Catë.

A proposta de reformulação pretendia viabilizar uma maior “eficácia” institucional, de um ponto de vista dos *cupen*, conforme salientado acima, mas buscava também refletir formalmente o que já vinha ocorrendo na prática, ou seja, um pequeno grupo de representantes Timbira assumindo as tarefas cotidianas da associação, uma vez que o rodízio de diretores na sede não vinha dando certo, apesar das ameaças de punição. Com isso, buscava-se também dar uma certa continuidade ao trabalho que vinha sendo executado, pois a freqüente troca de representantes na direção de associações não possibilita acúmulos, inclusive de capacitação desses dirigentes. A busca dessa “eficácia” institucional estava, portanto, diretamente relacionada com a necessidade de uma maior continuidade das ações que vinham sendo realizadas pelos dirigentes da Wyty-Catë, conforme já destacado acima.

Além disso, buscava-se recuperar uma maior autoridade para os velhos conselheiros, que sempre mantiveram uma relação de extrema lealdade com a Wyty-Catë e

com o próprio CTI. No entanto, essa proposta foi alvo de muitas críticas, pois foi encarada como um “golpe” dos velhos, que estariam fechando um espaço para participação dos mais jovens, aberto na última assembléia, quando os presidentes de associações locais marcaram forte presença. Abaixo, a proposta de organograma aprovada nesta assembléia.

ORGANOGRAMA WYTY-CATË



O fato de Alberto *Hapyhi* Krahô, da aldeia Nova, vice-presidente até aquele momento, ter sido reconduzido para uma nova função numa “coordenação executiva” - composta por um representante de cada povo e que seriam funcionários ou gerentes à serviço da diretoria - mantendo-se à frente da associação, provocou protestos por parte dos Krahô. Ocorreram dissensões principalmente entre os representantes da aldeias Nova, Rio Vermelho e Cachoeira, dos Krahô; como por exemplo, do casal de professores *Cohjãm* e *Prumkoy*, da aldeia Nova, que historicamente pertencem a uma facção oposta à de *Hapyhi*, com quem mantêm uma relação de aberto antagonismo no plano intra-tribal. *Cohjãm* pareceu se conformar somente quando assessores do CTI procuraram lhe explicar que sua

função à frente do então criado Departamento de Educação da *Wyty-Catë* era equivalente à função exercida por *Hapyhi*. No plano intra-tribal Krahô, também ocorreram protestos das aldeias Rio Vermelho e Cachoeira, que eventualmente também poderiam indicar outros “candidatos” dos Krahô para compor a coordenação executiva.

O que antes não provocava grandes controvérsias, dessa vez parece ter sido alvo de maiores disputas internas - acionando redes de relações interpessoais e de parentesco - provocadas provavelmente pelo crescimento da *Wyty-Catë*, pela expansão de suas redes de relações e influência, e pelo aumento da sua capacidade de captação de recursos.

Assembléia em agosto de 2005 (Carolina): participação dos conselheiros

Tratou-se de uma reunião ampliada de conselheiros e diretores da *Wyty-Catë*, que devido à grande participação dos *pa’hi*, foi considerada também uma assembléia geral. Seu início foi marcado por discussões sobre a ampliação das terras dos Canela-Apãnjekra e Ramkokamekra, onde falaram duas lideranças historicamente muito ligadas ao CTI: Moisés *Itxênk* Apãnjekra e Franciquinho *Tephot* Ramkokamekra. Apesar das propostas de ampliação de suas terras (elaboradas por GTs da Funai dos quais fui coordenador) resultarem na sua unificação, o faccionalismo histórico entre esses dois grupos, marcado por guerras intertribais, tem dificultado uma articulação comum, mesmo que seja em torno da questão da terra, que normalmente é catalisadora de interesses. Afinal, conforme destacado no capítulo II, onde são feitas as distinções *(ka)tejê* - *(ka)mekra*, fica claro que os Canela-Apãnjekra e os Canela-Ramkokamekra mantiveram historicamente uma hostilidade guerreira e atualmente mantêm relações marcadas por uma certa distância. *Hapyhi* chegou a questionar: “Como está a conversa entre vocês? Vocês estão juntos mesmo?” Cobrou a união dos dois grupos em torno da questão da terra e finalizou comparando esse caso com o da TI Raposa Serra do Sol, onde também haviam divergências internas dos índios, que enfraqueciam o “movimento”. Diante das cobranças,

Itxênk pregou a união dos dois grupos, o apoio da *Wyty-Catë* e a realização imediata de uma reunião entre os Apãnjekra e os Ramkokamekra para se “acertarem”, sendo endossado por Francisquinho *Tephot*. Pressionados pelo conjunto de participantes da assembléia, os representantes Canela superaram seus antagonismos e fizeram uma declaração de intenções no sentido de uma união dos Timbira em torno de uma estratégia comum. Como era de se esperar, não conseguiram levar a cabo suas intenções, pois não encontraram eco em suas comunidades de origem para essa aproximação. Vale destacar o interesse de *Hapyhi* em participar dessa reunião, que estava sendo agendada com Francisquinho *Tephot* para coincidir com a realização do *amji'kin Tep Arkwá* (“Festa do Peixe e da Lontra”), demonstrando mais uma vez como os *amji'kin* costuram todas as relações dos Timbira, inclusive suas articulações políticas.



Assembléia geral da *Wyty-Catë* em Carolina em 2005

Hapyhi falou do movimento da *Wyty-Catë* esse ano: “houve grande trânsito de pessoas que estão vendo o movimento do trabalho da associação”. Disse que o dinheiro da *Wyty-Catë* foi gasto pagando dívidas que todos fizeram juntos (comida para diretores e coordenadores) e que nada foi gasto individualmente. Falou ainda dos trabalhos que a *Wyty-Catë* fez esse ano e que eles estão andando muito, viajando, documentando o avanço da soja, se comunicando com o governo.

O serviço está forte. Com esse *poré* (dinheiro) que está chegando queremos fazer os intercâmbios. A falha que vejo é em relação às faltas, a ausência da diretoria e coordenação aqui na sede. O trabalho não tem *poré* vivo, quando o *poré* chega já está tudo comprometido com dívidas, mas é assim mesmo. Tem que trabalhar assim mesmo. O nome da *Wyty-Catë* está forte lá fora e a *Wyty-Catë* somos nós. Nós construímos tudo isso e agora temos que tocar o trabalho para frente juntos (*Hapyhi*, discurso realizado durante assembléia em Carolina em 2005).

Se *Hapyhi* falou mais sobre as questões de gestão interna da *Wyty-Catë*, Jonas focalizou em seu discurso principalmente as relações externas. De fato, tratam-se de dois personagens centrais da direção da associação, que possuem histórias de vida e inserções no mundo dos *cupen* bastante diferenciadas, conforme discuto no último capítulo.

Quando na assembléia discutimos as funções da diretoria eu não entendi o que estava fazendo. Conversei com Jaime, Maria Elisa e Gilberto, entendi que o meu papel era lutar pelas políticas públicas para os povos indígenas. Comecei então a fazer um curso de gestores indígenas de projetos do PDPI. Fiquei um bom tempo afastado do movimento da *Wyty-Catë*. Fiquei triste, mas sempre ligava aqui para saber o que estava acontecendo.

Fiquei responsável pelo acompanhamento do estado do MA, para assessorar comunidades indígenas, quilombolas e sertanejas e elaborar e gerir projetos. Além disso, também faço parte da CPT e da Coapima. Na reunião da Coapima decidimos que eu ficaria responsável pela coordenação também. Eu não fico só fazendo as coisas da *Wyty-Catë*, também tento fazer as coisas para a aldeia. Eu tento participar e ajudar de tudo o que está acontecendo (na saúde, na educação, no meio ambiente).

Também participei, com o Mariano, da reunião da RCA, em Manaus. No encontro da RCA aqui em Carolina, levamos os representantes dessas organizações para visitar o Rio Vermelho e conhecer nossas experiências e nossa organização. Também fiz uma viagem para Geralda Toco Preto para fazer monitoria do projeto do PDPI. Percebi como é difícil fazer a gestão de projetos, pois existe desconfiança quando tem muita gente envolvida. Eu fui preparado para ter transparência (tem que mostrar para toda a comunidade onde estão sendo gastos os projetos).

Ultimamente a *Wyty-Catë* tem recebido muitos convites. Às vezes temos que dispensar alguma reunião por falta de recursos. Na reunião de “áreas protegidas do Maranhão”, que participei representando a *Wyty-Catë*, junto com o CTI, percebi que as UCs são mais do que as TIs. Percebi também que quase não temos mais mato preservado no MA e TO. Ninguém quer proteger o cerrado porque diz que ele não tem nada.

Bom, tenho participado de muita coisa, mas estou sobrecarregado. Temos os departamentos na *Wyty-Catë* e ainda assim temos muitos problemas na saúde, na educação, no meio ambiente. Acho que a *Wyty-Catë* tem feito poucas cobranças. Poderíamos estar fazendo mais documentos, elaborando mais projetos. Precisamos de mais tempo aqui na sede, porque as coisas estão acontecendo e não estamos dando conta de acompanhar.

Projetos têm que ser feitos pela comunidade. *Mehin* acostumou que a Funai fizesse os projetos. Não adianta fazer o projeto se ninguém se compromete e se ninguém participa. Mais *cupen* dão o projeto, mas os *mehin* tem que entrar com a contrapartida, que é a participação, os recursos naturais (madeira, palha). Gostaria que nós fizéssemos uma programação para quando o *poré* chegar, a gente possa cumprir os nossos compromissos (Jonas Gavião, discurso realizado durante assembléia em Carolina em 2005).

Em suas diversas viagens participando de reuniões e cursos pelo Brasil afora, Jonas afirmou ter observado uma discussão sobre os quilombolas, com os quais admite ter muitas

similaridades: “eles vivem que nem a gente”. Mas confessou estar triste por ter ficado tanto tempo fora de sua própria aldeia (Governador), chegando a ficar cerca de seis meses sem ver seus parentes. Segundo ele, existem os problemas da organização para serem resolvidos, mas também existem muitos problemas da sua família e da sua aldeia para serem encaminhados, para as quais a sua presença é muito importante.

Talvez pelo fato dessa assembléia ter sido conduzida principalmente pelos conselheiros e não pelos *pa’hi*, observaram-se habilidades e objetividades impressionantes na realização das discussões e dos encaminhamentos, em comparação com as assembléias anteriores.

Assembléia em novembro de 2006 (Carolina): novos projetos e a ameaça da UHE Estreito

Assembléia convocada para tratar dos novos projetos da *Wyty-Catë*, que começam a ser executados: consolidação das atividades de plantio e pré-beneficiamento nas aldeias (apoio PDA); articulação e acompanhamento das atividades agroextrativistas nas aldeias (apoio MDA); articulação dos povos indígenas do cerrado (apoio ISPN). Foram realizadas ainda prestações de contas da FrutaSã referente à safra de frutas 2005-2006 e apresentados relatos de atividades dos coordenadores Jonas e *Hapyhi*.

O último dia da assembléia foi dedicado à discussão sobre a UHE de Estreito, que acabara de receber sua Licença de Instalação (LI), à revelia dos estudos etno-ecológicos realizados pelo CTI e de qualquer posicionamento da Funai sobre a questão. Foi elaborado um documento exigindo a revogação da LI e criada uma comissão de oito pessoas que viajaram dois dias depois para Brasília e Palmas com o objetivo de apresentar suas exigências junto ao Ministério Público, Funai e Ibama.

3.2. Falando em nome dos Timbira

Os encontros e assembléias da associação constituem-se em momentos privilegiados para marcar a unidade e coesão da *Wyty-Catë* e também podem ser definidos

como eventos marcantes da história recente das relações inter-étnicas dos Timbira. Ao mesmo tempo em que ocorre uma atualização da unidade pan-Timbira, invariavelmente são realizadas duras críticas aos diretores, que acabam ficando com a “missão impossível” de fazer a mediação entre as demandas e expectativas das aldeias associadas e as possibilidades reais de apoio por meio dos projetos da associação e do acesso às relações com o CTI. As críticas são feitas de forma mais contundente pelos *pa’hi*, que por sua vez recebem constantes cobranças de suas comunidades e que, além do mais, são freqüentemente substituídos e não acumulam informações em relação à *Wyty-Catë*. O mesmo já não ocorre com os conselheiros, anciãos fundadores da *Wyty-Catë*, pois estes acompanham as atividades da associação desde o seu início, tratando-se de uma função “vitalícia”. Além disso, todos os conselheiros mantêm relações históricas com o CTI desde os anos 1970 e fazem sempre a defesa incondicional da *Wyty-Catë*, pois consideram-se “pais do *Wyty*”. As histórias das assembléias são marcadas por acusações e discursos críticos dos *pa’hi* contra os diretores da *Wyty-Catë*, que por sua vez tentam prestar contas de suas atividades e alegam não ter apoio para o seu trabalho nas comunidades locais.

Além das críticas realizadas nas assembléias de maneira mais formal, freqüentemente alguma aldeia associada acaba empregando um artifício muito comum - bastante utilizado contra a Funai e a Funasa - para chamar a atenção para a sua situação, seus problemas e reivindicações: o sequestro de veículos - e eventualmente de pessoas. Esses momentos podem ter um fundamento cultural e representar uma possibilidade de inversão de papéis entre os *mehin* e os *cupen*, muitas vezes previstas nos movimentos messiânicos dos Timbira, onde os índios passam a dominar a tecnologia e os recursos dos não-índios. Conforme a declaração de lideranças Krahô: “se a gente não faz alguma coisa errada, vocês não aparecem por aqui” (Cleocir *Txoi* Krahô, 2005); ou “se não esquentar a coisa, não vai, frio não sai nada” (Waldomiro *Krac* Krahô, 2005). Assim, são realizadas

eventuais ameaças de segurar tanto o carro do CTI como o da *Wyty-Catë* nas aldeias - na verdade, para as aldeias associadas, trata-se de uma coisa só. Ou seja, a maioria das aldeias não faz uma distinção clara entre o CTI e a *Wyty-Catë*, tendo em vista o imbricamento dessas organizações e a forte influência que a primeira acaba exercendo sobre a segunda. Mais recentemente, no entanto, é que vem sendo realizadas iniciativas para distinguir mais claramente uma instituição da outra (separação de escritórios e telefone, assessoria específica, autonomia financeira da *Wyty-Catë* com maior número de projetos, menor interferência dos assessores do CTI, etc.).

Mas ainda em relação ao seqüestro dos veículos, foram realizadas de fato algumas ações nesse sentido, como no citado caso da aldeia Riachinho dos Gavião e da aldeia Porquinhos dos Apãnjekra. A primeira trocou o veículo pela elaboração de um projeto, conforme salientei acima; e a segunda só devolveu o veículo após uma visita de uma comitiva da *Wyty-Catë* em Porquinhos, com a minha participação, quando precisei exercer minha influência de *pa'hi* daquela aldeia para viabilizar o resgate. Uma mesma comitiva também visitou a aldeia Riachinho, no entanto, sem a presença de nenhum assessor do CTI, e não obtiveram sucesso na empreita. Parece claro que a mediação do CTI nesses momentos de tensão e conflitos internos da *Wyty-Catë* é fundamental, viabilizando em larga medida, uma certa estabilidade das relações internas entre os seis grupos Timbira associados. Como a unidade Timbira é uma construção, o equilíbrio dessas relações internas parece sempre estar no fio na navalha, cujo futuro é incerto sem a presença do CTI.

Os discursos dos principais dirigentes da *Wyty-Catë* tentam marcar uma unidade Timbira, proferidos por sua vez em momentos estratégicos de transformações na estrutura da associação, ou de mudanças de diretoria - que eventualmente podem se assemelhar a discursos de candidatura. É o que podemos entender quando Jonas Gavião diz: “estou

discutindo pelo povo, não por mim...” (2004); ou quando Waldomiro *Krac* Krahô afirma: “não falo só pelo meu povo, falo por todos...” (2004).

Se esses discursos são dirigidos para dentro, destinados aos *pa’hi* das aldeias associadas buscando apoio político e/ou a construção de uma unidade étnica; um outro conjunto importante de discursos é dirigido para fora, ou seja, aqueles proferidos em língua portuguesa. As línguas utilizadas nas discussões revelam a dinâmica entre identificação e oposição dos grupos participantes (Tassinari, 2003). A assembléia tem a sua abertura, apresentação dos convidados externos e dos temas em pauta toda realizada em português. A apresentação de cada *pa’hi*, feita na língua materna, é extremamente formal, seguindo procedimentos e seqüências quase ritualizados: apresentam-se em geral os representantes das aldeias, povo por povo, normalmente já acompanhados de um longo discurso declarando suas expectativas e intenções - o primeiro dia das assembléias quase sempre é tomado somente pelas apresentações. Os assuntos geralmente são tratados na língua materna, principalmente porque almejam apresentar posteriormente reivindicações aos não-índios presentes, o que evidentemente ocorre sempre em português. As prestações de contas das atividades dos diretores, por exemplo, foram relatadas a maioria das vezes em português, a fim de que os assessores e observadores não-índios presentes às assembléias também pudessem entender o seu conteúdo. Trata-se de uma prestação de contas das atividades tanto para os sócios da *Wyty-Catë* como para o CTI, demonstrando novamente o quanto essas organizações estão imbricadas. Porém, quando os *pa’hi* são chamados a discursar um a um, preferem fazê-lo na própria língua. O uso da língua, nesses casos, é estratégico, pois quando não querem a interferência e o testemunho dos *cupen*, sejam eles representantes do Estado ou do CTI (a maioria dos seus assessores não domina o idioma nativo), os discursos são todos realizados na língua materna.

Os temas discutidos são praticamente constantes, variando a ênfase dada em cada discussão de acordo com as questões mais importantes do momento, as quais dizem respeito às reivindicações sobre saúde, educação e questões fundiárias. Estas últimas são objeto de discussões freqüentes, em vista das constantes invasões e irregularidades, das quais as TIs Timbira são alvo. Esse tema, juntamente com os temas de saúde e educação, abrem espaço para que cada *pa'hi* exponha a situação da sua aldeia. Eles dirigem-se aos representantes dos órgãos responsáveis, quando estes estão presentes, e discursam a respeito da falta de infra-estrutura desses serviços. Outro tema que tem merecido destaque nas assembléias diz respeito às alternativas econômicas para os Timbira, em que são tratadas não só a questão da produção agrícola das aldeias, mas principalmente as atividades do Projeto Frutos do Cerrado.

3.3. Projetismo X indigenização

Existem aspectos - comida, *amji'kin*, corridas de tora e debate político - que podem ser considerados sinais festivos/ritualizados das assembléias, expressando o jogo contrastivo das identidades que opera no nível das aldeias, dos povos indígenas e frente aos não-índios. Segundo Tassinari (2003), esta dinâmica entre identificação e contraste foi observada nas assembléias do Uaçá - também registrada por Gallois para os Waiãpi - conforme descreve a autora:

Nas assembléias políticas o confronto com os “outros” se dá a partir da inclusão das famílias do Curipi numa unidade mais ampla e interétnica. (...) interessa compreender em linhas gerais o processo de constituição de uma identidade conjunta dos “Povos Indígenas do Oiapoque”, e a maneira como esta se expressa nos temas discutidos, nos momentos de diversão e festa, e na própria organização das assembléias. Estas ocasiões apresentam de forma paradigmática a estruturação da interação nas relações interétnicas estáveis, como sublinhou Barth (1969): a possibilidade de articulação em certos domínios de atividades, segundo formas aceitas por todos, e a interdição de contato em outras esferas (375).

Para os Timbira, como para os Povos do Oiapoque, essa identificação também pode ocorrer pelos alimentos²⁰, onde a oferta de *hin* (carne) é fundamental, mas se dá principalmente pelos *amji'kin*. Além dos sinais formalizados e festivos das assembléias, as festas efetivamente formam parte destes encontros. Ao contrário dos encontros dos povos do Uaçá, onde as festas ocorrem especialmente no último dia de reunião e com o término das discussões (Tassinari, 2003: 385), entre os Timbira os *amji'kin* ocorrem muitas vezes durante as próprias reuniões, que são freqüentemente interrompidas para a realização de determinadas etapas rituais e para as corridas de tora. Não importa o tema ou a importância da discussão, os *amji'kin* invariavelmente sempre despertam maior interesse dos participantes da assembléia. E os *pa'hi*, por sua vez, ficam muito mais atentos às agendas de realização dos *amji'kin*, que são discutidas informalmente durante as assembléias, do que aos encaminhamentos formais deliberados nessas reuniões.

Com os *amji'kin* que ocorreram nas assembléias realizadas nas aldeias Timbira, além das cantorias que ocorreram à noite no Centro de Ensino e Pesquisa Timbira *Pinxyj Himpèjxà* em Carolina; somados à questão do uso das línguas, ao oferecimento de alimentos e à própria história dessas reuniões, destacam-se aspectos do movimento de elaboração de uma identidade conjunta entre os povos Timbira, a partir da aceitação de certos critérios comuns que estruturam as relações inter-étnicas. Percebe-se a existência de uma linguagem ritual comum a esses grupos indígenas e isso indica uma mútua compreensão entre eles, ao menos nas esferas articuladas nessas ocasiões, o que nem sempre ocorreu, tendo em vista inclusive suas histórias de guerras inter-tribais. Tassinari faz uma descrição dessa linguagem ritual comum entre os povos indígenas do Uaçá:

²⁰ “(...) um líder Waiãpi teve dificuldades de acompanhar todas as questões discutidas na assembléia, mas descreveu-me com detalhes e entusiasmo cada uma das carnes de animais e peixes que lhe foi oferecida. O diálogo e a identificação com os grupos do Uaçá parecem ter ocorrido, para este Waiãpi, através dos alimentos mais do que pelos discursos” (Tassinari, 2003: 383-4).

Portanto, a descrição dos aspectos festivos e ritualizados das assembléias do Uaçá aponta para uma tradição comum e mais ampla que, através de intercâmbios materiais e simbólicos, vem sendo criada pelos grupos indígenas da região. Esta se expressa nos modos próprios de relacionamento intergrupais muitas vezes não compreendidos pelos representantes indígenas de outras regiões ou por não-índios. Trata-se do estabelecimento de relações estáveis da parte de grupos que já participavam de uma situação ampla de intercâmbios e já haviam vivenciado experiências comuns em relação à atuação de órgãos governamentais e missionários. Foi em relação a esse contexto mais amplo que as famílias do Uaçá estabeleceram, ao longo dos séculos, suas fronteiras étnicas, as quais são manifestas, reelaboradas e reiteradas durante as assembléias. Além disso, a formação de uma identidade conjunta a esses grupos não significa a superação dessas fronteiras, embora apresente uma forma nova de estruturar relações entre os vários grupos étnicos (2003: 386).

A formação de uma identidade conjunta, tratada pela autora, também se aplica às assembléias gerais da *Wyty-Catë*, que expressam o processo de identificação dos vários povos, a partir da elaboração de critérios comuns de relacionamento na esfera mais ampla de “povos indígenas Timbira”. Através das assembléias gerais, os Timbira participam de redes de sociabilidade mais amplas, propiciando novamente condições para o funcionamento dessas redes, antigamente mais operantes, mesmo que fosse em função da guerra. Com o processo de territorialização e sedentarização desses grupos, essas redes de sociabilidade e os intercâmbios rituais não ficaram mais frágeis, mas tornaram-se mais difíceis de se operacionalizar. A escassez de veículos disponíveis e os custos de deslocamento, por exemplo, atualmente dificultam bastante a participação de outras aldeias visitantes nos *amji'kin*. Tanto que, além dos insumos para as festas (carne, miçangas, tecidos, alimentação), as demandas mais freqüentes apresentadas pelos Timbira ao CTI referem-se a pedidos de apoio para viabilizar o deslocamento do maior número possível de pessoas para participação nessas festas. As assembléias da *Wyty-Catë*, por sua vez, constituem-se numa oportunidade privilegiada para a atualização dessas redes, via parentesco e os *amji'kin*.

Observamos também como essa dinâmica das assembléias X *amji'kin* resume de certa forma o dilema do chamado projetismo X os processos de indigenização. Tratam-se de dimensões a princípio incompatíveis, mas que os índios tratam de amansar para atender

aos seus principais interesses. Mesmo assim, existem limites colocados pelo projetismo, que exige resultados concretos e mensuráveis, e que invariavelmente nada têm a ver com as noções nativas de bem estar que os Timbira possuem. Como diz Mariano Carocré Krikati: “fico triste porque às vezes deixo de atender os parentes” (2005). Para os Timbira, é muito difícil dizer não a um pedido de um parente, sendo possível citar uma variedade de exemplos de pequenos projetos que fracassaram do ponto de vista de gestão econômica por não levarem essas especificidades em consideração. Podemos citar o próprio caso da fava-d’anta entre os Timbira; a experiência do armazém Krahô da *Kapey*; um projeto da aldeia Rio Vermelho dos Krahô que foi integralmente “remanejado” em gado para os *amji’kin*, etc..

A *Kapey* recebeu um apoio do BNDES para montar um armazém (evitarei utilizar o termo “cantina”, tendo em vista o histórico de experiências frustradas associadas a esse nome), entre outras atividades, que deveria funcionar na sede da associação, no interior da TI Krahô. A idéia era fazer com que os Krahô acabassem com a dependência em relação aos comerciantes de Itacajá e Goiatins e pudessem adquirir produtos mais baratos e mais próximos de casa. No entanto, o projeto não levou em consideração que, às vezes, mesmo pagando mais caro, as relações que os índios estabelecem com os comerciantes da região possibilitam a constante atualização de dívidas (discutidas acima em relação à questão da fava-d’anta e FrutaSã), que não eram permitidas no armazém. Além disso, durante algum tempo, os próprios índios gerenciaram a venda de mercadorias no armazém e não conseguiram aplicar essa regra aos seus parentes.

A Associação *Wokran*, da aldeia Rio Vermelho, recebeu o apoio para um projeto cujo objetivo era construir uma pequena unidade de beneficiamento de frutas e sede da associação na aldeia, mas praticamente todos os recursos foram empregados na aquisição de gado para consumo nos *amji’kin*. Ou seja, os Krahô do Rio Vermelho “indigenizaram”

radicalmente seu projeto e atualmente buscam justificar seus gastos junto à agência financiadora, com o auxílio de assessores do CTI, explicitando um dos dilemas da relação “projetismo” X “indigenização”.

De novo, a interferência dos *cupen* aliados (CTI, Funai, etc.) nesses casos visou garantir minimamente o salvamento desses projetos e a continuidade das relações com os financiadores e, em última análise, as condições para a reprodução do “projetismo” (ver último capítulo). Análise a seguir com mais detalhe as relações da *Wyty-Catë* com esses *cupen*, representados principalmente pelo Estado.

Capítulo IV: Construindo a unidade Timbira

Os movimentos sociais são uma arena crucial para a compreensão de como a articulação entre o cultural e o político ocorre na prática. Nesse sentido, a Associação *Wyty-Catë* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins constitui um campo privilegiado para essa discussão, para a qual utilizarei ainda, como fontes, uma série de documentos formais da associação redigidos para autoridades governamentais e outros agentes indigenistas, por meio dos quais também expressam a politização de sua etnicidade. Dessa forma, prossigo a discussão iniciada no capítulo anterior sobre as origens do associativismo entre os Timbira, com uma etnografia mais detalhada sobre a construção desse movimento pan-Timbira. A partir daí, é possível analisar as representações Timbira sobre sua organização como unidade e as interações com o mundo dos *cupen*.

1. A unidade Timbira e contraposições de estratégias políticas

As relações do movimento Timbira com o Estado têm destaque nesse item, levando-se em consideração a ampla rede de relações que a *Wyty-Catë* mantém com diversos órgãos governamentais. Apesar do risco de fazerem parte de um “clientelismo de Estado”, nessas relações ficam evidenciadas contraposições de estratégias do movimento e do Estado, tanto na escala federal, como estadual e municipal. as relações com o Estado.

Por fim, analiso as formas de produção de cultura e política da *Wyty-Catë* no contexto dos movimentos sociais e do movimento indígena no Brasil em particular.

1.1. A presença da Funai entre os Timbira

Como ocorre em toda a Amazônia Oriental de forma geral, a presença do Estado, (via Funai) entre os Timbira é bastante forte; diferentemente do que ocorre com a maioria dos grupos indígenas da Amazônia Ocidental. As ADRs da Funai que prestam assistência

aos Timbira estão distribuídas nas cidades de Araguaína/TO (Krahô, Apinajé e Krikati), Imperatriz/MA (Gavião-Pykobjê), Barra do Corda/MA (Canela-Apãnjekra e Canela-Ramkokamekra, além dos Timbira da TI Geralda Toco-Preto) e Marabá/PA (Gavião-Parkatejê).

A influência exercida junto aos grupos Timbira é bastante grande, por meio de suas diversas administrações regionais, especialmente junto aos Canela-Apãnjekra e Canela-Ramkokamekra, cujas aldeias estão mais isoladas das cidades. Seus jovens são muito pouco escolarizados e participam também pouco dos movimentos indígenas e da própria *Wyty-Catë*. Até bem pouco tempo, a ADR de Barra do Corda, administrada por um Guajajara, atendia tanto os grupos Canela como os Guajajara, gerando muitos conflitos e descontentamentos, uma vez que são grupos que mantêm distanciamento nas suas relações. Os Canela reclamavam sempre das bebedeiras e da agressividade dos Guajajara e, principalmente, do beneficiamento que o antigo administrador da ADR da Funai propiciava a esse grupo, uma vez que ele também era Guajajara. Esse processo resultou na divisão da ADR em dois núcleos para os Guajajara e um núcleo para os Canela, configuração que se mantém atualmente.

Os Gavião estão subordinadas à ADR de Imperatriz, mas dependem pouco dela e são muito críticos em relação aos seus serviços, principalmente em relação aos funcionários da Funai que trabalham nas aldeias. Na área estão instalados dois Postos Indígenas de assistência deste órgão: o PIN Governador, que responde pelo atendimento às aldeias Governador e Riachinho; e o PIN Rubiácea, que atende a aldeia de Rubiácea.

Os Krikati estão subordinados à Funai por meio da Administração Regional de Araguaína (TO). Até 1995 estavam vinculados à Administração Regional de Imperatriz (MA), entretanto, por desavenças com esta Administração devido ao que consideravam seu

pouco empenho em relação à demarcação de seu território, conseguiram a transferência administrativa para Araguaína.

Beneficiários do Convênio CVRD/ Funai, os Krikati tiveram entre 1982 e 1991 vários recursos em sua aldeia (caminhão, trator, garagem, açude, banheiros, etc.) que não contribuíram para uma melhoria efetiva em sua qualidade de vida. O mesmo aconteceu em relação aos benefícios do convênio Eletronorte/Funai, que continuam até hoje de forma pontual e assistemática. Os Krikati também mantêm alguma autonomia em relação à Funai, mas a substituíram parcialmente pela Eletronorte - via sr. Carvalho - que redistribui eventuais recursos à comunidade em função dos linhões de energia que cortam a TI. Os Krikati possuem relação histórica e cultural com os Gavião. Os Krikati e os Gavião-Pykobjê atuais resultam da união dos povos *Põcatejê*, *Pihacamekra*, *Kukoicamekra* e *Krepymcatejê*. Apesar de atualmente serem considerados grupos distintos, os Gavião e Krikati constituem-se como povos *Timbira* que possuem uma ancestralidade comum, o que implica em uma relação de intensa proximidade (relações de parentesco, trocas matrimoniais, variação lingüística, festas, rituais comuns). De acordo com Ladeira (1989), os Krikati e Gavião foram denominados, ao longo da história, por *Gaviões*. Ocupavam a região compreendida entre Imperatriz (MA) e a Serra da Desordem. O reconhecimento diferenciado destes povos por parte de estudiosos e historiadores, se dá em meados do séc. XIX justamente após a instalação da colônia militar de Santa Tereza, que posteriormente se tornaria a cidade de Imperatriz.

Os Krahô recebem assistência da Funai através da Administração Regional de Araguaína (TO). Este órgão mantém na área quatro postos de assistência (PIN Krahô, PIN Santa Cruz, PIN Cachoeira e PIN Rio Vermelho). A aldeia do Galheiro e depois a aldeia Nova, com as quais o CTI mantém relações de longa data, não dependem da Funai, mas talvez a tenham substituído de certa forma pelo próprio CTI.

Os dois Postos Indígenas mantidos pela Funai na TI Apinajé (Apinajé e São José) estão jurisdicionados à ADR de Araguaína (TO). O PIN São José atende à aldeia do mesmo nome - a maior aldeia Apinajé e sede do PIN - além das aldeias Patizal e Cocalinho. Estas aldeias estão situadas a leste da área indígena. Um chefe de posto da Funai coordena os trabalhos de assistência nestas três aldeias.

O PIN Apinajé atende as aldeias de Mariazinha (sede), Riachinho, Bonito e Botica, todas situadas à oeste da área. Beneficiários do Convênio CVRD/Funai, os Apinajé receberam no período de abrangência do Convênio, 1982 a 1991, vários recursos (tratores de esteira, caminhões, garagens, banheiros, etc.) que pouco contribuíram para a melhoria da qualidade de vida dos índios, segundo avaliação dos antropólogos que foram consultores da CVRD nessa época.

A Funai não consegue implementar procedimentos eficazes para a defesa do território indígena. No caso específico dos Apinajé, foi criado o Posto Indígena de Vigilância Veredão, situado no limite norte, na beira da BR-230, no ponto em que esta estrada atravessa a área indígena, como forma de fiscalizar a entrada dos veículos e impedir assentamentos na beira da estrada. Este posto tem por atribuição impedir a prática de atividades predatórias (desde a retirada de madeira e de folha de jaborandi, até a caça e a pesca) ilegais na área Apinajé.

Logo que a *Wyty-Catë* foi fundada, em 1994, foi encaminhado um documento para todas as ADRs da Funai da região, inclusive Brasília, solicitando a criação de uma administração, núcleo ou ajudância do órgão indigenista oficial em Carolina, para atender exclusivamente os vários grupos Timbira. Tratava-se desde aquele momento de explicitar junto à Funai os objetivos da *Wyty-Catë* na construção de uma organização e unidade pan-Timbira, o que também tem sido realizado junto a outros órgãos estaduais e federais, conforme veremos a seguir. As respostas previsíveis recusaram a proposta listando

argumentos que iam desde a proximidade das sedes das ADRs às áreas indígenas, até problemas com eventuais remanejamentos e demissões de funcionários. Ou seja, os argumentos utilizados eram prioritariamente geográficos e de logística, mas obviamente a questão não se resume a isso, tratando-se de uma decisão eminentemente política. Se os argumentos geográficos e de logística fossem de fato importantes, os Krikati, por exemplo, não teriam tomado a decisão de se mudarem da administração de Imperatriz (município do estado do Maranhão, do qual são vizinhos) para Araguaína, no estado do Tocantins.

Atualmente, as ADRs da Funai já começam a admitir e reconhecer a *Wyty-Catë* como uma representação importante dos Timbira, conseguindo alguma visibilidade nesses últimos anos, inclusive mobilizando recursos próprios, que, por outro lado, estão cada vez mais escassos no órgão indigenista oficial. Mas de qualquer forma, a Funai sempre procurou obstaculizar as atividades do CTI e da *Wyty-Catë*, dificultando os intercâmbios e visitas entre os índios de diferentes aldeias, a participação deles em cursos e eventos de capacitação promovidos pelo CTI e até a transmissão de informações de Carolina para as aldeias. No final dos anos 1990, um chefe de posto da aldeia Porquinhos chegou a solicitar à Funai de Brasília a proibição de minha entrada naquela área indígena, sem sucesso no entanto.

Sabemos das interferências que o SPI e depois a Funai provocaram nos modos de ocupação territorial dos índios, impondo formas de aglutinação em torno de postos indígenas e provocando processos de sedentarização. A territorialização dos vários grupos Timbira promovida pelo órgão indigenista oficial foi realizada de maneira inapropriada, por meio da demarcação de áreas muito aquém das reais necessidades dos índios, como pode-se observar especialmente nos casos dos Canela e dos Gavião. Além disso, esse processo forçou a separação física desses vários grupos. As áreas de ocupação tradicional dos Canela-Apãnjekra e Canela-Ramkokamekra, e dos Krikati e Gavião-Pykobjê, por

exemplo, constituem-se em territórios contínuos, atualmente entrecortados por povoados e até cidades. Tudo isso demonstra, portanto, a estratégia geopolítica do Estado, impondo uma fragmentação territorial e das redes de sociabilidade dos Timbira, consolidando um processo histórico de expropriação e encurralamento iniciado desde o século XVIII e mais tarde levado a cabo pelos criadores de gado vindos do nordeste. Esse processo evidentemente tem repercussões sobre a reprodução cultural desses grupos, conforme destaca uma professora Krahô, que faz uma crítica em relação à influência dos *cupen* da Funai sobre algumas aldeias.

Neste ano de 1998 eu dei aula e visitei as aldeias do Gavião do Maranhão. Em todas as aldeias que andei tem Funai. A Funai está para acabar com os costumes deles, pois o branco vai ensinar a falar a língua! Ela fala outra língua, é parecida mas não é a mesma língua! (Creuza *Prumkwyi* Krahô, Relatório “Comunicado às Autoridades 1”, 1999)

A estratégia política da *Wyty-Catë*, por outro lado, tem se manifestado muito mais por meio dos discursos de seus líderes e dos projetos desenvolvidos pela associação, como retomaremos a seguir. É mais viável pensar numa “unidade Timbira” em termos de assistência à saúde ou educação, do que em termos territoriais. Os documentos elaborados pela *Wyty-Catë* para serem encaminhados à Funai, por sua vez, tocam em temas relacionados a assuntos fundiários, principalmente em relação à desintrusão de posseiros da TI Krikati e à fiscalização de limites na TI Krahô; além de temas mais relacionados ao cotidiano das aldeias, como o conserto de veículos, comunicados de mudança de *pa’hi*, reclamações de funcionários da Funai, pedidos de criação de novos postos indígenas, etc. Ademais, como não podia deixar de ser, invariavelmente são encaminhados pedidos de apoio das aldeias para a realização dos *amji’kin*.

1.2. As Secretarias Estaduais de Educação do Maranhão e Tocantins: educação diferenciada?

A educação na TI Krahô está, oficialmente, sob a responsabilidade do Governo do Estado do Tocantins, por meio da Secretaria de Educação – SEDUC-TO. Atualmente,

segundo censo escolar feito pelo CTI em 2006, são 14 escolas indígenas com um total de 1.069 alunos e 45 professores, 18 indígenas e 27 não indígenas, em turmas que contemplam o ensino fundamental. É baixo o índice de alunos Krahô que estudam na cidade para a conclusão do ensino médio. Em Carolina (MA) 27 alunos Krahô participam da Escola Timbira, além de representantes dos outros grupos Timbira, que fazem parte do Projeto Educação e Referência Cultural do Centro de Trabalho Indigenista – CTI. A Escola Timbira tem como proposta metodológica os preceitos de uma educação indígena diferenciada e corresponde ao ensino fundamental. É um curso que funciona em módulos, segundo os princípios da pedagogia da alternância, onde os alunos passam determinados períodos na escola em Carolina e períodos em suas aldeias.

Na área Apinajé existem dez escolas, com uma população estudantil de 774 alunos. A situação dos professores e da escola varia de aldeia para aldeia. Na aldeia S. José, a mais populosa e tradicional das aldeias Apinajé, existem doze professores, seis índios e seis não índios para um universo de 334 alunos em turmas que vão desde o primeiro ciclo do ensino fundamental até o ensino médio. Nas demais aldeias, menores, como Patizal, há somente professores indígenas. Existem alunos mais adiantados que estudam na cidade de Tocantinópolis, próxima à TI.

Na Terra Indígena Krikati existem três escolas, com uma população estudantil de 453 alunos. A Aldeia São José contempla desde o primeiro ciclo do ensino fundamental até o ensino médio. São 14 professores indígenas e nove não indígenas. Nas outras duas aldeias há somente professores indígenas. A educação indígena está sob a responsabilidade da Secretaria de Educação do Estado do Maranhão.

A educação na TI Governador também está sob a responsabilidade do Governo do Estado do Maranhão. Na aldeia Governador há uma escola antiga, construída pela Funai, que não oferece condições para o ensino. Na aldeia Rubiácea existem duas escolas. Apenas

uma está em funcionamento. Na aldeia Riachinho há uma pequena escola, com uma sala de aula. Todas oferecem apenas o primeiro ciclo do ensino fundamental. Para as outras séries os alunos precisam se deslocar até a cidade de Amarante/MA. Veículos pagos pelo Governo do Estado fazem o transporte diário dos alunos que estudam na cidade.

Nas duas aldeias Canela (Porquinhos e Escalvado), funcionam escolas em prédios bastante precários, em salas multi-seriadas. Existem professores índios e não-índios dando aulas nas aldeias e poucos alunos estudando em Barra do Corda, a cidade mais próxima, para a conclusão do ensino médio. O Governo do Estado do Maranhão é responsável pela educação junto a esses grupos.

Conforme Jonas Gavião afirma abaixo, os próprios índios, através da CPT – Comissão de Professores Timbira, fizeram inúmeras denúncias sobre a situação de suas escolas:

Fizemos documento, mandamos para a Funai regional aqui de Araguaína, de Imperatriz, Barra do Corda, mandamos para a Funai de Brasília, mandamos para o MEC e mandamos para as duas secretarias do Estado, que é aqui o Maranhão e aqui do Tocantins. Nós tivemos bronca, eu levei bronca da equipe que trabalha com a educação escolar indígena aqui no Maranhão, falando que a documentação que a gente tinha escrito era falsa porque tinha assistência nas escola. Aí eu fui discutir com eles que era mentira, por que o branco vai para o campo e faz relatório que é válido e o nosso não vale? (Jonas Gavião, registro escrito em diário em 2004).

O papel desempenhado pela Comissão de Professores Timbira, integrada por professores indígenas de todos os grupos Timbira, tem sido fundamental para influenciar as políticas públicas para esse setor. Segundo relatório do coordenador da Comissão, Sabino *Koiamé* Krahô: “ficou decidido, o recurso que temos para este ano será usado em viagens, discutir com as pessoas que são responsável pela educação indígena (como MEC, Secretarias e no caso Funai Brasília) porque nós não pode ficar parado. O nosso trabalho tem que ser reconhecido nesses órgão que é responsável pela esta parte” (2001).

Foram elaborados vários documentos dirigidos às autoridades estaduais e federais responsáveis pela educação indígena, que certamente provocaram reações e obtiveram

alguns resultados. Além dos documentos elaborados e encaminhados pelas próprias aldeias, relatando geralmente problemas de falta de infra-estrutura para as atividades de ensino, a CPT elaborou uma série de documentos intitulada “Comunicado às Autoridades”, entre os anos de 2000 e 2003. Tratam-se de pequenos dossiês, contendo relatórios das viagens de intercâmbio às aldeias realizadas pelos integrantes da Comissão, depoimentos de representantes das comunidades sobre a situação da educação em suas aldeias, atas de reunião com reivindicações das referidas comunidades, listagens de itens para melhoria da infra-estrutura das escolas, etc. Solicitam ainda o reconhecimento oficial dos cursos oferecidos pelo CTI para a capacitação dos professores, destacam a importância de uma educação diferenciada de fato e contestam a política dos estados do Maranhão e Tocantins, que não reconhecem a “unidade Timbira”.

Não conseguimos que houvesse um curso unificado para o Magistério Timbira, em que os responsáveis pela educação nos estados pudessem ser parceiros e trabalharem pensando no Povo Timbira. Cada secretaria estadual fez os seus cursos e nós fomos prejudicados e tivemos que nos dividir em “índios do Maranhão” e “índios do Tocantins”.

Dessa forma, mais uma vez a política proposta pelo Estado brasileiro para Educação Indígena se distancia do nosso projeto político, que é uma unidade Timbira, pois queremos nossos professores juntos, compartilhando dos mesmos princípios, que é uma educação que respeite as autoridades das nossas aldeias, pois consideramos que a comunidade é quem deve mandar em nossos professores e não os Estados como vem acontecendo hoje.

(...) Nossa idéia é de reunir todos nós professores Timbira em um único curso de formação, mas que não se separasse por Estado; queremos todos nós juntos. As pessoas que trabalham com povos indígenas têm que saber diferenciar que cada povo é um povo diferente e nós Timbira somos um Povo (CPT, “Relatório Comunicado às Autoridades 4”, 2003).

O relatório da CPT destaca mais de uma vez que os Timbira são um único “povo”, que tem um projeto político próprio, baseado na autoridade de suas aldeias, que devem ter autonomia para comandar suas escolas e professores. Coloca-se claramente uma contraposição entre o poder político tradicional dos Timbira e o poder coercitivo e centralizador do Estado brasileiro.

A unidade pan-Timbira tem sido sistematicamente defendida não somente junto aos órgãos do Estado, mas também em fóruns de discussões e articulação de ONGs e do próprio movimento indígena. Jonas Gavião tem sido um dos principais porta-vozes dessa

questão junto a esses atores. A construção da unidade Timbira começa a adquirir outros contornos, buscando maior base de apoio externo para sua viabilização.

Aí o Governo do estado do Tocantins falou assim, que não vão apoiar, porque a escola fica no Maranhão. E o Governo do Maranhão fala que não vai apoiar os Krahô e os Apinajé, porque estão no Tocantins. E nós, a gente quer mostrar que a gente tem unidade, nós, os Timbira, queremos mostrar. Não temos nada a ver com a federação do Maranhão, do Tocantins, ou outros estados. Então a nossa luta, pela educação, a gente está andando meio compassado, mas estamos crescendo cada vez mais. A gente acha que é um problema, mas a gente, cada vez mais, estamos buscando as conquistas na área de educação, porque é isso mesmo (Jonas Gavião, depoimento realizado durante encontro da RCA em Rio Branco, 2005).

Essa unidade tem se manifestado em vários aspectos e o CTI tem investido nos últimos anos numa discussão sobre a unificação da grafia Timbira. Sem dúvida, é uma discussão polêmica, mas o que transparece é mais uma interferência dos *cupen*, levando a estratégia política da unidade pan-Timbira às últimas conseqüências. Embora os motivos sejam justificáveis do ponto de vista dos ganhos políticos que isso possa trazer, fortalecendo ainda mais a unidade Timbira, pode-se questionar até que ponto essa intervenção desencadeará processos imprevisíveis, como Jonas relata a seguir.

Quando a Maria Elisa fala da grafia Timbira, nós tivemos problemas sérios com isso; porque os Krahô querem para eles, os Canela querem para eles, os Gavião querem para eles. Mas é assim, é porque a gente tem sotaques diferentes. E cada um puxa para o seu lado. E a gente chegou no entendimento, que a gente pode unificar a grafia Timbira. Mas que não vai servir nem para mim, nem para o Boaventura, nem para outros professores, nem para aquelas pessoas que são adultas. Mas a gente unificou, pensando na nova geração que está surgindo, ela pode servir para a nova geração que vai chegar depois da gente, para que eles possam ter uma comunicação de escrita única para eles, para facilitar porque a gente tem problemas. Os Canela, Krahô, falam quase iguais, mas cada um escreve de um jeito. Nas outras aldeias dos Krahô, eles falam uma língua só, mas a escrita é diferente em cada aldeia. Aí é um problema entre eles e gera discussão. E nós Gavião e Krikati não tivemos problemas, porque o mesmo missionário ensinou a mesma coisa. Por isso, a gente não teve problemas na escrita. Mas com outros povos a gente teve problemas. E ia ter uma guerra sobre a grafia (Jonas Gavião, depoimento realizado durante encontro da RCA em Rio Branco, 2005).

A partir do relato de Jonas é possível identificar a enorme diversidade de grafias das línguas dos povos Timbira, chegando a existir, segundo ele, diferenças significativas entre aldeias de um mesmo povo. Essa diversidade gerou dificuldades quanto a se estabelecer consensos sobre a unificação de uma grafia Timbira e poderia ocasionar uma

“guerra sobre a grafia”, onde cada grupo insistiu na sua própria forma de escrita. É significativo que somente os Gavião e os Krikati não tivessem essas divergências, justamente em função da ação prolongada de missionários em suas áreas, que já haviam se encarregado de padronizar a grafia de suas línguas – contando para isso inclusive, com a colaboração de Jonas durante uma fase de sua vida (ver capítulo V). Resta saber até que ponto as novas gerações vão colocar em prática essa nova grafia unificada dos Timbira, conforme a expectativa de Jonas e da CPT.

A Comissão de Professores também viabilizou uma série de intercâmbios entre as aldeias, a fim de registrar a situação das escolas e do ensino em cada local. Com a realização desses intercâmbios, a CPT contribuiu para a construção de uma unidade Timbira no plano interno. Também aproveitaram para se reunir com as comunidades visitadas e, principalmente, conhecer a realidade de cada *krin* e participar de seus *amji'kin*: “após a reunião, fomos participar das corridas de tora, a comunidade estava em festa de *pàrcahàc* (que é festa de luto) e nós da Comissão fomos participar da festa” (*Cojãm* Krahô, relatório de intercâmbio, 2000)

Serviu também para aproximar grupos que eram inimigos de guerra. Jonas e Pedro Gavião fazem os seguintes comentários a partir de suas visitas a algumas aldeias Krahô:

Nós temos a mesma cultura, nós temos o mesmo idioma, nós vivemos assim do mesmo jeito, só que eles (Krahô) tem preservação de sua cultura, de tudo, assim de um jeito de viver como viviam nossos avós, e o nosso modo hoje não, é a forma rápida que nem a cultura do branco (Pedro Gavião, registro escrito em relatório em 1998).

Nos últimos dias de junho, fiz intercâmbio junto com a Comissão dos Professores Timbira do Maranhão e Tocantins à aldeia Santa Cruz dos índios Krahô. Na aldeia Santa Cruz, discutimos com a comunidade sobre o que eles pensam sobre educação. Como a comunidade quer que se implante uma educação diferenciada abordando alguns conhecimentos do *cupen*, sem perder de vista a sabedoria e o conhecimento da cultura Krahô. Visitamos os professores em suas salas, onde falamos de nossas experiências ao longo do tempo com educação e perguntamos para os alunos o que eles pensam do futuro. Muitos deles responderam que querem aprender coisas do *cupen*, para poder defender seu povo, sua comunidade. Se for necessário estudar na cidade, muitos acreditam que vão, mas com intuito de aprender e voltar para a aldeia.

O intercâmbio foi muito valioso, pois além de trocarmos experiência, serviu para quebrar com uma idéia dos nossos antepassados, em que Krahô não podia ver Gavião que ambos se guerreavam, brigavam até morrer. Somos uma grande família dos índios Timbira, por isso,

acho que os intercâmbios vêm para unificar essa grande família (Jonas Gavião, registro escrito em relatório de intercâmbio em 2000).

O relatório de Jonas reforça a importância dos intercâmbios na construção de uma unidade Timbira, nesse caso específico, superando inclusive hostilidades históricas. Os representantes da Comissão de Professores também visitaram os Gavião-Pykobjê, sendo que os Krahô ficaram impressionados com a interferência e proximidade dos *cupen* no modo de vida daquele grupo.

Nós estivemos visitando outras escolas nas aldeias Gavião (...). Nós achamos um pouco diferente da nossa aldeia, porque as crianças estudam com seus próprios professores da aldeia e depois passa para a professora da Funai. Depois que a professora branca passa a mão nos alunos ainda manda estudar na cidade para terminar seu estudo na mão do branco. Aí ele se forma na cidade. Quando volta para a sua comunidade já começa mostrar para os outros companheiros aquele jeito do branco: só quer jogar bola e outras coisas que viu na cidade, ele não vai saber explicar bem para os alunos e filhos os nossos costumes. Mas sobre as festas dos Pykobjê são quase que as mesmas dos Krahô. O modo de viver, a comida e sobre o modo do branco com o índio é o mesmo. Aqui na área Krahô é um pouco diferente porque os brancos não entram na área para invadir, mas no Maranhão o branco invade a área do índio e acontece até morte na área mesmo ou na cidade. Isso nós vimos e ficamos muito pensativos com relação do modo de vida dos índios do Maranhão com o modo dos índios no Tocantins, que somos nós os Krahô (Sabino *Cojãm* Krahô, Relatório “Comunicado às Autoridades 1”, 1999)

Alguns Krahô também se surpreenderam com o nível de organização dos seus “parentes” do Maranhão, em comparação com a relativa desarticulação dos Timbira no Tocantins, onde o Estado também é ausente. Para Iramar Krahô (aldeia Rio Vermelho), por exemplo, “os professores do Maranhão têm organização e combinação, mas nós professores Krahô não temos, por isso estamos nos organizando e vocês têm que nos ajudar para ter mais conhecimento. Nós não temos assistência e apoio do Estado” (1998).

A Comissão de Professores Timbira tem contribuído para um maior incremento da organização desses professores e vem tentando não apenas sensibilizar as Secretarias Estaduais de Educação do Maranhão e Tocantins para a importância da unidade Timbira no planejamento das políticas públicas para a educação indígena junto àqueles grupos, mas também defender uma educação de fato diferenciada.

Nós fazemos muitas festas do nosso ritual, e quando tem festa não tem aula, quando na época de roça também não tem aula, porque todos da aldeia vão “brocar” as roças junto e

as crianças, de 9 e de 6 anos, e os jovens de 12 e 14 anos, também vão. E tudo para nós é uma escola. (...) Elas estão aprendendo um pouco de leitura do branco mas elas sabem cantar nossos cantos, sabem correr com tora, sabem como começa uma festa do ritual e todas as coisas que a gente faz aqui na aldeia, sabem tecer esteira e mocó e cofo de palha e fazer uma caçada e sabem pescar. Saber isso tudo não atrapalha o trabalho da escola, porque tem tempo para tudo, só não para a morte (Cruza *Prumkwyi* Krahô, Relatório “Comunicado às Autoridades 1”, 1999).

A gente fala muito de escola diferenciada, mas que eu percebo que na minha observação, ela funciona convencional, normalmente, como numa cidade. Eu percebo porque eles têm um padrão de dar aula, 250 dias, por aí assim, e na nossa cultura, de nós indígenas, a gente não têm isso. Eles reclamam, mas a gente diz assim: quando têm aula, têm aula. Quando têm uma festa, se as crianças estão brincando, participando, é uma aprendizagem para elas. Se está pescando, caçando, se está correndo com a tora... enfim, a prática deles é essa. Ele está participando, aprendendo, se estruturando. Se a gente der uma quantidade de dias de aula, é essa mesma que a gente tem que dar. E o Governo têm que entender, o estado tem que entender, e a gente tem uma briga com o estado, com o município, sobre a nossa educação. Mas a nossa Comissão de Professores, bem devagar, ela vai expandindo. O conhecimento se organizando, estamos discutindo politicamente com o estado, porque antes não era reconhecido o nosso trabalho. Mas depois, eu sei que 10 anos não são 10 dias, eu sei que já é um bocado de tempo - que a gente luta pela educação, para eles conhecerem como a gente quer trabalhar. Eles falam de educação diferenciada, mas que na verdade, para nós, não acontece isso. E a gente fica brigando direto com o estado (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Gaovernador em 2005).

Uma das coisas que tem chamado a atenção dos velhos nos projetos de educação é a questão da impossibilidade de se fazer um calendário das festas: “*amji’kin* não tem dia marcado ... o *mehin* é diferente, não dá para fazer calendário” (*Tepjêt* Krahô, 2005)

As secretarias de educação exigem que façamos calendário e currículo. Mas isso é um problema para a educação na comunidade. Temos festas, roças e o calendário próprio do *mehin*, que em cada lugar é diferente (Jonas Gavião, registro escrito em diário em 2004).

Elaborar o calendário escolar adaptado à intensa agenda ritual dos grupos Timbira talvez seja um dos principais desafios a serem enfrentados. Para os Timbira, o “movimento” do *krin* deve ser respeitado, conforme observamos nos relatos acima. Para Mariano *Carocré* Krikati, “a escola não deve comandar a aldeia, a aldeia é que deve comandar a escola ... o professor não deve mandar no *pa’hi*” (2005). A idéia de escola para o *krin*, segundo *Cojãm*, para dar certo “tem que ser mais devagar para segurar a cultura. Tem que tomar muito cuidado para não perder o movimento do *krin* (2005).

Essa questão e a discussão que se realiza em torno da situação das escolas nas aldeias muitas vezes podem reascender faccionalismos internos históricos, como

frequentemente ocorre, por exemplo, entre Alberto *Hapyhi* e Sabino *Cojãm*, nos Krahô da aldeia Nova, e entre Jonas Gavião e “Cabelo Ruivo”, nos Gavião. Seja nas assembléias e reuniões da *Wyty-Catë*, seja nas reuniões nas aldeias, as eventuais críticas à atuação dos professores indígenas geram imediatas reações destes e terminam por mobilizar até suas famílias na defesa dos seus interesses, chegando algumas vezes próximas de conflitos abertos dentro da comunidade. Esses faccionalismos acabam provocando também algumas interferências na própria *Wyty-Catë*, onde a participação dos professores é pequena mas, sempre que possível, dificultada por imposições de *Hapyhi*. As divergências entre Jonas e “Cabelo Ruivo” são antigas e já foram relatadas por Maria Helena Barata (1993) durante suas pesquisas com os Gavião-Pykobjê. O jogo de forças entre essas facções intra-tribais é decisivo na distribuição de “cargos assalariados”, tanto na educação, como na saúde, como veremos a seguir.

1.3. A Funasa, a desorganização do atendimento à saúde indígena e a idéia do DSEI Timbira

Com a transferência da responsabilidade da assistência à saúde da Funai para o Ministério da Saúde/Funasa, instituída pelo Decreto 3.156 de 27/08/1999, o atendimento aos povos indígenas modificou-se. A Portaria Funasa n. 852, de 30/09/1999 cria os Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEIs para prestar assistência, organizar o atendimento à saúde dos povos indígenas e articulá-lo com o Sub-Sistema de Atenção à Saúde Indígena do SUS.

Esse re-ordenamento da saúde indígena no Brasil fez com que cada vez mais houvesse uma pactuação entre órgãos de assistência à saúde e as prefeituras municipais visando o atendimento da população indígena localizada nos municípios. Isto coloca novos desafios e enfrentamentos para os povos indígenas, pois é na esfera de poder municipal que estão, historicamente, concentrados os representantes locais dos interesses não-indígenas.

No caso dos povos Timbira residentes no Estado do Tocantins – os Krahô e Apinajé – a atenção da saúde indígena ficou dentro do DSEI-TO, juntamente com os Xerente, Karajá, Krahô-Kanela, Javaé e Carajá-Xambioá. Este DSEI atende a uma população de mais de 8.000 indígenas, bastante heterogênea socioculturalmente. Pode-se afirmar que a constituição do DSEI-TO não levou em consideração a questão das afinidades culturais para a definição de seu território de atuação. Essa heterogeneidade sociocultural, constituída por povos indígenas de diferentes línguas, sistemas de organização social e valores culturais – aliada à falta de quadros profissionais especializados em cada um destes diferentes povos – contribui para as dificuldades que o DSEI enfrenta²¹. A assistência às aldeias Timbira no Estado foi terceirizada para Fundação de Assistência a Saúde da Amazônia Meridional – FASAM. Posteriormente, a FASAM mudou de nome, passando para Sociedade de Apoio às Ações de Saúde, Ensino e Pesquisas do Estado do Tocantins - SASSEP.

O Pólo-Base Goiatins surgiu mais recentemente, graças ao empenho, articulação e pressão dos Krahô. Foi considerado inicialmente um “subpólo”, um ponto de apoio, que foi ganhando importância e relevância para prestar atenção à saúde nas aldeias Krahô localizadas no município de Goiatins. Inicialmente, foi chefiado por um *cupen* e, depois, assumiu um Krahô da aldeia Rio Vermelho. Pela primeira vez um índio ocupou um papel de destaque na estrutura governamental montada para a atenção à saúde indígena entre os Krahô. A idéia era capacitar os Krahô para que eles estivessem, dentro de um período de cinco anos, aptos a assumir estes cargos ligados à saúde indígena, mas este processo de capacitação continuada nunca existiu.

²¹ No final de 2005, um vírus não identificado e cujos sintomas são febre, diarreia e vômitos, causou a morte de 13 crianças Apinajé, demonstrando que o Pólo Base “modelo” apresenta falhas gritantes na prevenção de endemias.

A assistência a saúde dos Krikati está no âmbito do Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão, juntamente com uma expressiva população Guajajara, Awá, Urubu-Kaaapor e demais povos Timbira. É um DSEI com sérios problemas de assistência à saúde indígena, altamente influenciado pela política maranhense, com grande diversidade sócio-cultural e mais de 23.000 indígenas sendo atendidos em sua região. Tal assistência é influenciada pela conjuntura macro do DSEI-MA e princípios básicos do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena são desrespeitados, como a *resolutividade* – capacidade de resolver os problemas individuais e coletivos de saúde localmente – e a *participação social* – inviabilizada pelo modelo adotado para a Funasa e a inexistência de um DSEI-Timbira, em que os povos Timbira pudessem ter mais participação e controle das políticas de saúde direcionadas à suas aldeias. Os Krikati possuíam um convênio com a Funasa por meio da sua associação, Conselho Indígena *Pemp Cahyc*.

A assistência à saúde do povo Gavião-Pykopjê também é prestada no âmbito do DSEI-MA. Os povos Timbira são uma minoria dentro do contexto indígena estadual e encontram grandes dificuldades em representatividade e em direcionar políticas de saúde por meio do modelo adotado pela Funasa, que em uma conjuntura como a do DSEI-MA, não consegue operar efetivamente. Os Gavião-Pykopjê tinham até recentemente um convênio com a Funasa por intermédio da Associação de Saúde Indígena *Pykopgatejê* – ASIP. A Funasa decidiu não renovar qualquer contrato com organizações indígenas no Estado do Maranhão e com esta decisão, há grande indefinição quanto aos rumos da saúde indígena junto aos povos Timbira no Maranhão.

Os Canela também são assistidos pelo DSEI Maranhão por meio do Pólo Base de Barra do Corda. Da mesma forma que ocorreu com a ADR da Funai, também foi criado um Pólo exclusivo para os Canela, que anteriormente eram atendidos juntamente com os Guajajara, o que invariavelmente gerava inúmeros conflitos entre os dois grupos.

De maneira semelhante à questão da educação, as demandas que vem sendo colocadas pelos Timbira para a saúde também vão no sentido de buscar uma unidade por meio da proposta de criação de um DSEI Timbira. A diferença é que essas demandas no campo da saúde são bem mais recentes e não existe uma discussão acumulada com os agentes indígenas de saúde, ao contrário do que ocorre com os professores Timbira, que vivenciaram um processo mais longo e estão mais organizados. Por conta disso, a *Wyty-Catë* produziu poucos documentos direcionados à Funasa.

Mas, guardadas as devidas proporções, a discussão de uma unidade Timbira tem tomado forma também no campo da saúde. De fato, os grupos do Maranhão estão propondo a criação de um DSEI para os Timbira desse estado para atendimento dos Canela, Krikati e Gavião. Essa proposta tem sido colocada em todos os fóruns de discussões sobre saúde indígena no Maranhão dos quais os Timbira participam, além de fazer parte de documentos encaminhados à Funasa denunciando os problemas enfrentados nas aldeias. Todos esses grupos tiveram experiências de gestão dos serviços de saúde por meio de convênios com a Funasa e, como ocorreu com a maioria das organizações indígenas no Brasil, também enfrentaram sérios problemas com a administração desses projetos. As mesmas dinâmicas colocadas pelo “projetismo” também estavam presentes aqui, dificultando a execução dos convênios segundo a perspectiva dos *cupen*. Bernardino Krikati, por exemplo, chefe do Pólo de Montes Altos (MA), reclamou certa vez sobre a pequena quantidade de óleo diesel que ele era obrigado a administrar, pois além desse recurso ser dimensionado previamente pela própria Funasa, os índios lhes apresentavam freqüentes demandas para uso do combustível e dos veículos que nada tinham a ver com atendimentos à saúde (buscar arroz na roça, carregar lenha, etc.), e ele não tinha como negar esses pedidos, o que fazia com que o seu orçamento estivesse constantemente “estourado”. Temos aí mais um exemplo das incompatibilidades de perspectivas entre os

mehin e os *cupen* em relação aos benefícios de um projeto, expressando novamente o dilema “projetismo” X “indigenização”.

Em função dessas experiências e de uma maior organização dos Timbira do Maranhão, eles já se adiantaram nas discussões de uma proposta de atendimento exclusivo por meio da criação de um DSEI Timbira para aquele estado. Vale destacar que essa iniciativa no Maranhão ocorreu de maneira autônoma, com a participação de alguns funcionários da Funasa aliados dos índios e com pouca interferência direta do CTI, evidenciando a existência de outras redes de relações acionadas pelos Timbira na defesa dos seus interesses. Essa interferência se revela na proposta de expansão da idéia da unidade Timbira em relação aos serviços de saúde também para os Krahô e Apinajé, no Tocantins, na criação de uma Comissão de Agentes de Saúde Timbira para encaminhamento dessas propostas, no fortalecimento do departamento de saúde da *Wyty-Catë* e na realização de atividades de capacitação para controle social das ações de saúde nas áreas indígenas.

Muitos jogos de interesse e disputas faccionais estão presentes na gestão do atendimento à saúde entre os Timbira, seja no Maranhão ou Tocantins. Entre os Gavião-Pykobjê, por exemplo, praticamente toda a família de “Cabelo Ruivo” assumiu a gestão do Pólo de Amarante, o que tem gerado enormes descontentamentos, principalmente dentro da sua própria comunidade da aldeia Riachinho, inclusive com ameaças de cisão – que acabou se concretizando recentemente não apenas por essas questões, mas por problemas relacionados à implantação de um projeto do PDPI naquela aldeia (ver próximo capítulo). “Ele só faz para a família dele...” - diz um dos moradores da aldeia Riachinho.

Como discutirei no próximo capítulo, uma das prerrogativas fundamentais para um Timbira se manter em um cargo assalariado a serviço de sua comunidade, é prezar pelo princípio da “generosidade”, a mesma exigida para os *pa’hi*. Levado às últimas

conseqüências, esse princípio impede qualquer tipo de acúmulo de riquezas, exigindo a constante redistribuição de bens junto aos parentes e afins, seja no cotidiano, seja na viabilização dos *amji'kin*. Outro exemplo interessante é o dos Krahô, que também têm um representante indígena na chefia do Pólo de Goiatins, conforme destacado acima. No entanto, o despreparo para lidar com a burocracia do *cupen* e a ingerência da prefeitura local em relação a essa questão, terminaram por “fritar” esse representante indígena, que acabou “entregando o cargo”. Os Krahô discutem agora como substituí-lo, tentando superar os faccionalismos intra-tribais e encontrar um nome de consenso, para não terem que admitir novamente a indicação de um *cupen*. Apesar da existência de alguns jovens capacitados para assumir essa função, há uma tendência de conduzirem uma liderança mais velha para a chefia do Pólo de Goiatins, investindo na força das lideranças tradicionais.

1.4. O MMA “indigenista” e os pequenos projetos: reforçando o “projetismo” e os discursos ecológicos na política indígena

A *Wyty-Catë* articula uma série de atores que vêm assumindo diversas funções, algumas das quais se configuraram nesses últimos dez anos no contexto do desenvolvimento da associação e da execução dos projetos locais. Essas novas funções estariam ajudando a construir a “identidade pan-Timbira”, por meio dos discursos e práticas desenvolvidos nos projetos e articulações que a associação propõe. Os agentes ambientais surgem nesse contexto, primeiro no papel de viveiristas nas suas comunidades, trabalhando na produção de mudas para o plantio de culturas permanentes nos quintas e roças das aldeias. Os agentes ambientais têm participado dos mutirões agroflorestais, que normalmente reúnem participantes dos diferentes grupos Timbira para a realização de práticas de manejo e plantio consorciado em áreas demonstrativas nas aldeias. Além da atividade resultar num “produto” concreto, deve-se ressaltar seu caráter pedagógico e os intercâmbios de experiências entre os agentes. Estes, por sua vez, também participam de

cursos e oficinas de capacitação realizados pelo CTI para a formação dos *mentwajê* (jovens Timbira), voltados para a gestão ambiental dos seus territórios. Essas discussões incluem a questão do uso sustentável dos recursos naturais, planos de manejo, controle de queimadas, mapeamentos de uso e ocupação do território, formas de conservação do solo e recursos hídricos, manutenção da segurança alimentar, resgate de variedades genéticas, etc. Essas atividades de capacitação vem sendo realizadas no CEPPH - Centro de Ensino e Pesquisa Timbira *Pinxyj Himpèjxà* do CTI, localizado em Carolina, onde também são realizadas os diversos módulos da Escola Timbira, além de reuniões, assembléias da *Wyty-Catë*, encontros regionais e outros eventos.

O principal financiador desses tipos de atividades tem sido o MMA – Ministério do Meio Ambiente, que por sua vez está aglutinando nesses últimos anos uma série de iniciativas e programas de apoio a comunidades indígenas no Brasil. Com o aprofundamento do processo de esvaziamento da Funai em praticamente todas as áreas, o MMA tem oferecido alternativas concretas de financiamento para as comunidades indígenas. Além do FNMA, que encampou uma ação de gestão ambiental em terras indígenas, existe o PDA, que só recentemente deixou de apoiar projetos indígenas, tendo a vista a existência do PDPI, também dentro desse Ministério. Além disso, existem as ações da Coordenadoria de Agroextrativismo e da Carteira Indígena, que vêm apoiando o desenvolvimento de pequenos projetos na linha do agroextrativismo e segurança alimentar junto a grupos indígenas. Com isso, o MMA acabou substituindo de certa forma algumas ações de assistência da Funai nas áreas de produção e meio ambiente. Esse MMA “indigenista” acabou entrando no circuito das peregrinações dos índios que vão para a Funai em Brasília, seja para resolver problemas dos seus projetos em execução, seja para solicitar novos apoios para as suas atividades. Mais recentemente, o MDA também tem aberto editais destinados especificamente para os povos indígenas. Essa descentralização

de recursos em programas específicos entre os diversos ministérios, apesar de representarem novas alternativas concretas de apoio aos projetos indígenas, também cria uma série de dificuldades. Em primeiro lugar para os próprios índios, que precisam aumentar muito a sua capacidade de articulação para poderem entender e circular entre esses vários programas, a fim de conseguirem manter o apoio a alguma atividade de produção e manejo em suas áreas. A Funai atualmente mal consegue fornecer sementes para o plantio de algumas culturas temporárias. Em segundo lugar, essas várias iniciativas ministeriais não possuem comunicação entre si e são totalmente desarticuladas, carecendo de uma estratégia de atuação comum, gerando sobreposições de ações, desperdício de recursos, etc.

A *Wyty-Catë* acessou a maioria desses programas do MMA e MDA com o apoio e assessoria do CTI. Conforme discutirei no próximo capítulo, todos esses programas e projetos têm estimulado o desenvolvimento de um discurso ecológico, ou melhor, a ecologização ou ambientalização do discurso político dos Timbira. Também têm reforçado o “projetismo” entre as organizações Timbira e na própria *Wyty-Catë*.

O PDPI teve uma boa chance para atualizar algo diferente e elaborar um programa realmente adaptado às expectativas dos índios. Para os Timbira, uma das linhas de financiamento direcionada à valorização cultural poderia ser uma possibilidade para finalmente poderem bancar suas próprias festas, sem pedir apoio nem para o CTI nem para a Funai e outros parceiros. Mas o que se observou foi a efetivação de procedimentos extremamente burocráticos, desde o modelo de elaboração de projetos, até seus critérios de avaliação e condições de execução. Somente dois projetos de associações locais Timbira (dos Krahô e Gavião) foram aprovados, além de dois outros pequenos projetos dos Canela, frustrando enormemente a expectativa dos Timbira em relação ao que deveria ser um programa realmente destinado aos índios, que eles pudessem elaborar em seus próprios

termos. A Associação *Awkeré* por exemplo, da aldeia Cachoeira dos Krahô, depois de encaminhar um projeto para o PDPI já se antecipava em convidar os demais Timbira para as festas previstas: “Estamos informando os objetivos que vão ser utilizados o projeto PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas). No ano 2003, *Ketwajê* e implementar o Centro de Referência Cultural e equipamentos para registrar a festa. A realização da festa *Ketwajê* será no dia 17 à 23/04/03, local, aldeia Cachoeira. (...) Estamos convidando os nossos parentes da língua Jê, Krahô das outras aldeias e Kanela” (Carta-convide da aldeia Cachoeira, 2002). A não aprovação do referido projeto desarticulou a organização desse *amji'kin*, cuja expectativa de realização era enorme, em função do mesmo não ser realizado há muitos anos. Sua realização implica a mobilização de uma grande quantidade de pessoas e recursos e, nesse caso específico, contaria com a decisiva participação dos Canela, que ajudariam a conduzir o ritual, que ainda realizam com frequência em suas aldeias.

Essas dificuldades ficaram evidentes principalmente para os índios da Amazônia Oriental, onde de fato existe um pequeno número de projetos em execução. Ademais, o PDPI perdeu ainda outra chance de construir sua geopolítica de atuação seguindo a lógica das áreas etnográficas ou pólos de articulação étnica, por exemplo. No entanto, seguiu o mesmo modelo de sempre, baseado na divisão política dos estados da federação. Também nas discussões de implantação do PDPI, tanto eu como Jonas Gavião, colocávamos a questão da “unidade Timbira” a fim de provocar os gestores desse programa a repensarem suas bases geográficas de atuação. O curioso é que mesmo a Coiab segue uma concepção de atuação geopolítica a partir dos estados da federação, exceção feita talvez para alguns grupos indígenas do estado do Amazonas, onde considera-se sua distribuição pelas calhas dos principais rios daquele estado.

Poucos documentos foram encaminhados pela *Wyty-Catë* ao MMA em caráter reivindicatório, exceto solicitando remanejamentos de recursos/rubricas e desembolsos de projetos em execução. De outro lado, existe uma gama considerável de documentos encaminhados para o Ministério Público do estado do Tocantins denunciando crimes ambientais nas TIs Timbira. O caso mais insistentemente denunciado foi o dos Krahô, cujo território foi objeto de inúmeras invasões de caçadores e pescadores, apoiados e às vezes acompanhados por autoridades do município de Goiatins (prefeito, delegado, vereadores, etc.). Àquela época, com o Dr. Mário Lúcio à frente do MP em Palmas, os Krahô conseguiram repercussão nas suas denúncias, com a realização de diligências da PF e de prisões em Goiatins. No entanto, nesses últimos 4 a 5 anos não conseguem a mesma reciprocidade com o novo procurador em Palmas.

1.5. O CTI como aliado, intermediário com o Estado e “provedor de festas”

A maior quantidade de documentos encontrados nos arquivos da *Wyty-Catë* refere-se a pedidos de apoio para a realização dos *amji'kin* nas aldeias. Existe um conjunto considerável de documentos elaborados pelas aldeias associadas à *Wyty-Catë* dirigidas a esta e ao CTI, geralmente contendo listagens de produtos a serem adquiridos para a viabilização das festas. Algumas dessas solicitações também eram destinadas a outros órgãos, principalmente Funai e Secretarias Estaduais, com o mesmo objetivo. Alguns exemplos de trechos das cartas enviadas:

Com o desejo de incentivar e retomar a nossa cultura, venho por meio desta solicitar o apoio e colaboração de V.Sa., para os dias 20 a 25 de julho de 2003, quando teremos uma cerimônia de “visita” na aldeia São José. Necessitamos, portanto de R\$ 300,00 (trezentos reais) para parte da despesa da “festa” e 02 (duas) fitas VHS para registrarmos aquele evento (Conselho Indígena *Pemp Cahyc* Krikati, 2003).

Eu peço a *Ibantu* que a festa que foi falada já está chegando. Então gostaria de ter uma ajuda para comprar tecido, uns 30 cortes. Também queria 2 quilos de miçangas, 2 tesouras, 1 gado. Só isso eu peço e também convido para a festa (Gersília *Crukoy* Krahô, 2003).

Olha, nós estamos mandando esta carta para você porque nós estamos fazendo a festa do índio: peixe e lontra. Por isso, nós da comunidade estamos pedindo para você arrumar pelo menos alguma coisa para esta festa do Krahô (aldeia Rio Vermelho, 2003)

Os remetentes dos pedidos são institucionais, comunitários ou pessoais, conforme observamos acima. Alguns desses pedidos - muitos deles endereçados especificamente também para mim - solicitavam também apoios para reuniões, pagamento de dívidas, aquisição de equipamentos e veículos, e mudanças de aldeia. Tendo em vista os constantes processos de cisão e o fato do CTI já ter apoiado a formação de novas aldeias - como o caso da aldeia Nova dos Krahô, separando-se da aldeia do Galheiro, ou da aldeia Prata Apinajé, separando-se da aldeia São José - demandas desse tipo são encaminhadas freqüentemente.

Comunicamos a todas as autoridades do CTI e *Vyty-Cati* (*cupen* e *mehin*), não-índio e índio, que trabalham neste setor competente, que eu, liderança, solicito um transporte e 100 litros de combustível; e R\$ 750,00 para despesa de alimentação para os dias 01 a 04/05/04. Neste período eu desejo conhecer o local entre o Rio Vermelho e o Rio Corrente, numa afluição, e que após conhecermos, podemos criar a futura aldeia (Gregório *Huhtê* Krahô, aldeia Cachoeira, 2004).

Solicito a V.Sa. do CTI, que são responsáveis do órgão. Nós, da comunidade Apinajé da aldeia Buriti Comprido, nós queremos que o senhor arrume um óleo para motor, que nós temos para receber com o pessoal da Educação de Araguatins (Cacique Candido Apinajé e Joaquim Apinajé *Krākamrêk*, aldeia Buriti Comprido, 2003).

Nós, líderes desta comunidade indígena pertencentes à tribo Apinajé da aldeia Cocalinho, viemos mui respeitosamente reivindicar dessa direção apoio e confiança, no intuito de adquirir um financiamento na aquisição, na compra de uma viatura destinada a aldeia Cocalinho, com o compromisso de ser pago com a safra do bacuri, no período de 03 a 04 anos. Convém ressaltar que a própria Associação *Vyty-Cati* poderá nos ajudar a construir um projeto de financiamento junto com a direção do CTI e podemos confirmar que temos todas as condições suficientes para pagar as prestações, conforme seja a situação do negócio (Cacique Domingos Sousa Apinajé e vice-cacique Paulo Laranja Apinajé, aldeia Cocalinho, 2001).

Todas essas demandas colocam o CTI, por um lado, na posição de aliado, identificado como um potencial provedor de festas, que acaba quase sempre dando um jeito para apoiar pelo menos uma parte do pedido realizado. Mas, por outro lado, ele também é colocado na posição de intermediário e, às vezes, até mesmo no lugar do próprio Estado. Pode-se questionar se o papel do CTI nesse caso aproxima-se de uma postura

paternalista, concedendo sempre que possível os bens solicitados pelos *mehin*, substituindo o papel do Estado; ou se ele próprio, CTI, não estaria se utilizando das e manipulando as regras do projetismo para poder de fato atender os ideais de “bem-estar” dos Timbira, a realização dos *amji'kin*. Novamente, o CTI situa-se de forma ambígua em relação ao dilema projetismo X indigenização. E o discurso dos fundadores do CTI é exatamente esse, ou seja, de que os recursos dos projetos só fazem sentido para viabilizarem, em alguma medida, a continuidade dos *amji'kin* – a ação indigenista do CTI passaria exatamente pela valorização cultural. Mas para isso se efetivar, a integridade territorial dos Timbira seria fundamental e está ameaçada pela expansão dos grandes projetos na região, conforme discuto a seguir.

1.6. Nadando contra a corrente: a pressão dos grandes projetos de desenvolvimento

1.6.1. O avanço do agronegócio da soja

O mercado da soja se consolida no Brasil desde a década de 1970, favorecido pela estratégia de modernização oficial da agricultura nacional. Na Amazônia, o interesse começa em 1974, com o estreitamento das relações entre o governo brasileiro e o japonês. O objetivo é incorporar os cerrados brasileiros ao cultivo de grãos, por meio da implantação do agronegócio e da criação de uma estrutura agrícola. O modelo adotado é empresarial com uso de insumos modernos e com a produção voltada para a exportação²².

No final da década de 1990, com o processo de globalização, a produção cresceu devido a sua utilização na alimentação de animais. No sul do Maranhão, há 17 anos verifica-se um crescimento desse tipo de investimento, em detrimento das lavouras temporárias tradicionais (arroz, milho e feijão). Crescimento este viabilizado por fortes

²² Mayron, Régis - Fórum Carajás - *Soja e carvão ameaçam o Cerrado* - http://www.tipitima.hpg.ig.com.br/tipiti/grandes_projetos_cerrado.htm.

incentivos oficiais, por meio de financiamentos do BNDES (Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social), Banco do Brasil, Banco do Nordeste, Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária), SUDAM (Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia) e SUDENE (Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste)²³.

Estima-se que atualmente 37% da área do Cerrado perdeu sua cobertura original, dando lugar a diferentes paisagens antrópicas. Da área remanescente do Cerrado, estima-se que 63% estejam em áreas privadas, 9% em áreas indígenas e 1% sob a forma de unidades de conservação federais²⁴. Nas últimas três décadas, verificou-se quase uma duplicação da população residente no Cerrado, ocorrendo nesse processo a inversão no sentido do crescimento populacional. O maior crescimento demográfico concentra-se na zona urbana, não mais na zona rural. Como resultados dessa ocupação acelerada e adensada, registram-se expressivos danos ambientais e maior pressão sobre as terras indígenas.

Desde as últimas décadas do século passado, a região de Imperatriz/MA (230 mil hab.), Araguaína/TO (120 mil hab.) e Marabá/PA (168 mil hab.) tem sido alvo de empreendimentos significativos e de vultosos incentivos fiscais voltados à industrialização e à modernização da agricultura. Nos dias de hoje, a região ocupada por estes povos sofre duas grandes ameaças: a pecuária extensiva de baixa tecnologia e o aproveitamento intensivo dos solos para a produção de grãos, sendo a soja a principal cultura. Com a expansão do cultivo da soja, a crescente remoção da cobertura vegetal vem provocando perdas de solo e assoreamento dos rios, além da contaminação devida utilização de agrotóxicos e fertilizantes químicos.

Essa expansão tem provocado a abertura de estradas na fronteira da área Krahô e, principalmente, grandes desmatamentos no Cerrado daquela região. Os pequenos

²³ Idem 22.

²⁴ <http://www.embrapa.br:8080>.

produtores rurais têm vendido suas terras aos fazendeiros da soja, processo que tem se acelerado muito, especialmente nos anos de 2004 e 2005. Com isso, vem se acirrando a desestruturação fundiária e da agricultura familiar nessas áreas, além de grande perda da biodiversidade do Cerrado, com a destruição de bacurizais e de outros recursos naturais. Esse processo acarretará prejuízos às áreas indígenas que ficarão mais expostas às invasões e degradação ambiental. Segundo relato de *Hapyhi*:

Fomos na prefeitura de Campos Lindos, nas plantações de soja das empresas Cargill, Bunge, Batavo, para conhecer como são essas grandes plantações e contar a nossa preocupação para eles, pois outras empresas estão querendo plantar soja dentro da área do entorno, bastante próximo da aldeia (depoimento realizado durante assembléia da *Wyty-Catë* em Carolina em 2003).

Os produtores familiares extrativistas que estão no entorno dos territórios indígenas Timbira sofrem os impactos da expansão da fronteira agrícola sobre suas terras. Assim pressionados pelos grandes produtores, chegam a vender ou sair de suas propriedades, migrando para as cidades da região, que não possuem meios para absorvê-los em seus mercados de trabalho. Como consequência desta modernização da fronteira agrícola, vem se acirrando o processo de reestruturação fundiária, com impactos irreversíveis sobre a agricultura familiar tradicional na região, deslocando contingentes familiares para os centros urbanos regionais. As perspectivas de sustentabilidade do Projeto Frutos do Cerrado e *FrutaSã* estarão totalmente comprometidas a continuar essa situação. Uma parte dos bacuris desses produtores rurais são adquiridos pela *FrutaSã*, gerando renda direta para essas populações, mas em uma escala ainda insuficiente para se contrapor ao modelo de desenvolvimento implantado pelo Programa Avança Brasil (e sua continuidade sob nova roupagem no governo Lula) para aquela região.

Conforme demonstra o relato de *Hapyhi* acima, os Krahô tomaram a iniciativa de sair de suas aldeias e visitar o entorno de sua área, preocupados com a chegada da soja tão perto de suas terras. Além de visitarem as instalações dos sojeiros e prefeituras, os Krahô participaram de reuniões com pequenos produtores rurais, também impactados por essa

expansão do agronegócio. Trata-se de um processo onde os índios tentaram sensibilizar os *cupen* sobre os problemas que estavam causando e também sendo vítimas, ou seja, segundo o que pude observar, trata-se de um processo onde os índios estavam educando os *cupen*.

Essa expansão do agronegócio afeta diretamente as terras indígenas, interferindo na oferta dos meios de subsistência das aldeias (diminuição da caça e de frutas), na poluição dos corpos d'água e lençóis freáticos que as abastecem, devido ao uso intensivo de agrotóxicos nas modernas lavouras no entorno e deposição de lixo em rios e córregos. Para povos que têm na caça, pesca e coleta as suas principais fontes de alimentação, estes impactos têm afetado fortemente a sua qualidade de vida. Além disso, a modernização da fronteira agrícola vem acarretando a perda de uma biodiversidade muito pouco conhecida. As Terras Indígenas passam a ser ilhas de biodiversidade - e também sociodiversidade - cercadas por todos os lados de grandes projetos de desenvolvimento que utilizam o cerrado sem o enfoque da sustentabilidade.

1.6.2. UHE Estreito: novos interlocutores, velhos problemas

Os estudos para o inventário do rio Tocantins realizados pela Themag-Eletronorte na década de 1970 já apontavam a viabilidade desta obra para seu aproveitamento energético. Conforme dados do mapa de potencial hidrelétrico da Eletrobrás (1999) e do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), um total de 55 obras estão previstas para as bacias hidrográficas brasileiras, sendo 40 barragens planejadas para o rio Tocantins e seus afluentes (31 grandes barragens e nove pequenas barragens), dez para o rio Araguaia e rio das Mortes e cinco para o rio Xingu²⁵.

²⁵ <http://www.fase.org.br>

O rio Tocantins tem sido o rio que mais despertada o interesse das grandes empresas devido à regularidade das chuvas na região, que mantém o rio com um bom volume de água e, sobretudo por estar próximo as maiores reservas de alumínio, ferro e bauxita do país e das grandes fazendas de monocultura de soja do sul do Maranhão e norte do Tocantins.

Em 2000 teve início o processo de licenciamento ambiental com o intuito de construir a UHE Estreito, encaminhado pelo Consórcio Estreito Energia – CESTE, formado pelas empresas Tractebel EGI South América Ltda, Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), Alcoa Alumínio S/A, BHP Billiton Metais S/A e Camargo Corrêa Energia S/A (a Tractebel e a Billiton atualmente já não fazem parte do consórcio). Este consórcio, por sua vez, contratou os serviços da empresa de consultoria CNEC para a realização do EIA-RIMA. A UHE do Estreito está projetada para instalar-se no trecho médio do rio Tocantins, na divisa dos estados do Tocantins e Maranhão, tendo uma potência total de 1.087 MW, formando um reservatório de 555 km quadrados de superfície, sendo 400 km quadrados de terras inundadas. Custará o valor de R\$ 1.890.950.570,00 (um bilhão, oitocentos e noventa milhões, novecentos e cinquenta mil e quinhentos e setenta reais) e utilizará o valor de R\$ 72.234.311,00 (setenta e dois milhões, duzentos e trinta e quatro mil e trezentos e onze reais) para compensação ambiental²⁶. Os trabalhos de elaboração do EIA/RIMA pelo CNEC tiveram início em janeiro de 2001 os quais, depois de entregues, foram objeto de discussões em cinco audiências públicas nos estados do Maranhão e Tocantins entre os dias 15/07/02 e 19/07/02.

Em relação às Terras Indígenas, o histórico do licenciamento igualmente possui pontos problemáticos. Em 2002, a Funai emitiu um parecer ao Ibama onde “opina favoravelmente pela continuidade do processo de licenciamento ambiental da referida

²⁶ Fonte: IBAMA, 2006 <http://www.Ibama.gov.br/licenciamento/index.php>.

UHE, mediante a inclusão de condicionantes na respectiva licença, determinando ao empreendedor complementar os estudos ambientais com quesitos para o componente indígena, conforme termo de referência a ser elaborado por esta Funai, detalhando os quesitos do relatório de vistoria”²⁷. Esse parecer foi emitido alguns meses depois da primeira rodada de audiências públicas, realizadas nos municípios de Carolina e Estreito (MA).

Após a análise do EIA/RIMA pelo IBAMA, em setembro de 2003, este órgão solicita ao empreendedor complementações aos estudos executados, as quais, segundo o órgão, seriam necessárias para a viabilidade ambiental do empreendimento. Essas solicitações foram entregues em setembro de 2004 e entre os dias 31/01 e 04/02/2005 realizaram-se novas audiências públicas nos mesmos estados do Tocantins e Maranhão para que o empreendedor tirasse as dúvidas da população quanto aos estudos de complementação. Nessas audiências estiveram presentes representantes indígenas das áreas que sofrerão impactos com a construção da UHE Estreito (Krahô e Apinajé no estado do Tocantins; e Krikati e Gavião no estado do Maranhão), juntamente com representantes do CTI, que participaram ativamente dos eventos. Esses representantes indígenas sabiam que não tinham sido contemplados devidamente nos estudos realizados e participaram das audiências públicas, indagando sobre a exclusão a que tinham sido submetidos. A participação indígena nas audiências ocorreu juntamente com manifestações do MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens e uma presença massiva e também bastante crítica da população local. Essa participação surpreendeu os empreendedores, que não conseguiram responder satisfatoriamente à maioria dos questionamentos realizados. Fazendo uso da sua imagem e do seu significado simbólico naquele momento, uma mulher Krahô, segurando uma criança de colo, dirigiu duros discursos contra a barragem, para

²⁷ Ofício nº 138 DAS/Funai de 26 de novembro de 2002. Processo 1457/01/folha 38.

alegria dos fotógrafos presentes. Assim como no caso das corridas de toras contra os Xavante (ver item 3.1.2.), os Timbira estão começando a fazer cada vez mais o uso político de sua imagem.

Mesmo assim, a Licença Prévia (LP) foi emitida em abril de 2005, contudo sem o aval dos técnicos do IBAMA que haviam observado nada menos de 54 pontos para complementação no EIA-RIMA inicial e que eram condicionantes para a LP. A direção do órgão justificou a emissão da LP alegando que os condicionantes poderiam ser atendidos na Licença de Instalação.

Quanto à questão indígena, foi solicitado ao CESTE “apresentar programa de monitoramento de impactos potenciais nas comunidades indígenas, incluindo estudo etno-ecológico que considere os impactos socioambientais da UHE para as Terras Indígenas localizadas na área de influência do empreendimento, enfocando como a possível mudança do regime de escoamento dos rios poderá afetar as atividades produtivas destes grupos indígenas”²⁸.

Para a realização desses estudos etno-ecológicos, o CESTE encaminhou à Funai os currículos dos técnicos que fariam esses estudos, para que consultasse as comunidades se elas aceitariam ou não os técnicos que estavam sendo indicados. Depois de alguns problemas de comunicação da Funai com as aldeias e associações representativas das aldeias, foi possível realizar uma reunião para se decidir sobre os técnicos que estavam sendo indicados. A decisão dos índios foi: 1) não aceitar a construção desse empreendimento, pois afetaria suas Terras Indígenas; 2) mesmo não aceitando o empreendimento, os representantes indígenas autorizavam a realização dos estudos etno-ecológicos para se comprovar os impactos que sofreriam, mas não aceitavam os técnicos sugeridos pelo CESTE, resguardando para si mesmos a indicação dos técnicos - pois

²⁸ Licença Prévia nº 201/2005 concedida pelo IBAMA/MMA.

temiam que os técnicos indicados pelo CESTE apressassem os estudos, não informando dados que para eles seriam relevantes. O CTI foi, então, indicado pelos índios para realizar os estudos, mas os empreendedores recusavam-se a aceitar essa indicação. A participação dos antropólogos em estudos sobre os impactos de grandes projetos de desenvolvimento, é comentada por Ribeiro (1991 b):

a evidente desagregação e os potenciais ou virtuais desastres que estes investimentos maciços acarretam para as populações locais levaram ao envolvimento de antropólogos no estudo e avaliação de seus impactos. A “avaliação de impacto social” é um campo em expansão na qual os antropólogos participam de maneira significativa (...) tais projetos [hidrelétricos] favorecem grandes concentrações econômicas nacionais e internacionais em detrimento das populações locais” (27-28).

Segundo o autor, os projetos hidrelétricos potencializam uma relação de forças assimétrica, em prejuízo das populações locais. Assim, pode-se observar a insistência do empreendedor em definir as Terras Indígenas como “área de influência ou impacto indireto” e a complacência tanto do Ibama quanto da Funai para com esta atitude, revela uma gritante falta de critério nesta definição – ou, o que é pior, a eleição informal de critérios que minimizam os custos socioambientais de empreendimentos do porte da UHE do Estreito. A tendência desses órgãos é de qualificar os impactos ambientais diretos sobre as populações indígenas somente em casos de alagamento de terras indígenas, e portanto, a montante das barragens. Questões como os impactos existentes a jusante das barragens ou da pressão antrópica sobre as terras indígenas provocada pela instalação das obras, normalmente não são consideradas.

A UHE de Estreito tem sido considerada prioridade pelo Governo Federal e trará enormes impactos em toda a região. O atual ministro das Minas e Energia é maranhense (ligado à oligarquia Sarney) e declarou na sua posse que a primeira ação da sua gestão seria viabilizar a construção da UHE de Estreito. O discurso oficial ainda está baseado no risco do “apagão” e na necessidade urgente de desemperrar os licenciamentos em curso. O Ministério de Minas e Energia fez pressões sistemáticas para que o IBAMA concedesse o

mais breve possível a Licença de Instalação (LI) para início das obras no verão 2007 (período de seca) – o que finalmente ocorreu em dezembro de 2006. A própria Casa Civil utilizou-se inclusive de lobistas para também pressionar insistentemente a Funai e o IBAMA.

O consórcio responsável pela obra tem demonstrado muito pouca sensibilidade para lidar com a questão indígena, que continua sendo um impasse porque os empreendedores se recusavam a atender as condições dos índios para a realização dos estudos em campo. O mesmo descaso tem se verificado com a questão do extrativismo e dos impactos diretos que a barragem vai causar para centenas de produtores rurais e também para a própria *FrutaSã*, que terá grande parte de sua produção prejudicada pelo enchimento do lago. Nesse sentido, a *FrutaSã* corre sério risco de ter sua sustentabilidade econômica totalmente comprometida pelo desaparecimento de sua matéria-prima fundamental: os frutos nativos do cerrado.

De fato, a UHE de Estreito traz problemas ambientais e sociais graves e irreversíveis, que se fossem levados a sério, inviabilizariam a construção desse empreendimento. Deve-se destacar ainda que apesar de grande parte da população dos *cupen* impactada pelo empreendimento estar contra a construção da barragem, são os índios que estão se posicionando de forma mais organizada. Tanto que os comentários na região são de que a barragem não saiu até agora por causa da resistência dos índios.

No início de 2006, o CESTE aceitou a indicação dos nomes de antropólogos do CTI feita pelos índios para a realização dos estudos etno-ecológicos nas áreas Krahô, Apinajé, Krikati e Gavião. Como a questão indígena não estava prevista inicialmente pelos empreendedores, entrando em pauta tardiamente, houve muita resistência por parte destes, atrasando bastante todo o processo e gerando grande desconfiança junto aos índios.

Baines faz uma análise crítica sobre a participação de antropólogos e ONGs em consultorias relativas a grandes projetos:

Por mais bem intencionados que sejamos, como antropólogos compromissados com os povos indígenas com quem trabalhamos, ao lidar com projetos de desenvolvimento que articulam interesses transnacionais e enormes quantidades de dinheiro, estamos freqüentemente inseridos em processos de extrema complexidade sobre os quais não temos nenhum controle quanto ao andamento e o desfecho. Bastin & Morris aponta para a situação ambivalente em que encontra o antropólogo consultor e o antropólogo que trabalha em Organizações Não Governamentais (2003: 81). O Estado pode se posicionar em oposição a ONGs e consultores, como as ONGs e consultores podem se transformar em extensões do aparato burocrático-jurídico do Estado, através de parcerias com instituições do Estado, configurando-se como Organizações Neo-Governamentais. James Petras alega que as ONGs tornaram-se “a face comunitária do neoliberalismo” (1997: 2) e que “o crescimento de ONGs coincide com um aumento de financiamento sob o neoliberalismo e um crescimento da pobreza” (ibid p.5). Assim, no trabalho de consultorias estamos pisando num campo minado repleto de contradições e ambigüidades (2004: 05).

Conforme o autor, o CTI dificilmente teria o controle dos processos nos quais estava se inserindo, o que, ao menos em parte, mais tarde revelou-se verdadeiro. Ocorreram várias reuniões para indicar a equipe responsável pelos estudos, que começaram com um grande encontro realizado em maio de 2006 em Carolina, com a presença de mais de 140 representantes indígenas. Tanto esta como as outras reuniões foram marcadas por tensão, decorrente do que os índios chamaram de falta de “respeito” e “consideração” com os seus representantes. Em todas as reuniões, destacou-se o discurso das mulheres, muito mais radical do que o dos homens. Aliás, essa tem sido uma tônica de todas as reuniões realizadas com a Funai e empreendedores, onde as mulheres se destacaram pela radicalidade e contundência dos discursos, sempre contrários à construção da barragem – os homens, nesse aspecto, sendo muito mais negociadores²⁹.

A maioria dos participantes fez uso de discursos políticos mais genéricos e radicais contra a barragem e contra a intenção dos *cupen* de acabar com os *mehin*. Frequentes citações ao uso do fogo e contaminação das águas foram feitas. Os recursos retóricos mais utilizados estavam relacionados com a questão da terra, seu uso e dimensões reduzidas; a

²⁹ Não trabalhei a variável de gênero, mas é uma questão a merecer análise e etnografia atenta, visto que é potencialmente reveladora de aspectos sócio-culturais relevantes ao entendimento dos Jê.

crítica à tutela e preocupações com as condições de vida das gerações futuras. Também vale destacar a apresentação de *Hapyhi*, que se autodenominou “representante do povo Timbira, de todas as nações...” Novamente, trata-se da unidade Timbira atualizada em sua forma discursiva, num contexto de contraste e contraposição com os *cupen* representantes do Estado e dos empreendedores presentes.

O que podemos observar tanto no caso da expansão da monocultura da soja como na construção de grandes barragens para hidrelétricas, é que esses projetos colocam novos atores no campo de relações interétnicas dos Timbira. Mais que isso, esses novos atores - CESTE, Cargill, Bunge - representam grandes consórcios do capital internacional, que não têm uma “cara” nem um “nome” para os índios conhecerem e dialogarem. Diferentemente da CVRD e da Eletronorte nos anos 1980 e 1990, que estabeleceram diálogo com os índios por meio de conhecidos representantes que se transformaram em referências pessoais dos grandes projetos daquela época; os novos empreendedores parecem querer manter uma relação mais impessoal e distante, pois até agora não admitem os prejuízos que estão começando a causar para os índios, recusando-se portanto a ter que admitir a sua “incômoda” presença.

Essa mudança de postura quanto aos índios dos empreendimentos mais recentes em relação aos mais antigos, revelam a sua intenção de manter relações assimétricas com esses grupos. Não que os antigos projetos não contribuíssem para a produção e manutenção dessa assimetria, mas os novos não apresentam interlocutores aos índios, como se negassem a própria existência destes. Na verdade, o Estado estava fortemente presente nos antigos projetos de desenvolvimento e, indiretamente, também está agora, por meio de incentivos a esses grandes grupos privados e pressões veladas sobre os processos de licenciamento das obras.

Segundo Jonas Gavião (2005), os índios muitas vezes perguntam: “quem vai pagar?” e ainda estariam “sonhando com a Vale do Rio Doce”, acostumados com todos os equívocos e vícios decorrentes dessa relação. Tanto em relação aos novos projetos de “desenvolvimento” que estão chegando na região, como muitas vezes também em relação aos pequenos projetos de desenvolvimento sustentável executados pelo CTI e pela *Wyty-Catë*, essa pergunta é colocada constantemente pelos Timbira. Em relação aos pequenos projetos de desenvolvimento sustentável, existe ainda um agravante, pois os grupos onde a CVRD esteve mais presente (Gavião e Krikati) são justamente aqueles mais resistentes à concessão das contrapartidas previstas nesses projetos. Ainda segundo Jonas, esse é um dos maiores problemas a serem enfrentados para a execução dos projetos nas aldeias. De fato, os Gavião e Krikati foram “acostumados” no tempo da CVRD, a receberem recursos para pagamentos a famílias e investimentos em infra-estrutura, sem nenhuma discussão sobre os seus objetivos e resultados. Atualmente, quando é discutida a participação em pequenos projetos locais com esses grupos, existe grande dificuldade das comunidades se envolverem nas suas execuções, especialmente se esses projetos exigem alguma contrapartida em termos de serviços e mão-de-obra.

2. Movimentos sociais, movimentos indígenas e o Estado

O termo movimentos sociais diz respeito aos processos não institucionalizados e aos grupos que os desencadeiam, às lutas políticas, às organizações e discursos dos líderes e seguidores que assim se formaram, com a finalidade de mudar, de modo frequentemente radical, a distribuição vigente das recompensas e sanções sociais, as formas de interação individual e os grandes ideais culturais.

Na história da teoria e da ciência social ocidental, as mais importantes abordagens desses processos seguiram um quadro de referências estabelecido pela interpretação

histórica das revoluções. O modelo clássico de interpretação dos movimentos sociais é fortemente impregnado de materialismo ontológico e realismo epistemológico.

Alberto Melucci (1984, 1985) no entanto, foi um dos primeiros a ter formulado as análises mais radicais e categóricas das implicações subjetivas e individuais nos movimentos sociais. Ele reclama que se dê atenção às dimensões subjetivas, afetivas e culturais dos movimentos sociais contemporâneos, mas não entende que essa atenção esteja assegurada pela autocrítica teórica dos defensores do modelo clássico.

Sociedades pós-materialistas, pós-industriais, pós-afluentas, baseadas na informação, constituem arranjos estruturais que criam novas formas de estratificação, novos grupos de conflito, novos padrões de dominação e novas percepções dos objetivos e interesses em jogo. Mais do que reivindicar uma redistribuição, os movimentos contemporâneos de protesto concentram-se nos códigos, no conhecimento e na linguagem. O conflito baseado na opressão torna-se simbólico e sua análise requer métodos interpretativos, não somente modelos explicativos.

Conceitos concretos como os de eficácia ou sucesso podem agora ser considerados de pouca importância. Isso porque o conflito se dá principalmente no terreno simbólico, por meio da contestação e da desorganização dos códigos dominantes em função dos quais se estabelecem relações sociais nos sistemas de alta densidade de informação (Melucci, 1989: 248).

No final dos anos 1970, o sociólogo Touraine também entendeu os movimentos de gênero, pacifistas, ecológicos e nacionalistas como representativos desses “novos” movimentos sociais. A autor ataca a primazia das relações econômicas e afirma que, com a proximidade da sociedade pós-industrial, não só o movimento operário deixa de ser o personagem central da história social, como o campo cultural torna-se o *locus* onde se formam as principais contestações e lutas.

Os movimentos sociais podem ser vistos como mecanismos sociais que constroem traduções entre os discursos da sociedade civil e os processos institucionais específicos de tipo mais particularista. São movimentos de natureza prática e histórica, mas que apenas

podem ter êxito se forem capazes de empregar a metalinguagem civil para relacionar esses problemas práticos ao centro simbólico da sociedade e suas premissas utópicas. Estamos agora muito longe do modelo clássico dos movimentos sociais, com seu realismo, materialismo e preocupação exclusiva com a derrubada do poder prático do Estado. Contudo, nos aproximamos da teoria dos novos movimentos sociais, que trata os argumentos simbólicos como estratégias de defesa contra o isolamento e a vulnerabilidade de atores que se defrontam com novas formas de dominação técnica. Touraine (1977, 1985, 1992) designa os movimentos sociais como respostas à tensão entre orientações culturais utópicas e gerais, e a posição institucional limitada que caracteriza a contestação na vida cotidiana. A única maneira de desenvolver essa idéia fundamental é relacionar os movimentos sociais à cultura e às estruturas da sociedade civil³⁰.

Os movimentos étnicos e movimentos indígenas, por sua vez, possuem suas especificidades. Nas décadas que se seguiram ao fim da Segunda Guerra Mundial, aproveitando as vantagens das mudanças no contexto internacional e o avanço dos instrumentos que garantiam os direitos humanos, os camponeses e os povos indígenas na América Latina, e em outras partes do mundo, fizeram esforços significativos para mobilizar-se politicamente, demandando melhores condições de vida, maior acesso aos recursos e serviços básicos, maior respeito a seus direitos humanos e coletivos, e maior reconhecimento de si mesmos como atores políticos. Os resultados destes esforços têm variado enormemente de um grupo indígena para outro, de uma região a outra, e de um país para outro.

³⁰ Nota-se que o autor dá boas-vindas à heterogeneidade dos “novos movimentos sociais” em nome do combate à velha idéia de determinação econômica e da falência do movimento operário e socialista; valoriza a diversidade cultural e o pluralismo político em nome da democracia e do revigoramento da sociedade; porém não abre mão das organizações racionais e da busca de uma certa unidade que, superior a todos os particularismos corporativos ou insensatos, caracterizariam o genuíno movimento social: aquele que capta “as tendências centrais da cultura” e coloca-se na “luta face a face com a classe dirigente”.

Muitos desses grupos indígenas vêm se apropriando de formas de representação típicas de nossa sociedade de modo a buscar novas maneiras de inserção no cenário político. O surgimento e o desenvolvimento das organizações indígenas têm promovido ainda o surgimento de líderes e novas formas de aliança. Tais organizações mantêm entre si múltiplas diferenças, seja em termos de mandato, de abrangência de sua atuação, ou do espectro de suas alianças. Diferentemente de países como a Bolívia, Equador ou Peru, onde questões como unidade do movimento e luta pelo poder hegemônico estão presentes; no Brasil, a diversidade demográfica, lingüística e espacial entre os índios faz com que a representação política dos interesses indígenas seja algo bastante peculiar, além da especificidade da própria história de contato dos índios brasileiros.

De modo geral, as organizações indígenas no Brasil têm uma tendência volátil, ilustrativa das dificuldades dos índios construírem formas estáveis de representação com base tão diversa e dispersa. Aqui, a etno-política, autônoma e permanente, é uma realidade fundamentalmente local, faccional e descentralizada. E é nesse contexto que estamos discutindo as características de constituição e desenvolvimento da Associação *Wyty-Catë*.

Os movimentos estão encontrando novas estratégias para passar de lutas locais a lutas globais, na perspectiva de “uma macro-história onde há lugar para trajetórias locais, relativamente imprevisíveis, divergentes e diferenciadas, que podem ser chamadas de estratégias de etnodesenvolvimento. (...) Essas microestratégias bem-sucedidas de manutenção da diversidade social, biológica, ideológica e material requerem fontes externas: alianças, recursos externos, tecnologias, poder” (Almeida, 1992: 118-120). A continuidade e sucesso de histórias e movimentos sociais localizados tende a ocorrer quando esses movimentos assumem um caráter universal, a partir de uma dialética do local com o global. Essa dialética também está presente na organização pan-Timbira.

As ONGs, por sua vez, vêm conquistando um papel ativo central no exercício do lobby-político-institucional. Na medida em que os antropólogos são aliados dos movimentos sociais e das ONGs na luta por uma sociedade mais justa e democrática, são colocadas questões para redefinições da especificidade de sua prática. A crescente influência das ONGs nos movimentos sociais e a sua relação com movimentos de base local, de um lado, e com agências bilaterais, multilaterais e privadas, fundações e ONGs transnacionais, de outro, são também assinaladas como questões políticas e teóricas para os movimentos sociais atualmente³¹.

A fronteira entre sociedade civil e Estado muitas vezes fica tênue nas práticas dos movimentos sociais no Brasil e dos movimentos indígenas em particular, tendo em vista inclusive a forte influência ainda existente da Funai junto a inúmeros grupos indígenas, especialmente junto aos Timbira. Schild (2000) chama a atenção para o fato de que o próprio Estado estrutura relações no interior da sociedade civil, afirmando que “essa estruturação conta com recursos culturais importantes da própria sociedade civil”. Slater (2000), por sua vez, sustenta que há conexões entre o Estado e a sociedade civil que tornam ilusória a idéia de um confronto, ou mesmo de uma delimitação entre os dois como entidades completamente autônomas. Nesse sentido, pode-se invocar aqui ainda o conceito de “governamentalidade” de Foucault, exercício ao mesmo tempo interno e externo ao Estado, “pois é a tática do governo que torna possível a definição e redefinição contínuas do que está e não está no âmbito da competência do estado, o público versus o privado e assim por diante” (1991: 103).

Historicamente, os povos indígenas, para resolver as questões de suas comunidades, vinculavam-se a órgãos governamentais que administravam recursos e as solicitações das aldeias. A Funai, no passado, exercia este papel quase monopolisticamente. Mesmo antes

³¹ A relação entre antropologia, desenvolvimento e organizações não-governamentais na América latina tem sido tratada por diversos autores, como Pantaleón (2002), Escobar (1997), Ferguson (1997) e outros.

de 1988, com a nova Constituição Federal, esses povos conquistaram direitos no sentido de buscar uma maior autonomia e melhorar a assistência recebida. Outro fator que contribuiu para essa tendência foi a escassez de recursos públicos do órgão oficial para atender às necessidades dos povos indígenas e a assunção das atribuições da Funai por outros órgãos. Mais do que isso, em função da reforma do Estado, o poder tutelar dentro dos seus aparelhos perde sua centralidade como um instrumento de dominação e uma nova gama de atores surge como possíveis interlocutores junto aos indígenas. Conforme observamos acima, a partir do decreto 1141/94, a educação indígena foi repassada para o Ministério da Educação - MEC e a saúde indígena ficou a cargo da Funasa, abrindo espaço, ainda que pequeno, para a participação indígena nas definições das políticas e nas práticas nesses setores. Fica claro que os povos indígenas estão assumindo cada vez mais as ações relacionadas aos seus problemas e propostas, e a Associação *Wyty-Catë*, como vimos, vem se envolvendo nesse processo, participando e assessorando projetos em diversas áreas específicas, como educação, saúde e alternativas econômicas de caráter sustentável.

A maior participação da *Wyty-Catë* e demais organizações indígenas nas políticas públicas de Estado pode representar, de um lado, uma influência mais decisiva na definição e na adequação dessas políticas aos grupos Timbira; mas de outro, pode representar também certa perda de autonomia e postura crítica em relação a estas mesmas políticas oficiais. De fato, muitas pessoas formadas no contexto do movimento Timbira, foram incorporadas como funcionários aos quadros da Funasa, da Funai e das Secretarias Estaduais e Municipais de Educação. Isto tem ocorrido especialmente entre os Gavião-Pykobjê e Krikati, que possuem muitos jovens que estão cursando, ou já concluíram o ensino médio, e que também já passaram pelos cursos e oficinas de formação oferecidas pela *Wyty-Catë* e pelo CTI. Os índios, por sua vez, vêem esse processo como uma forma de exercer maior controle sobre as ações das políticas públicas junto às suas aldeias e

também como uma alternativa de geração de renda através dos salários dos funcionários contratados. Apesar desses funcionários terem um status diferenciado dentro de suas comunidades e de terem uma maior capacidade de aquisição de bens de consumo, em geral esse excedente acaba sendo apropriado, seja pela família extensa, seja coletivamente, pelas suas eventuais obrigações rituais e cerimoniais com a aldeia (ver capítulo V).

Almeida (1994), ao tratar da universalização e do localismo nos movimentos sociais na Amazônia, afirma que, em última instância, são as próprias políticas públicas que criam as condições para a formação de unidades de mobilização, não apenas na Amazônia, mas em todo o país.

(...) pode-se adiantar que as políticas públicas é que possibilitam os elementos básicos à formação de composições e vínculos solidários, tal como registrados naquelas situações de confronto [movimentos sociais X grandes projetos]. São elas que concorrem decisivamente para uniformizar ações políticas de grupos sociais não-homogêneos do ponto de vista econômico. Sem representar necessariamente categorias profissionais ou segmentos de classe, tais grupos têm-se organizado em consistentes unidades de mobilização (Almeida, 1994: 521).

Apesar de até hoje não se vislumbrar medidas permanentes capazes de equacionar as tensões e conflitos na Amazônia, intensifica-se a multiplicidade e a diversidade de formas de organização de índios e camponeses. Resta saber até que ponto essas organizações estarão ou não caracterizadas por uma maior autonomia frente aos aparelhos de Estado. Pode-se perguntar ainda se as formas impostas pelo Estado-Nação provocaram rupturas e acomodações que contribuíram para o surgimento da *Wyty-Catë*, ou se a é “Forma Timbira” que explica o surgimento dessa organização. Pelo que podemos observar até agora, as duas possibilidades são admissíveis e complementares. As políticas públicas do Estado para educação indígena e as indefinições na regularização das terras Timbira certamente influenciaram decisivamente uma mobilização desses grupos em torno desses temas, e essa mobilização resultou numa organização pan-Timbira graças à mediação do CTI e à especificidade da “Forma Timbira”, que possibilitaram a aproximação desses diferentes grupos. Mais um vez, o CTI situa-se ambigualmente entre ser mais um

representante do Estado-Nação, contribuindo para implementar junto aos Timbira as prerrogativas do “projetismo”; ou ser um colaborador para a reprodução da Forma Timbira, contribuindo para a indigenização dos seus projetos.

3. Os Timbira conhecendo o movimento indígena e os “parentes”: implicações simbólicas e políticas da articulação da Wyty-Catë com Ongs, movimentos indígenas e entidades de base em redes

Etnografo e analiso agora diferentes encontros de intercâmbio de líderes Timbira com representantes de outras organizações indígenas do Brasil e inclusive da América Latina, que ocorreram nos últimos anos. Utilizo dados resultantes da minha observação direta e registros escritos dos próprios representantes Timbira realizados em relatórios de viagem e diários de campo. Através da contraposição e comparação das diferentes representações produzidas nesses contextos, podemos obter resultados interessantes para analisar a construção de um discurso e uma identidade no plano das relações inter-tribais e inter-institucionais, para além da esfera pan-Timbira, a fim de compreender melhor suas relações políticas com os “parentes” Jê e, numa perspectiva mais ampla, com o próprio movimento indígena. Por meio dessas comparações e contraposições resultantes do encontro dos Timbira com algumas das mais representativas organizações indígenas da Amazônia brasileira, foi possível observar as diferentes estratégias utilizadas por essas organizações na elaboração de suas práticas e discursos no contexto do movimento indígena, e que tipo de contribuição vêm dando às novas formas de expressão da política indígena no Brasil.

As visitas e intercâmbios apresentados a seguir não seguem necessariamente uma ordem cronológica e estão agrupados tematicamente, do mais específico/local para o mais geral/global.

3.1. Conhecendo os “parentes” próximos, os Jê do cerrado

Utilizo o termo “parentes” aqui num sentido bem amplo, na perspectiva de uma identificação genérica atualizada pelos próprios índios de vários povos. Essa designação é muito utilizada nos seus discursos políticos, no movimento indígena e também nos discursos de chegada e de boas-vindas por ocasião de visitas inter-tribais.

3.1.1. As visitas dos Gavião-Parakatejê aos Krahô e Canela-Apãnjekra: “eu já fui seu irmão”, ou “primos ricos e primos pobres”

Os Gavião-Parakatejê vêm há algum tempo colocando em prática uma estratégia de valorização cultural para a sua comunidade, liderados por *Krôhokrenhum*. Parte dessa estratégia consiste na realização de visitas inter-tribais com o objetivo de conhecer os *amji'kin* do grupo visitado e poder reproduzi-lo e/ou adaptá-lo.

Com a finalidade de “reaprender” cantos de rituais que, parcial ou integralmente, deixaram de ser realizados após o contato, a realização de viagens a outras aldeias Timbira – como a que realizaram aos Krahô do rio Vermelho, no estado do Tocantins, em julho de 1995 (ou a que pretendem realizar à aldeia do Ponto, dos chamados Canela, no Maranhão) – também faz parte da estratégia dos mais velhos que têm à frente *Krôhokrenhum*. O uso do vídeo e a reprodução da própria imagem integram essa estratégia tornando-a interessante aos jovens e crianças “que gostam de assistir” (ver televisão), como enfatiza o chefe; há cerca de quinze anos, as gravações dos rituais vêm sendo incorporadas como um instrumento auxiliar na memória dos velhos; os jovens, por sua vez, são encarregados de aprender a dominar as técnicas de manuseio desses equipamentos (Ferraz, 1998: 119).

Conforme destaca Ferraz, o vídeo foi de fato um poderoso instrumento utilizado nessa estratégia de valorização cultural. Nesse sentido, o produto resultante da visita dos Gavião aos Krahô da aldeia Rio Vermelho e, depois, a visita destes à aldeia Mãe Maria, foi o vídeo “Eu já fui seu irmão”, do Projeto Vídeo nas Aldeias, um dos projetos do CTI naquele momento.

Essa aproximação não foi suficiente, no entanto, para que eles participassem juntos também da *Wyty-Catë*, que estava se formando àquela mesma época. A *Wyty-Catë*, por sua vez, ao articular uma série de associações e aldeias, vem se transformando, ainda que informalmente, em uma “federação” das comunidades dos povos Timbira, da qual só não

participam justamente os Gavião-Parkatejê e os Timbira Kukoi-Krepancatejê. Os Gavião-Parkatejê são convidados a participar de reuniões e eventos da *Wyty-Catë*, mas mantêm uma relação de certo distanciamento do movimento, pois acreditam estar numa situação de maior autonomia política e, principalmente, econômica em relação aos outros “parentes” Timbira, viabilizada em grande parte pela compensação que recebem da CVRD. Diferentemente da situação dos Gavião-Pykobjê, comentada anteriormente, e que receberam recursos da CVRD pontualmente; os Gavião-Parkatejê potencializam os recursos que recebem sistematicamente, aplicando-os em novos projetos, em infraestrutura e na realização de festas. Os Timbira Kukoi-Krepancatejê, por outro lado, tem se esforçado para serem reconhecidos pelos outros grupos Timbira como pertencentes ao seu mesmo padrão cultural, à mesma “forma”, pois estão perdendo sua língua e são considerados pelos demais como muito “misturados” com os *cupen*.

O CTI tem apostado na pan-timbiridade para o futuro dos Timbira, tanto em termos políticos como culturais. No primeiro caso, a articulação de diferentes povos numa única associação tende a fortalecer o poder de reivindicação e negociação dos Timbira frente ao Estado e, no segundo, pode favorecer os intercâmbios culturais inter-aldeias, contribuindo assim para a reprodução da “Forma Timbira”.

Apesar dos Gavião serem reticentes quanto a terem alguma participação na *Wyty-Catë*, demonstram, por outro lado, enorme interesse nas manifestações rituais dos outros “parentes” Timbira. Foi por isso que, em 2001, foram convidados pelos Canela-Apãnjekra, com meu auxílio e incentivo, a participarem na aldeia Porquinhos da realização de um *Ketwajê*, ritual de iniciação realizado periodicamente com grandes requintes cerimoniais. Os Gavião-Parkatejê vieram em 80 pessoas aproximadamente, espremidos em um ônibus e duas camionetes, com muitos velhos e jovens, mas pouquíssimas mulheres.

Sempre liderados pelo carismático *Krôhôkrenhum*, os Gavião participaram ativamente de todo o *amji'kin* - *Ketwajê*, um ritual de iniciação masculina - com o qual ficaram muito impressionados. Os Canela, por sua vez, também estavam bastante mobilizados, não apenas pelo *amji'kin*, mas por todo o processo de discussão sobre a ampliação de seu território que vinha ocorrendo naquele momento. O então *pa'hi* de Porquinhos, Osmar Apãjekra, juntamente com os representantes mais velhos da aldeia, fizeram o tempo todo a mediação com *Krôhôkrenhum* e as velhas lideranças Parkatejê que sempre o acompanhavam. Como não podia deixar de ser e como reza a hospitalidade Timbira, os visitantes participaram de várias corridas de tora e foram devidamente batizados pelos Canela. A filha de *Krôhôkrenhum*, Iracema Gavião, e seu braço direito Zeca Gavião, foram inclusive empenados, tiveram os cabelos cortados e foram nomeados como *sadona* e *pa'hi* da aldeia respectivamente. Conforme discuti no primeiro capítulo, trata-se de uma estratégia de aproximação e fortalecimento de laços com potenciais aliados.

Da mesma forma que ocorreu quando visitaram os Krahô, a visita aos Canela abriu portas para que estes pudessem também visitar a aldeia Mãe Maria. Mais do que isso, alguns Canela passaram longas temporadas por lá, onde também chegaram a trabalhar como assalariados. No entanto, algumas declarações dadas por *Krôhôkrenhum* tempos depois a um informativo impresso da Funai, provocaram certo mal estar tanto nos Krahô como nos Apãjekra. Ao comentar suas visitas aos “parentes” no Tocantins e no Maranhão, ele teria dito que ficou impressionado com a situação vivida por esses grupos, que estavam desassistidos e eram muito “pobres”. Alguns Krahô e Canela chegaram a dizer que se fosse para falar mal deles, não receberiam mais os Gavião em suas aldeias. Ao saber depois das reações que provocou, *Krôhôkrenhum* apressou-se em desmentir a declaração, que segundo ele teria sido mal interpretada.

De qualquer maneira, os contrastes entre esses grupos são muito evidentes. Para os Gavião, a falta de *poré* (dinheiro) não chega a ser um problema grave, como ocorre entre o restante dos Timbira, especialmente entre seus “primos pobres”, os Krahô e Canela, comparativamente muito menos urbanizados, menos alfabetizados e com menos acesso a recursos industrializados. Mesmo estes, contudo, não estão em hipótese alguma passando por alguma situação de penúria ou insegurança alimentar - exceto sazonalmente – antes da produção anual das roças. Por outro lado, a riqueza ritual que esses grupos possuem também contrasta fortemente com as dificuldades vivenciadas pelos Parkatejê, cujos jovens estão deixando de falar a língua materna e abandonando suas principais festas. Isso nos faz perguntar sobre o futuro desse grupo quando *Krôhokrenhum* tiver morrido, pois, sem dúvida, ele ainda é o maior guardião e incentivador da cultura Parkatejê. Isso nos coloca a importância do papel dos indivíduos numa sociedade indígena, tanto no processo de reprodução como de transformação cultural, constituindo-se num dos focos importantes deste trabalho.

3.1.2. Semana do Meio Ambiente em SP e Grito do Cerrado em BSB: a corrida de toras entre os Krahô e Xavante fortalecendo uma articulação Jê

A *Wyty-Catë* se articula ainda com uma série de organizações indígenas de maior porte, como a Coiab, a Coapima – Coordenação dos Povos Indígenas do Maranhão e COIAT – Coordenação das Organizações Indígenas do Araguaia-Tocantins, além de diversas associações locais. Ultimamente, tem participado de discussões com os Xavante e outros grupos para a realização de um encontro dos grupos Jê e povos indígenas do cerrado, visando iniciar uma articulação de todos esses grupos. Vale lembrar que o Grito do Cerrado, realizado em setembro de 2004 em Brasília, se constituiu numa oportunidade inédita para o encontro dos Krahô com os Xavante, que realizaram uma corrida de tora na Esplanada dos Ministérios, culminando com a entrega da tora de buriti dentro do Senado

Federal. Na mesma época, esses grupos também fizeram uma corrida de tora em plena avenida Paulista, em São Paulo, no contexto da Semana de Meio Ambiente da USP, onde procuraram dar visibilidade para os problemas que estão sofrendo. Foi assim, disputando seu esporte predileto, que esses grupos iniciaram um diálogo sobre a situação de suas comunidades e denunciaram publicamente a pressão que estão sofrendo da sojicultura sobre seus territórios.

Os principais protagonistas dessa articulação Krahô/Xavante são Alberto *Hapyhi* Krahô, de um lado, e *Hiparidi Hop'tiro* Xavante, de outro. A corrida de toras entre os dois grupos, tanto na avenida Paulista, como na Esplanada dos Ministérios, despertou enorme interesse da mídia (nas duas ocasiões, diga-se de passagem, os Krahô foram vencedores). Em Brasília, apesar do esvaziamento do Congresso por conta da semana da Pátria, a corrida dos Krahô e Xavante atraiu grande quantidade de repórteres, que acompanharam os “corredores” até o Senado Federal praticamente vazio, onde deixaram a tora utilizada na corrida. Foram recebidos por Ney Suassuna (PMDB-AL), que aproveitou a ocasião e a presença da imprensa, para tentar capitalizar politicamente o evento.



Corrida de tora entre os Krahô e os Xavante na Esplanada dos Ministérios em 2004

Essa foi a grande atração do Grito do Cerrado, realizado no dia 11 de setembro de 2004 (dia nacional do cerrado), organizado pela Rede Cerrado de ONGs, da qual CTI e *Wyty-Catë* também fazem parte. Pôde-se observar a força da imagem dos índios junto à

mídia e o impacto que essa manifestação causou no próprio evento da Rede Cerrado, até aquele momento marcado por pequena participação e desinteresse da mídia. Tanto que a perspectiva da realização de um encontro dos povos indígenas do cerrado em setembro de 2006, junto com o Encontro da Rede Cerrado, foi acolhida com grande entusiasmo pelo integrantes da Rede. Em 2004, no entanto, a própria Rede avaliou que os índios referiam-se muito mais aos trabalhadores rurais não-índios nas suas falas, do que o contrário. De fato, os índios quase nunca eram citados como eventuais aliados na defesa do cerrado nas falas dos trabalhadores rurais, apesar de todo o efeito simbólico e repercussão que a participação dos Krahô e Xavante trouxe para o evento. Estes, por sua vez, usaram o discurso de uma unidade Jê e dos povos indígenas do cerrado, e souberam usar também com habilidade os recursos distintivos de etnicidade que tinham à mão durante aquela *performance*: pinturas corporais, a corrida de toras e cantos com maracá (realizados na cúpula do Congresso).



Corredor Krahô após a corrida, assediado pela mídia de Brasília

Além de divulgarem uma unidade Jê, os Krahô também explicitaram novamente a unidade Timbira, não falando apenas por sua aldeia, mas pelo povo Krahô e, mais do que isso, pelos Timbira como um todo. Conforme *Hapyhi* descreve: “na corrida contra os

Xavante, nós não falamos em nome da Aldeia Nova, falamos em nome dos Krahô, em nome dos Timbira” (*Hapyhi*, 2004).

Como desdobramento desse evento, Alberto *Hapyhi* Krahô realizou uma visita à aldeia Xavante de Abelhinha (MT), de *Hiparidi*, durante o lançamento de um projeto para aquela comunidade. Depois disso, continuaram dialogando esporadicamente visando elaborar estratégias de combate ao avanço da soja sobre as terras indígenas e articularem uma maior organização dos povos indígenas do cerrado. Realizaram mais uma corrida de toras em São Paulo em 2005 (novamente vencida pelos Krahô) e planejam fazer o mesmo em 2006 no Rio de Janeiro e novamente em Brasília. Recentemente, em junho de 2006, essa articulação resultou numa reunião preparatória para o I Encontro dos Povos Indígenas do Cerrado, com a presença de Jonas Gavião e *Hapyhi* Krahô, além de representantes dos Suyá, Xakriabá, Terena, Pareci e Xavante. Trata-se de uma nova “construção” de uma identidade pan-indígena, seja como grupos Jê ou povos do cerrado, talvez com pouco eco dentro das próprias comunidades, mas provavelmente com viabilidade e eficácia político-simbólica no campo das relações inter-étnicas desses grupos. Afinal, esses grupos já perceberam que estratégias utilizar para chamar a atenção da mídia para divulgar suas pautas de reivindicações – a corrida de toras da av. Paulista, por exemplo, é a foto de capa da publicação Povos Indígenas do Brasil 2001/2005, do ISA; e a corrida de toras em Brasília, por sua vez, foi largamente noticiada em jornais de circulação nacional. Tanto é assim, que os Krahô (desta vez com um grupo ampliado com a participação de outros Timbira) e os Xavante reeditaram a corrida de toras em Brasília, em novembro de 2006, na mesma época em que realizaram o I Encontro dos Povos Indígenas do Cerrado e constituíram a MOPIC – Mobilização do Povos Indígenas do Cerrado.

3.1.3. Viagem ao Xingu - Intercâmbio ATIX: “fartura” e aproximação com os Suyá

Em março de 2002, eu e mais dois representantes da *Wyty-Catë*, Mariano *Carocré* Krikati e Iramar Krahô, fizemos parte de um intercâmbio patrocinado pelo ISPN – Instituto Sociedade, População e Natureza (também um dos financiadores de projetos da *Wyty-Catë* e do CTI), acompanhando uma visita de avaliação ao projeto “Desenvolvimento de Apicultura no PIX”, desenvolvido pelo ISA. Descrevo alguns aspectos dessa viagem a partir das minhas impressões de campo e do relatório elaborado pelo ISPN.

O referido projeto é desenvolvido em parceria com a ATIX – Associação da Terra Indígena do Xingu, que representa cerca de 14 povos diferentes. Visitamos diversas aldeias no Baixo e Médio Xingu, dos povos Kayabi, Suyá, Juruna e Ikpeng, observando o trabalho realizado com apicultura. Houve relatos sobre projetos anteriores desenvolvidos pelo próprio ISA, como de desidratação de bananas para comercialização por exemplo. Entre os motivos citados para o insucesso do projeto, estavam alguns muito comuns a todos os projetos econômicos desenvolvidos em comunidades indígenas: competição direta com as principais atividades produtivas das comunidades; dificuldade de manter frequência e escala da produção para comercialização; consumo da produção pelos próprios índios. De fato, são questões enfrentadas também pelos Timbira na execução do Projeto Frutos do Cerrado, mas eles têm claro no entanto, que o auto-consumo das frutas ou polpas é interessante e desejável, a fim de melhorar a segurança alimentar das aldeias. O trabalho com o mel no Xingu, no entanto, parecia ter sanado parte desses problemas, havia estipulado uma “cota” para auto-consumo do produto coletado e andava bem, pelo menos àquela época. Mariano Krikati se interessou bastante pelo trabalho, mas julgava difícil convencer sua comunidade da viabilidade dessa atividade e de que ela teria condições de tocar o trabalho por conta própria. Segundo ele, os índios estariam mal acostumados com a Funai, que “dá tudo pronto e não ensina a fazer”.

Como em todos os intercâmbios realizados pelos Timbira junto a outros grupos ou entre suas próprias aldeias, o principal interesse invariavelmente passa pela questão das festas. Estavam interessados em conhecer as festas do PIX e também trocaram informações sobre as que são realizadas entre os Timbira. Concluíram que muitas das festas são semelhantes, “mudando algumas espécies de plantas usadas”, mas para eles o que importa é que “os índios do Brasil são todos parentes”. Trata-se de uma conclusão generalizante, que basicamente equipara todos os índios de um ponto de vista cultural, mas ressalva suas especificidades em relação ao uso da biodiversidade de cada local. Mas os Timbira tiveram especial afinidade com os Suyá, também Jê, com quem se comunicaram e relacionaram intensamente durante o pouco tempo que passaram no PIX. Anos depois, liderados por *Winty Suyá* (que já participou do projeto Vídeo nas Aldeias), esses atores voltam a dialogar para planejar outro intercâmbio (desta vez, apoiado pela RCA – Rede de Cooperação Alternativa) entre os Timbira e o PIX.

As redes, articulações e associações macro-regionais são criadas em função de diferentes motivos de aglutinação: mesmas fontes de apoio, como é o caso da RCA – Rede Cooperação Alternativa (apoiada pelos noruegueses); mesmo meio ambiente, como é o caso da Mopic – Mobilização dos Povos Indígenas do Cerrado; mesma bacia hidrográfica, como a Coiat – Coordenação das Organizações Indígenas do Araguaia-Tocantins; mesmo estado da federação, como é o caso da Coapima – Coordenação dos Povos Indígenas do Maranhão ou da OIT – Organizações Indígenas do Tocantins; mesma terra indígena, como é o caso da Atix; ou mesma língua, como é o caso da *Wyty-Catë*. Os índios apropriam-se dessas redes e organizações onde participam, com objetivos orientados seja para conseguirem maior articulação e visibilidade política, seja para conseguirem acesso a novos recursos, seja para intercambiar experiências com outros grupos, fazendo com essas diferentes redes sejam utilizadas na verdade para efetivar o funcionamento de outras redes

de sociabilidade e articulação, menos visíveis e não previstas inicialmente. Essas redes de sociabilidade, pautadas nas práticas culturais dos Jê, é que alimentaram o interesse dos Timbira e dos Suyá continuarem intercambiando experiências e visitas às suas aldeias.

Outro aspecto muito valorizado pelos Timbira durante a visita ao PIX foi a fartura de peixes observada. A oferta de “comida” é muito valorizada pelos Timbira, mas suas áreas tem escassez de peixes. Assim sendo, uma das primeiras iniciativas que Mariano e Iramar tiveram ao chegar no Xingu foi a de participar de uma pescaria junto com os outros índios. Os Timbira ficaram ainda extremamente animados com a possibilidade de visitar o Alto Xingu, onde escutavam que “tem bastante festa”. Mas se frustraram um pouco por não ter havido condições naquele momento para isso e reclamaram que estavam perdendo tempo vendo caixas de abelhas, “que é tudo igual”, segundo Iramar.

Mehin é mehin. Foi assim que Francisquinho *Tephot* Ramkokamekra certa vez definiu o jeito, o *modus operandi* dos Timbira, e essa definição também poderia ser aplicada aos índios do PIX. Uma das avaliadoras do ISPN, em vários momentos do seu relatório, demonstrava frustração com o fato, por exemplo, dos índios responsáveis pelo projeto terem ido pescar justamente na hora em que tinha sido marcada uma visita ao apiário... *Mehin é mehin.*

3.2. Os “parentes” da Amazônia brasileira e os movimentos indígenas: intercâmbio com Coiab, Foirn, Civaja e CGTT

Durante esses últimos anos os Timbira realizaram uma série de visitas junto a outros grupos indígenas da Amazônia, assim como também receberam diversas delegações dos “parentes” da Amazônia brasileira. Agentes ambientais Timbira visitaram a CPI-AC e conheceram outros agentes ambientais Kaxinawá e Ashaninka em Rio Branco. Os Krikati já receberam os Waiãpi em sua aldeia e os Krahô receberam os Yanomami, os Terena e os Guarani. Tem aumentado significativamente a quantidade de intercâmbios realizada com

os Timbira, especialmente em função do apoio da RCA - descrevo a seguir as visitas realizadas junto a organizações indígenas do estado do Amazonas.

Em 2004 acompanhei quatro representantes da Assoc. *Wyty-Catë*, Jonas *Panhy* Gavião, Mariano *Carocré* Krikati, Moisés *Itxênk* Apãnjekra e Alberto *Hapyhi* Krahô, numa viagem de intercâmbio com organizações indígenas do Amazonas: Coiab – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Foirn – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, Civaja – Conselho Indígena do Vale do Javari e CGTT – Conselho Geral das Tribos Ticuna. O intercâmbio foi financiado pela RCA, da qual fazem parte a maioria dessas organizações.

Há mais de um ano a *Wyty-Catë* vem passando por um processo de reestruturação de sua organização (ver item 4.1.). Representantes Timbira visitaram grandes organizações indígenas na Amazônia para tirarem lições e fazerem uma nova proposta de funcionamento de sua associação. Esses intercâmbios foram muito úteis para os Timbira pensarem o processo de “federalização” de sua organização, formas de ampliar a participação dos jovens e mulheres, maneiras de operacionalizar e otimizar a divisão de tarefas entre os dirigentes, de captar recursos, influenciar políticas públicas, etc. Além disso, também observaram as dificuldades de manutenção de estruturas físicas grandes e “pesadas”, os problemas de falta de participação e de “distanciamento” da direção das organizações em relação às comunidades locais associadas.

Agora a gente tá fazendo parte da rede de cooperação alternativa (RCA), que eu não conhecia antes. E que reuniu algumas organizações grandes, no caso a ATIX, Foirn, APINA, OPIAC, a *Wyty-Catë*, também ISA, que trabalha com eles naquela região de...Mato Grosso e tem esse IEPÉ, que deram outro nome pra trabalhar ali com o Waiãpi. E CCPY que trabalha com os Yanomâmi lá naquela região. E a gente, nas nossas conversas, eu pelo menos percebi que cada um tem uma situação, uma região, uma luta política diferente, mas tem umas coisa que são necessidade único de todo mundo, no caso a demarcação da terra, invasão da terra, educação, saúde, relacionamento com Ibama, com as prefeituras, com o governo do Estado. Tem algumas coisas diferentes, mas tem outras que são iguais. Foi o que eu percebi nas nossas conversas durante reunião que a gente tem, eu acho importante que...Não assim porque a gente é melhor do que outros, através da *Wyty-Catë* a gente tá tendo vários conhecimentos, aprendizagem e a gente fala de dificuldade, de problema, a gente tem esse tipo de preocupação. Mas aos pouco vamos avançando,

conquistando e isso não acontece de uma hora pra outra, mas tem muito tempo para fazer isso (Jonas Gavião, 2005).

Na visita realizada à Coiab, os Timbira foram recebidos por Jecinaldo Sateré-Maué, coordenador geral daquela organização. Ele afirmou ter inclusive cancelado alguns compromissos para poder receber pessoalmente a delegação Timbira, pois segundo ele, tratava-se de um momento raro, uma vez que os grupos do Maranhão e Tocantins pouco visitam a Coiab em Manaus. Ainda segundo Jecinaldo, “o protagonismo é nosso, os nossos parceiros nos orientam”, deixando claro também o interesse da Coiab em ser mais atuante na Amazônia Oriental, vendo com bons olhos a possibilidade da *Wyty-Catê* ser um ponto de apoio para a Coiab no Maranhão e Tocantins: “A região sul do Maranhão é uma região até aparentemente bem grande, com que realmente está essa articulação. Então é isso, são essas coisas que a gente vai contar, são desafios mesmo para nós, se a gente não enfrentar essas coisas a gente nunca chega a lugar nenhum, cada vez mais se articulando, para a gente estar mais forte”.



Jecinaldo explica o funcionamento da Coiab para dirigentes Timbira em Manaus

Os Timbira ficaram bastante impressionados com a estrutura da Coiab e sua quantidade de departamentos e pessoas trabalhando. No departamento etnoambiental, conversaram com Jorge Terena, que estendeu o convite para os Timbira indicarem um

representante para um longo curso de formação de técnicos indígenas que seria realizado em Manaus. Moisés *Itxenk* Apãnjekra logo imaginou como esse curso poderia ser aproveitado, prevendo o futuro assalariamento do eventual candidato: “eu estou entendendo...ele não vai ter, pedir um emprego aqui, ele quer treinar, estudar, aprender mais, para ele chegar lá de volta, se tiver uma vaga lá na Funai, ele já aprendeu bastante fora, longe, com os outros amigos, então ele tem que tomar de conta...”. Como será discutida no próximo capítulo, a questão do assalariamento coloca-se como um ponto importante para entender o surgimento de novas funções entre os Timbira e na própria *Wyty-Catë*.

Durante as conversas entre os Timbira e representantes da Coiab, discursos genéricos a respeito das relações assimétricas com os brancos eram constantemente proferidos: “vamos continuar enfrentando. Os brancos tem medo que a gente domine todo o processo” (Mariano Krikati, 2004). Motivados por essas conversas, os representantes dirigiram-se a mim durante a viagem para tecerem críticas à metodologia de trabalho do CTI, afirmando principalmente que seus assessores não estariam capacitando os índios e dificultando dessa forma, a conquista da autonomia e independência da *Wyty-Catë*. Jonas Gavião, por sua vez, comentou as dificuldades com as relações inter-tribais no Maranhão, uma vez que ele é representante da Coiab na região sul daquele estado: “os índios Guajajara são presos e mesmo as organizações deles não se manifestam. Uma aldeia dos Guaja foi incendiada. Infelizmente, não sei como falar com os Guajajara...” O relato de Jonas revela uma dificuldade estrutural nas relações entre os Guajajara e os Timbira, que nesse caso específico, se manifestou durante suas atividades de articulação pela Coiab. Ele sentiu novamente esse problema durante o período em que trabalhou como coordenador do grupo de referência do PDPI nessa mesma região.

Os discursos finais da comitiva para Jecinaldo impressionaram pelo ritual e retórica tipicamente Timbira, onde cada um falou a seu tempo e longamente, concentrando a atenção de todo o pessoal da Coiab presente à reunião. *Hapyhi* compara: “a Coiab foi fundada na mesma época da *Mãnkrraré*. Aquele que nasceu num mês bom tem coração bom, aquele que nasceu num mês ruim, azarento, não tem bom coração...”. Jonas, por sua vez, comparou as diferenças em termos de organização do que ele estava presenciando e da sua realidade: “Eu vejo assim: as pessoas do norte são mais avançadas; têm conhecimento nas organizações; e lá para nós tudo é mais atrasado. Por que? Eu não sei porque... mas a gente está querendo apoio daqui para a gente fazer articulação, fazer reunião de nossas bases”.

Por fim, criticou a falta de atenção para com os índios do cerrado: “numa reunião eu falei que a Coiab só dá assistência à Amazônia porque é uma floresta e é esquecida aquela região porque o cerrado não tem nada dentro, mas tem tudo, tem diversos projetos do cerrado e dos principais povos indígenas, e os animais que são caça nos rios, nos riachos, isso tem que ser valorizado de uma forma”. Jonas finaliza portanto, com novo recurso ao discurso ecológico, desta vez para justificar uma maior inserção no movimento indígena da Amazônia.

Numa outra etapa da viagem, ainda em Manaus, a comitiva Timbira visitou a Yakinô, uma loja para venda de artesanato indígena vinculada à Coiab. Um dos primeiros depoimentos foi de que “a Yakinô foi criada para sustentar a Coiab”, feito pela “gerente” da loja, Rosinha Piratapuia, que complementou: “a gente não tem muito discurso aqui, ou a gente faz as coisas na prática, ou nada acontece”. Interessante observar que a *Wyty-Catë* e o CTI fazem exatamente o mesmo discurso em relação à FrutaSã, ou seja, de que no futuro ela “vai sustentar a *Wyty-Catë*”.

...porque se a Coiab não tiver alguma coisa para sustentar o movimento indígena ela vai terminar, e é a mesma coisa na nossa organização, então a gente está com essa fábrica para futuramente... o lucro da fábrica é para manter a sede (Jonas Gavião, 2004).

Apesar de reconhecerem com isso a limitação de fontes permanentes para manter o funcionamento das organizações indígenas, esses discursos acabam incorrendo em certa idealização do empreendimento econômico em relação aos seus resultados. Esse processo normalmente não encontra correspondente na “vida real”, onde os empreendimentos precisam ser viáveis economicamente, receber menos subsídios e dar lucros para seus proprietários. Depois de tentar se reestruturar, a Coiab finalmente foi obrigada a encerrar as atividades da Yakinô e adiar o sonho do auto-financiamento. A FrutaSã, encontra-se por sua vez, num momento de transição igualmente delicado.

E novamente, no contexto dessa visita, Jonas ressaltou a importância da unidade Timbira, frente às políticas do Estado:

... porque a gente trabalha em dois estados, com a divisão do branco para cada um. E nós que somos povos Timbira estamos querendo mostrar que não tem isso para nós e pronto. A gente bate em cima deles, brigamos, discutimos como eles podem entender... o que a gente quer com isso é que respeitem uma forma de organização diferente, realmente é uma resistência que eles têm (Jonas Gavião, 2004).

A próxima “escala” da viagem da comitiva foi São Gabriel da Cachoeira, onde foram visitados o ISA, a Foirn e algumas comunidades locais. Em São Gabriel da Cachoeira, o que os Timbira mais notaram foi a grande quantidade de índios que moram naquela cidade: é uma “cidade de *mehin*”, segundo eles. Na visita à Foirn, foram recebidos por alguns diretores que não puderam dispor de tanto tempo para atender os Timbira, pois quase todos estavam bastante envolvidos na eleição municipal, na qual apoiavam um candidato indígena. Essa candidatura havia sido devidamente preparada, mas estava sendo objeto de “rachas” na época da nossa visita, o que deixava transparecer uma clima tenso entre os dirigentes da Foirn. Os Timbira também se impressionaram com a estrutura da sede da Foirn e com a amplitude do trabalho realizado, envolvendo programas de capacitação de técnicos e lideranças indígenas; criação de escolas-piloto; projetos de

apicultura, avicultura, piscicultura e artesanato. Também gostaram de um comentário dos diretores, ao colocarem condições para o acesso de pesquisadores às áreas indígenas do Rio Negro, onde aqueles que pretendem desenvolver pesquisa e fazer tese com aquelas comunidades, devem firmar um compromisso de retornar e assessorar as referidas comunidades por pelo menos três anos.

De novo, apesar de todas as trocas de informações sobre estrutura organizacional das entidades, projetos em execução, etc., o que mobilizou maior tempo nas conversas foram os aspectos e as especificidades culturais de cada povo. Isso ocorreu principalmente quando Orlando Baré, que já havia sido dirigente da Foim várias vezes³², começou a trocar informações com Moisés *Itxenk*. Moisés deu o tom dessa conversa mais cultural, aproveitando que Orlando Baré apresentava as características culturais dos povos do Rio Negro. As histórias de feitiço no Rio Negro e as relações sexuais extra-conjugais culturalmente permitidas foram a tônica das conversas, durante as quais também compararam o uso de matérias-primas e os trabalhos dos pajés.



Orlando Baré recepciona delegação da *Wyty-Catë* na sede da Foim

³² Ao distinguir sua participação no movimento indígena e na direção da Foim, Orlando afirma: “você fica sempre no movimento, mas na organização tem aquele período determinado”.

Na apresentação de características culturais dos Baniwa, os Timbira ficaram curiosos com as histórias de uso de veneno e do espírito da floresta. Além disso, para Jonas, “o povo Baniwa também é um povo político”, destacando a organização do grupo. Esse intercâmbio de informações estimulou todos os integrantes da comitiva a falarem bastante entre si sobre feitiçaria, ainda muito operante em todas as aldeias Timbira. Moisés aproveitou para fazer a crítica, freqüentemente realizada pelos mais velhos, sobre as perspectivas dos mais jovens quanto à sua cultura: “eu tenho firmeza, eu sou cantador e o meu filho não sabe nem apontar uma música, só quer saber mesmo só de escrever. (...) por mais que você se torna um doutor, tanto estudo e sabe tudo, mas jamais vai mudar o sangue, o sangue vai ser sempre de índio”.

A comitiva Timbira também realizou visitas a comunidades mais próximas de São Gabriel, situadas no rio Negro e foz do Içana, após algumas indicações de Gersem Baniwa. Na comunidade de Boa Vista, por exemplo, houve uma apresentação ritual da comitiva, onde Moisés realizou uma breve cantoria e *Hapyhi* falou na sua própria língua, explicitando sinais distintivos de suas culturas. Depois, falaram em português sobre a necessidade de uma maior articulação indígena.

Os Baniwa dessa comunidade responderam à cantoria de Moisés com um hino evangélico em Nhengatu e uma liderança mais tradicional fez um discurso pedindo apoio para os visitantes ajudarem a resolver seus problemas³³: “eu preciso de motor para facilitar o meu trabalho. Foirn prometeu de dar motor e nunca deu. Temos problema de deslocar o nosso paciente. Espero que vocês ajudem nós em alguma coisa” (relatório Jonas, 2004). Depois, durante a visita à comunidade Cabeçudo (onde moram parentes de Gersem), foi repetido o mesmo ritual de apresentação e as mesmas reclamações da comunidade,

³³ Antes de seguirmos viagem, nos ofereceram uma refeição com um peixe de estranho aspecto, ocasião em que *Hapyhi* disse: “deixa o antropólogo comer primeiro”, referindo-se à fama relativista dos antropólogos.

solicitando apoio para ajudar a solucionar seus problemas. Belmiro Baniwa chegou a afirmar para os Timbira: “você são mais organizados do que nós”.

Essas visitas foram fundamentais para os Timbira desmistificarem o conceito que vinham formulando sobre as grandes organizações indígenas da Amazônia durante a viagem, pois puderam observar de perto que muitas comunidades associadas a essas organizações passam por sérias dificuldades, não se beneficiam das infra-estruturas existentes na sede e estão bastante distantes de suas informações e esferas de decisão.

Antes de rumarmos para Atalaia do Norte e conhecer o Civaja, *Hapyhi* comentou que os índios do Rio Negro “precisavam se juntar em aldeias grandes”, complementado por Moisés, que disse que “eles não tinham como correr do *cupen*...”. Os representantes Timbira sentiram que “os parentes” estavam desprotegidos e vulneráveis a eventuais ataques dos *cupen*, baseados na sua própria experiência e estratégia, com formação de grandes aldeias no cerrado, onde o largo horizonte possibilita que se aviste o “inimigo invasor” de longe. Segundo relatório do *Hapyhi*: “muitos *mehin* estavam morando em ilhas no rio, não falaram muito em roça ou caça, a comida principal parece ser o peixe. O povo trabalha mais em artesanato do que em roça e a terra está muito úmida e bem diferente da do cerrado”. De fato, outras questões que saltaram aos olhos dos Timbira foram a dificuldade com as roças, a ausência do arroz (insubstituível na dieta Timbira) e a escassez de caça e até do peixe, apesar de tanta água.

Em Atalaia do Norte também fomos recebidos pelos principais coordenadores do Civaja, na sua sede. Apesar de também ser uma organização de grande porte, talvez tenha sido a que mais se assemelhe à *Wyty-Catë*, tanto em relação à forma de organização, como em relação à infra-estrutura mais modesta e falta de quadros capacitados para assumir a gestão da organização.

Na apresentação dos Timbira, o projeto com os frutos do cerrado foi citado como uma espécie de distintivo, como uma “marca registrada” do trabalho da *Wyty-Catë*, da mesma forma que ocorreu nas outras apresentações. Jonas falou um pouco da sua história de envolvimento com o movimento indígena, do começo do trabalho como professor e início da Escola Timbira, destacando também as dificuldades de continuar trabalhando como professor em função do acúmulo de atividades que esse mesmo movimento indígena lhe trouxe. A realidade vivida por Jonas é a mesma da maioria das lideranças que estão engajadas no movimento indígena no Brasil, acumulando inúmeras atividades e funções diferentes.

Eu sou presidente da Associação dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins, que é a *Wyty-Catë*, eu faço parte do Conselho da Coiab, sou coordenador do grupo PDPI, eu estou deixando a educação, estou me afastando um pouco, quando eles precisam, eu vou lá e ajudo. Agora mesmo eles fizeram uma reunião lá e eu fiquei de escrever relatórios para eles e não tive tempo... (Jonas Gavião, 2004).

Ele finalizou sua fala ressaltando para os representantes do Civaja que “somos todos parentes”. Mariano Krikati, por sua vez falou também sobre a *Wyty-Catë*, FrutaSã, pequenos produtores e a soja. Destacou ainda que o movimento dos Krikati é parecido com o do Civaja, pois ambos têm confiança nos representantes que são indicados.

Jorge Marubo, um dos coordenadores do Civaja, ressaltou a importância dos velhos no Javari e de suas pajelanças: “contamos muito com a luta dos nossos pajés”. O depoimento de Jorge Marubo, relembrando momentos de luta contra madeireiros e pela demarcação no Javari, estimulou Moisés e *Hapyhi* a contarem suas próprias histórias de enfrentamento. Moisés lembrou mais de uma vez o tempo da demarcação da TI Porquinhos, em 1977, quando era *pa’hi* e enfrentou muitas pressões e ameaças de morte. E *Hapyhi* finaliza:

Então eu vejo isso: e a nossa luta está sendo igual e eu não estou vendo diferença nenhuma sobre a nossa causa indígena... vocês tem que ir lá também comparar. (...) Foi muito bom a nossa vinda aqui, não vou dizer que só para nós vai ter fruto, mas todos nós vamos nos divulgar sim, como nós estamos aqui, vocês podem divulgar o nosso nome, como nós

vamos divulgar o nome de vocês, para mim é uma troca de experiência, uma troca de sabedoria... (2004).

Ao final da viagem, a comitiva ainda visitou rapidamente o CGTT, no Museu Maguta, onde foram recebidos pelo sr. Nino Ticuna. Após escutarem a história de formação do CGTT e da FOCCIT, e um relato dos principais problemas dos Ticuna, Mariano e Moisés tomaram a palavra. Ambos retomaram alguns temas dos discursos feitos durante as outras visitas, onde Moisés destacou novamente sua participação no processo de demarcação da TI Porquinhos, e Mariano lembrou de passagens da sua história de participação no movimento Timbira.

Seja se apropriando de uma identidade de povos da Amazônia, seja se apropriando de uma identidade de povos do Cerrado, o objetivo manifesto nos discursos dos Timbira, ou mesmo dos representantes das organizações visitadas, busca sempre marcar certa unidade do movimento indígena.

3.3. Conhecendo os “parentes” de países latino-americanos – politização e valorização cultural: “esses índios do Brasil são como nossos ancestrais”

No final dos anos 1990, professores Timbira participaram de visitas a países da América Latina, através da Red de Desarrollo, financiada pela Rainforest da Noruega. Sabino *Cojãm* Krahô visitou a Bolívia em 1996 e pude acompanhar Jonas Gavião numa outra visita ao Equador em 1997. Depois foi a vez dos Timbira receberem os “parentes” desses distantes países, num grande encontro realizado em Carolina em 1999. Passo a descrever alguns aspectos desses eventos.

Em 1997, acompanhei Jonas Gavião numa viagem de intercâmbio para o Equador, apoiada pela Red de Desarrollo, uma rede formada por organizações da América do Sul e Central que articulava encontros para a discussão de temas de interesse comum e para conhecimento das diversas experiências que estavam sendo apoiadas pela Rainforest

norueguesa. Participaram integrantes de várias organizações indígenas do próprio Equador, Bolívia, Peru, Costa Rica, além de outros representantes indígenas do Brasil, incluindo Xingu e Acre. Os temas de discussão giravam basicamente em torno da educação indígena, mas questões relacionadas à organização dos povos indígenas e alternativas econômicas também foram bastante debatidas. A dinâmica do encontro implicou em reuniões em Quito e viagens para outras regiões do país para conhecer experiências desenvolvidas por diversas organizações indígenas (em Caiambe e Otavallo, por exemplo).

E depois eu fui no Equador. A gente se reuniu com 60 professores boliviano, costarriquense, peruano e equatoriano. E nós do Brasil, assim, do Acre, aqui do Maranhão, teve pessoal lá do Xingu e eu não conhecia ninguém, assim, de outros *mehin* e eu fui conhecer lá. E a gente conseguiu trazer intercâmbio pra cá pra Carolina. Isso foi 99, aí a gente conseguiu fazer encontro no Brasil com esses professores, trocando experiência cada um, falando de relacionamento com o governo do Estado, com o governo municipal, o relacionamento com os parlamentares também. Cada um trocando uma idéia de problemas da região. E isso...Quando eu fui no Equador, eu vi esse movimento tudo, eles são muito forte, assim lá, em acompanhando, em participar do movimento do mundo que eles vivem, que a gente não tem ainda isso, mas umas parte eu achei muito triste no meio ambiente, nos rios, porque a devastação é muito grande. E, a partir daí, eu comecei a me preocupar com o nosso ambiente aqui do Brasil. E assim, eu achei que eles são muito forte, mas não tem ninguém que apóie a organização. Mas que a gente tem aqui mesmo assim, não 100%, mas a nós temos o Cimi, temos o CTI, temos o ISA. Nós temos vários outros, temos a Funai, mas que com eles lá eles não tem ninguém pra defender. Eles mesmo são polícia e então eles mesmo acompanha. Aí eu fui observando isso e...A *Wyty-Catë* pra mim ela cresceu assim, porque a gente foi visitar várias organizações indígenas grandes que já funciona há 10, 15, 20, 25 anos. Aqui no Brasil mesmo há várias região e a gente visitou algumas. A gente visitou algumas e a gente observando tudo isso a gente tem idéia (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005).

O depoimento de Jonas destaca algumas das principais questões evidenciadas nesse intercâmbio. Não apenas ele, mas todos os índios brasileiros presentes, ficaram muito sensibilizados com a falta de garantias dos índios equatorianos em relação ao seu território e as dificuldades para conseguir alguma produção para subsistência em áreas tão pequenas. Mais do que isso, consideraram as áreas muito alteradas, onde “não existe nenhuma mata”. A questão que mais saltou aos olhos aos representantes indígenas brasileiros foi a forte organização dos “parentes” equatorianos e sua autonomia em relação aos assessores e ONGs de não-indígenas. Mais do que isso, verificaram inclusive uma postura bastante

crítica das organizações indígenas de lá contra essas ONGs, pois aparentemente também vivenciaram experiências muito ruins com essas parcerias no passado.

Nas trocas de experiências dos participantes, ficava bastante evidente uma certa unidade de discurso e mesmo em termos de ações concretas entre os índios equatorianos, bolivianos e peruanos, onde organizações como a Conaie e o Movimento Pachakuti possuem um grande alcance. A experiência relatada pelos Aymara, da Bolívia, sobre uma universidade exclusivamente destinada para indígenas, com um programa adaptado para esses grupos, foi muito comentada entre os representantes brasileiros. Durante uma das reuniões, recebemos a visita de Luis Macas, um conhecido representante indígena no parlamento equatoriano, sendo bastante visível a sua importância e representatividade diante de todos os presentes. Os índios costa-riquenhos eram aqueles mais parecidos com os brasileiros, enfrentando graves problemas em relação à sua reprodução cultural no entanto.

Em relação a essa última questão, vale observar o grande impacto causado em todos esses representantes indígenas ao assistirem alguns vídeos trazidos pela delegação brasileira, com cenas de rituais e do cotidiano de grupos indígenas no Brasil. O comentário geral era de que “os índios brasileiros vivem como nossos antepassados viviam, eles são como nossos ancestrais...”. Ficou bastante claro que este era o diferencial dos grupos indígenas brasileiros, ou seja, sua cultura viva e atuante, em contraste com organizações frágeis e pouco politizadas. Ao final do encontro falava-se inclusive na necessidade de uma unidade do movimento indígena da América Latina e uma maior participação do Brasil nesse processo. Em parte por conta disso, o próximo encontro foi marcado no Brasil, em Carolina.

Eu gostei da viagem que foi bem interessante pra nossa realidade daqui que é bem diferente e os povos indígenas que moram lá... eu nem entende muito bem o espanhol mas dá pra pegar algumas coisas, eles falaram da situação deles e pra mim foi preocupante porque eles não tem nenhuma entidade que apóiam eles, que ajudam eles e eles mesmo faz o movimento deles pra defender as causas do povo. E eu percebi que eles quase não tem mais

mata, nem espaço pra fazer suas roças, seus plantios e isso é preocupante, porque a gente tem mata aqui e ficam falando em destruir, em desmatar. Lá, a gente conseguiu que nós fizesse encontro aqui no Brasil, em Carolina. Jaime falou e eu falei e a gente perguntou: - Será que a nossa fala vai valer e eles vão fazer encontro lá mesmo em Carolina, tudo bem, a gente falou mais valeu a pena. Antes de eu ir e o Jaime viajar, o Sabino e Neuza viajaram também pra Bolívia e depois a gente conseguiu fazer intercâmbio de todos os professores da América Latina. Veio o pessoal da Costa Rica, o pessoal da Bolívia, do Peru. Aí veio os Waiãpi, Ashaninka, pessoal do Xingu, Terena e também esses professores (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2006).

O encontro em Carolina ocorreu em 1999 e foi um marco não apenas para os indígenas brasileiros presentes – Waiãpi, Kaxinawá, Kampa, Terena, Krahô, Gavião, Krikati – mas para a *Wyty-Catë* e a própria cidade de Carolina, que nunca receberam representantes de tantos povos e países diferentes (basicamente os mesmos que participaram do encontro do Equador). Esse encontro se concentrou principalmente também nas experiências de educação, uma vez que são esses os tipos de projetos que a Rainforest norueguesa vem apoiando até hoje.

Este encontro, cujos anfitriões eram os Timbira, foi marcado pelo intercâmbio de experiências entre os vários grupos. Alguns grupos, como os costa-riquenhos por exemplo, ficaram surpresos com as precárias condições de trabalho que a Associação *Wyty-Catë* possuía e a falta de recursos com que os Timbira trabalhavam. Mas o que marcou mesmo o encontro foi o intenso intercâmbio cultural realizado, principalmente nas visitas realizadas pelos participantes às aldeias Timbira. Foram montados grupos com representantes de todos os países, divididos para realizarem visitas à aldeia Porquinhos, dos Canela-Apãnjekra (acompanhados por mim); aldeia Governador, dos Gavião-Pykobjê, e aldeia Nova, dos Krahô. Nas aldeias, os visitantes participaram de reuniões, cantorias, festas e foram devidamente pintados e batizados. Os Canela estranharam, por exemplo, a recusa de índias bolivianas em se pintarem e insistirem em não tirar suas pesadas roupas tradicionais, apesar do intenso calor. Outros, pelo contrário, permitiram inclusive que seus cabelos fossem cortados à moda Timbira, aceitando integralmente os mecanismos de “aproximação” dos seus “parentes” brasileiros.

Esses encontros possibilitaram enfim, discussões sobre os processos de politização e valorização cultural pelos quais passam tanto os índios do Brasil como os índios latino-americanos. Possibilitaram também encontros inter-culturais inéditos, onde os vários grupos envolvidos puderam contrastar suas identidades e atualizar suas próprias unidades político-culturais.

Em todo esse processo, conhecer de perto os “parentes”, sejam eles distantes, como os latino-americanos ou amazônicos, sejam eles próximos, como os Jê, foi o principal objetivo dos Timbira em todas as viagens e atividades de intercâmbio realizadas. O interesse principal sempre foi pela cultura e modo de vida desses povos, a partir da qual os Timbira também puderam fazer comparações e reflexões sobre sua própria cultura. Também puderam conhecer outras formas de organização do movimento indígena, que certamente contribuíram para a *Wyty-Catë* se fortalecer e se consolidar.

Capítulo V: “Timbiridade”: indigenizando a modernidade e modernizando a indianidade

Neste capítulo desenvolvo algumas das principais questões do trabalho, relacionadas com a construção de uma noção de “timbiridade” por meio da Assoc. *Wyty-Catë*. Pretendo demonstrar quais as formas de apropriação cultural que os Timbira fazem de seu movimento e dos dilemas, projetos e “modernidades” colocados pelo mundo dos *cupen*. Investigo em que medida os Timbira estariam “amansando” essas questões colocadas pela modernidade e como ocorre esse diálogo inter-cultural.

1. Política cultural, território e biodiversidade

1.1. “Ser ou não ser”: a construção política da alteridade ou como construir uma noção de “timbiridade”

Passo a discutir o caráter político da cultura e suas diferentes formas de apropriação pelos Timbira. Os valores culturais ocupam um lugar importante nesse contexto e a intencionalidade e as inovações do indivíduo nesse processo não podem ser desprezadas. Nesse processo, muitos antropólogos têm enfatizado a importância da cultura enquanto categoria irreduzível.

Questões como a perspectiva de autonomia e de reprodução da “Forma Timbira, se cruzam com as tentativas de disseminação de uma idéia de unidade de um movimento pan-Timbira, uma vez que os vários grupos integrantes da *Wyty-Catë* continuam a buscar suas próprias maneiras de ser e pertencer a essa “timbiridade”, recriando o conhecimento e as formas sociais deste movimento nos processos político-culturais locais. Assim, os Timbira apreendem e colocam em prática a idéia da *Wyty-Catë*, indicando até que ponto a autonomia política e a especificidade dos grupos pode imprimir uma marca própria a essa organização.

A etnicidade não se manifesta nas condições de isolamento. É, ao contrário, a intensificação das interações características do mundo moderno e do universo urbano que torna visíveis seus aspectos relacionais e dinâmicos. Logo, não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio de símbolos. A etnicidade também não se define como uma qualidade ou uma propriedade ligada de maneira inerente a um determinado tipo de indivíduos ou de grupos, mas como uma forma de organização, ou um princípio de divisão do mundo social cuja importância pode variar de acordo com as épocas e as situações.

A etnicidade tem sido tratada como fenômeno político e simbólico (Cohen, 1974), mas vários autores (Comaroff, 1987; Drummond, 1981) tentaram ultrapassar esta oposição, buscando conciliar a importância dos aspectos culturais da etnicidade e os interesses políticos subjacentes à manutenção ou ao reforço dos grupos étnicos. A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural, mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta.

Enquanto os antropólogos tentam lidar com questões éticas, científicas e políticas, a cultura tem sido utilizada pelos povos indígenas como ferramenta para a “fabricação de alteridades” (Abu-Lughod, 1991). O fato de que essas formas contemporâneas sejam predominantemente políticas não lhes retira seu caráter étnico, conforme sabemos desde Barth (1969). Tais movimentos políticos constituem novos modos de fazer com que as diferenças culturais sejam organizacionalmente relevantes (Barth, 1969: 34). Os líderes de comunidades e organizações indígenas tendem a por em ação uma maior politização étnica e cultural a partir do diálogo permanente que devem realizar com o Estado, os governos, a sociedade dominante e suas instituições. À medida que esses líderes indígenas reabilitam juridicamente a “autoridade tradicional” e as comunidades começam a exercer os direitos

coletivos especiais que a legislação lhes reconhece, a etnicidade começa a adquirir um peso político na relação com o Estado.

Podemos tratar a etnicidade como uma noção que desde logo nos induz a visualizar um panorama no qual se defrontam grupos étnicos no interior de um mesmo espaço social e político dominado por apenas um deles. Abner Cohen, há anos, definiu etnicidade como sendo “essencialmente a forma de interação entre grupos culturais que operam dentro de contextos sociais comuns” (1974: XI). Para Cardoso de Oliveira (1996), por exemplo, essa definição dava conta bem da noção que se tinha do forte componente político que presidia os sistemas inter-étnicos, sobretudo quando as relações observáveis em seu interior estavam marcadas pela presença de um Estado cioso em defender a etnia dominante, a que este mesmo Estado representava.

Analiso como e em que medida e contextos os Timbira estariam repolitizando as diferenças culturais com os não-índios e mesmo com outros grupos indígenas vizinhos, por meio de um discurso pan-Timbira, na perspectiva de construção de sua etnicidade, de uma “timbiridade”. A *Wyty-Catë* tem enfatizado a descentralização como uma estratégia de autodeterminação para suas ações e projetos, e seus líderes planejam e articulam modelos federalistas de autonomia para sua política cultural e institucional. Busca-se também uma unificação e padronização diante das variações e diferenças das comunidades, tendendo-se até a uma certa “hibridização” da cultura Timbira. Dessa forma, são de se esperar tensões entre descentralização e centralização, e divergências sobre os seus significados na política indígena e indigenista nas comunidades locais.

Nesse contexto, a política cultural deve ser considerada de forma ativa e relacional. A cultura é política porque os significados são constitutivos dos processos que, implícita ou explicitamente, buscam redefinir o poder social. Mais do que isso, trata-se de redefinir o poder simbólico a partir de formas particulares de lutas das e pelas classificações,

buscando reconfigurar e afirmar identidades culturais. Bourdieu (1989) afirma que as identidades regionais ou étnicas são “objetos de representações mentais e objetais” e uma “forma particular da luta das classificações”. Isto é, são “ideologias”. O que está em jogo nessas lutas é o poder de impor uma visão do mundo social e, ao se impor, realizar o sentido e o consenso sobre a unidade do grupo (Bourdieu, 1989: 113). Ao traçar fronteiras, os grupos produzem diferenças culturais, mas ao mesmo tempo elas são produtos dessas diferenças. Assim, o discurso da identidade - étnica ou regional - para Bourdieu é um discurso “performativo” que busca impor como legítima uma nova definição das fronteiras, para divulgar e fazer reconhecer uma região ou uma etnia desconhecida contra as definições dominantes, reconhecidas e legítimas que as ignoram.

Porém, diz o autor, sua eficácia é proporcional à autoridade daquele que a enuncia. É um ato de “magia social” para “trazer à existência uma coisa nomeada”, e que dependendo do poder de quem a realiza, pode impor uma nova visão a uma nova divisão do mundo social e consagrar um novo limite: “um ato mágico...pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização” (Bourdieu, 1989: 118). Além disso, produzir identidades seria produzir “cidadania”, num contexto em que as construções ideológicas - de tradições ou de identidades - são vistas como produções de uma “cidadania universal”, já que, em tese, estão produzindo “campos de luta e de poder”, como diz Bourdieu, como única forma de sobreviverem num mundo de transformação contínua de significados, culturas e fronteiras híbridas, descentradas, intersticiais, fluidas, etc..

As políticas culturais dos movimentos sociais podem ser vistas também como fomentadoras de modernidades alternativas, de como ser ao mesmo tempo “moderno” e diferente (Escobar, 2000). A cultura é politizada pelos atores sociais e a história cultural é

totalmente atravessada pelo poder. Nesse contexto, a indigenização de teorias e ideologias será um problema cada vez mais complexo, cujas conseqüências poderão ser o aumento do pluralismo e a manutenção e a ampliação da heterogeneidade em um mundo cheio de forças homogeneizantes.

Não se deve tratar da afirmação étnica (com suas reivindicações de diferença) e da disseminação da modernidade (com seus efeitos homogeneizantes) como se cada qual descrevesse uma fase da história diferente e exclusiva, um estágio teleológico no desenvolvimento humano. Todas as evidências mostram não só que ambas freqüentemente coexistem, mas que são características reciprocamente definidoras do mesmo momento histórico. Isso implica que a consciência étnica não é a preservação do pré-moderno: aqueles que assim pensam o fazem em termos padronizados e reconhecidamente modernistas – termos cuja moeda foi cunhada com a marca do mundo contemporâneo. Isso sugere também que a etnicidade é menos uma essência do que uma relação (J.L.Comaroff, 1987), compartilhando fortes familiaridades com outras formas de distinguir a identidade em sociedades capitalistas avançadas. Por conseguinte, ela não é a afirmação de uma resposta atávica à homogeneização. Poucas populações étnicas realmente rejeitam a economia global; uma grande parte delas busca acesso mais independente e equitativo a ela. Longe de surgir de um senso de identidade que se alastra, sua autoconscientização deve-se a um desafio particular e culturalmente situado à nova ordem mundial; desafio que tenta elucidar por que um mercado que é “livre” e direitos que são “universais” produzem tantas exclusões e desigualdades. Como sugere Comaroff, tudo

(...) isto não basta para proclamar que a etnia é meramente uma construção social. Para dar conta de seu caráter corrente, é necessário que exploremos sua relação com as condições sociais e materiais prevaletentes; porque, repetimos, se trata de um fenômeno relacional, um produto da posição local de certos povos em um mundo populoso. Globalização e “localização” são dois lados de uma mesma moeda, duas dimensões do mesmo movimento histórico. (...) Isso explica por que os movimentos étnicos, longe de evitar os símbolos e produtos translocais, geralmente os arranjam, brilhantemente, em defesa da tradição primordial (1997: 77-8).

De acordo com Comaroff, os povos indígenas procuram implementar uma política de diferenciação cultural sem abrir mão de tentar participar da economia global. É o que os Timbira tem procurado fazer, construindo politicamente sua alteridade frente ao mundo dos *cupen*, ao mesmo tempo que tentam participar dos benefícios desse mesmo mundo, difundindo uma idéia de “timbiridade”, por meio de seus discursos e práticas.

Diversos líderes, vinculados ou não à *Wyty-Catë*, têm assumido em seus discursos uma identidade Timbira genérica. É o que *Hapyhi* faz, por exemplo, quando reconhece sua origem entre os Apinajé, mas afirma ser Krahô e, antes de tudo, Timbira, alegando possuir em si um pouco de cada povo. Ele freqüentemente recorre a esta identidade genérica para se apresentar e falar em nome de todos os povos Timbira para os *cupen*: “sou Krahô, mas sou Timbira geral... tenho um pouco de cada povo” (*Hapyhi*, 2005).

Da mesma forma, outras lideranças e representantes lidam com as ambigüidades em relação às suas identidades, realizando aproximações estratégicas entre o seu grupo de origem e outro grupo Timbira, ressaltando eventuais relações de parentesco. Moisés *Itxenk* Apãnjekra, durante uma assembléia da *Wyty-Catë*, onde havia uma presença majoritária dos Krahô, afirmou: “quem não me conhece acha que sou Apãnjekra, mas sou mestiço, sou Krahô” (*Itxenk*, 2005).

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

Busco mostrar como se constrói a política da alteridade Timbira, contribuindo para consolidar uma noção de “timbiridade” que vem sendo progressivamente pautada e apresentada na esfera das relações inter-étnicas.

Alguns registros escritos pelos *mentwajê* em seus diários³⁴ exemplificam um pouco desses contrastes com o mundo dos *cupen* e também com o mundo de outros “parentes” indígenas. Tanto em relação aos “parentes” indígenas de outras partes do Brasil, como em relação aos próprios “parentes” Timbira nos diferentes *krin* no Maranhão e Tocantins, o discurso predominante é o da necessidade de uma maior articulação e intercâmbios inter-aldeias, para conhecer culturas diferentes e fortalecer a própria cultura Timbira.

O mundo existe muita cultura de cada país, não é só índio que tem cultura, cada país também tem cultura. Mas só que é muito diferente, toda cultura não é igual, cada qual tem sua cultura diferente (Ivan Canela-Ramcokamekra - aldeia Escalvado, 2005).

O visitante Yanomami veio conhecer estes lugares do Centro. E tem muito aluno que acompanha e pesquisa a natureza do cerrado também foi para a aldeia Krahô. Passou dois dias com próprio índios e viu a tradição Krahô, mas a gente precisamos conhecer aldeia também. Mas porque é para isso eu estou estudando a língua portuguesa para defender meu povo. O cacique Davi pediu para todos alunos da Escola Timbira do Maranhão e Tocantins. Gostaria de saber tudo as comunidades de vocês. Porque eu nunca fui lá na sua aldeia, mas estou planejando para fazer um intercâmbio, de todos os alunos que está aqui no Centro de *Pinxwyj Hempejxá*. Mas como eu pensei para conhecer sua aldeia e troca idéia com vocês, nós vamos conversar sobre nossa cultura de vocês e a nossa cultura (Clóvis Krahô - aldeia Rio Vermelho, 2004).

Discussão sobre o intercâmbio dos estagiários, isso eu ouvi e fiquei assim, na minha mente, acho que se sair mesmo queriam tanto fazer estas andadas pelas aldeias e outros lugares que nós não fomos ainda, mas vamos ver isso. Só escrevendo no diário nós não vamos conseguir resolver essas idéias de intercâmbio nas aldeias (Guime *Parhy* Krahô - aldeia Nova, 2003).

Nós jovens estamos aqui para representar as aldeias de onde somos de qual aldeia que pertence, mas somos de uma nação só que fala a mesma língua Timbira. Sou Krikati que fala a língua do 5 aldeia como Krahô, Apinajé, Canela e Canela do Ponto e Gavião. Somos uma família só, por isso aqui reunidos no Centro de Trabalho Indigenista *Pêntwyi Hepejxy* porque há muito tempo o nosso antepassado não tinha contato como temos hoje. Temos que se conhecer, principalmente nós jovens de hoje somos um futuro da aldeia e estudar um pouco da cultura e costumes que há muito tempo foi deixado por nosso antepassado e precisamos guardar esse conhecimento, não só guardar mas documentar para sempre (Mariano *Carocré* Krikati - aldeia São José, 2001).

³⁴ Os registros nos diários dos *mentwajê* são feitos durante os cursos e oficinas realizadas periodicamente pelo CTI em Carolina desde o final dos anos 1990.

Ainda entre os registros escritos pelos *mentwajê* em seus diários, merece destaque uma referência à I Gincana Cultural Indígena do Povo Krikati, realizada nos dias 25 e 26/01/03. Tratou-se de um evento realizado junto aos jovens e alunos da escola da aldeia São José Krikati, adotando uma prática realizada pelos *cupen*, mas cujo conteúdo estava totalmente adaptado ao contexto Krikati. A abertura foi feita pelas autoridades da aldeia, com pronunciamentos do presidente da Associação Krikati *Pemp Cahyc*, do chefe de posto da Funai e o *pa'hi*. Duas equipes tinham que responder a uma série de questões relacionadas com a história Krikati³⁵ e disputaram diversos jogos: corrida de flechas, flecha ao alvo, flecha na corda, no rabo de jacaré, fazer pintura corporal na hora, fazer artesanato na hora, corrida de tora e cantoria final com as duas equipes juntas.

Os Krikati têm passado por um intenso processo de mudança, onde principalmente os jovens têm sido alvo de fortes críticas dos mais velhos, que questionam a influência da escola, do futebol e da TV sobre as novas gerações, que estariam esquecendo o “jeito do *mehin*”. Internamente, os Krikati talvez sejam o grupo Timbira que vivencia mais intensamente as contradições do contato inter-étnico, em que a grande quantidade de bens industrializados adquiridos com recursos da Eletronorte ou dos arrendamentos, por exemplo, convive perfeitamente com o intenso ciclo de atividades rituais do grupo. Nesse sentido, o exemplo da gincana é bastante ilustrativo. A intensificação das relações inter-étnicas são evidentes, mas observa-se também o começo de um processo de revitalização cultural por parte desses mesmos jovens, que passam a culturalizar e ecologizar seus

³⁵ Questões para as equipes:

Em que serra o povo Krikati conseguiu se salvar? Quantos caciques foram massacrados, com que foram massacrados e o nome dos mandantes?

Em que data (mês, ano) se iniciou fisicamente, a demarcação do território do povo Krikati? Neste dia fazia sol ou chuva?

Quantos bichos que o povo Krikati matavam antigamente? Dê os nomes dos bichos.

Em que ano foi fundada a aldeia São José? Dê o nome da pessoa que batizou o nome da aldeia São José.

Por que abandonaram a aldeia Taboquinha?

Quais foram os primeiros missionários a morar entre o povo Krikati? E quantos já moraram?

discursos frente aos *cupen*. Mais do que um processo de revitalização, trata-se de um processo de objetivação da cultura.

1.2. Ecologização dos discursos políticos

Os discursos políticos dos líderes Timbira, proferidos em reuniões, assembléias e outros eventos explicitam os argumentos e estratégias de uma retórica de resistência ao mesmo em que demonstram uma “ecologização” desses mesmos discursos políticos. Bruce Albert (2002) argumenta que a retórica indigenista dos aliados do movimento indígena (Igreja e ONGs) e a representação de suas lutas na mídia mundial tiveram um efeito catalizador decisivo tanto no desenvolvimento quanto nas formas de expressão da autoafirmação étnica. Isto fica muito claro na recente “ecologização” dos discursos políticos dos representantes indígenas, que ecoa, via ONGs, a ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados.

O movimento ambientalista, apesar de seu apelo retórico à autodeterminação dos povos, continua investindo no mesmo conjunto de estereótipos, quando difunde a imagem de índios como “últimos depositários de um imemorial saber naturalista que os predispõe a serem guardiões de parques naturais” (Taylor & Descola, 1993: 22) que os países ocidentais desejam proteger, para si, e que as nações desenvolvidas se esforçam em lhes conceder.

(...) Os índios procuram se adequar à imagem do bom selvagem e usam fartamente em seus discursos termos emblemáticos como os de “mãe terra”, “equilíbrio”, “simbiose com a natureza”, às vezes no mesmo auditório em que um antropólogo se esforçará para explicar as causas estruturais e históricas que levam esses povos a adotar formas depredatórias de exploração de suas terras. O discurso “ecopolítico” (cf. B. Albert, 1998) de lideranças indígenas nem sempre resulta de uma elaboração reflexiva do impacto do desenvolvimento sobre suas formas de representação e intervenção no mundo. É fruto, na maioria das vezes, do pragmatismo com o qual procuram se relacionar ao discurso protecionista (Gallois, 2001: 179-80).

Para Albert, se o discurso da indianidade genérica adere à retórica e ao espaço político do ambientalismo, as sociedades indígenas específicas, por sua vez, estariam na verdade muito longe de aceitar as suas premissas culturais e históricas. As resistências que suscitaram as intervenções dos povos indígenas provocaram, a partir do fim dos anos 1960, a aparição de novas formas de organização política e de estratégias de identidade locais

que foram, durante as décadas seguintes, potencializadas pelo crescimento das ONGs no cenário internacional de desenvolvimento (Cernea, 1995). No final dos anos 1960 e nos anos 1970, houve uma multiplicação das organizações indígenas, que começaram a se organizar no nível mundial.

O discurso ecologista e a propagação da retórica do desenvolvimento sustentável pelos organismos multilaterais³⁶, conduziram os povos minoritários à legitimar cada vez mais suas reivindicações territoriais e culturais nos termos de um tipo de “etnicidade ecologista” (Albert, 2000).

As formas de mudança no uso dos recursos naturais pelas sociedades indígenas depende, na realidade, do leque de opções sócio-econômicas e políticas oferecidas para sua articulação com a chamada “sociedade envolvente” (nas suas vertentes regionais, nacionais e internacionais). Assim, a “sociedade envolvente” já não se limita mais, para os índios, à dimensão local de interação com os protagonistas tradicionais da frente de expansão regional (garimpeiros, colonos, madeireiros, fazendeiros etc.). O universo de articulação das sociedades indígenas com o “mundo dos brancos” tem-se complexificado consideravelmente ao longo das três últimas décadas.

Durante os anos de 1970-1980, as sociedades indígenas começaram a conquistar um espaço no cenário político nacional contemporâneo. Nos anos 1990, elas viram este espaço se expandir em escala mundial e se desdobrar em um leque de novas potencialidades sócio-econômicas. Os índios da Amazônia não têm mais como único referencial econômico pós-contato o modelo predatório da fronteira local ou o modelo agrícola neo-colonial do indigenismo tutelar (os “Projetos de Desenvolvimento Comunitário” da Funai). O processo de descentralização e a interligação crescente do local ao global, fora da mediação do Estado, põem hoje ao seu alcance um universo complexo de fontes de financiamento, recursos técnicos e canais de decisão, desde o município até o Banco Mundial (Albert, 2000).

Segundo Albert, esse conjunto potencial de parcerias constitui o quadro sócio-político no qual se desenvolveram e no qual operam as mais de 240 associações indígenas da Amazônia para articular seus projetos de desenvolvimento social e econômico. O grande número de associações, conselhos e federações indígenas atesta o sucesso da “atualização de formas tradicionais” diante da necessidade do diálogo com a sociedade envolvente.

³⁶ A transformação do Banco Mundial face à questão dos povos autóctones resume perfeitamente a trajetória desta temática dentro da ideologia desenvolvimentista dos anos 1970 até os anos 1990.

É, portanto, a partir da intermediação inter-étnica que essas associações garantem, entre suas populações de referência e o universo das parcerias disponíveis que serão definidas, as condições sociais e políticas de possibilidade para a preservação ambiental e o desenvolvimento sustentável das terras indígenas da Amazônia. Para este autor, alguns parâmetros políticos e sociais fundamentais, externos e internos, tendem a condicionar o sucesso desta dinâmica.

Um dos parâmetros, interno, remete à possibilidade das associações indígenas traduzirem sua expressividade político-institucional em autonomia econômica para as populações que representam. O desafio está em satisfazer as novas expectativas materiais e sociais das suas comunidades de referência, envolvendo seus membros em projetos locais de aproveitamento dos recursos naturais que sejam, ao mesmo tempo, não predatórios e capazes de viabilizar alguma auto-sustentação econômica das terras indígenas. Nesse contexto, também deve-se levar em consideração a questão da diversificação complementar das atividades e recursos econômicos extra-locais (tomando em conta as especificidades do novo espaço translocal das comunidades indígenas), que por sua vez pode relativizar a importância dos recursos naturais na formação da renda das comunidades e, conseqüentemente, contribuir para a preservação ambiental de suas áreas³⁷.

Outro desses fatores,

diz respeito à determinação e à lucidez política que serão necessárias às diretorias das associações indígenas para contornar as novas formas de subordinação e de clientelização no gerenciamento dos novos projetos socioambientais, não somente no contexto das relações que lhes são impostas pelas agências de financiamento (ou de comercialização), mas, igualmente, no contexto das relações que elas mesmas constroem com os demais membros das suas sociedades. A esse desafio acrescenta-se a complexa tarefa de

³⁷ Ainda para Albert (2000), “nesse aspecto, não se tem, necessariamente, uma relação linear entre contato e degradação ambiental nas áreas indígenas (Ver R. Godoy, D. Wikie e J. Franks, 1997, "The effect of markets on neotropical deforestation: a comparative study of four Amerindian societies", *Current Anthropology* 38 (5): 875-878). Na sua redução da problemática da sustentabilidade ecológica à fixação local das populações indígenas, os projetos de desenvolvimento etno-ambientais tendem, geralmente, a ocultar a contribuição dos fenômenos de mobilidade sócio-espacial e de acesso a recursos monetários de origem extra-locais na renda indígena (aposentadorias rurais, salários retribuindo atividades locais ou não, bem como empreendimentos econômicos urbanos ou de intermediação entre aldeias e cidades)”.

administrar as formas de diferenciação social e cultural surgidas no processo de transformação sócio-econômica induzido por estes novos projetos de etnodesenvolvimento (Albert: 2000).

No entanto, os fatores levantados por Albert não configuram necessariamente uma espécie de “clientelismo de Estado” entre os Timbira, levando-se em consideração sua capacidade de “indigenizar” esse processo. Mesmo considerando-se o papel da cooperação internacional desempenhado principalmente após 1988, não podemos falar pura e simplesmente numa relação de subordinação.

Para Gallois (2001), para superar as formas de intolerância a que estão submetidos os povos indígenas, é preciso nos debruçarmos sobre o conteúdo e as formas de diálogo que esses povos e seus representantes procuram manter com o discurso do desenvolvimento. Com isso, seria possível entender as implicações do aprendizado e da apropriação de conhecimentos e práticas que eles assimilaram em suas tentativas de busca de igualdade.

Diante desses sentimentos de perda e da imensa dificuldade que os povos indígenas enfrentam para se impor às classes dominantes nos países em que vivem, a estratégia da retórica “ambientalista” que eles vêm adotando para se fazer ouvir deve ser analisada como mais uma tentativa de afirmar sua autonomia.

Há muito tempo os povos indígenas entenderam que o desenvolvimento é basicamente uma retórica, cuja realização só pode ser performática (D. Perrot, 1991). Por isso, procuram se adequar ao campo de comunicação que o uso mundial dessa noção constituiu, utilizando uma linguagem comum a diferentes atores deste campo: de um campo de comunicação em que todos, hoje, são chamados a participar: *experts* em políticas públicas, antropólogos, técnicos nas instituições tutelares e agentes governamentais diversos. O uso dessa linguagem e dessa retórica tem a vantagem de manter o fluxo de financiamentos, de garantir a reprodução de agências que abrirão suas portas aos índios na medida em que estes se adequarem à linguagem do momento (Gallois, 2001: 186).

Essa “retórica ambientalista performática” citada acima por Gallois não se realiza somente junto aos povos indígenas, uma vez que podemos identificá-la também junto aos produtores rurais não-indígenas da Rede Frutos do Cerrado, bem como junto ao CENTRU. Segundo Manoel da Conceição, principal dirigente do CENTRU, três pontos foram novos para o CENTRU no contato com o CTI: o aproveitamento de frutas nativas, o beneficiamento para o mercado e a proteção do cerrado. Estes pontos foram incorporados

nas concepções da entidade, como enriquecedores e importantes (Pareschi, 2002: 294). Fica claro mais uma vez como o CTI contribuiu para a ecologização não apenas do discurso político dos Timbira, mas também do discurso sindical do CENTRU. De fato, o Projeto Frutos do Cerrado exerceu enorme influência nos discursos de todas as organizações vinculadas direta ou indiretamente ao CTI - CENTRU, Cooperativas Agroextrativistas da Rede, além da própria *Wyty-Catë* - representando de fato a expressão e a incorporação de um discurso marcadamente ambientalista por todas essas entidades.

Os *mentwajê*, durante a participação nos cursos de formação e capacitação oferecidos pelo CTI, têm registrado suas representações em seus diários sobre temas relacionados diretamente a esse processo de ecologização do discurso indígena e dos Timbira em especial.

Ouvi a explicação que Augusto deu sobre o projeto de desenvolvimento, como é que a gente pensa sobre o desenvolvimento, o que é desenvolvimento, aí nós alunos fizemos o que é desenvolvimento, nossa foi muito interessante, que eu não sabia o que é desenvolvimento (Manoel Bandeira *Pyhi Cryn* Gavião, 2005).

Porque no projeto do curso *mentwajê* você aprende defender seus povos e orientar o desenvolvimento de sua aldeia. Nesse curso eu vou aprender a desenvolver e orientar minha aldeia (Ivan Canela-Ramcokamekra - aldeia Escalvado, 2005).

Biodiversidade, então essa palavra nova é interessante, gostei bastante, professora Andréia está mostrando as palavras novas que eu nunca tinha visto (Urbano Gavião, 2005).

Plantação de soja ao redor da área Krahô, tem demais porque o *cupen* não pede permissão e acaba com todas as frutas do cerrado, porque os *cupen* não sabem controlar com a natureza (Clóvis Krahô - aldeia Rio Vermelho, 2004).

Hoje nós vamos continuar nosso estudo que chama ecologia e meio ambiente para saber. Porque eu mesmo eu não sei ainda. Mas desse e o ambiente que animais que estava acabando na nossa área, rio e o animais e o peixe, isso que chama de meio ambiente. Quinta-feira continua estudando a biodiversidade, esta palavra que chama são todos os animais (Paulo *Thugran* Canela-Apãnjekra - aldeia Porquinhos, 2001).

O nosso meio ambiente sobre a sobrevivência em nosso lugar onde moramos, estudamos sobre isso e teve mais explicação sobre o meio ambiente em nossa área. Então temos que falar para nosso povo para que a gente preservasse o nosso meio ambiente (Guime *Parhy* Krahô - aldeia Nova, 2003).

Fica evidente nos registros dos *mentwajê*, o destaque dado ao aprendizado do significado de palavras como meio ambiente, ecologia, biodiversidade e desenvolvimento.

Tratam-se dos jovens Timbira se apropriando de um vocabulário e de conceitos dos *cupen*, que, por sua vez, começarão a ser reprocessados nos seus discursos nas aldeias, e principalmente, nos eventos e reuniões dos quais participam nas cidades. Os cursos de formação em gestão ambiental do CTI, destinados à capacitação de agentes ambientais indígenas, contribuem assim decisivamente para o desenvolvimento e reprodução de uma “ecologização” dos discursos Timbira.

Durante um desses cursos de capacitação realizado em Carolina, em dezembro de 2004, os *mentwajê* descreveram e compararam conceitos de geografia dos *mehin* e dos *cupen*, provocados por um consultor que estava ministrando um curso sobre esse tema, contrastando as diferentes visões em torno dessa questão. Passo a transcrever algumas dessas versões.

O que é a Geografia do <i>Mehin</i> ?	O que é a Geografia do <i>Cupen</i> ?
<p>A geografia do índio é um espaço para ele poder ir no rio pescar, banhar, a geografia do índio é ver os pássaros cantar é ver os animais na floresta, e ver os animais livres sem estar em extinção, e ver os peixes no rio e ver a floresta livre de queimadas.</p> <p>Também é geografia do índio ouvir as histórias dos ante-passados de seu povo, a geografia do índio é cantar, dançar, correr, caçar, andar na floresta.</p> <p>Antônio Timbira Krepymkatejê Aldeia Geralda Toco Preto</p> <p>A geografia do <i>mehin</i> é reunião no pátio.</p> <p>Geografia é muito importante é história. A geografia do <i>mehin</i> é correr com tora. A geografia do <i>mehin</i> é cantar no pátio. A geografia do <i>mehin</i> é pescar no rio. A geografia do <i>mehin</i> é caça na mata. A geografia do <i>mehin</i> é trabalhar na roça com mutirão homem e mulher. A geografia do <i>mehin</i> é juntar criança para sorrir. Estevão <i>Pah'croc Kruke</i> Krikati Aldeia São José</p> <p>A geografia é nossa cultura, o <i>mehin</i> que não esqueça a cultura. Quando os índios fazem a festa dos</p>	<p>É estudar os conhecimentos das coisas, a geografia do <i>cupen</i> é ver os animais acabados, é ver o rio poluído, ver os peixes acabados, ver tudo destruído, ver as nossas águas secando, ver nossas florestas de acabando.</p> <p>Antônio Timbira Krepymkatejê Aldeia Geralda Toco Preto</p> <p>A geografia do <i>cupen</i> é construção de casa na cidade.</p> <p>A geografia do <i>cupen</i> são montanhas, floresta, rio, mata.</p> <p>A geografia do <i>cupen</i> são criação de gado, desmatamento.</p> <p>A geografia do <i>cupen</i> é prestar conta no banco.</p> <p>A geografia do <i>cupen</i> é estaleiro que é a construção, carro, navio, barco.</p> <p>A geografia do <i>cupen</i> é a fábrica, máquina costureira de roupa.</p> <p>A geografia do <i>cupen</i> é vender roupa, bicicleta, moto, carro, móvel que é carro.</p> <p>Estevão <i>Pah'croc Kruke</i> Krikati Aldeia São José</p> <p>A geografia do <i>cupen</i>, o <i>cupen</i> que faz todas as coisas, casa, carro, bicicleta, moto, avião e outras coisas que <i>cupen</i> faz tudo. O <i>cupen</i> faz bem respeitar, mas tem outras coisas que ele não respeita, porque não algum <i>cupen</i> encontra</p>

índios, que todas as pessoas vão pintadas com pau de leite, jenipapo e urucum.

E depois que a mulher corta o cabelo, das pessoas, e a partir da tarde vem a corrida com tora.

E a noite que outras pessoas vem cantar para as mulheres, mais, quem cantadores e sabe cantar com maracá.

E quando amanhecer vai terminar a música, agora que vai só correr com tora.

Reginaldo Krahô
Aldeia Cachoeira

Geografia: Estudo da terra é uma história de antigos, e o pátio para fazer reunião, e o rio nos que existe também chapada e serra grandes, cantador, mata, planta medicinal para serve pajé, roça, instrumento, pássaro e na fauna animais, paisagem para modificados de natureza e uma vegetação, aldeia, frutas, as casas, sol e buriti.

Ivonete *Kampréi* Canela Ramkokamekra
Aldeia Escalvado

A geografia do *mehin* é tomar conta da casa, depois a gente discute, primeiro é no pátio para localizar pra onde a pessoa vai caçar, e passa muito tempo na cidade, porque antigamente os povos mais velhos só viviam na aldeia.

E fazer a festa, correr com tora, buscar frutos no mato, depois buscar carne em tal lugar e depois voltar para a aldeia.

Mas porque antigamente não existe as coisas do *cupen* nas aldeias, é só agora aparecem postos de saúde, casa da escola, posto da Funai, porque antes *mehin* vivia de outro jeito.

Cloves *Intep* Krahô
Aldeia Rio Vermelho

Geografia do *mehin* que lembra história do velho no movimento da aldeia quando vai contar. Antigamente a história tem espaço muito para o *mehin* para tudo tem tradição. A festa é muito importante para as culturas indígenas.

Roberto *Tôhtô* Krahô
Aldeia Cachoeira

Lá na aldeia festa do *mehin* Wyty é fazer a comida do outro partido e também de tarde a gente vai correr de tora e a noite para cantar no pátio. Todos os tipos de brincadeira do *mehin* faz a festa da laranja e só as mulheres que vai para outros lugares, antes de sair para

no meio da estrada ele mata qualquer pessoa, o *mehin* também. A casa do *cupen* que mais bonito do que *mehin*, e o *cupê* que muito do que *mehin*, *mehin* tem, mais *cupen* tem muito mais do que *mehin*.

Reginaldo Krahô
Aldeia Cachoeira

A geografia do *cupen* é assim primeiro o trabalho na casa e depois a compra de alimentos, mas primeira coisa que procura é o dinheiro, depois é a compra do remédio, compra de roupa, compra de carro, mas a geografia do *cupen* é muito diferente porque nas cidades tem tudo que existe dentro dela.

Cloves *Intep* Krahô
Aldeia Rio Vermelho

Geografia do *cupen* tem espaço para contar história de *cupen* tem mais velho. Que principalmente tem movimento na cidade, tem várias coisas na cidade que branco tem usado quem tradição bem vestido com roupa boa, Mas *cupen* tem também que as coisas muito é importante para *cupen*, mas esquece tradição *cupen*.

Roberto *Tôhtô* Krahô
Aldeia Cachoeira

O homem vai para a festa lá no clube e dança até o dia amanhece e de volta para casa dorme depois vai para outras cidades ou parente, avós também. Só isso é geografia do branco não fica parado na casa não, vai para todos os lugares ou viaja também para outras cidades.

Nelcina *Tôn Kuidáyy* Canela Apãnjekra
Aldeia Porquinhos

Geografia do *cupen* é conhecer seu espaço na casa, rua, bairro, cidade, estado e país.

Geografia do *cupen* é conhecer os tipos de paisagem e saber o nome de cada um deles.

Geografia do homem branco não é só isso, porque geografia deles é diferente um pouco da nossa. Os *cupen* sabem fazer mapas, conhecer os pontos cardeais, etc.

Wesley Gavião
Aldeia Riachinho

É o espaço de terreno que se abrande num lance de vista de aquela coisa, pintura, gravura ou desenho que apresenta uma paisagem. Outra coisa que *cupen* gosta de fazer

<p>outros lugares vai para juntar lá no pátio as mulheres vai juntar combinar e chamar só três gato que vai para acompanhar as mulheres. Nelcina <i>Tôn Kuiáyy</i> Canela Apãnjekra Aldeia Porquinhos</p>	<p>é medir madeira, medir casa para construir uma ponte, lanchonete, mesa, caderno e outras coisas que querem fazer na vida dele. Aderivan <i>Kograpcê</i> Canela Apãnjekra Aldeia Porquinhos</p>
---	---

Observamos que os comentários sobre a “geografia do *mehin*” estão associados não apenas às formas de manejo tradicional e ao meio ambiente dos Timbira, expressando portanto as características discursivas de um ambientalismo indígena, mas principalmente relacionados com as principais manifestações culturais dos Timbira. Assim, questões como a corrida de toras, as reuniões no pátio, os *amji'kin*, os mutirões de trabalho nas roças, também são tematizados nos relatos dos jovens Timbira. Mais do que uma ecologização do discurso, o que ocorre é uma culturalização desse discurso, inclusive para viabilizar a contraposição em relação aos comentários sobre a “geografia do *cupen*”, focados por sua vez muito mais na sua capacidade de trabalho e transformação e aquisição de bens. Tanto essas contraposições, como as diferentes formas de apropriação e indigenização da modernidade e do mundo dos *cupen* são discutidas a seguir.

2. Indigenização da modernidade

A partir dessas questões, aponto algumas alternativas epistemológicas interessantes para pensarmos a situação dos Timbira, com destaque para as perspectivas adotadas por Sahlins, na sua fase estruturalista.

Sahlins tem priorizado, em vários estudos, o modo como as culturas carregam suas próprias historicidades. Aí estaria o projeto intelectual mais amplo desse autor, implicado na tentativa de elucidar de que forma a infra-estrutura econômica é ela própria organizada pelos diferentes esquemas culturais. Significa dizer, entre outras coisas, que o sistema mundial, para além do processo de globalização, estaria sendo relido a todo momento por categorias locais.

Nessa perspectiva, a cultura seria entendida como síntese entre mudança e estabilidade, sincronia e diacronia, onde o significado da história deve ser compreendido, então, por meio da dupla ação das categorias culturais: a estrutura e as intenções/ações dessas categorias. Devido ao fato de que os valores do sistema são tomados como interesses individuais em ação no mundo, na prática, estes valores podem ser reavaliados e o sistema transformado (Sahlins, 1981). A lógica da representação da ação individual, por sua vez, evidenciaria assim estruturas mais “performativas” do que “prescritivas”, uma vez que a ação submete as categorias culturais a riscos empíricos.

A síntese dialética entre as representações e as práticas sócio-culturais revela, então, a construção de uma determinada práxis. Em outras palavras, discurso e prática não são realidades que se opõem, um operando por distorção com respeito à outra, são antes pistas diferentes e complementares para a compreensão do significado. Nesse processo, o significado das ações não é dado a partir de um cálculo racional, havendo uma flexibilidade que torna possível obter resultados que sejam reflexos do poder de criação e de inventividade dos sujeitos.

Em *Historical metaphors and mythical realities* (1981), Sahlins se debruçou mais diretamente no debate entre antropologia e história. Como explicava o autor: “O grande desafio para a história antropológica não é só saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura carrega a sua própria transformação” (1986: 09). O objetivo dele era demonstrar de que maneira qualquer recepção se pauta sempre por estruturas anteriores, motivadas pela dinâmica da cultura: “O processo histórico caminha num movimento recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática” (1986: 72).

É esse processo que Sahlins denomina, em Ilhas de História (1990), de “a reavaliação funcional de categorias”. O autor introduzirá a história na estrutura, mostrando

como, mesmo na representação mais abstrata dos signos – a cosmologia –, a estrutura está em movimento. Para entendermos essas transformações, devemos tratar ainda com o conceito de “estruturas performativas” ou “estrutura de conjuntura” (Sahlins, 1990), que nos fornece uma imagem de cultura mais relacional, simbólica e histórica, decorrente de uma noção histórica de “estrutura”, que prioriza o aspecto da comunicação entre os indivíduos. O problema levaria menos a explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura e mais a apresentar a experiência histórica, incluindo a estrutura. Por sua vez, a cultura assim equacionada corresponde à organização da situação atual em termos do passado. É isso que o autor chama de “estrutura de conjuntura”: a forma como as culturas reagem a um evento, fazendo o contexto imediato dialogar com estruturas anteriores. A história é construída tanto no interior de uma sociedade como entre sociedades que repõem estruturas passadas na orquestração do presente.

O conceito de “estrutura da conjuntura” pretende apreender a configuração cultural de um povo em termos situacionais e conjunturais. Entender a dialética dessa relação estrutura/evento coloca-se como importante problema, que por sua vez não resulta num estratagema passivo para classificar eventos históricos, mas constitui-se, antes de tudo, num programa de orientação social, política, ritual e outras formas de ação histórica.

O estudo da diversidade cultural deve levar em conta, portanto, a dinâmica de apropriação e utilização situacional da cultura. As diferenças culturais que o “Sistema Mundial” tenta apagar por meio de processos de uniformização e “higienização”, quando não através da eliminação física pura e simples, insistem em reaparecer na forma de uma *cultura de resistência*, ou “*contracultura indígena*”. Esse fenômeno pode ser observado em várias partes do mundo, mas temos inúmeros exemplos interessantes entre os povos indígenas no Brasil: desde os processos de etnogênese que vêm ocorrendo em várias regiões, especialmente no nordeste, geralmente associadas com a luta pelo reconhecimento

da ocupação tradicional de terras indígenas; até as iniciativas de resgate e valorização cultural, buscando o reaprendizado de línguas nativas, a reprodução de artesanato e rituais, a readaptação de técnicas tradicionais de manejo, etc. Essas reações ocorrem a partir da interação que vem ocorrendo do global com o local, conforme ressalta Sahlins.

É assim que se faz hoje a história cultural, em um intercâmbio dialético do global com o local. Pois ficou bem claro agora que o imperialismo não está lidando com amadores nesse negócio de construção de alteridades ou de produção de identidades. O culturalismo é a formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as alteridades global-imperiais (1997: 133).

Essa construção política de alteridades ocorre inclusive com grupos que vivenciam processos de desterritorialização, gerando novas espacialidades e sociedades transculturais. Segundo Appadurai, “a rapidez com que as forças procedentes das diversas metrópoles incidem sobre novas sociedades, marca igualmente a indigenização, dessa ou daquela maneira, de tais forças” (1991: 05). Temos nos deparado com certas indigenizações da modernidade que não haviam sido antecipadas pela antropologia tradicional, voltada para o estudo das mônadas culturais, ou anunciadas nas previsões pessimistas que acompanham o Sistema Mundial.

As obras de Geertz retomariam problemáticas dos textos de Sahlins: ambos analisam de que modo processos do presente são determinados por estruturas do passado, mas geram experiências inusitadas³⁸. No entanto, existem também dissonâncias: diferentemente de Geertz, Sahlins define uma espécie de vocação para as sociedades que estuda, acreditando que as culturas preexistentes limitam de forma radical as possibilidades de mudança. Também se percebem divergências na maneira como Sahlins entende as culturas periféricas: tal qual centros de transformação histórica. Aliás, esse seria o cerne da

³⁸ O sentido histórico que os sujeitos conferem ao processo que atravessam é dado pelo reconhecimento das mudanças e o grau de consciência que o grupo apresenta em relação às novas perspectivas de vida. As condições de existência, de produção e reprodução de uma memória coletiva e de uma articulação do futuro com o passado apresentam o sentido para essas mudanças. A perspectiva processual adotada por Fabian (1983) também oferece um horizonte interessante para entender a relação indissociável entre história e política.

crítica de autores como Bhabha e Obeyesekere, que acusaram uma tendência culturalista nas obras de Sahlins. Adam Kuper (2002), por exemplo, afirma que Sahlins reduz as relações sociais e os processos econômicos a códigos culturais, fomentando uma espécie de determinismo cultural.

Vale observar que as perspectivas adotadas por esses autores são fundamentais para pensarmos a cultura em termos processuais e dinâmicos, mas deve-se fazer uma ressalva em relação ao otimismo um tanto exagerado, visível particularmente em Sahlins. É evidente que a cultura tem grande capacidade de transformação e resistência, mas as relações efetivas de dominação e as ambiguidades expressas nas interações entre “conformismo e resistência” não podem ser omitidas. Não basta, portanto, opor um “otimismo bem intencionado, politicamente correto” ao chamado “pessimismo sentimental”.

Segundo Sahlins (1997), existe um certo desencanto dos antropólogos pós-modernos como expressão de uma perda de objeto. Esse desencanto foi por ele chamado de “pessimismo sentimental”, onde as vidas dos diversos povos estariam desmoronando em visões globais da hegemonia ocidental, resultando então numa aculturação universal.

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, “reantropologizando”, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado (Latour, 1996: 05).

As diferenças não acabaram, mas agora elas se tornam comensuráveis, coabitam no mesmo espaço: elas na verdade aumentaram seu potencial diferenciante. Caberia então à antropologia descobrir padrões inéditos de cultura humana, onde não bastaria assumir atitudes de denúncia em relação à hegemonia, mas principalmente continuar, enquanto antropólogos, oferecendo testemunhos da cultura e da sua diversidade e complexidade.

Não se trata de repassar toda a produção etno-histórica ou de esgotar autores e obras. Vale a pena assinalar, porém, que o que está em pauta é reconsiderar as formas indígenas de pensar e fazer história: um regime de historicidade próprio, uma outra história. E as formas Timbira de pensar e fazer sua própria história fazem parte da construção política de suas alteridades frente ao mundo dos *cupen*.

Trata-se de um processo de apropriação pelos povos indígenas das mudanças trazidas pela modernidade, a partir de parâmetros culturais próprios - como demonstra o caso das iniciativas desenvolvidas pelos Timbira por meio da associação *Wyty-Catë* - no contexto dos processos de indigenização da modernidade (Sahlins, 1997) constatados atualmente no Brasil. Essas mudanças não devem ser tratadas simplesmente como “transformações” da cosmologia tradicional, o que, segundo Turner (1987), pode obscurecer a mudança no caráter da consciência social e, em especial, nas formas de consciência histórica e política que têm acompanhado as mudanças estruturais. Entendo que a indigenização da modernidade não é algo que ocorra localmente – ou que possa ser abordado apenas localmente – tratando-se de um processo global que ocorre no Brasil e no mundo como um todo. Trata-se aqui de analisar qual a contribuição específica dos Timbira para esse processo de indigenização da modernidade, voltada de certa forma mais para dentro, para a esfera das relações intra e inter-tribais, a partir da reelaboração das mudanças impostas pelos *cupen*. Os pequenos projetos de desenvolvimento³⁹ realizados pela *Wyty-Catë* e, em especial, o Projeto Frutos do Cerrado, são um campo privilegiado para essa análise.

³⁹ Segundo Pareschi, “os ‘pequenos projetos de desenvolvimento sustentável’ são os projetos que seguem os princípios da diversidade, da conservação ambiental, da pequena escala, da tecnologia racional e eficiente, da democracia e da educação, objetivando atividades produtivas que gerem renda com um mínimo de degradação ambiental, o fortalecimento e/ou consolidação da capacidade de agência de grupos e/ou populações subordinados. Estão geralmente voltados para populações de baixa renda ou para grupos étnicos e são pequenos tanto pelos recursos envolvidos, quanto pela circunscrição de seus objetivos e pela limitação de seu alcance. O seu ‘valor’ fundamental seria a ‘experimentação’ de novas abordagens metodológicas, organizacionais e produtivas, com sentido de aprendizagem e acumulação de conhecimento para a transformação social” (2002: 93).

2.1. Os projetos de desenvolvimento

No Brasil, as lutas dos povos indígenas encontram nas políticas de conservação da biodiversidade uma conjuntura potencialmente favorável, enfatizando as relações entre o cultural e o político. A região onde se localizam as terras Timbira é caracterizada por um processo de expansão da fronteira agrícola, levando a ocupações irregulares, à implantação de monoculturas, principalmente soja, à criação de gado nas fazendas vizinhas e a um desenvolvimento regional intenso, acarretando forte pressão nas terras indígenas, que contam ainda com grande parte de seus recursos naturais relativamente preservados. Há, em virtude disto, uma preocupação constante dos Timbira com a fiscalização de suas terras⁴⁰.

Um aspecto importante dessa mobilização é o envolvimento dos grupos Timbira nas discussões sobre conservação da biodiversidade, recursos genéticos e controle do gerenciamento dos recursos naturais. E para eles, essas questões não estão dissociadas da questão do controle territorial. As relações entre cultura, território e recursos naturais constituem um eixo de discussão e montagem de estratégias, tanto dentro das organizações do movimento, como em suas relações com o Estado. Da mesma forma, os eventuais desacordos em torno da relação cultura/território/recursos naturais também podem criar tensões entre as organizações locais, as aldeias associadas e a *Wyty-Catë*. (ex.: projetos de

⁴⁰ Desde 2000, os Canela-Apãnjekra estão vivenciando um processo de revisão de sua área, mas não estão contando com o apoio da Funai; os Canela-Ramkokamekra também esperam desde 2005 o parecer da Funai sobre o relatório de redefinição de limites de sua terra; os Gavião Pykobjê estão há anos solicitando à Funai a criação de um GT para propor a ampliação do seu território; os Krikati contam com apoio legal para a retirada de posseiros de seu território, mas o processo de indenização e reassentamento das famílias está sendo bastante moroso. Os Apinajé estão discutindo e já conseguiram embargar temporariamente a construção da Barragem Serra Quebrada, proposta para ser construída no rio Tocantins, cujo alagamento atingiria a sua área, que está localizada numa região de transição do cerrado para a floresta Amazônica e que é muito rica em babaçu, madeiras de lei, frutos nativos e animais silvestres. Os Krahô, como todos os grupos citados, são alvos de pressões por parte de caçadores, madeireiros, fazendeiros e invasores de terras. Além disso, vêm sofrendo forte impacto no entorno de sua área em função do avanço desenfreado da implantação das monoculturas de soja, fazendo daquela região uma das mais novas frentes de expansão deste cultivo. Com exceção dos Canela, todos os outros grupos também estão bastante envolvidos na discussão sobre os impactos da UHE Estreito sobre seus territórios (ver capítulo IV).

conservação e controle territorial X práticas de arrendamento e uso predatório de recursos naturais). Ocorre uma espécie de “ambientalização” dos conflitos inter-étnicos, com o surgimento de novos temas importantes para a defesa dos territórios indígenas, como por exemplo a expansão do agronegócio da soja no entorno da terras Timbira, que vem causando a expulsão de pequenos produtores familiares e poluição de rios que abastecem as aldeias.

A *Wyty-Catë*, ao administrar e implementar junto com o CTI projetos de conservação ambiental, como o Projeto Frutos do Cerrado por exemplo, estaria adotando um modelo baseado numa concepção de desenvolvimento tipicamente ocidental, alheia às concepções Timbira de melhores condições de vida e bem-estar. Os Timbira têm uma concepção de desenvolvimento totalmente diferente do que a *Wyty-Catë*, o CTI e as principais agências de fomento e financiamento estabelecem, que, por sua vez, influenciam inclusive as prerrogativas do chamado “projetismo” (Pareschi, 2002). Segundo essa autora, o “projetismo” é:

uma forma específica de articular elementos, manifesta na concepção, realização e avaliação de “projetos” que muitas vezes independe do contexto e dos atores sociais para os quais são formulados. (...) tais regras e procedimentos de realização de projetos, o projetismo, estão imersos na ideologia do desenvolvimento e do planejamento que anima especialmente as agências multilaterais de desenvolvimento e as agências de cooperação. Os “projetos” são tidos como mais racionais, eficientes e técnicos para se obter resultados considerados desejáveis. Mas o projetismo também é compartilhado pelas ONGs que vivem de projetos (2002: 21).

A literatura antropológica sobre desenvolvimento está cheia de reflexões sobre as características dos projetos de desenvolvimento e os seus impactos sobre populações tradicionais, geralmente índios e camponeses (Scudder, 1973; Pitt, 1976; Sigaud, 1986; Ribeiro, 1987; 1991b; Bartolomé, 1992; entre outros). Também conta com algumas reflexões a respeito do desenvolvimento como ideologia (Rist, 1997; Escobar, 1995; entre outros) e das relações entre as iniciativas voltadas para o “desenvolvimento”, os antropólogos e a antropologia (Escobar, 1991; 1997, entre outros).

2.1.1. Etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável

Segundo Gallois (2001: 169), a contradição entre autonomia e tutela seria fundamental para introduzir qualquer discussão a respeito da relação entre os povos indígenas e o desenvolvimento no Brasil, levando-se em consideração a limitação dos elementos definidos pela vertente denominada de “sustentável” em relação à viabilidade de alternativas adequadas aos interesses desses povos. Efetuo um breve histórico desta noção para contextualizar a posição e as reivindicações dos Timbira frente a esse discurso hegemônico.

O Relatório Bruntland, *Nosso Futuro Comum*, de 1987 define e articula as noções de desenvolvimento sustentável e de nova ordem econômica internacional a partir de dois conceitos-chave. De um lado a questão das “necessidades”, especialmente as “necessidades básicas” dos mais pobres, a quem deve-se dar prioridade, defendendo um desenvolvimento global mais justo. De outro lado, coloca-se a idéia de limitações impostas pelo perfil tecnológico e pelas formas de organização social sobre a capacidade do meio ambiente de atender às necessidades atuais e futuras. Mas para Gallois (2001), esse segundo ponto reverte o primeiro, uma vez que as sociedades não ocidentais (portadoras de tecnologias e organizações diferenciadas) se vêem responsabilizadas pela destruição de seu meio ambiente.

Nosso Futuro Comum propõe que se deve promover o desenvolvimento econômico compatibilizando-o à preservação da natureza. É nesse contexto que o desenvolvimento sustentável é definido como “aquele que atende as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de também atenderem as suas”. Ou seja, considera que “não há diferença entre as metas da política desenvolvimentista e a proteção adequada do meio ambiente: ambas devem visar ao aumento do bem-estar”. De quem? A principal crítica a esta definição incide sobre o escamoteamento das causas da pobreza e da deterioração ambiental, evidentemente relacionadas ao modelo de crescimento imposto pelas nações industrializadas e que o relatório não chega a questionar. Ao contrário, a pobreza acaba sendo caracterizada como um círculo vicioso: causa e efeito da deterioração ambiental (Gallois, 2001: 172-3).

Ribeiro (1991 a) refere-se à noção de desenvolvimento como uma “ideologia/utopia central do mundo moderno”, que se constitui como uma categoria fundamental da modernidade no contexto de disputas interpretativas, onde diversos atores “procuram estabelecer suas perspectivas particulares sobre como se deve proceder com relação ao desenvolvimento como as mais corretas” (Ribeiro: 04).

Paralelamente, também se delineava a definição de um outro conceito: o de etnodesenvolvimento. As duas principais referências sobre a idéia de etnodesenvolvimento na América Latina são Rodolfo Stavenhagen e Guilermo Bonfil Batalla. Para o segundo, esta idéia se refere ao “exercício da capacidade social” dos povos indígenas para construir seu futuro, em consonância com suas experiências históricas e com os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Ou seja, o etnodesenvolvimento pressupõe existirem as condições necessárias para que a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada possa se manifestar, definindo e guiando seu desenvolvimento. Isto implica, propõe Bonfil Batalla, que as comunidades sejam efetivamente gestoras do seu próprio desenvolvimento, que a elas seja garantido o direito de formar seus quadros técnicos (engenheiros, professores, médicos, etc.) e estruturar e gerir as unidades político-administrativas responsáveis pela gestão dos seus territórios.

Rodolfo Stavenhagen, outro expoente desse pensamento, defende que os princípios básicos do etnodesenvolvimento seriam “objetivar a satisfação das necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de uma visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar auto-

sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, com atividades mais participativas” (citado por Azanha, 2002: 31).

Para Rodolfo Stavenhagen (1985), o grande desafio que emerge com as novas identidades indígenas, com os novos movimentos sociais indígenas militantes que reivindicam o reconhecimento de seus valores culturais e a reavaliação da posição dos índios na estrutura social dos países, será como integrá-los na teoria do desenvolvimento. Na América Latina, conclui Stavenhagen, o etnodesenvolvimento, como a definição original exige, significaria uma completa revisão das políticas governamentais indigenistas até aqui adotadas pela maioria dos Estados nacionais, em grande parte ainda orientadas por modelos marcadamente assistencialistas.

O ponto de partida de Stavenhagen é a crítica à “concepção linear evolucionista no pensar o desenvolvimento”, predominante no período que vai do início dos anos 1950 ao final da década dos setenta. Essa concepção parte do suposto de que há regiões do mundo “atrasadas” econômica, social, cultural e politicamente, na maior parte colônias ou ex-colônias das potências européias.

Assim, o desenvolvimento funda-se numa perspectiva de temporalidade histórica própria ao Ocidente, concebida como um processo linear, cumulativo, irreversível e finalizado. Progresso e desenvolvimento são mitos ocidentais que não representam parâmetros transculturais. Se não levarmos em conta essa dimensão histórica, ou seja, o contexto de surgimento da noção e da prática do desenvolvimento, continuaremos, como fazem os documentos oficiais, supondo que as necessidades atuais das populações alvo do “desenvolvimento sustentável” são as mesmas para todos e que as necessidades das gerações futuras serão idênticas às atuais (Gallois, 2001:175-6).

Essa linearidade é expressão da filosofia evolucionista onde está baseada a reflexão ocidental sobre o desenvolvimento, concebido invariavelmente como uma trajetória a ser percorrida, sempre predeterminada e universal. Dessa forma, para Dominique Perrot:

Falar de auto-desenvolvimento, de etno-desenvolvimento, de desenvolvimento endógeno, não resolve nada, a princípio. Desenvolvimento não é um espaço vazio, que pode ser preenchido ao sabor das identidades culturais. É um conjunto de práticas assentadas numa visão de mundo muito particular, ligada à história das nações industrializadas [...] Falar em desenvolvimento auto-centrado ou em etno-desenvolvimento é uma contradição (1991).

Como sugere D. Perrot, uma das mais evidentes ambigüidades da noção de desenvolvimento, quando aplicada à situação contemporânea dos povos indígenas, é a parcialidade da abertura que é concedida a esses povos.

Parecem procedentes, portanto, as críticas de Perrot e outros, que apontam a noção de etnodesenvolvimento como uma contradição em termos e chamam a atenção para a cilada que é discutir a dimensão cultural do desenvolvimento ou a promoção do desenvolvimento cultural. Estas expressões, segundo ela, repousam numa metáfora inconsciente segunda a qual bastaria verter o conteúdo do desenvolvimento num continente cultural. Ora, os princípios da autodeterminação e da autonomia estariam ameaçados, desde o início, pelo próprio “direito ao desenvolvimento” – a rigor um disfarce retórico da obrigação e do “dever do desenvolvimento” (Barretto Filho, 2006: 16-7).

Segundo Barretto Filho, a autora mostra que, quando aplicamos as definições acima mencionadas à realidade desses povos, chega-se à constatação de que eles lutam “para e contra o desenvolvimento”. Todos os documentos reiteram a mesma contradição: ou povos indígenas, ou desenvolvimento.

Hoje a noção alternativa de desenvolvimento inclui diversos aspectos, tais como “representação”, “acesso”, “relações de gênero” e “empoderamento”. Ela implica em estratégias voltadas para as “necessidades básicas”, a incorporação da “visão interna ou endógena”, o uso e aproveitamento das “tradições culturais” existentes, o respeito à “sustentabilidade” no uso dos recursos naturais, a busca da “auto-sustentação”, o fomento à participação das populações beneficiadas e o aprofundamento do debate sobre “participação” e “poder político” (Verdum, 2006: 75).

Ainda segundo Verdum (2006: 74), Roberto Cardoso de Oliveira (1996), ao refletir sobre a dimensão ética na/da geração de conhecimento nas Ciências Sociais num contexto de mudança social induzida, especificamente na Antropologia, resgata e desenvolve a questão da “visão interna” e do caráter “participativo” do conceito de *etnodesenvolvimento* de Stavenhagen⁴¹. Cardoso de Oliveira faz uma construção conceitual em torno da idéia de

⁴¹ “Para Cardoso de Oliveira, a questão da *participação* dos indígenas submetidos ao processo de etnodesenvolvimento, deve ser colocada como requisito tanto do planejamento quanto da execução e da avaliação, o que implica na necessidade de um acordo entre técnicos e a população alvo da transformação. Por outro lado, complementa, tal participação deve atender ao imperativo da visão interna ou endógena do grupo alvo ou submetido ao processo de etnodesenvolvimento, a seu ver um dos pontos fundamentais do novo conceito de desenvolvimento proposto por Stavenhagen. Assim, Cardoso de Oliveira (1996) enxerga, ainda que subjacente, a idéia da existência de uma ‘comunidade de argumentação’, no sentido dado por Karl-Otto Apel (2000), não mais inter-pares, mas entre grupos e indivíduos portadores de culturas distintas. Uma ‘comunidade’ onde a população para a qual se direciona o planejamento, no caso os indígenas, deve

“participação” e sua aplicabilidade em situações específicas, particularmente naquelas onde os indígenas são “submetidos” ou “alvo” de transformações etnodesenvolvimentistas.

Nesse sentido, é importante estar atento, como assinalou Wolf (2001), ao fato de que os indivíduos, comunidades e instituições nacionais e internacionais são componentes ativos inseridos em uma “rede” encompassante construída por relações sociais não isentas de tensão, em decorrência da disputa pelo controle dos recursos e poderes. Este é, certamente, um dos pontos centrais quando do estudo e avaliação dos processos de desenvolvimento indígena, especialmente aqueles que se dizem baseados nos “recursos culturais próprios dos povos indígenas” (Verdum, 2006: 77).

Mais do que disputa pelo controle de recursos e poderes, vale a pena nos questionarmos sobre o significado e impactos que os processos de desenvolvimento podem ter para os índios e qual a nossa implicação enquanto antropólogos nesse contexto. Barretto Filho assinala:

Como compreender de modo reflexivo e com distanciamento crítico, essa nossa preocupação sempre presente de estimular processos qualitativos de mudança social induzida, que produzam efeitos positivos na qualidade de vida desses grupos, e a nossa atuação política interessada nessa direção? Estaríamos nós efetivamente trabalhando como elementos catalisadores de processos socioculturais que assegurem a esses grupos a autonomia; o direito de controlar suas próprias terras, seus próprios recursos, suas instituições, sua organização social e cultural; a liberdade de escolher que caminho seguir e de negociar com o Estado para definir que tipo de relações desejam estabelecer com este? (...) Ou então, conscientes de que desenvolvimento não é uma categoria transcultural e cientes do nosso posicionamento em pontos centrais de fluxos de financiamento a projetos integrados de conservação e de desenvolvimento dirigidos a esses grupos por agências e bancos multilaterais cujo passivo socioambiental é trágico e que têm sido os agentes privilegiados do sobredesenvolvimento dos países “ricos”, não estaríamos nós, ao atuarmos como co-formuladores e pareceristas dessas iniciativas, sendo meros mediadores do modo político específico de exploração do trabalho no quadro do qual se dá a expropriação dos países situados na periferia do capitalismo mundial pelo imperialismo, como sugere Meillassoux? (2006: 17).

Nesse contexto, é necessário analisar o discurso indígena frente ao desenvolvimento. Parece evidente que, apesar do esforço de líderes e de associações indígenas em se conectar à reflexão mundial sobre a interdependência entre fenômenos de escala mundial, tais reflexões raramente deixam o plano do discurso (Gallois, 2001).

Discuto a seguir a importância e o alcance de tais discursos, por meio dos quais os índios

constituir, junto com os técnicos em etnodesenvolvimento, uma verdadeira comunidade de argumentação, sem a qual estaria inviabilizado qualquer planejamento dessa ordem” (Verdum, 2006: 77).

procuram se posicionar no campo do desenvolvimento como atores políticos, principalmente a partir das ações do Projeto Frutos do Cerrado.

2.1.2. A Rede Frutos do Cerrado: “ajudando a manter o cerrado em pé”

Recentemente, foram realizados trabalhos de desconstrução do discurso e da lógica interna do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7) e do Projetos Demonstrativos Tipo A (PDA), e do Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI). O primeiro foi realizado por Ana Carolina Pareschi (2002), baseada em documentos, entrevistas e pesquisa etnográfica; e o outro realizado por Ivan Abreu Stibich (2005), baseado em análise documental do processo de preparação do “mecanismo demonstrativo da capacidade dos indígenas de elaborar e implementar projetos”. Esses trabalhos também serviram de apoio para Verdum (2006: 148) afirmar que o PDPI, assim como outros programas do Ministério do Meio Ambiente, são manifestações de um novo estilo de indigenismo, ao menos no que se refere ao seu discurso e a algumas de suas práticas. Isso ficaria evidente, por exemplo, na maneira de operacionalizar a incorporação dos indígenas nas novas estratégias de crescimento econômico regional; na gestão dos recursos naturais; na disciplinarização do comportamento individual e, principalmente, coletivo das populações indígenas. Provavelmente esse “novo estilo” esteja próximo do que Albert denomina de “indigenismo de resultados”, como reflexo do “projetismo”, que impõe aos povos indígenas uma determinada racionalidade na execução de projetos de desenvolvimento, e que “precisariam” ter resultados “concretos” segundo essa mesma racionalidade ocidental. Mas o fato é que esse indigenismo talvez não nada de tão novo assim, pois estão embutidos aí, na ambientalização e ecologização desses discursos e práticas, velhos paradigmas do indigenismo oficial, como os de integração, emancipação e aculturação.

A tese de Pareschi (2002) procura mostrar como as relações de poder se exercem e são produzidas no interior de um programa de desenvolvimento sustentável como o PPG7, que articula desde o nível internacional até o local, pelos pequenos projetos, criando conflitos e consensos manifestados por diferentes ideologias, atores e procedimentos. A autora trabalha com a noção de “espaço de disputas”, que procura conjugar os conceitos de “campo” de Bourdieu (1983; 1989), de “intermediários” (*brokers*) de Wolf (1974) e Adams (1974), e o de “efeitos de verdade” de Foucault (1988).

A história e a ideologia dos pequenos projetos de desenvolvimento sustentável estão relacionadas à dos chamados “projetos de desenvolvimento comunitário” ou “microprojetos de desenvolvimento comunitário” e, portanto, à temática do desenvolvimento e às críticas direcionadas ao modelo hegemônico de desenvolvimento adotado em larga escala no processo de expansão capitalista. (...) A incorporação da noção de “sustentabilidade” à de “desenvolvimento” e a resignificação dos projetos de desenvolvimento comunitário em função dos projetos de desenvolvimento sustentável (mais recentemente adjetivado de local, integrado e sustentável) constitui-se, então, num desdobramento das discussões, conceitos e lutas políticas entre atores sociais diferenciados em torno do desenvolvimento (Pareschi, 2002: 29).

O Projeto Frutos do Cerrado, o PD/A e o PPG7 resumiram de certa forma os dilemas e o campo político de disputas presentes na fase atual do ambientalismo, um momento de transição do plano “retórico-discursivo” ao plano “prático-operacional” (Barros, 1996: 126).

A ideologia-utopia do desenvolvimento sustentável e as práticas em seu nome conformam um campo no qual disputa-se um regime de verdade. Isto é, um conjunto de regras e enunciados que distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos de poder que são também efeitos de verdade. O que pode ou não ser considerado “sustentável” está em processo de definição, assim como os procedimentos considerados mais adequados para atingir esta sustentabilidade. O projetismo é uma manifestação concreta deste espaço de disputas que, por sua vez, é um espaço dinâmico aberto a novas articulações e configurações (Pareschi, 2002: 23).

A partir dessas observações de Pareschi, no caso do Projeto Frutos do Cerrado, as discussões realizadas com o DED (Serviço Alemão de Cooperação Técnica e Social) e o BNDES (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social), por exemplo, foram bastante ilustrativas sobre as disputas travadas em torno do sentido da sustentabilidade. Para os alemães do DED, a sustentabilidade do empreendimento deveria ser alcançada

dentro do prazo do seu convênio com o CTI, ou seja, 5 anos (exatamente o período mais “profissional” do projeto, conforme abordado no capítulo III). Enquanto a coordenação do DED no Brasil ficou a cargo de representantes mais familiarizados com as dinâmicas e processos comuns aos movimentos sociais na Amazônia, foi possível manter um diálogo sobre a necessidade de maturação do empreendimento *FrutaSã*, tanto do ponto de vista econômico, como do ponto de vista social e político. No entanto, quando a direção desta organização no Brasil foi substituída por funcionários de carreira vindos de experiências em outros países, passou a vigorar uma outra lógica, muito mais preocupada em expandir seu raio de ação de maneira mais pontual junto a outros empreendimentos, passando a colaborar também com órgãos do Estado. Deixou de existir uma preocupação com a sustentabilidade social dos projetos e a necessidade de um tempo mais longo para consolidá-los, principalmente em se tratando de uma experiência com povos indígenas. O projeto Frutos do Cerrado e o empreendimento *FrutaSã* chegaram inclusive a receber diversas avaliações positivas para a continuidade do convênio, realizadas por representantes do próprio DED, que visitaram *in loco* o projeto e entrevistaram seus executores e beneficiários. Mas prevaleceu a lógica burocrática e “expansionista” da direção do DED, visando em última instância sua própria sobrevivência institucional e o convênio não foi renovado.

Em relação ao BNDES, o que prevaleceu foi um discurso economicista, sendo que um dos seus economistas chegou a nos dizer explicitamente que do ponto de vista econômico o empreendimento era inviável e que ele não apostaria em nenhum negócio na linha de frios naquele momento. Apesar de estar visivelmente influenciado pela perspectiva do racionamento de energia que o país vivia (época do chamado “apagão”), ficou absolutamente clara a racionalidade econômica dos argumentos empregados, onde o

“S” (social) do nome do banco ficou em segundo plano, pelo menos no que se referia ao empreendimento *FrutaSã*.

A introdução de atividades produtivas geradoras de renda em comunidades indígenas supõe, não só a introdução de uma racionalidade econômica no sentido da acumulação por meio da geração de excedentes, como também a implantação de uma mentalidade capitalista, caracterizada por uma racionalidade na gestão de negócios e por uma racionalidade burocrática, já que tais atividades estarão fatalmente vinculadas, direta ou indiretamente, a algum órgão público, organismo internacional ou ONG, que exigem, invariavelmente, algum tipo de controle para os projetos que apóiam. A introdução de atividades produtivas que deveriam gerar excedentes comercializáveis exige, por exemplo, uma dedicação ao trabalho associado a tais atividades que normalmente não é encontrada nas comunidades⁴².

Isso também não significa que os índios tenham tempo disponível para a introdução de novas atividades, pois o tempo que não é gasto diretamente para a auto-sustentação é utilizado em outras atividades rotineiras, como confecção de utensílios, reuniões, cerimônias e rituais, nenhuma delas considerada “dispensável”. Existem casos de projetos de desenvolvimento sustentável e de geração de renda que acabaram levando ao abandono de atividades tradicionais e à desagregação sociocultural. Há casos inclusive em que os indivíduos e as comunidades envolvidas em tais projetos deixaram de realizar atividades de subsistência, como a roça, algo que, em pouco tempo, provocou fome, uma vez que o retorno oriundo das atividades ligadas a esses projetos não foi suficiente para suprir as necessidades básicas via mercado.

⁴² As sociedades indígenas, quando em relativa estabilidade, são sociedades de afluência, em que a satisfação das necessidades de sobrevivência não exige mais que algumas horas de trabalho diário da forma como o concebemos (Sahlins, 1972).

Nesse sentido, é possível citar o exemplo de um caso ocorrido com a Aldeia Nova, dos Krahô, que mantêm relações históricas com os antropólogos do CTI e é a “sede” da Assoc. *Mãkraré*. Logo que o Projeto Frutos do Cerrado teve início, essa aldeia se envolveu bastante nas atividades do projeto, incorporando significativamente o discurso muitas vezes empregado na divulgação e implantação do projeto. Ou seja, que o aproveitamento das frutas poderia gerar renda para a comunidade, sendo que essa atividade extrativista poderia ser mais rentável e ocupar menos tempo de trabalho do que a própria roça. Os moradores da Aldeia Nova levaram esse discurso ao pé da letra e simplesmente deixaram de fazer suas roças naquele ano (1994/1995), na esperança de que o trabalho com as frutas já pudesse gerar os resultados esperados e “prometidos” de certa maneira pelo discurso “oficial” de um típico “projeto de desenvolvimento sustentável”. De fato, o projeto não prometia resultados imediatos, mas os Krahô não entenderam assim e, conseqüentemente, tiveram problemas em garantir sua segurança alimentar naquele período. Com isso e após o esclarecimento do “mal entendido”, o CTI acabou “assumindo” o abastecimento de arroz, farinha e outros produtos para toda a aldeia até o plantio das novas roças.

Outro exemplo do impacto causado pela implantação de novos projetos de desenvolvimento sustentável junto aos Timbira é o da aldeia Riachinho, dos Gavião-Pykobjê, onde problemas relacionados ao uso de recursos de um projeto do PDPI (especificamente o uso de um veículo) provocaram a cisão da aldeia, acirrando faccionalismos e tensões pré-existentes. Tratou-se mais um caso de apropriação da retórica ambientalista (e nesse caso, também de resgate cultural), para tentar viabilizar por meio de um projeto o principal “sonho de consumo” daquela aldeia: um veículo para uso exclusivo, sem depender de Funai, Funasa, CTI, *Wyty-Catë* ou da “generosidade” das outras duas aldeias Gavião em atender as demandas do Riachinho. A chegada do veículo no entanto, acirrou as tensões internas existentes principalmente entre “Cabelo Ruivo”, liderança e

funcionário da Funai, e jovens lideranças ligadas à associação da aldeia, proponente do referido projeto. As divergências resultaram na saída do primeiro do Riachinho, que levou algumas famílias para a formação de uma outra aldeia: a aldeia Nova. As discussões ainda continuam em torno do direito de uso do veículo pelas duas aldeias (as outras atividades do projeto, no entanto, não são objeto de polêmica), demonstrando o quanto a implantação de projetos e seus recursos pode trazer tanto benefícios como prejuízos irreversíveis para os índios. Entendo também, por outro lado, que o processo de cisão e expansão de grupos faz parte da dinâmica da “Forma Timbira” e que o projeto em questão somente acelerou processos já presentes dentro da comunidade.

O Projeto Frutos do Cerrado representa de certa forma o resultado da transmutação (guardadas as devidas proporções) dos chamados projetos de desenvolvimento comunitário para os projetos de desenvolvimento sustentável. Desde os primeiros projetos de roças Krahô (ver capítulo I e item 4.4. deste capítulo) ao Projeto Frutos do Cerrado, inúmeras tentativas para implantação de alternativas econômicas entre os Timbira foram realizadas. Apesar desses projetos estimularem de certa forma um maior processo de sedentarização entre os Timbira, tanto quanto a instalação de PI’s da Funai ou infra-estruturas para disponibilização de atendimento médico, água e energia nas aldeias, pode-se perguntar até que ponto as infra-estruturas do Projeto Frutos do Cerrado (unidades de pré-beneficiamento, equipamentos, transporte, plantios, viveiros, etc.) realmente tiveram alguma influência neste sentido. De fato, exceto pelo acesso a essas infra-estruturas e eventualmente alguma assistência técnica, as aldeias Timbira não tiveram nenhum outro benefício concreto, como a geração de renda suplementar ou melhoria de condições de vida, que justificassem a perenização de aldeamentos e das estruturas implantadas. Por outro lado, a maioria dos índios identifica o êxito de alguns dos plantios realizados com o recebimento das “mudas do projeto”, às quais fazem constantes referências, reafirmando

seus compromissos com o Projeto Frutos do Cerrado e, conseqüentemente, com as redes de relações e recursos que eles implicam.

A Rede Frutos do Cerrado estabeleceu uma parceria entre indígenas e camponeses intermediada pelas respectivas ONGs assessoras, buscando criar solidariedades entre os diferentes grupos de agentes. Esta união traz uma complexidade sociocultural e institucional que reflete uma tendência, no sentido de construção de redes inter-institucionais e inter-culturais, cada vez mais presente no âmbito dos projetos e políticas socioambientais no Brasil, especialmente dos pequenos projetos desenvolvimento sustentável. Mais do que isso, representa uma idealização de alianças que dificilmente são viáveis na prática, como foi o caso, por exemplo, da Aliança dos Povos da Floresta, constituída em 1989 pelo Conselho Nacional dos Seringueiros e pela União das Nações Indígenas (UNI). Esta última entidade pretendia ser uma representação indígena em nível nacional, porém, devido à diversidade étnica, aos interesses e às lutas localizados, foi enfraquecendo durante a década de 1980 para se extinguir em 1992 (Ramos, 1998: 278). Junto com ela foi a Aliança dos Povos da Floresta⁴³. As frustrações generalizadas no campo econômico, juntamente com as quebras de reciprocidade no campo simbólico, foram minando as relações entre os agentes da Rede Frutos do Cerrado, culminando com a sua dissolução em 1999 (ver capítulo III).

Pareschi (2002) procura demonstrar na sua tese como a transição do discurso ambientalista a práticas específicas de “desenvolvimento sustentável” conforma um espaço de disputas entre agentes com diferentes poderes e interesses, criando, ao mesmo tempo, tensões e consensos, efeitos de verdade, poderes disciplinares e relações solidárias. A conjunção de tantos interesses dificilmente resulta em um “produto” coerente e muito

⁴³ Mais recentemente no entanto, têm sido retomadas iniciativas para rearticulação da Aliança dos Povos da Floresta.

menos em práticas coerentes. Há o confronto de lógicas mercadológicas, humanitárias, conservacionistas, políticas, pragmáticas, que se cruzam constantemente nos processos de concepção, implementação, gestão e avaliação dos programas e projetos. O Projeto Frutos do Cerrado explicitaria, de certa forma, a tensão entre as diferentes expectativas e temporalidades dos grupos envolvidos. Do ponto de vista das cooperativas agroextrativistas dos *cupen*, a temporalidade era marcada pela lógica do assembleísmo, tendo a vista os critérios de participação coletiva adotados por esses grupos. Como eram organizações distribuídas por dez municípios diferentes, as dificuldades para juntar todos os representantes a cada vez que era necessário resolver problemas ou dar algum encaminhamento aos projetos, eram enormes. Do ponto de vista dos índios, o primeiro problema passava pela compreensão dos problemas que precisavam ser “resolvidos” (prestações de contas, relatórios, realização de atividades atrasadas, etc.), segundo a lógica burocrática do PDA. O segundo problema também passava pela dinâmica das discussões: o tempo para a realização das reuniões com os índios nas aldeias é longo, pausado (eventualmente a discussão é interrompida para uma corrida de toras...) e cada um dos presentes tem o direito de falar o quanto e quantas vezes quiser. Assim, tanto num caso como no outro, houve enorme dificuldade dos grupos envolvidos da Rede Frutos do Cerrado em se adaptarem à racionalidade de gestão e temporalidade impostas pelo projeto.

De um lado, planejamentos “racionais”, critérios “técnicos” e de eficiência, ideais solidários. De outro, a espontaneidade, a imprevisibilidade, o *habitus*, as dinâmicas sociais, políticas, econômicas e ambientais e os interesses específicos. A tensão, enfim, entre “resultados” e “processos”, entre a temporalidade do projetismo e as temporalidades socioculturais (Pareschi, 2002: 337).

Nesta perspectiva, segundo a autora, o *projetismo* nega o contexto de implementação dos pequenos projetos e frequentemente exige destes a resolução de problemas que estão para além deles. Se, por um lado, “existe um faz de conta tradicional entre o financiador e o beneficiário” no qual “ambos fingem acreditar que em um ano ou três o projeto vai dar resultados” (Leroy, 1993: 140), por outro, as pressões para que estes

resultados, especialmente econômicos, ocorressem foram bem reais no caso do Projeto Frutos do Cerrado. Essas pressões contribuíram em grande parte para a dissolução da Rede, uma vez que impuseram, principalmente aos índios, por serem donos da fábrica, a responsabilidade pela inviabilidade econômica do projeto. No entanto, o fato é que tanto os índios como os não-índios não se adaptaram à lógica e à racionalidade econômica preconizadas no projeto. Mas, por outro lado, os Timbira efetivaram novas maneiras de apropriação de seus projetos e inclusive da sua própria associação, conforme discutiremos a seguir. Conforme já salientei, o lema do Projeto Frutos do Cerrado é “ajude a manter o cerrado em pé” – para os Timbira significa antes de mais nada, “manter o cerrado *impej*” (bom, são).

2.2. Apropriação e “timbirização” da associação e seus projetos

A apropriação que os Timbira, na sua diversidade, fazem da sua associação, baseada na autonomia dos grupos locais e na autoridade dos *pa'hi*, pode refletir em alguma medida esse processo de indigenização da modernidade. A maneira como nominaram sua associação ou as formas de apropriação de novas tecnologias para beneficiamento de frutos e manejo de recursos naturais⁴⁴, por exemplo, são significativas e ilustrativas desse processo. Ao se apropriarem da associação enquanto um instrumento criado pelos *cupen*, os Timbira estão tentando “pacificar o branco”, “domesticando” uma modernidade cada vez mais presente, ao mesmo tempo em que tentam encontrar novas formas de inserção e participação nesse campo político.

⁴⁴ Fazendo referência a Dubois *et al* (1996), Little afirma que “há inúmeras áreas de conhecimento e tecnologia que poderiam ser trabalhadas nesse tipo de encontro, incluindo algumas que já contam com resultados interessantes, como os sistemas agroflorestais nos quais as formas de manejo ambiental (tanto indígenas como de caboclos e ribeirinhos) e as práticas da ciência ocidental estão sendo mutuamente renovadas com a geração de novos conhecimentos híbridos” (2002: 44).

O nome da associação *Wyty-Catë* (casa grande de *wyty*) refere-se, por exemplo, a uma instituição cultural Timbira que envolve noções de convivência, hospitalidade, respeito e fartura (ver capítulo II). Ao nominarem sua associação de *Wyty-Catë*, os Timbira estão, portanto, fazendo uma clara apropriação a partir de seu próprio universo cultural, não apenas do ponto de vista formal. Ser uma “grande casa de encontros”, uma “grande pensão”, define uma instituição que é comum a todos os grupos Timbira e que pode expressar, em grande medida, um conceito próprio de organização associativista, baseado na generosidade, na hospitalidade, na convivência, no respeito, no bem-estar, na fartura e na felicidade. É provável que a expressão nativa equivalente mais próxima destes conceitos seja a de *amji’kin* (festa, alegria). O *Wyty* é o lugar adequado para ficar nos intervalos das corridas de tora e dos *amji’kin*, e onde nada poderia ser negado aos seus visitantes. Isso coloca claros problemas para os jovens dirigentes da associação, que têm enormes dificuldades em administrar recursos de projetos diante das freqüentes demandas dos associados relacionadas a alimentação, transporte e insumos para festas (carne, tecidos, miçangas, etc.), cujo objetivo é continuar mantendo os *amji’kin* operando com alguma fartura, propiciando, conseqüentemente, alegria, felicidade e bem-estar para as comunidades envolvidas. Um dos principais desafios que esses dirigentes encontram é, portanto, o de tentar conciliar as diferentes expectativas dos Timbira em relação aos projetos da *Wyty-Catë*, a maioria deles relacionada com atividades de uso e conservação da biodiversidade, estabelecendo uma espécie de mediação interétnica. Segundo depoimento de um representante Krahô, citado na tese de Pareschi:

...o CTI reclamava quando as pessoas que não faziam parte da Diretoria da *Vyty-Cati*, ou não eram estagiários ou professores queriam ir para Carolina porque não tinha poré (dinheiro) para *cukren* (comida) e passagem. Se eu quiser ir, tem que ir. A casa é de *wyty*, que recebe todo mundo. Então a *Vyty-Cati* tem carro, tem que vir buscar. Mas todas as vezes eles [do CTI] dizem para ir só uma ou outra pessoa. Eu acho que todos aqueles que quiserem saber do projeto têm que ir (2002: 297).

O projetismo e o associativismo são estranhos à visão de mundo indígena, para quem o planejamento de atividades no papel relacionado a determinados custos não faz sentido. Pelo fato da diretoria estar subordinada à Assembléia Geral da entidade composta predominantemente dos *pa'hi* (chefes) das aldeias, geralmente mais velhos, estabelece-se uma complementaridade e uma tensão entre as demandas tradicionais indígenas colocadas pelos mais velhos e a necessidade de “executar o projeto conforme o papel” colocada pela minoria jovem e/ou estudada presente na Diretoria, ou mesmo fora dela. O uso dos recursos do Projeto Frutos do Cerrado (especialmente os veículos) e o funcionamento da Associação tinham que ser explicados em quase toda Assembléia da *Wyty-Catë*. Basta lembrar a discussão realizada em uma das assembleias sobre o uso do caminhão nas festas (ver capítulo III).

Até o momento estamos com 10 anos que foi criada esta organização ainda é uma coisa nova, a gente sofre uma pressão do povo que acha que a gente tem que resolver todos os problemas da comunidade, mas os recursos têm que ser gastos com alguns objetivos. Acontece uma festa ou outra coisa, o pessoal quer dinheiro para comprar coisas, como farinha, ferramentas, miçangas, e a gente tem que confrontar, este é um problema. Precisamos trabalhar mais isso para conscientizar, com certo tempo alguns entendem mas são poucos, tem poucas pessoas envolvidas nisto, é neste momento que se encontram e entram os recursos que, às vezes, dá problemas com quem está na frente, tem que convencer para o pessoal entender como funcionam os recursos que a gente tem (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com representante do PDA em Carolina em 2005).

Associação Gavião ficou executando os projetos da *Wyty-Catë* pelo PDA e eu fiquei acompanhando, fui conhecer mesmo assim como é que funciona mesmo um projeto numa Associação. Eu recebi muita crítica porque veio muito dinheiro, mas o dinheiro, já tinha tudo escrito como é que a pessoa gasta o dinheiro, mas eu recebi crítica assim, eles gostam de fazer festa e quando fazem festa ficam pedindo: - Não, eu quero um saco de farinha, um saco de arroz, eu quero miçanga, eu quero corte de pano, eles pedem várias coisas e no projeto nós não temos recursos definidos para comprar essas coisas, lá tem objetivo para ser gasto o dinheiro no objetivo do projeto. É por isso que às vezes eu levo bronca do povo, mas é assim mesmo.

Eu entrando na *Wyty-Catë* aconteceu isso... eu entrei assim... porque eles pedem mesmo, eu entendo isso, mas a gente tenta fazer eles entenderem como é que funciona um projeto. Tem as pessoas que quando a gente explica isso eles não dão ouvidos não, fazem é criticar mais, eu passei quatro anos na *Wyty-Catë*, na associação Gavião eu fiquei oito anos como presidente. No início da *Wyty-Catë* fiquei como secretário e depois como presidente, eu fiquei quatro anos e com isso eu comecei a participar de vários movimentos assim... participando, tentando conversar, tentando contribuir, tentando colaborar e conhecendo as pessoas diferentes que tem idéia, que tem plano... eu fui conhecendo as pessoas. De movimento mesmo que acontece, eu comecei acompanhar mesmo e eu comecei entender assim, como é que organização se organiza, como é que funciona. Teve um tempo que a

gente entrou numa crítica porque eu participava do Conselho dos *cupen*, que é da Rede Frutos do Cerrado e acompanhava reunião e os *cupen* eles falam... eles têm uma língua diferente, eles discutem diferente e eu ficava escutando (Jonas Gavião, depoimento realizado durante visita à Coiab em Manaus em 2004).

O dilema colocado por Jonas faz parte do cotidiano dos dirigentes da *Wyty-Catë*, que tentam trabalhar como mediadores entre o mundo dos projetos e as expectativas dos Timbira quanto aos seus resultados. Esses dilemas também ocorrem com a maioria das populações indígenas que estão tentando executar projetos locais, como no Rio Negro por exemplo, em situação analisada por Gersen Baniwa (2006). Segundo ele, os projetos e programas direcionados aos povos indígenas não estão adaptados para a lógica de funcionamento desses grupos, provocando muitas vezes conflitos internos e descredenciando suas principais lideranças. Outros depoimentos dos Timbira, a seguir, reiteram as dificuldades dos *pa'hi* e demais lideranças em relação às regras de funcionamento de uma associação, ao domínio da língua portuguesa e ao manejo da escrita.

Olha, a maioria das comunidades entendem, alguns não entendem o trabalho que é realizado na Associação. Os *mehin* não têm o costume de fazer uma coisa que está no papel, como os *cupen* fazem. Está tudo lá no papel e aí tem que fazer acontecer o que está escrito no papel. Os *mehin* nunca tiveram isso. É uma coisa nova para a comunidade indígena e eles precisam entender mais, verem realizados os acontecimentos na comunidade. Porque a língua do *cupen* é muito difícil (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com a antropóloga Pareschi em 2001).

Os caciques não estão entendendo o que é uma associação, nós que estamos reunidos aqui moramos distantes uns dos outros, não realizamos reuniões diárias, não realizamos reuniões semanais para saber o que está acontecendo em cada aldeia. Tudo se torna mais difícil (Francisco Apinajé, aldeia Patizal – discurso realizado durante assembléia da *Wyty-Catë* em 1998).

Então começou nesse tempo a *Mãkraré*, um bocado desses projetos... nessa época estava lá a Cachoeira e a *Mãkraré*, justamente falaram da *Mãkraré*, da criação de *cupen* e onde eu fico com a cabeça nisso aí. Porque quem tem esse papel que encaminha, que as pessoas olham e quando dá aquela confiança né, daquela associação manter assim, a gente faz projeto e manda e é aprovado por um papel, por uma coisa falada ali, coisas que eu não entendo, porque esse papel é feito. Para ter esse poder de uma associação, sem uma associação, sem uma coisa assim, nada se aprova né, porque tudo faz um projeto e manda para qualquer entidade assim e aquele dinheiro vem só para aquele projeto, sem ter essa associação, sem ter esse nome assim para que esse dinheiro venha no nome daquela associação, daquela entidade. *E é isso que eu me preocupo muito nessa questão né, de burocracia de papel, é onde eu vejo que eu não vou chegar ver mesmo a verdade desse papel*, como que ela é registrada no cartório, como que o cartório vê essa escrita assim e quando o cartório carimba também... e é aonde eu não vou testar, fazer para mim conhecer, conhecer como que é criação do fundo que tem esse valor que é essa associação.

É isso que eu não cheguei a entender direito e acho que nem vou entender, nunca vou entender como que é isso... projeto, é um estatuto e diferente e isso eu mesmo só estou falando, mas não vou chegar lá, mas que é uma experiência que tem para os *mehin* que estão vindo aí. É como eu estou nesses encontros, vindo escutando, estou vendo o que estão falando e que vai chegar ver muito tempo acontecido do *mehin* com a burocracia, que eles estão aprendendo com o *mehin* né, eu vejo uma coisa que é uma coisa nova que o *mehin* está aprendendo, eu vejo assim que é por causa que eles estão querendo avançar nas coisas. (*Hapyhi*, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2005)

De fato, é difícil para os Timbira entenderem essas novas políticas de conservação ambiental, uma vez que eles não são responsáveis pela implementação dessas políticas, que são “coisa de *cupen*”. Mais do que isso, especialmente os mais velhos, também têm dificuldade de compreender os objetivos de uma associação, a importância do “papel” e da burocracia para a sua existência e funcionamento. Conforme *Hapyhi* salientou, existe uma certa “mística” do papel, da sua autoridade, sua importância e da sua “verdade”. E a “verdade” do papel, do projeto, difere substancialmente da “verdade” dos diferentes grupos Timbira. Basta observar os relatos a seguir, a respeito de objetivos expressos em projetos em contraposição com as expectativas das comunidades.

Depois que houve a separação das associações, nós continuamos com uma parceria com eles. É difícil fazer um trabalho como eles, mas eu percebo que a organização teve um grande desenvolvimento. Tudo vai bem devagar, mas está indo. Uma coisa que eu percebo é que como eu comecei a acompanhar. É difícil dizer para os mais velhos a se envolverem, pois eles acham que é um trabalho de outra cultura. No projeto do PDA, que conseguimos muitas mudas, muita gente falou que não iriam colher. (...) Então a gente teve essa idéia de fazer fortalecer frutíferas nativas que tem na comunidade. Só que a gente teve problema com isso porque a gente falava nas comunidades indígenas, eles diziam que iam plantar pé de bacuri, pé de cajá, pé de num sei o que lá... -Eu não vou comer dessa fruta, eu vou morrer muito antes... (Jonas, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005).

Hoje não deu para acabar com ninguém, não deu para matar ninguém, não sei porque tem essas coisas, essa visão de trabalho né, vamos supor, esses estudos de antropólogo, esse estudo de antropologia que significa esse estudo que vai fazer a administração... tá conhecendo com que o *cupen* faz as coisas, que ele gosta de comer. Aquela vez que eu pensei assim, de nós vender essas frutas, a gente vai pegar as frutas e vender essas frutas ou vai fazer suco disso: como que esse suco é apresentado, como que vai ser vendido esse suco... eu nunca pensava assim, que a gente ia fazer embalagem, colocar no saquinho, eu nunca pensava que fosse assim, eu pensava que eu ia chegar fazer o suco, encher os litros né (*Hapyhi*, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2005).

Logo a gente conseguiu projeto com a prefeitura, através do Conselho dela, nós conseguimos recursos para construir galpão, comprar máquina de pilar arroz e comprar

motor para funcionar. Conseguimos fazer isso com recurso do estado vinculado ao Banco Mundial, que o programa do governo recebe e repassa para as pessoas que têm associação, que trabalham com a comunidade. Fizemos isso e dentro da associação Gavião nós pedimos mudas de côco, de caju, de acerola, de maracujá e de várias outras mudas. Aí eles mandaram dinheiro, mandou na conta do chefe de posto. Ao invés de mandar na conta da Associação, mandou na conta do chefe de posto, que pegou, não queria comprar as mudas, comprou um pouco e ficou escondendo o resto do dinheiro. E um dia a gente decidiu: - Não, esse chefe de posto vai ter que pagar, ou com dinheiro, ou na porrada, ou sei lá... dá um jeito. Nós reunimos e chamamos: - Ó, pois agora tu vai comprar uma televisão e uma antena, nós não queremos mais mudas de banana, de mandioca, de inhame, de não sei o que... nós queremos uma televisão com uma antena parabólica. Aí... nós desviamos dinheiro porque, de um jeito ou de outro nós tinha que tirar da mão dele e esse jeito é comprar isso, ele comprou e a gente gastou o dinheiro. A gente mandou a nota fiscal de televisão para o Cimi... Eles não gostaram e me chamaram... (Jonas, registro escrito em seus diários pessoais, 2004)

É possível comparar essas situações com a discussão feita por Sahlins (1992) sobre o conceito pidgin “developman”, mostrando como um grupo pode aproveitar produtos ocidentais e recursos econômicos para o desenvolvimento de idéias indígenas sobre sua própria cultura e bem-estar. A racionalidade econômica destes projetos não se coadunaria, assim, com a “forma” Timbira (ver capítulo II), gerando inclusive críticas e tensões em relação ao papel desempenhado pela *Wyty-Catë*. É provável também que, para os Timbira, a felicidade e os *amji'kin* (festas) sejam mais importantes do que qualquer objetivo expresso nos projetos de desenvolvimento dos quais participam, conforme discutiremos a seguir.

2.3. Os *amji'kin* e a noção de bem-estar e felicidade: projeto ideal?

Entre os Timbira a atividade ritual é extremamente valorizada e operante, principalmente para os Krahô, Canela-Ramkokamekra e Apãnjêkra e, ultimamente, Gavião Parkatejê. Nestas aldeias, o tempo de dispersão das famílias elementares para as lides de roça é em grande parte (e em termos comparativos) comparável ao tempo em que, outrora, os grupos familiares gastavam quando dispersavam-se pelos cerrados, caçando e coletando, no período da alta estação seca (maio/agosto até setembro). Sempre um grupo doméstico estará “produzindo” algum rito ligando ao ciclo de vida (nascimento do

primeiro filho; fim de um “resguardo” ou de um luto, etc.), quando não estiver engajado na “animação” de um cerimonial maior. Essa intensidade cerimonial está presente em todos os grupos Jê – assim, César Gordon, ao comentar a importância da atividade ritual entre os Xikrin, afirma:

(...) o ritual é uma espécie de dobradiça entre a linha de identificação e a linha de alteração. (...) o ritual é o domínio para virar Outro e transformar-se, na sociedade *mebêngôkre*. Por meio do ritual, os Xikrin constituem e transformam as pessoas, constituem e transformam a própria coletividade, ao mesmo tempo em que escrevem a história. O ritual é a escrita da história *mebêngôkre*, a história de como se faz *mebêngôkre kukràdjá* (2006: 407 e 411).

Pode-se afirmar que o ritual entre os Timbira também mantêm um limite entre a “identificação e a alteração”, pois entre as prerrogativas para pertencer à Forma Timbira está a realização constante dos *amji’kin*, identificando e diferenciando os *mehin* dos outros “parentes indígenas” e dos *cupen*.

Não há ritual algum que não culmine com uma farta distribuição de comida, realizada por meio dos imensos bolos de mandioca e carne (*Kwyrri* ou *Kwyrçupú*: “berarubú” ou “berubú”, na tradução sertaneja do Maranhão; ou “paparuto”, como é conhecido entre os Krahô) que são levados ao pátio e comidos por toda a aldeia ao final de qualquer ritual. Aqui a carne é fundamental. O período que antecede a finalização de qualquer ritual é marcado pelas caçadas coletivas, que envolvem a totalidade dos homens ativos da aldeia. Enquanto não se obtiver uma provisão suficiente, não se arremata o ritual. Hoje em dia, dada a escassez crescente de caça em quase todas as aldeias Timbira, cada vez mais a carne bovina é utilizada nos rituais (e em menor escala, a carne de porco). Por vezes esta escassez é usada como justificativa para a não-realização de um ritual no qual só pode ser consumida a carne de caça (como nos ritos de iniciação). Portanto, não há ritual sem carne. Dessa forma, os chamados “fundos cerimoniais” (recursos financeiros para a aquisição de carne e insumos) seriam fundamentais para viabilizar a execução dos *amji’kin*. Mas os Timbira não recebem *poré* extra salários e aposentadorias, ao contrário

dos Parakatejê e Xikrin por exemplo, que recebem recursos de compensação da CVRD, empregados em parte na execução das suas atividades rituais. Portanto, esses pequenos “fundos cerimoniais” são normalmente captados pelos Timbira junto aos seus “parceiros”, como o próprio CTI, Funai, antropólogos e pesquisadores, garantindo alguns itens essenciais para a realização dos rituais (além da carne, miçangas e cortes de pano, por exemplo).

Entre os Timbira, raramente as roças são suficientes para prover a alimentação dos grupos familiares ao longo do ano, sobretudo entre os Krahô. Grande parte da razão desta carência alimentar se encontra na intensa vida ritual e cerimonial imperante nas aldeias (nos núcleos isolados, esta carência não existe). As “festas” (*amji'kin*, literalmente: “alegrar-se”) preenchem o calendário anual das aldeias quase integralmente: sempre, em qualquer período do ano, uma aldeia estará preparando uma festa, executando outra ou aguardando condições para finalizar uma outra. Melatti (1974) inventariou cerca de 50 ritos e situações cerimoniais entre os Krahô. Estas festas exigem uma farta distribuição de alimentos e hoje em dia algumas festas podem ficar em período de “latência” [de espera] de vários meses até que a aldeia promotora possa providenciar comida e outros itens necessários para a sua conclusão (pedindo contribuições para antropólogos que lá estiveram, para a Funai, vendendo bens industrializados para os regionais vizinhos, etc.). Além da comida, são necessários miçangas e cortes de pano, que são oferecidos para os participantes das outras aldeias.

Cada festa é marcada pelo nome de uma tora de corrida específica e por cantos específicos – o que leva à conclusão que sem um “cantador” (*hapryrcatê*) que domine os cantos, não se pode realizar determinado ritual. As aldeias que se encontram nesta situação superam o problema “contratando” um cantador de fora (de outra aldeia Krahô, ou mesmo Timbira, Canela, Krikati ou Gavião). As festas Timbira são relativas ao ciclo anual (festa do milho - *põnhuprô*, da batata - *jâtjôpin*, da tora grande ou da mudança da estação do ano - *pàrti*), à iniciação dos jovens entre 9-16 anos (*kêêtwejê*, *ikrerékam* e o *pemcahààc*), à regulamentação das relações de parentesco e interpessoais usando as relações entre os animais como paradigma (como a festa do peixe - *tepjarkwá*, do papa-mel – *kràkràc*, das máscaras, *côkrithtehô*), as festas relativas à assunção ou à entrega da dignidade *vyty* a alguém, ou ainda as festas e pequenas cerimônias relativas ao ciclo vital de um indivíduo (fim de resguardo do casal pelo nascimento de filhos, ritos de reintrodução de alguém que ficou afastado por muito tempo do convívio na aldeia, por doença ou luto). Nestes dois últimos casos (*vyty* e ciclo vital), a responsabilidade pelo suprimento de comida e bens à aldeia é da casa de origem do homem ou mulher.

As festas marcam a solidariedade necessária ao convívio nas aldeias e são momentos onde se enfatizam as regras de comportamento. Os *amjkin*, além de proporcionar um momento de “alegria” e descontração (pois, nestes momentos, os jovens têm a oportunidade de conhecer mulheres de fora e os homens e mulheres casados, de experimentar relações sexuais extra matrimoniais, porém permitidas), são fundamentais para a atualização da estrutura sociocultural e para o equilíbrio das relações internas; daí porque os núcleos isolados não se constituem como aldeias de fato, seus integrantes preferindo a “barriga cheia” (como dizem) aos compromissos sociais que as festas necessariamente obrigam. Os Krahô dizem que as famílias que assim agem são “sovinas”, isto é, não compartilham da sua comida e nem das suas mulheres, guardando-os para si. Ser “sovina” para os Timbira (e também para muitos grupos Jê) é o pior comportamento que podem imaginar e a palavra

para designá-lo – *hõõxy*- soa como um palavrão (Azanha, Estudos Etno-Ecológicos UHE Estreito, 2006: 35-6).

Daí a razão pela qual a maioria dos chefes de postos que passaram pelos Timbira – do SPI aos dias atuais – insistem em contrapor o “trabalho” às “festas” como a ideologia integracionista fundamental - e não foram poucas as aldeias Timbira que sucumbiram à esta ideologia (vide o caso Apinajé, para um exemplo ilustrativo desta afirmação).

Atualmente, é o “movimento do pátio” (o número de rituais) que serve de parâmetro para os grupos classificarem suas aldeias como mais ou menos “Timbira”. O que implica também um juízo de valor quanto ao grau de independência/dependência da aldeia em relação às atividades econômicas impostas pelo “civilizado”.

Conforme apontei anteriormente, não faltam exemplos de projetos executados entre os Timbira que fracassaram por não terem levado em consideração as reais expectativas dos índios em relação ao que para eles significa alcançar “melhores condições de vida”.

Rubem Thomaz de Almeida, enfocando outro povo indígena, tece considerações pertinentes sobre o Projeto Kaiowa-Nandeva, que ele acompanhou por muitos anos e que chegou a integrar as ações e parcerias do CTI desde a sua origem até sua recente dissolução. Ele coloca a questão do “não-desenvolvimento” como “resultado” dos projetos implementados.

O trabalho desvendou a noção Guarani de “desenvolvimento”, representada não apenas conceitualmente, mas em ações concretas. A razão do *não-desenvolvimento* Guarani é a forte manutenção de uma identidade étnica, flagrantemente manifestada no cotidiano e caracterizada por formas tradicionais de realizar a sociedade. Definitivamente, não reagem satisfatoriamente aos modelos ocidentais de produção econômica (2001: 193).

O autor destaca as formas de apropriação que os Guarani fizeram, ao longo da existência do projeto, do modelo de produção dos não-índios, adaptando-o segundo suas próprias necessidades e expectativas. Porém, do ponto de vista dos financiadores, houve então um “não-desenvolvimento”, pois os resultados previstos dentro de uma racionalidade ocidental e capitalista não teriam sido atingidos.

Para os Timbira, as condições de vida ideais são aquelas onde existe fartura de *hin* (carne) e insumos (panos, miçangas) para a realização de todos os *amji'kin* previstos no seu ciclo ritual. Se, para os Xikrin, a viabilização dos rituais garante a continuidade de padrões de distintividade e do “ser belo” (Gordon, 2006), para os Timbira, esse processo garante as condições para a reprodução da Forma Timbira (Azanha, 1984). Como vimos anteriormente, os chamados projetos de desenvolvimento sustentável também não levam essas variáveis em consideração, impondo a lógica do “projetismo” às comunidades. Os projetos que “fracassaram” por não terem alcançado os resultados esperados, na maioria das vezes foram devidamente apropriados e “indigenizados” pelos Timbira para atenderem suas principais demandas em relação ao padrão ideal de bem-estar e felicidade: os *amji'kin*. E nesse sentido, de forma análoga aos Guarani, também foram projetos que resultaram num “não-desenvolvimento”.

Como afirma D. Perrot (1991: 6), não pode existir um “bom” desenvolvimento em oposição a um “mal” desenvolvimento. Ele só pode ser eficaz segundo seus próprios termos, quando realiza efetivamente a expropriação dos valores e motivações culturais de quem ele atinge. Pelos mesmos motivos, não pode existir um “etnodesenvolvimento”, pois mesmo quando se procura colocar foco na identidade étnica, os pressupostos relativos à noção ocidental de bem-estar, social, político e econômico nunca desaparecem (Gallois, 2001: 176-7).

Entre outros “parentes” Jê isso também não parece ser diferente. Ao discutir questões morais e estéticas da vida social dos *Mebengokré*, um grupo Jê do sudeste amazônico, Adolfo de Oliveira realça a importância dos sentimentos de “felicidade” e “satisfação” relacionados com a realização dos seus rituais.

Indeed, as with emotional states, the “right” (I mean, good/beautiful/efficient) drives and appetites are in fact created through ceremonial performance (that is, through efficient ceremonial performance), and their satisfaction is accomplished through the creation of a general state of joy – or “happiness”, or even “satisfaction” itself, which would sound redundant in English. This redundancy mirrors another, the one proposed by the ceremonial specialist and accomplished (if he is successful) in the performance itself of the ceremony: people are seduced into agency through the creation of (individual) harmonic drives and appetites, for whose satisfaction the tool of joy/happiness is needed. Such satisfaction, of course, produces (or rather, is) joy/happiness.

(...) But the likeness – again – of a common interest can be created, based upon the enjoyable character of the collective endeavour involved. Indeed, the very get-together is enjoyable in itself: different qualities of people having fun collectively, becoming like each

other (in some respects) through sharing the same moral/aesthetic activity. In order to learn to have fun together in such a way, people learn sophisticated ways of co-ordinating technical tasks (that is, “technical” as seen by the anthropologist) by means of song and dance, of harmony and rhythm (2003: 300-2).

A idéia de felicidade para os Timbira, ou algo equivalente a isto, é expressa pelo termo *amji'kin*, normalmente traduzido como “alegria” ou “festa”, conforme vimos antes. A questão da alimentação nesse aspecto, também é fundamental, pois todo *amji'kin* está diretamente relacionado com a alguma fartura de comida para satisfazer todos os seus participantes. De fato, tanto para os Timbira como para os *Mebengokré*, o objeto de desejo do indivíduo é ficar contente, saciado e feliz.

Nesse sentido, as festas podem ser consideradas como instância especial para o processo de “construção cultural” (Tassinari, 1998). Trata-se de estabelecer laços entre indivíduos, famílias e grupos a partir da lógica de comensalidade/reciprocidade que contém a festa⁴⁵.

A necessidade do *cukren* (alimento, comida) é importante para os Timbira tanto do ponto de vista ritual, como suporte fundamental para realização dos *amji'kin*, como no seu cotidiano, onde essa questão é ressaltada com frequência pelos jovens e representantes das aldeias associadas à *Wyty-Catë*, quando vêm participar dos cursos e reuniões realizadas em Carolina.

...e outra coisa que me senti para cá é porque as pessoas do CTI, eles mandam o dinheiro pouco, porque às vezes se você não tem nada em casa, às vezes precisa comprar as coisas para deixar sua esposa e seus filhos, que eles precisam comer também, e o dinheiro vem pouco. Eu fiz assim, eu peguei esse dinheiro da passagem e fiz a compra para a minha esposa e meus filhos, que eles precisam comer lá também. Eu fiz gastar esse dinheiro, quase que eu não cheguei aqui (Lucas Apinajé - aldeia Serrinha, 2005).

...mas eu estou aqui de parabéns para estudar, nem que passo a necessidade, mas quando eu chego, eu posso arrumar carne (Genival Krahô - aldeia Rio Vermelho, 2005).

⁴⁵ Tassinari (1998) cita algumas demonstrações, como entre os Waiãpi da Guiana Francesa, onde as festas de caxiri constituíam o eixo da vida ritual, mesmo quando os Waiãpi do Amapari alegavam que aqueles haviam perdido seus repertórios festivos mais importantes. A festa de caxiri seria, então, capaz de agregar diferentes agentes de proveniências diversas, sendo um campo privilegiado para a comunicação.

A expectativa de quem sai da aldeia a convite para participar de alguma atividade é de poder trazer alguma coisa de volta pelo menos para sua família. Invariavelmente, todos os itens de consumo que podem satisfazer essa demanda estão relacionados com a execução dos *amji'kin* (tecidos, miçangas, café, açúcar, farinha) e com o consumo de carne (munição para caça ou aquisição de gado). Os jovens Timbira que participam dos cursos em Carolina não admitem que os recursos que recebem se restrinjam somente às suas próprias despesas de transporte e alimentação durante a viagem, uma vez que deveriam estar contempladas também algum *cukren* para sua família, tanto na sua saída, como no seu retorno à aldeia.

Segundo Marcela Coelho de Souza:

As sociedades indígenas, em suma, dispõem de formas próprias de objetivação daquilo que chamamos cultura, formas que envolvem concepções de propriedade, criatividade, transmissão de conhecimento, que podem ser traduzidas no nosso vocabulário econômico e jurídico, e o são freqüentemente, na prática, na interação dessas comunidades com a 'sociedade envolvente'. Entretanto, muitas das dificuldades que surgem nessas interações (...) derivam de diferenças reais que acabam obscurecidas por traduções apressadas que dificultam, afinal, a negociação implícita em todo intercâmbio cultural (2005: 10).

Muitos insistem em desconsiderar a capacidade dos povos indígenas em transformar e ressignificar os fatos do mundo global capitalista, como Sahlins (1997) aliás já demonstrou: “o desenvolvimento refere-se a um processo (...) no qual os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos [pelo índios] para o fortalecimento das [suas] noções de boa vida”. Não é por aí que iriam afinal de contas os “projetos” dos Timbira? Ao contrapor uma categoria empregada pelos melanésios à incompreensão dos ocidentais, Sahlins afirma:

Isso não é nem “desperdício” nem “atraso”. Isso é desenvolvimento da perspectiva do povo considerado: sua própria cultura numa escala maior e melhor do que eles jamais a tiveram. (...) *Developman*: o enriquecimento de suas próprias idéias sobre o que é humanidade (1992: 12-3).

Os Timbira tendem a valorizar os mecanismos internos de reprodução da Forma Timbira, onde os *mehin* reafirmam o seu “jeito”, se expandindo, se cindindo e também se

fundindo em novos *krin*. Mais do que isso, reafirmam sua “humanidade” e seu pertencimento a essa Forma, fazendo os *amji’kin*, usando o pátio, cortando o cabelo, correndo de toras: provavelmente esse é seu maior “projeto de desenvolvimento”.

Os Timbira têm demonstrado e exemplificado *como* as sociedades e as culturas indígenas se defendem, isto é, *como* produzem mecanismos de resistência ao assédio do capitalismo pela via da “indigenização da modernidade”, lembrando ainda que esta possibilidade nos é dada “(...) menos pela (bastante relativa) globalização objetiva dos mundos primitivos locais, ou pelo (algo duvidoso) progresso das luzes antropológicas, que pela falência da noção de ‘sociedade moderna’ que lhe serviu de contra-modelo” (Viveiros de Castro, 2002).

2.4. O surgimento de novos atores

A *Wyty-Catë* articula uma série de atores que vêm assumindo diversas funções, algumas das quais vêm se configurando nesses últimos dez anos no contexto do desenvolvimento da associação e da execução dos projetos locais. A força das estruturas socioculturais dos Timbira e a prática transformadora desses atores resultaram na apropriação dessas funções emergentes, adaptadas de diferentes formas ao contexto cultural existente (Comaroff, 1997). Essas funções constituem categorias importantes de serem analisadas. Estas novas funções de alguma forma estariam ajudando a construir uma espécie de “identidade pan-Timbira”, por meio dos discursos e práticas desenvolvidos nos projetos e articulações que a associação propõe. Neste ítem, identifico as funções emergentes e como essas funções são distribuídas e controladas pelas aldeias.

Em todas as aldeias Timbira existe uma grande quantidade de índios funcionários da Funai, seja na função de chefe de posto, motorista ou “serviços gerais”. O que em princípio se colocou como uma forma de cooptação de representantes indígenas pelo órgão indigenista oficial (muitos funcionários são de fato importantes lideranças), configurou-se

na prática como uma espécie de reapropriação realizada por esses mesmos “funcionários” e pela própria comunidade. À exceção do chefe de posto, todos os outros funcionários trabalham pouco ou quase nada e seus salários são integralmente consumidos nas suas obrigações domésticas e cerimoniais nos *krin*.

Os professores têm uma organização específica, a Comissão dos Professores Timbira, que possui um trabalho anterior à própria *Wyty-Catë* e atualmente integra a associação. O grande contingente de funcionários indígenas é constituído pelos professores contratados pelas secretarias estaduais de educação do Maranhão e Tocantins. Conforme discutido no capítulo anterior, a organização dos professores Timbira foi uma das primeiras mobilizações pan-Timbira e contribuiu também para a articulação da *Wyty-Catë*. Provavelmente pela importância do tema, “oferta” de vagas e estabilidade salarial, essas funções são disputadas e os debates em torno do desempenho e assiduidade dos professores em geral despertam discussões acirradas, podendo inclusive reascender faccionalismos internos.

Tanto Jonas Gavião como *Hapyhi* Krahô, personagens centrais nesse trabalho, possuem relações por vezes conflituosas com membros das aldeias onde moram. O primeiro, por ter sido professor muito tempo na sua aldeia, foi objeto de duras críticas principalmente de “Cabelo Ruivo”, liderança que atualmente também não mora mais na aldeia Governador, com quem Jonas possui divergências históricas, relatadas inclusive por Maria Helena Barata (1993) em suas pesquisas. O segundo, por sua vez, tece freqüentes críticas a Sabino *Coiame* e Creuza *Prunkoy* Krahô, um casal de professores da aldeia Nova que também são coordenadores da Comissão de Professores Timbira. Conforme já destacamos, não por acaso, a relação entre a *Wyty-Catë* e a Comissão de Professores reflete em alguma medida essas divergências internas, especialmente entre os Krahô, expressando também diferenciações de poder e legitimação.

As famílias dos professores defendem ferrenhamente seus parentes, contestando as críticas dos pais dos alunos, como pude observar, por exemplo, na aldeia Governador, dos Gavião-Pykobjê, quando alunos da UFMA fizeram uma avaliação coletiva com as mães dos alunos sobre a qualidade da educação naquela aldeia. Mães de alunos e de professores quase chegaram às vias de fato na defesa de seus interesses.

Os agentes ambientais participam de mutirões agroecológicos nas aldeias e vêm discutindo a gestão ambiental nas terras indígenas, juntamente com os jovens *estagiários*, que, por sua vez, também vêm se preparando para assumir as tarefas de administração e direção da associação no futuro. Os agentes ambientais constituem-se num desdobramento dos chamados “viveiristas”, categoria criada pelo projeto PDA na época da Rede Frutos do Cerrado. Da mesma forma, os *mentwajê* (jovens) representam atualmente os então chamados “estagiários”, categoria igualmente criada na época da Rede Frutos do Cerrado. Ou seja, são funções cujas criações foram estimuladas pela dinâmica de execução de projetos, que previam a articulação, capacitação e remuneração de representantes escolhidos pelas comunidades.

O que começou, no entanto, como uma atividade pontual e remunerada, ampliou-se posteriormente para uma concepção mais ampla, cuja construção também foi estimulada pelo CTI. Atualmente, os agentes ambientais indígenas também estão inseridos dentro da macro-categoria denominada *mentwajê*, que participam de atividades de capacitação relacionadas à gestão ambiental das terras indígenas e gestão administrativa e financeira das organizações indígenas e seus projetos. A indicação para participação nessas atividades, contudo, não tem sido objeto de disputas acirradas, seja pelo fato de não se tratar de uma atividade remunerada, seja porque essa função não tem o mesmo apelo colocado, por exemplo, pelas ações em saúde e educação.

Em diversos pontos da Amazônia brasileira (surgindo de forma pioneira no Acre) disseminam-se as atividades dos agentes ambientais indígenas, agentes agroflorestais, ou ainda agentes agroextrativistas indígenas. Independentemente da denominação, a consolidação do trabalho dos “AAIs” corresponde a mais uma etapa do processo de ecologização dos discursos indígenas. No Acre, essas atividades inclusive vêm sendo remuneradas pelo próprio governo do Estado.

Há ainda os agentes de saúde e os agentes de saneamento, muitos dos quais envolvidos diretamente na gestão das ações de saúde nas aldeias, a partir de convênios da Funasa com as associações locais, e os próprios dirigentes das associações das aldeias, a maioria delas fundada recentemente. Da mesma forma que os professores indígenas, os agentes de saúde e funcionários dos Pólos Base são objeto de divergências e polêmicas nas comunidades. Basta observar os casos de Goiatins (Krahô) ou Amarante (Gavião) para identificarmos o nível de tensão existente em torno desses serviços e funções, onde acusações relacionadas com alcoolismo, interferência política de prefeituras e favorecimento de parentes são freqüentes. Esse último aspecto, por exemplo, tem sido freqüentemente apontado pelos moradores das aldeias Gavião nem tanto como um dos problemas para o funcionamento do Pólo de saúde em Amarante, onde os principais cargos remunerados eram das filhas e dos genros de “Cabelo Ruivo”, mas possivelmente por dificultar uma “apropriação” dos recursos desses salários pela comunidade. Mais do que uma concentração de recursos para uma única família, a reclamação é que viviam mais na cidade do que no *krin*, o que dificultava portanto uma eventual “redistribuição” dos recursos desses salários por meio do apoio aos *amji'kin* e atividades rituais na aldeia. Como veremos, os funcionários *mehin* que moram nos *krin*, não conseguem acumular riqueza e muitos bens, pois a dinâmica sócio-cultural dos Timbira exige que esse

funcionário seja “generoso” com seus parentes e com o *krin*, apoiando a realização das festas com alimentação e outros insumos.

Os dirigentes das associações indígenas locais, por sua vez, vem lutando pela sobrevivência dessas organizações e enfrentando os desafios do “projetismo”. Com exceção das associações *Pemp Kahyc Krikati*, Gavião da TI Governador e *Mãkraré Krahô*, que são mais antigas e já executaram projetos de grande porte, todas as outras organizações são pequenas, não possuem nenhuma infra-estrutura, executaram no máximo pequenos projetos locais e seus dirigentes são jovens escolarizados (ver capítulo III).

Por fim, há os diretores da *Wyty-Catë*, em geral também jovens escolarizados escolhidos pelas comunidades associadas e que assumem as tarefas executivas da entidade; os conselheiros, anciãos fundadores da associação, que desempenham o papel de uma espécie de conselho consultivo e de mediação de conflitos dentro da *Wyty-Catë*; e os próprios *pa’hi*, que, por sua vez, representam as aldeias associadas em assembleias-gerais, constituindo a esfera mais importante de decisões na associação.

Estes atores estão inseridos e se movem em complexas redes de relações, onde as interações com os aparelhos de Estado são relevantes, por toda história da política indigenista oficial, particularmente na Amazônia Oriental, uma vez que a presença da Funai é marcante. A isso, somam-se a nova conjuntura dessa política indigenista e o próprio fortalecimento das organizações indígenas nas suas ações junto às políticas públicas, colocando assim outros elementos para análise. Tratam-se, enfim, de atores veiculando novas formas e novos conteúdos para a identidade Timbira, cujas redes de relações interpessoais e institucionais são analisadas adiante, assim como aspectos da história de vida de dois dirigentes desse movimento.

Durante a realização do 9º. módulo da Escola Timbira (22/05 a 15/06/2006 em Carolina), que faz parte das atividades do Projeto de Educação e Referência Cultural do

CTI, os *mentwajê* foram provocados a escrever como entendem o funcionamento da chefia nas aldeias Timbira. Esses registros servem para tentarmos entender como os jovens Timbira pensam também a questão da distribuição das outras funções dentro das aldeias.

Na minha aldeia é assim: *tem a comunidade local, as lideranças e o conselho, então esses grupos se juntam, reúnem-se para decidir e fazer acordo entre eles e escolher alguém para ocupar o cargo de pa'hi. Mas antes de escolher alguém, esses grupos conversam com a pessoa indicada se ela está a fim de assumir o cargo de pa'hi.*

No *krin* tem *pa'hi*, *vice-pa'hi*, comunidade, liderança, conselho e *hômrem* que nós chamamos de prefeito. Cada um tem sua função: o *pa'hi*, a comunidade, os conselheiros juntos comandam as lei da aldeia; o *pa'hi* tem a obrigação de escutar a comunidade, as lideranças e principalmente os velhos do conselho. O *pa'hi* é o nosso mensageiro, é ele que representa a aldeia junto do não-índio, ele que resolve os problemas fora da aldeia (Genival *Cacró* Krahô, aldeia Rio Vermelho).

Dentro da nossa aldeia os chefes se organizam assim: quando a gente quer trocar um *pa'hi*, quer dizer cacique; *primeiro os membros da comunidade vão discutir a questão.* Depois repassam a situação e o plano de como foi combinado para a comunidade. A comunidade aceita o *pa'hi*. O *hômrem*, quer dizer prefeito, a gente faz a troca do nosso jeito, devido ao ano. O *hômrem* troca quando chega a chuva e sai quando chega o tempo da seca, do sol (Elton *Huku* Krahô, aldeia Cachoeira).

No povo Gavião o poder fica nas mãos dos velhos, como o cacique, os conselheiros. A escolha desse pessoal é feita sempre pela comunidade e os velhos é quem decidem as coisas, porque eles falam que já tem muitas experiências, já viveram muito, mas às vezes eles precisam dos mais jovens. A função do cacique é trabalhar para a comunidade da aldeia, lutar na parte da educação, saúde, meio ambiente e dar conselhos a todos na aldeia. O conselheiro chama a atenção de homens e mulheres e para ir para as reuniões de pátio. Os pajés não são escolhidos pela comunidade, nem pelo cacique, porque essa função é uma coisa diferente, são os pajés mesmo que decidem se querem ser pajés (Wesley Guará Gavião, aldeia Riachinho).

Para ser chefe na minha aldeia é preciso discutir. Escolhemos um candidato, nós fazemos reunião no pátio com a comunidade, criança também participa. O povo escolhe um candidato para ser o prefeito que sempre escuta as pessoas. O prefeito trabalha assim: quando a comunidade mata uma caça ou gado, o prefeito pega a carne e divide para todas as casas da comunidade. Também nós escolhemos um representante dos homens e um das mulheres.

Muitas vezes a gente faz uma mudança do pa'hi, nós corrigimos o trabalho dele, se estiver certo ele continua no trabalho. O *pa'hi* sai para participar de reunião em qualquer outro lugar. Quem fica no lugar do *pa'hi* é o vice-cacique (Cláudio *Potut* Krahô, aldeia Rio Vermelho).

Uma série de atribuições dos *pa'hi* e procedimentos da comunidade para escolhê-los, bem como suas expectativas, podem ser se aplicados em grande medida para a escolha das diferentes funções, assalariadas ou não, dentro das comunidades. Assim, algumas questões que apareceram nos relatos acima também são recorrentes como: a discussão das

lideranças e anciãos da comunidade sobre o nome a ser indicado; a consulta prévia ao indicado; a apresentação do indicado para a comunidade em reunião no pátio da aldeia; a aprovação da comunidade e a reafirmação de compromissos do indicado, que, por sua vez, tanto quanto o *pa'hi*, também “tem a obrigação de escutar a comunidade”.

Para nós lá é a comunidade que escolhe as pessoas para colocar numa função, assim ninguém se apresenta, mas o povo vê e administra de assumir isso, aí eles já vão logo escolhendo essa pessoa mesmo que tem condição de assumir. A pessoa não tem como rejeitar, tem que aceitar porque a comunidade está dando apoio, tem dado esse poder de administrar a organização (Jonas, registro escrito em seus diários, 2004).

Como Jonas destaca, o indicado para determinada função também tem a obrigação de aceitar a indicação e só pode sair se a comunidade também assim deliberar. A pessoa deve ficar no cargo/função até acabar seu mandato: não pode sair antes. Essa mesma comunidade pode cobrar correções de rumo no trabalho do indicado, mas não pode tirar o indicado durante seu mandato, podendo pressioná-lo a sair ou renunciar, uma vez que somente ele pode “despachar” o trabalho. Eventualmente, a comunidade pode substituí-lo caso seu trabalho não corresponda às expectativas coletivas. Iramar Krahô, por exemplo, tentou por diversas vezes “despachar” seu cargo de diretor da *Wyty-Catë*, representando a aldeia do Rio Vermelho, mas o *pa'hi* de sua comunidade seguidamente recusou seus pedidos, alegando que ele era a pessoa mais indicada e capacitada para ocupar esta função. Seu afastamento só foi efetivado tempos depois, quando de fato ele deixou de cumprir seus compromissos por causa do consumo exagerado de bebida alcoólica.

Muitas dessas funções, sejam as assalariadas, sejam aquelas referentes à direção das organizações locais e da própria *Wyty-Catë*, têm sido ocupadas pelos *mentwajê* que vem fazendo os cursos de formação do CTI. Alguns dos registros feitos por esses *mentwajê* em seus diários destacam a defesa dos interesses dos *krin* como um dos principais motivos pelos quais estariam estudando e se formando nos cursos do CTI.

O futuro é assim, eu quero muito de estudar e aprender as coisas diferenciado que os brancos constroem. (...) Que quero estudar sobre política indígena no Brasil, para saber

administrar o povo Timbira e planejar as atividades culturais... (Genival Krahô, aldeia Rio Vermelho: diário 2005).

Mas eu não vou deixar minha comunidade ficar abandonada. Mas hoje que eu já estudo para defender a minha comunidade. Porque nós não temos as pessoas informadas. (...) Eu estou tentando me informar aqui mesmo sobre o nosso território, para eu mesmo tomar conta (Clóvis Krahô, aldeia Rio Vermelho: diário 2003).

Eu estou muito feliz em participar mais uma vez do quarto módulo da Escola Timbira, porque aqui aprendo muitas coisas, não só ler e escrever, mas sim aprender para defender os melhores interesses e os direitos dos nossos povos (Wesley Gavião, aldeia Riachinho: diário 2004).

Jonas Gavião destaca o investimento realizado para a formação desses jovens, mas lamenta o fato de não estarem sendo devidamente aproveitados nas suas aldeias. Ele alerta ainda para a necessidade dos *pa'hi* cumprirem suas obrigações nos *krin*, delegando tarefas e responsabilidades aos *mentwajê*, novamente em defesa dos interesses dos Timbira, como o fortalecimento da FrutaSã por exemplo.

Nós investimos muito nos viveiristas, nos estudantes. A comunidade tem que cobrar a participação dessas pessoas que foram preparadas, capacitadas para trabalhar no *krin*. *Eles não estão sendo aproveitados e gastamos muita energia na formação dessas pessoas.* A coordenação está fazendo seu papel aqui na cidade e os *pa'hi* têm que cumprir seus compromissos na comunidade. Temos que investir nos plantios nas aldeias para podermos contribuir com a FrutaSã, que é nossa (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2005).

Jonas reclama do investimento de tempo, dinheiro e trabalho que tem sido realizado na formação dos jovens Timbira, porque muito pouco desse investimento estaria sendo revertido para o fortalecimento do trabalho da *Wyty-Catë* e dos *krin*. Dessa forma, os projetos não avançam nas aldeias e os dirigentes da associação ficam sobrecarregados de atividades. A questão da capacitação e, em alguns casos, formação de quadros vem aparecendo com muita força nos últimos anos como demanda dos movimentos indígenas no Brasil. E o caso dos Timbira não é diferente. Essa capacitação envolve tanto aspectos políticos, de discussão sobre a política indigenista, controle territorial e direitos indígenas, como aspectos de escolarização mais formal, onde o domínio da língua portuguesa e da tecnologia do *cupen* é considerado fundamental.

Que eu estou querendo para respeito dos nossos povos, porque mais importante é falar português corretamente. Eu não vou deixar com própria cultura. Sim, eu continuo este meu estudo, mas daqui para frente eu vou estudar mesmo e continuar fazendo esta língua Timbira. (...) Porque cada dia as coisas mudam e ninguém sabe daqui para frente, é para isso que eu nunca parei de estudar, mas sim, eu vou só aprender falar com a língua portuguesa (Clóvis Krahô, aldeia Rio Vermelho: diário 2003).

Eu pensei que nunca vou pegar no computador na vida, mas foi engano meu, pela primeira vez que estou mexendo no computador. Eu tenho orgulho de estudar muito, na minha vida, nunca vou desistir de estudar. Porque daqui mais para frente, eu quero falar bem o português, eu não quero ser um besta.

(...) Eu estou cada vez gostando, porque as palavras mais novas que nem entendo, eu estou entendendo aqui mesmo no curso do estagiário, quero aprender mais algumas palavras novas. Nunca vou deixar de estudar, porque meu sonho, quero aprender bem a língua portuguesa (Amadeu Bandeira Krikati, aldeia São José: diário 2000).

Eu acho que muitas coisa fazem a pessoa se sentir firme e forte para enfrentar esta aula, porque hoje em dia a gente se torna alguém só quando estuda e começa conseguir alcançar o seu objetivo. O que é objetivo: é quando eu quero conseguir alguma coisa que quero conseguir e depois de tanta luta a pessoa realiza o seu sonho – isso se chama objetivo (Mariano *Carocré* Krikati, aldeia São José: diário 2001).

Deve-se destacar o papel das cidades nesse processo, não apenas no sentido de busca por educação (é bastante significativo o contingente de jovens Timbira cursando os ensinos médio e fundamental nas cidades próximas às áreas indígenas), mas também na busca de outros serviços, como os de saúde por exemplo. Entre os Timbira, ainda é pequeno o número de pessoas que procuram vender sua mão-de-obra nas cidades, exceto no caso dos funcionários da Funai e Funasa.

Mas apesar dos discursos em favor da capacitação e escolarização, das declarações de intenções dos jovens em aprender a dominar a língua e a tecnologia dos *cupen* para defenderem o seu povo; lideranças Timbira mais velhas fazem duras críticas à essa aproximação com o mundo dos *cupen* e ao que eles consideram serem as reais intenções dos *mentwajê*.

Todo mundo quer dinheiro, e para arrumar dinheiro tem que estudar, e estudando quer emprego, quer trabalho para ter o dinheiro. E assim, se o dinheiro acaba, pode acabar o *mehin* né, porque dinheiro está comprando todo mundo, está comprando, pessoas estão se entregando por mixaria, está acabando...

As pessoas pensam que esse estudo só traz o bem, não traz, não traz o bem não, o estudo é o que traz mais coisa e essa letra né, e a pessoa aprende fazer o que ele quiser então, aprende roubar, é o que está mais saindo na televisão hoje é parte de roubo, os mais poderosos são os que mais roubam, e os que são mais sabidos e os que mais roubam e hoje então aí mordendo. *Então a letra para mim não traz só a verdade não, traz muito mais*

malandragem (...) as pessoas já deixaram aquilo de confiança, que hoje se não tiver uma coisa bonitinha no papel a pessoa não acredita, que aquilo é mentira e não sei o que (*Hapyhi* Krahô, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2005).

As críticas feitas por *Hapyhi* colocam a questão da interferência do *poré* e o problema do emprego e assalariamento indígena. Mais do que isso, tece duras críticas ao próprio aprendizado da escrita em português, que estaria contribuindo para a desestruturação do modo de vida dos Timbira. Por mais que o seu discurso possa conter alguns elementos nostálgicos, seus principais comentários parecem retratar bem uma parte da realidade observada nos *krin*, onde o interesse dos jovens pela televisão, pelo futebol e pela “letra” do *cupen* estaria provocando o abandono do pátio, das corridas de tora e do “movimento do *mehin*” (ver capítulo II). Aí entra a questão do *poré* e do assalariamento, seduzindo os jovens estudantes para conseguirem recursos a fim de manterem o acesso à tecnologia e aos bens dos *cupen*. Mas para isso, os *mentwajê* tem a performance lingüística como meta, como a maneira para melhor acessar o mundo dos *cupen* e defender os interesses da comunidade, conforme podemos observar nos registros realizados por eles durante os eventos de capacitação do CTI em Carolina.

É para aprender, para ajudar a comunidade, porque preciso, que a comunidade escolheu para aprender no curso, mas não é só aprender não o que nós aprendemos no curso, isso eu vou chegar na aldeia contar para a comunidade. (...) Bom, no meu estudo que eu queria aprender todas as coisas, no meu coração às vezes que Deus ajuda para eu entrar em algum emprego para poder ajudar minha família. Porque para isso que eu venho estudando e aprendo aqui em Carolina (Paulo *Thugran* Canela-Apânjekra, aldeia Porquinhos: diário 1999).

Eu quero aprender mais das coisas do professor da capital grande. Eu estou gostando do curso do professor do Maranhão e Tocantins, mas um dia eu quero ser professor da aldeia Cachoeira, quem sabe. (...) Porque eu preciso saber de falar com português igualmente que branco fala (Paulo Cadete *Kaaka* Krahô, aldeia Cachoeira: diário 2001).

Os impactos do assalariamento e a interferência do *poré* dentro dos *krin* também são comentados por Jonas Gavião, destacando inclusive a questão das aposentadorias, um fenômeno relativamente recente entre os povos indígenas no Brasil.

A gente tem professores, agentes indígenas que recebem salários, de modo geral porque cada aldeia tem suas características, tem aposentado, tem funcionário da Funai, é triste falar

dos problemas que acontece, às vezes as pessoas que têm este ganho se sentem poderosas, a gente percebe isso, às vezes estas pessoas não têm tempo de caçar e botar roçado, eu percebo que na cidade tem que pagar tudo. Esta coisa é uma forma de usar os recursos, tem aposentado que é dono de dinheiro, mas às vezes ele não vê o dinheiro, são os netos e parentes que pegam o dinheiro do velho. Assim vai usando os recursos, tem problema de bebida que dá confusão, isto é preocupante, mas não tem como prender todo mundo na aldeia, este é um problema que o dinheiro causa (Jonas Gavião, depoimento realizado em encontro da RCA – Rede de Cooperação Alternativa no Acre em Rio Branco em 2005).

No entanto, apesar de todos os problemas citados pela maior circulação de *poré* nas aldeias, deve-se observar um aspecto extremamente importante em todo esse processo, relacionado com a dinâmica de redistribuição de bens entre os Timbira. Essa dinâmica não permite que ninguém possa de fato acumular riquezas dentro do *krin*. Novamente, de forma análoga às qualidades exigidas para os *pa’hi*, aos “funcionários” também não seria permitida nenhuma “sovinice”. Cobra-se, portanto que eles sejam generosos e, muitas vezes, o exercício dessa generosidade parece ser mais importante para a garantia de manutenção na função ou cargo ocupado, do que propriamente algum critério de eficiência ou produtividade relacionado ao exercício dessa mesma função.

Como afirma Paulo *Txugran* Apãnjekra (2006), a pessoa indicada deve ser generosa com a comunidade, não pode ser sovina, deve “fazer bom com a comunidade”, senão ela não continua na função. O salário nas comunidades, enfim, é objeto de um controle social rigoroso: aqueles que tem salário são demandados para patrocinar festas e eventos rituais, viabilizando uma certa distribuição de bens e recursos; e aqueles que tentam acumular alguma coisa são duramente criticados pela comunidade. Segundo *Hapyhi* (2006), são principalmente os parentes se encarregam de se apropriar e repartir os bens acumulados pelo assalariado, especialmente durante essas ocasiões cerimoniais e festivas. Há uma série de exemplos de professores, funcionários da Funai e agentes de saúde cujas casas parecem possuir ainda menos bens do que a dos outros moradores do *krin*.

Com exceção dos funcionários indígenas da Funai, a grande maioria das novas funções assalariadas surgiu no quadro pós-tutelar e foi ocupada geralmente pelos jovens

Timbira mais escolarizados. Esses jovens fazem parte de uma geração pós-territorialização, que normalmente têm uma tendência maior à negociação do que para o enfrentamento. Com isso, constroem complexas redes de relações com o mundo dos *cupen*, passando desde as instituições que os empregam, até agências de financiamento, entidades de apoio, ONGs e órgãos do Estado. A seguir, trabalho com a noção de rede, enquanto espaço de comunicação e negociação, abordando o caso de dois dirigentes da *Wyty-Catë*.

3. Trabalhando com as noções de rede e fronteira: comunicação e negociação

A Assoc. *Wyty-Catë* deve ser entendida por meio de sua dimensão simbólica, com foco agora nas relações interpessoais e nos particularismos locais que ela abriga, tendo como pano de fundo uma discussão sobre as redes de relações nas quais a organização está inserida. A centralidade atribuída às redes submersas da vida cotidiana na modelagem da política cultural dos movimentos sociais, encontra eco na discussão de vários autores que subsidiarão a análise dos dados, entre eles Melucci (1984), Escobar (1995) e Latour (1994).

Alguns argumentos sublinham que os movimentos sociais não apenas dependem e se baseiam em redes da vida cotidiana, mas também constroem e configuram novos vínculos interpessoais, inter-organizacionais e político-culturais com outros movimentos e com uma multiplicidade de atores e espaços culturais e institucionais.

Uma maneira particularmente frutífera de explorar como as intervenções políticas dos movimentos sociais se estendem para dentro e para além da sociedade política e do Estado é analisar a configuração das redes, ou teias dos movimentos sociais. É possível observar as práticas culturais e redes interpessoais da vida cotidiana que sustentam movimentos sociais ao longo dos fluxos e refluxos da mobilização, e que infundem novos

significados culturais nas práticas políticas e na ação coletiva. Essas redes interpessoais podem incluir diferentes formas de consciência e práticas relativas à identidade.

(...) um tal campo [dos movimentos sociais] baseia-se em relações interpessoais que ligam indivíduos a outros indivíduos, envolvendo conexões que vão além de grupos específicos e atravessam transversalmente instituições sociais particulares, tais como a Igreja católica, o protestantismo – nacional e internacional -, a academia científica, as organizações não-governamentais (ONGs), as organizações de esquerda, os sindicatos e os partidos políticos (Doimo, 1993: 44).

Não devemos nos iludir, no entanto, com a idéia de redes fazendo a passagem do nível local para o global, uma vez que mesmo uma rede ampla continua a ser local em todos os aspectos. Segundo Latour (1994: 120), “os dois extremos, local e global, são bem menos interessantes do que os agenciamentos intermediários que aqui chamamos de redes. (...) as palavras local e global possibilitam pontos de vista sobre redes que não são, por natureza, nem locais nem globais, mas que são mais ou menos longas e mais ou menos conectadas.” O controle dessa interação e mediação entre o saber local e os fenômenos globais é um desafio que está colocado para as comunidades Timbira e tem um dinamismo próprio. As variáveis dessa dinâmica são importantes para continuar marcando as diferenças que caracterizam os Timbira tanto internamente como para fora.

O termo “teias de movimento social” - elaborado por Escobar, em contraste com “rede”, mais comumente utilizado - expressa o aspecto intrincado e complexo dos múltiplos laços e imbricações estabelecidos entre as organizações dos movimentos, participantes individuais e outros atores da sociedade civil e do Estado. Este conceito também nos permite imaginar as múltiplas relações dos atores dos movimentos com os terrenos ambiental, político-institucional e cultural-discursivo nos quais estão envolvidos. No entanto, considero indistintamente os conceitos “teias e redes” por acreditar que, ao final, possuem basicamente o mesmo significado para os fins deste trabalho, uma vez que configuram “conjuntos” de relações de diversos tipos e articulações entre todos os atores, situações e contextos existentes.

Um destes atores, por exemplo, é Jonas Sansão, do grupo Gavião-Pykobjê, que além de atual dirigente da *Wyty-Catë* e conselheiro da Coiab (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), foi professor e um dos coordenadores regionais do PDPI (Projetos Demonstrativos para Povos Indígenas) na Amazônia, podendo ser considerado como um intelectual indígena.

Às vezes eu faço assessoria também, eu opino, eu dou idéia, dou sugestões, acompanhando todos esses departamentos. Ao mesmo tempo eu faço articulação com políticas públicas, governamentais e não-governamentais. Fazer articulação com as organizações indígenas, que tenha por aí, que são grandes e que tenha as mesmas lutas, tenham algumas atividades e trabalhos acontecendo. E eu faço contato para a gente pegar as experiências dessas organizações e usar algumas experiências aqui na nossa organização. Tentar fazer se dá ou se não dá certo. Mas o meu papel é de fazer isso, e também o meu papel é de contato mesmo... (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005).

Mas os Timbira têm uma série de outros representantes indígenas que participam igualmente da *Wyty-Catë*, seja por meio da Comissão de Professores Timbira, seja por meio dos grupos de jovens estagiários e agentes ambientais - que também analiso aqui. A maioria desses indivíduos produz e possui registros e reflexões bastante significativos em diários pessoais, relatórios e atas referentes a momentos importantes para a *Wyty-Catë*, como assembléias e reuniões, cursos e oficinas de trabalho, viagens de intercâmbio inter-aldeias e a grandes centros urbanos.

Os conflitos entre esses diversos atores devem ser considerados, tanto quanto sua agência nesse processo. Entre esses conflitos, podemos citar uma disputa recente envolvendo os diretores Krikati e Gavião da *Wyty-Catë* e algumas lideranças tradicionais Krahô, em torno da discussão sobre o destino de um prêmio em dinheiro recebido pela associação. Enquanto os primeiros defendiam o uso dos recursos para a manutenção dos custos administrativos da sede da associação em Carolina, os Krahô defendiam a divisão dos recursos entre as aldeias associadas para a compra de gado e outros itens de consumo. Tratou-se afinal de mais uma disputa entre o “projjetismo” e a “indigenização”.

O papel desempenhado por esses atores é importante na perspectiva de como interpretam a *Wyty-Catë* enquanto um novo elemento para os Timbira, transformando-o e/ou contrapondo-o a seus próprios padrões culturais. Os conflitos entre os representantes e dirigentes das aldeias Timbira associadas à *Wyty-Catë* também estão permeados por um conflito inter-geracional, cada vez mais agudo, manifestado seja no interior das aldeias, seja no plano da organização do movimento indígena. Trata-se de uma relação complexa e cheia de variáveis, onde, por exemplo, as discussões sobre a chegada de energia ou construção de casas de alvenaria nas aldeias podem adquirir contornos inesperados. Numa recente reunião ocorrida na aldeia Rio Vermelho dos Krahô sobre a possibilidade da energia elétrica chegar à aldeia, ocorreu uma acirrada discussão entre anciãos e jovens. Como de praxe, os primeiros reclamavam sobre o desinteresse dos jovens sobre a cultura tradicional e criticavam duramente seus comportamentos em relação à modernidade. Mas os jovens retrucaram e afirmaram sua vontade de participar das coisas da aldeia, das decisões políticas às relativas aos *amji'kin*, mas os velhos não estavam dando espaço para essa participação. A discussão oscilou entre as retóricas nostálgicas dos velhos sobre os “tempos de antigamente” e os discursos prospectivos dos jovens sobre o futuro do grupo.

As trajetórias dos representantes e dirigentes da *Wyty-Catë*, tratadas adiante, contribuem para elucidar os processos nos quais esses indivíduos estão envolvidos e de como esses processos interferem na dinâmica política e cultural da associação Timbira. As redes interpessoais a que esses atores estão conectados configuram um dos aspectos do complexo campo político, intersocietário e interinstitucional, no qual a *Wyty-Catë* está inserida.

A criatividade política dos líderes de contato na Amazônia indígena remete a um espaço de relações e referências interétnicas por definição. Seu projeto de reprodução cultural e de registro simbólico da história em curso só tem sentido no bojo destas novas totalidade e intertextualidade sociais.

(...) A atual realidade sociológica e cultural dos povos indígenas tem pouco a ver com uma ideologia “retro-evolucionista” e seu dualismo campo/cidade. De fato, longe disso,

assistimos hoje, em várias regiões, a um certo remanejamento dos coletivos indígenas na forma de espaços sociais transversais - verdadeiras “comunidades multilocais”⁴⁶ em escala regional - que articulam redes de parentesco e fluxos de bens e pessoas entre vários pólos situados na floresta e na(s) cidade(s). Assim, esta expansão translocal dos campos sociais indígenas e suas dinâmicas de mobilidade interna entre aldeias e cidades não podem ser confundidas, sob pena de se incorrer em cegueira conceitual, com um processo de migração das aldeias para as cidades (Albert, 2002: 24).

A produção da localidade⁴⁷ (Appadurai, 1997), como uma dimensão da vida social, uma estrutura de sentimentos e em sua expressão material de vivência da “co-presença”, enfrenta dois desafios numa ordem pós-nacional. Por um lado, desafia a ordem e a ordenação do Estado-nação. Por outro, o movimento humano no contexto de crise do Estado-nação reforça a emergência de translocalidades. Essa questão, por sua vez, está estreitamente relacionada com a discussão sobre as redes de intercâmbio e comunicação, que foco em seguida.

As redes são o próprio encadeamento de relações e não é possível apreendê-las em toda a sua extensão. A noção de rede deve abranger tanto as relações reais como as virtuais, sendo que o domínio supralocal pode descrever relações empiricamente observáveis entre localidades diferentes, ou relações sociais invisíveis. A noção de rede deve permitir vislumbrar uma “situação” de comunicação, sendo que a identificação de redes deve permitir, portanto, a comunicação e as passagens entre um elemento e outro.

⁴⁶ Sobre este conceito, ver M. Godelier, 1996: "Anthropologie sociale et histoire locale", *Gradhiva* 20 :83-94 e, sobretudo, M. Sahlins, 1997: "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)", *Mana* 3(2): 103-150.

⁴⁷ “O trabalho de produzir localidades – no sentido de que localidades são mundos da vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados – entra freqüentemente em conflito com os projetos do Estado-nação. Em parte porque os compromissos e conexões que caracterizam a subjetividade local (por vezes erroneamente caracterizada como “primordial”) fazem mais pressão, são mais contínuos e por vezes promovem maior dispersão do que o Estado-nação suporta. Também porque a memória e as ligações que os sujeitos locais mantêm com sua vizinhança e nomes das ruas, seus caminhos e cenários urbanos preferidos, momentos e lugares para congregação e divertimento estão sempre em conflito com as necessidades do Estado-nação de regular a vida pública. Mais ainda, é da natureza da vida local desenvolver – em parte, pelo menos, por contraste com outras localidades – seus próprios contextos de alteridade (espacial, social e técnica), os quais podem não se adequar às necessidades de padronização social e espacial, pré-requisito para o cidadão-sujeito moderno” (Appadurai, 1997: 34).

As redes devem ser pensadas sobretudo como desdobradas no tempo, o que permite a apreensão de processos sociais – estruturais – de grande importância, o que nos remete à dimensão diacrônica das redes. Entre os Timbira existem vários exemplos dessa dimensão temporal das redes, bastando citar os mutirões realizados periodicamente pelos Canela-Apãnjekra e Canela-Ramkokamekra antes do contato, para “limparem” os limites entre os seus territórios, uma vez que esses grupos viviam em constantes choques e conflitos entre si. O caso dos Krikati e Gavião-Pykobjê difere um pouco do caso dos Canela, mas também demonstra a permanência das redes de intercâmbio. Por volta de 1930, os Krikati passaram por um momento de quase total desarticulação e Nimuendajú nos informa que os Krikati experimentaram um processo de amalgamento com os Gavião. No entanto, anos mais tarde esses grupos voltaram a se distinguir por meio de seus respectivos processos de territorialização, que não garantiu a contigüidade de suas áreas tradicionais de ocupação, tal como os Canela vêm tentando reestabelecer atualmente, por exemplo. Mas as redes de comunicação entre os Krikati e Gavião continuam vivas e atuantes, apontando um sistema de intercâmbio que se desdobra no tempo.

A historiografia Jê aponta amplas redes de relações e intensa interação entre os diferentes grupos. Relatos descrevem redes de relações diversas, por meio das quais os grupos encontravam-se interligados: guerras inter-tribais; intercâmbio de bens; rituais multicomunitários; intercasamentos; processos de fissão e fusão entre os grupos. No entanto, um processo histórico de desarticulação das redes até então vigentes vem ocorrendo, apresentando como principal causa o estreitamento das relações com não-índios. É inegável que entre os efeitos disso, estejam questões como a depopulação causada por epidemias e guerras, as migrações e a compressão territorial, os processos de fissão e fusão entre os grupos, a introdução de bens industrializados e a interferência da economia monetária e das políticas assistenciais empreendidas pelos Estados na região.

Mas devemos levar em consideração as cosmologias nativas como modelos explicativos operantes e colocar a questão do *caráter estrutural das redes*. Isso se dá sobretudo porque as redes de relações vigentes passam a ser tomadas não mais como resíduos de uma configuração passada, mas como fundadas em princípios ontológicos nativos. Ou seja, elas decorrem de uma *vontade de comunicação* comum a essas sociedades (Sztutman e Barbosa: 2001, 09).

Conforme definem os autores acima, há uma articulação estreita entre as redes e as cosmologias nativas. No caso Timbira, essa “vontade de comunicação” se viabiliza pelo esforço de pertencer à Forma Timbira, pelo exercício pleno do que é ser *mehin* – e o mito de *Awkêe* realiza essa definição, em contraposição aos *cupen*. Além disso, o mito de origem dos vários povos Timbira, explicita o advento da diversidade depois de uma origem comum. Esse “unidade perdida” atualmente vem sendo construída politicamente por meio da *Wyty-Catë* no campo das relações inter-étnicas e internamente, no fortalecimento das redes de relações inter-aldeias.

Como aponta Bruno Latour a propósito do estudo antropológico em sociedades complexas, a noção de rede permite apreender espaços de mediação e de tradução entre esferas que muitas vezes são tomadas como separadas. Trata-se de permitir a observação da conexão entre conhecimentos, poderes e práticas sociais, ou, noutros termos, a conexão entre o plano epistemológico e o político. Por isso, Latour apresenta a noção de rede e sua aplicação no campo antropológico como “mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade” (1994:09). Nota-se que o lugar da etnografia recobra espaço: o importante é descrever esses espaços, trazer para a observação dados mais difusos.

Um dos desafios das novas etnografias (como as desenvolvidas pelo Núcleo de História Indígena da USP) que buscam apreender o caráter estrutural das redes de comunicação que se desdobram na região das Guianas por exemplo, é o de avaliar o seu desempenho, sua capacidade de transformação no tempo. Trata-se de encontrar na própria

estrutura social o princípio do movimento dessas redes e se perguntar pela sua atualização no presente.

Dominique Gallois (2003) faz essa discussão partindo do estudo das relações intertribais e inter-étnicas, optando por abordar todos esses contextos na perspectiva dos sistemas multi-comunitários, multi-étnicos e pluri-nacionais nos quais o conjunto desses grupos está inserido. Nesse sentido, as relações tecidas por cada grupo com múltiplos agentes não-indígenas não poderiam ser tratadas como “exteriores” à rede mais ampla de relações entre esses grupos, uma vez que suas condições de vida, suas formas de organização e suas representações de si mesmas encontram-se todas conectadas à “exterioridade”, fossem elas constituídas a partir das alteridades dos “brancos”, dos inimigos, dos espíritos, etc. - conexões variáveis que a autora procura abordar a partir da noção de fronteiras.

Entendendo a fronteira como espaço de interação e de negociação e como conjunção de interesses, ou seja, como espaço propício à construção de novas formações e representações sociais, Gallois avança:

(...) discutimos intensamente se as situações levantadas em campo se configuram como fronteiras, incluindo todos os espaços de conjunção, de intersecção ou de transição em que se realizam as interações que nos interessava estudar e comparar, em âmbito regional. Essa acepção da noção de fronteira, ao focar a comunicação intercultural, representava ainda a vantagem de nos distanciar dos chamados “graus de contato inter-étnico”, vinculados à visão de fronteira como limite, ou muralha (2003: 02).

Trata-se de problematizar a especificidade dos contextos em que cada um dos grupos constrói suas relações em âmbitos multi-comunitários e multiétnicos, bem como a articulação desses mesmos grupos a múltiplas fronteiras, sociais, econômicas, políticas, étnicas e ideológicas. Segundo a autora,

(...) as pesquisas permitiram evidenciar, a partir da observação de fragmentos dessas redes, que elas não se constituíram – nem historicamente, nem na atualidade – em circuitos rígidos, seja etnicamente encerrados, seja exclusivos a determinados percursos e territórios (Gallois, 2003: 05).

Além de destacar a fluidez e a dispersão dessas redes, Gallois salienta a impossibilidade de se delimitar totalidades, pois separar o “interno” do “externo” seria uma tarefa impossível, senão enganosa. Propõe ainda que para estudar essas relações inter-comunitárias e interétnicas através de abordagens multilocais, é preciso superar recortes localistas, étnicos, geográficos. Como aponta Bruno Latour a propósito da pesquisa antropológica em sociedades complexas, a noção de rede permite apreender espaços de mediação e de tradução entre esferas normalmente tomadas como separadas. Essa noção elaborada por Latour, possibilita trabalharmos com redes de comunicação e intercâmbio multi-localizadas. O fato de eu também estar envolvido em atividades de extensão e assessoria direta aos Timbira, me permite um acesso privilegiado à compreensão de dinâmicas sócio-políticas hoje formuladas em termos de organizações e encontros indígenas, projetos de desenvolvimento e de educação, etc. Por conta desse envolvimento, pude ter acesso a fragmentos que me permitiram construir as trajetórias de dois dos principais dirigentes da Assoc. *Wyty-Catë*, que passo a trabalhar a seguir na perspectiva de interpretar suas redes interpessoais e conexões com a política indígena, indigenista e com o próprio movimento Timbira.

4. Aspectos das histórias de vida de Jonas Sansão Pynheh Gavião e Alberto Hapyhi Krahô

De um ponto de vista diacrônico, trabalho com as trajetórias de dois representantes Timbira – Jonas *Pynheh* Gavião e Alberto *Hapyhi* Krahô - procurando encontrar os nexos que porventura existirem entre as suas experiências e que, de alguma forma, contribuíram para que todas essas pessoas estivessem atualmente envolvidas com a organização da *Wyty-Catë*. A interpretação dessas trajetórias pessoais ajudam a identificar conflitos e eventos que influenciaram a configuração de determinados percursos individuais, expressando as “agencialidades” desses líderes Timbira.

Mais do que isso, essas trajetórias propiciam o contexto para a análise e compreensão das redes e da construção da unidade Timbira. Embora as redes interpessoais estejam sempre conectadas a sistemas mais amplos, realizam-se de forma descontínua. Assim, direcionei a pesquisa para a seleção e a análise de alguns desses fragmentos, que revelam algumas camadas dos complexos sistemas multi-comunitários e multilocais nos quais Jonas e *Hapyhi* estão imbricados. A partir daí, é possível estabelecer nexos das histórias de vida desses dirigentes com eventos importantes do movimento Timbira, com a história do movimento indígena e indigenista no Brasil e com a própria história de contato de seus grupos de origem.

4.1. Biografia, memória e a produção de si

Segundo Halbwachs (2004), a memória individual não está inteiramente isolada e fechada, sendo que para evocar seu próprio passado um homem tem freqüentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros⁴⁸. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele e que são fixados pela sociedade. Não é na história aprendida, mas na história vivida que se apóia nossa memória. E por história é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros.

Seria o caso, então de distinguir duas memórias, que chamaríamos, se o quisermos, a uma interior ou interna, a outra exterior; ou então a uma memória pessoal, a outra memória social. Diríamos mais exatamente ainda: memória autobiográfica e memória histórica. A primeira se apoiaria na segunda, pois toda história de nossa vida faz parte da história em geral. Mas a segunda seria, naturalmente, bem mais ampla do que a primeira. Por outra parte, ela não nos representaria o passado senão sob uma forma resumida e esquemática, enquanto que a memória de nossa vida nos apresentaria um quadro bem mais contínuo e mais denso (Halbwachs, 2004: 59).

⁴⁸ A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. À medida em que os acontecimentos se distanciam, temos o hábito de lembrá-los sob a forma de conjuntos (Halbwachs, 2004: 76-7).

Falar de história de vida é pelo menos pressupor que a vida é uma história e que uma vida é inseparavelmente o conjunto de acontecimentos de uma existência individual, concebida como uma história e a narrativa dessa história. Implica em aceitar o sentido de sucessão de eventos históricos, o sentido da narrativa histórica, ou seja, uma teoria da narrativa, especialmente a biografia ou a autobiografia.

Esta vida organizada como uma história (no sentido de narrativa), desenrola-se segundo uma ordem cronológica que é também uma ordem lógica, desde um começo, uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, de início, e também de princípio, de razão de ser, de causa primeira, até seu fim, que é também um objetivo, uma realização (telos). A narrativa, seja biográfica ou autobiográfica, como a do entrevistado que “se entrega” a um entrevistador, propõe eventos que, apesar de não se desenrolarem todos, sempre, na sua estrita sucessão cronológica (quem quer que tenha recolhido histórias de vida sabe que os entrevistados constantemente perdem o fio da estrita sucessão cronológica), tendem a, ou pretendem, organizar-se em seqüências ordenadas e de acordo com relações inteligíveis. O sujeito e o objeto da biografia (o entrevistador e o entrevistado) têm de certo modo o mesmo interesse em aceitar o *postulado do sentido da existência* contada (e, implicitamente, de qualquer existência) (Bourdieu, 2005: 74-5).

Apesar de Jonas e *Hapyhi* tentarem manter em suas narrativas uma certa ordem lógica dos acontecimentos, freqüentemente perderam o fio da meada de suas biografias. Principalmente da parte de *Hapyhi*, o discurso foi muito mais fragmentado e mais orientado para temas culturais, revelando sua preocupação com essas questões. Outro aspecto relevante que também deve ser levado em conta no discurso de *Hapyhi* refere-se à sua diferença de idade em relação a Jonas (cerca de 15 anos mais velho que Jonas).

Sem dúvida, temos o direito de supor que a narrativa autobiográfica inspira-se sempre, ao menos em parte, na preocupação de atribuir sentido, de encontrar a razão, de descobrir uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, de estabelecer relações inteligíveis, como a do efeito com a causa eficiente, entre estados sucessivos, constituídos como etapas de um desenvolvimento necessário. (...) Essa inclinação a se tornar ideólogo de sua própria vida, selecionando, em função de uma intenção global, certos acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões que possam justificar sua existência e atribuir-lhes coerência, como aquelas que implicam na sua instituição como causa ou, com mais freqüência, como fim, encontra a cumplicidade natural do biógrafo para quem tudo, a começar por suas disposições de profissional da interpretação, leva a aceitar essa criação artificial de sentido (Bourdieu, 2005: 75-6)

Para Bourdieu, produzir uma história de vida na perspectiva de tratar a vida como uma história, como uma narrativa coerente de uma seqüência significativa e coordenada de eventos, talvez seja ceder a uma ilusão retórica. Segundo esse autor, tudo leva a supor que

a história de vida mais se aproxima do modelo oficial da apresentação oficial de si (2005: 80). Além disso, trata-se de uma representação mais ou menos consciente que o entrevistado se faz da situação da entrevista, em função da sua experiência direta ou mediada de situações equivalentes, e que orientará todo seu esforço de produção e apresentação de si mesmo.

Nesse sentido, merece destaque um trecho da fala de Jonas, que de certa forma recoloca a “ilusão retórica” da história de vida enquanto narrativa coerentemente estruturada e questiona uma outra ilusão, a da autoridade etnográfica que os antropólogos pretendem ter: “tem segredo do *cupen* que eles nunca contam para o índio, mas também tem segredo do índio, que não contamos para o *cupen*...”. Jonas deixa bastante claro, portanto, os limites da minha interferência não apenas no que se refere aos aspectos da sua história de vida, mas na produção de informações para esta tese como um todo, tendo em vista o seu papel central neste trabalho. Fica claro também o quanto os índios podem conscientemente lidar com as informações no mundo dos *cupen*, trabalhando-as contextualmente dentro de suas redes de comunicação.

4.2. “Intelectuais indígenas” enquanto mediadores culturais e políticos

A Associação *Wyty-Catë* articula uma série de atores, alguns dos quais vêm assumindo o papel de dirigentes da organização desde o seu início, como é o caso de Alberto *Hapyhi* Krahô e Jonas Gavião, cujas histórias de vida serão discutidas adiante. Tanto esses dois dirigentes, como um conjunto de jovens lideranças, professores e estudantes Timbira podem ser denominados como “intelectuais indígenas”.

A expressão intelectuais indígenas é empregada aqui para definir pessoas indígenas que realizam mediações entre o mundo dos brancos e o seu próprio para facilitar o trânsito e/ou a compreensão entre estes mundos. Em geral, seriam indígenas que em seus discursos e práticas efetuariam uma espécie de reflexão sobre a sua própria cultura “[tornando-a]

objetivação/revisão para ‘fora’ do próprio sistema de valores, como ‘cultura’, no diálogo com a sociedade envolvente” (Albert, citado em Marcela Coelho de Souza, 2005). Logo, tal mediação implicaria na transformação de um determinado sistema de valores em objeto de um discurso: os intelectuais indígenas seriam, então, sujeitos que falam da sua cultura mantendo certa distância em relação a ela própria. Mas a distância do sujeito em relação à sua cultura não é única e nem sempre a mesma; há distâncias e distâncias, ou seja, graus de reflexividade que conformam/informam pontos de vistas radicalmente diferentes.

Num pólo enquadraria os intelectuais indígenas que quando falam sobre sua própria cultura o fazem absorvidos pelo, e imersos no, contexto cultural *local*; no outro pólo situaríamos aqueles que falam desde fora deste contexto, numa perspectiva tão abrangente que a “cultura indígena” objeto dos seus discursos é tão *global* ou genérica em tal grau que, esvaziada de conteúdo, torna-se “pura forma”, jurídica de preferência. Os intelectuais indígenas locais interpretam os fatos interculturais utilizando-se dos conceitos Yanomami, Xavante ou Timbira sobre o mundo ou o cosmos; os segundos o fazem a partir de conceitos alicerçados nos grandes divisores da cultura ocidental (seriam aqueles que falam sobre a “tradição” ou a “cultura” com aspas, nos termos discutidos por Manuela Carneiro da Cunha - s/d, *apud* Coelho de Souza, 2005). Poderíamos dizer ainda que os intelectuais “locais” seriam aqueles capazes de articular discursos (ou mesmo criar novos fatos culturais) sob a perspectiva da “*indigenização da modernidade*” (Sahlins, 1997) - o discurso de Davi Yanomami sobre o *xawara* do ouro, seria um exemplo deste tipo (uma apropriação de determinados fatos que leva a um processo de *ressignificação* destes fatos, tal como colocado por M.Coelho de Souza, *op. cit.*); os intelectuais globais, ao contrário, calcam seus discursos e práticas na perspectiva da “*modernização da indianidade*” para marcar não diferenças de concepção sobre os *mesmos* fatos (ou conceber estes mesmos fatos), mas para marcar uma posição de igualdade/identidade para conosco, em geral fundada na concepção dos direitos universais definidos pela cultura ocidental (Azanha, 2005: 02).

Dessa forma, segundo a perspectiva adotada por Azanha, as lideranças tradicionais Timbira também estariam enquadradas dentro desta “categoria” de intelectuais indígenas, na qualidade de intelectuais locais, resignificando e “indigenizando” os fatos culturais. Ainda segundo este autor, outros pontos podem ser utilizados para definir os dois extremos: os locais são *inorgânicos*, no sentido de que não estão em geral presos a um lugar institucionalmente definido pela sociedade ocidental; os “globais”, ao contrário, são orgânicos, isto é, falam de um lugar claramente definido pela sociedade ocidental – uma ONG indígena, um cargo público, uma cátedra acadêmica etc. e falam “coisas com sentido” para os funcionários destas instituições. Assim, os “inorgânicos” expõem nos seus

discursos os pontos de vistas específicos dos Yanomami, Xavante ou Timbira sobre determinados fatos ocasionados pelo contexto intercultural (ou inter-étnico) para mostrar justamente as diferenças de pontos de vista, sem impedir no entanto, o contato ou a comunicação “intercultural”.

Segundo as observações de Rosani Leitão (2005) sobre o papel dos professores indígenas no México e no Brasil (entre os Terena), podemos nos valer da noção de *brokers*, formulada por Wolf (1974), para qualificar a atuação dos chamados intelectuais indígenas Timbira, sejam eles locais ou globais, orgânicos ou inorgânicos.

Analisando a situação do México, Wolf recorre à noção de *brokers* para referir-se a agentes mediadores nas relações entre comunidades específicas e comunidades nacionais. Uma importante categoria para a análise destas relações (interstícias) entre o “nível nacional” e os níveis locais e comunitários, as quais poderiam passar despercebidas se cada nível fosse analisado isoladamente. O *broker* seria, assim, uma categoria resultante do trânsito de indivíduos específicos entre os distintos níveis de interação, entre o local, o nacional e o global, capaz de viabilizar a mediação cultural e política entre estes diferentes níveis, articulando uns aos outros, traduzindo seus significados e tornando-os inteligíveis e comunicáveis entre si. Através desta noção é possível entender não só as redes de relações estabelecidas entre os atores situados nos diferentes níveis e suas próprias ações, mas também as formas específicas de configuração de instituições nacionais operando no âmbito comunitário⁴⁹ (Leitão, 2005: 13-4).

Para esta autora, tanto o *broker*, analisado por Wolf, como o intermediário cultural, abordado por Vargas⁵⁰, ocupam lugares politicamente estratégicos constituindo uma “elite intelectual nativa” que pode conformar uma “*intelligentsia* nativa”, graças a sua capacidade de mediação cultural e política entre o nacional e o local.

Pareschi (2002) por sua vez, também faz uso da noção de *brokers*, ao analisar as disputas que ocorrem entre atores sociais com ideologias diversas, oriundos de posições específicas e portadores de determinados poderes em fóruns institucionalizados. A questão

⁴⁹ Segundo Wolf, o *broker* ocupa um lugar politicamente estratégico, graças à sua capacidade de mediação cultural e política, tendo surgido em um contexto em que o Estado (no caso, mexicano) empenha-se em criar mecanismos para difundir seus significados e consolidar sua hegemonia nos níveis locais e comunitários (cf. Wolf, Eric, 1974).

⁵⁰ “Eugenia Vargas recorre à noção de intermediários políticos e culturais, para analisar o caso, também mexicano, dos promotores e professores bilíngües indígenas. Neste caso, os “promotores” e professores bilíngües emergem em um contexto em que o estado empenha-se em criar mecanismos para reproduzir suas ideologias, difundir seus significados e consolidar sua hegemonia nos níveis locais e comunitários” (Leitão, 2005: 14).

da representação de grupos de atores diferenciados nestes fóruns de discussão e decisão de projetos e programas levou a autora a utilizar a noção de “intermediários” (*brokers*), na medida em que são alguns atores e/ou instituições que circulam nos diferentes níveis e estruturam campos específicos de disputas. Estes “intermediários” podem tanto articular interesses de seu grupo de origem, quanto seus próprios interesses.

Para Wolf, os “intermediários” são pessoas que articulam interesses de um nível (frequentemente o seu) em outro, entre pessoas ou instituições situadas em posições de poder diferenciadas. Atuam como se fossem mediadores de conflitos de interesses entre os níveis (Wolf, 1974: 79). Como Wolf estava preocupado com as relações das “comunidades” mexicanas com os níveis mais amplos, como o nacional, o sentido do conceito de “intermediário” refere-se a pessoas cuja origem estaria no nível local. Adams (1974) adaptou o conceito ao seu estudo sobre mobilidade de carreira a intermediários cuja origem podia estar no nível nacional e a ligação poderia ser feita também de cima para baixo (Pareschi, 2002: 152).

A concepção de “intermediários” utilizada por esta autora pode tanto se referir a pessoas de origem no nível local que articulam interesses em níveis mais abrangentes, como pessoas de níveis intermediários (de ONGs por exemplo) que procuram articular os interesses de pessoas do nível local e/ou regional, com níveis nacional e internacional, ou ainda pessoas localizadas em níveis internacionais e nacionais que articulam estes interesses nos níveis menos abrangentes. Basta que a pessoa ou instituição seja reconhecida (ou faça se reconhecer no seu campo) como legítima para poder efetivar articulações entre níveis diferentes.

Os casos abordados a seguir, de Jonas e *Hapyhi*, exemplificam formas importantes de intermediação cultural e política que vêm ocorrendo entre os Timbira atualmente, onde suas inserções em diferentes redes pessoais e inter-institucionais demonstram as articulações existentes com o local e com o global.

4.3. Jonas Sansão Pynheh Gavião

uma vez me falaram: - você tem que ser intelectual... e eu perguntei: - como é que eu faço para ser intelectual? (Jonas Gavião, depoimento realizado durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005).

As relações entre sociedades indígenas e o Estado que ocorrem sob a forma de ações educacionais escolarizadas se situam num espaço de intersecção entre visões de mundo, discursos, linguagens e interesses de grupos indígenas locais e as orientações abrangentes relacionadas aos sistemas de ensino no âmbito da educação nacional. Assim, a escola, além da instituição voltada para a educação formal, é também um espaço de interação entre diferentes grupos e indivíduos, no qual o relacionamento entre comunidade local/sociedade nacional possibilita o surgimento de categorias sociais e sujeitos específicos, como é o caso dos mediadores culturais (e políticos), ou dos *brokers* nas palavras de Wolf. Nesse contexto, segundo Leitão (2005), os professores são tidos como...

os principais agentes de mediação entre o nível local – a comunidade e a escola – e o nível regional e nacional (e global) – as instâncias governamentais responsáveis pelas políticas de educação indígena nos dois países, o movimento indígena, as agências de formação, os organismos internacionais entre outros (: 276).

Essa é uma das perspectivas por meio da qual podemos interpretar parte da história de vida de Jonas, conforme apresento a seguir (todos os depoimentos a seguir foram realizados durante entrevista com o antropólogo na aldeia Governador em 2005, com exceção de trechos de seus diários, ao final).

4.3.1. A formação com missionários

Segundo Jonas, os missionários da New Tribes Mission estão instalados nos Gavião desde os anos 1960 e tiveram um papel importante no combate e controle de epidemias.

... não sei se chegaram nos anos 60, não sei, eles já estavam e eles ajudaram com medicamento para segurar a permanência desses povos, porque os *mehin* estavam acabando com epidemias de doenças como o sarampo, tuberculose, gripe, febre. Morreu muita gente com essa doença de febre amarela e eles conseguiram segurar e ajudaram o povo sobreviver novamente.

No começo dos anos 1970, Jonas iniciou seu processo de formação e começou a frequentar a escola dos próprios missionários. O fato da alfabetização ser feita exclusivamente no idioma materno dos Gavião gerou muitas críticas por parte da comunidade (Barata, 1993), que acreditava estar perdendo tempo aprendendo a ler e escrever em sua própria língua, uma vez que gostariam de começar o aprendizado pelo português.

Então em 1972 eu tinha 7 anos de idade, eu não usava roupa, eu andava pelado, aí tinha escola nas aldeias que os missionários ensinavam na língua, a primeira roupa que ganhei foi deles, eles me deram a roupa para eu poder ir para a escola. Aí eu fui para a escola estudar, também eu fui trabalhar com um dos missionários e sua família, e eu cuidava dos filhos deles. Aí eu fiquei, eu fui para a escola, comecei estudar, a gente tem uma quantidade certa assim de livros que eles tem, diz que quando você termina tudo isso você aprendeu ler e escrever. (...) Fui chamado para estudar e nós não tinha o direito de estudar na língua portuguesa, nós só tinha direito de estudar na língua indígena.

Durante o período em que estudou e morou com os missionários, Jonas aprendeu a falar português e também aprendeu pequenos ofícios. Prestou serviços aos próprios missionários, inclusive o de tradução da bíblia, em troca de alguma remuneração. Até bem recentemente, inclusive, ele ainda fazia traduções para os missionários como uma forma de conseguir algum recurso adicional.

... com missionário, eu morei com eles, morei na casa deles. Eles me adotaram para morar com eles e eu estudava e morava, bem antes de dar aula. Eu comecei a ficar com os missionários... eles me ensinaram começar a falar o português. (...) Fiquei mais ou menos uns 3 a 4 anos morando com eles no *krin* mesmo. (...) Bom... eu comecei a trabalhar assim com eles para ganhar dinheiro. Eu fui trabalhar com 9 anos de idade. Eu fazia faxina, lavava louça, cuidava da criança que eles tem e fazia comida às vezes, e traduzia a bíblia com eles. (...) me ensinar a trabalhar como pedreiro e fazer parede das casas de ripa, janela, porta, fazer armário... me ensinaram as coisas do carpinteiro.

Segundo Maria Helena Barata (1993), os fazendeiros da região do entorno dos Gavião, em Amarante, poderiam ser divididos em duas categorias: “sulistas” e “tradicionais”. Os primeiros são caracterizados por serem fazendeiros capitalizados chegados recentemente à região e que têm uma produção quase que inteiramente voltada para o mercado. Os fazendeiros “tradicionais”, por sua vez, diferenciam-se fundamentalmente dos “sulistas”, em primeiro lugar, porque a apropriação de suas terras

não foi feita através da compra e sim através da posse. Sua produção é basicamente de subsistência e normalmente não empregam mão-de-obra assalariada.

Ambas as categorias de fazendeiros, contudo, apesar de suas divergências e dos estereótipos mantidos uns em relação aos outros, compõem uma forte aliança contra os índios, à medida em que costumam freqüentemente perder algumas cabeças de gado para os Pykobjê e, principalmente, porque muitos “perderam” até mesmo a totalidade de “suas” terras, com a efetivação da demarcação das terras indígenas. O depoimento de Jonas alerta para essa pressão dos *cupen*.

...no início, quando eu comecei a ver as coisas, era uma mistura de *mehin* com *cupen*. Uns três quilômetros a gente ouvia galinha cantando e era dos *cupen*.

(...) Tinha um morador, fazendeiro paulista que chegou, que chamava Otávio. Ele era um *cupen* que dominava a cidade e todos tinham medo dele, até os *mehin* tinham medo desse *cupen*, mas eles começaram a matar porco desse cara para consumir, se alimentar. Ele começou fazer movimento de reunir *cupen* para brigar com os *mehin* e os *cupen* que estavam na aldeia tinham que sair tudinho e só *mehin* ficava. (...) Como tinha muita gente na aldeia, que era só uma aldeia, que tinha todo o pessoal do Riachinho, da Rubeácea e do Governador.

Em 1976, o sr. Otávio Toledo (também chamado de Otavão), fazendeiro sulista, tendo perdido algumas cabeças de gado e com a perspectiva de “perder suas terras” localizadas no “Canto do Martins”, área de caça dos Pykobjê, com o apoio de outros fazendeiros recrutou um grupo de homens, invadiu a aldeia Rubeácea e ateou fogo nas casas. Somente após esse grave incidente entre os índios e o fazendeiro paulista “Otavão”, que culminou com a extinção de uma de suas aldeias, é que a Funai começa a tomar providências no sentido da demarcação da TI Governador, sendo finalmente efetivada em 1978.

Depois eu deixei a missão e fui fazer outras coisas que me deixam preocupado. Desde o início quando eu comecei assim, querer fazer as coisas pela comunidade, é complicado mas eu comecei fazer, conversando com a Funai, conversar com o pessoal da saúde o pessoal da educação e a missão...

Depois desse período de “formação” com os missionários, Jonas começou a ampliar suas redes de relações e começou a “participar” de forma mais ativa nas questões de interesse de sua comunidade. Nesse processo, a presença da Funai é bastante significativa.

4.3.2. Presença da Funai, escolarização e o despertar para o “movimento”

Jonas começa, então, a fazer o estudo fundamental na escola da Funai na aldeia Governador para dar continuidade aos seus estudos iniciados com os missionários. Por uma iniciativa da própria Funai, ele passou um breve período em São Luís fazendo cursos profissionalizantes, os quais ele nunca colocou em prática.

Eu tinha terminado os livros deles todinho e eles me matricularam na escola da Funai, eu fui estudar na escola da Funai, eu estava fazendo 4º série, aí o Joel do posto me pegou e mandou para fazer curso em São Luís. Eu fui fazer curso de 9 meses, fiz curso de datilografia, decoração e corte costura, mas eu não gostava de nenhuma dessas profissões que eu fiz. Fiz curso durante 9 meses em São Luís porque eles iam formar um Centro de Formação dentro do Governador para ensinar as mulheres e adultos.

Quando retornou à sua aldeia, ficou vários anos sem estudar em função da desarticulação da escola e quando concluiu o ensino fundamental, mudou-se para Amarante (cidade mais próxima da TI Governador) para continuar os estudos, sempre incentivado pela Funai. Na cidade, enfrentou uma série de dificuldades, pois normalmente tinha que caminhar todos os dias lá para estudar e voltar para dormir na aldeia (cerca de 24 Km ida e volta), além de sofrer preconceitos e discriminações.

Mandaram professores da Funai, chefe de posto, mandou todo mundo ir embora, a enfermeira, parou a escola durante uns 7 anos sem aula da Funai, aí nós não estudávamos e atrasou tudo. Depois de uns 3 anos voltou o mesmo cara e umas enfermeiras e os professores, outras pessoas para darem aula, aí eu fui estudar de novo, depois de muito tempo a gente voltou a estudar. Quando eu terminei a 4º série na aldeia, eles me transferiram para a cidade mais próxima que é Amarante, eu fui lá, e isso foi em 1988. (...) Então eu fui estudar na cidade, em Amarante. Fui conhecendo as pessoas, vendo as pessoas, mas eu tive discriminação na escola pelos colegas e alguns professores... eu achava que os alunos não indígenas eram muito comportados mas não são, bagunçam mais na escola.

Durante esse período de estudos em Amarante, em meados dos anos 80, conseguiu junto com seus colegas que a Funai alugasse uma casa para os estudantes, que passaram a

vir para a aldeia somente nos finais de semana. Foi quando Jonas também começou a trabalhar como agente de saúde e aprofundar suas relações na cidade.

A gente mostrou para a Funai que não tinha mais interesse de estudar e então eles alugaram uma casa para nós, essas 16 pessoas que estudavam, dentro da cidade. Isso foi em 1985 a 1988, ficamos 4 anos morando... Quando eu morava em Amarante eu fui trabalhar como agente de saúde no MOPS – Movimento Popular de Saúde.

No final dos anos 1980, Jonas recorda de uma cisão ocorrida na aldeia do Governador, quando um grupo de famílias saiu para constituir a aldeia do Riachinho. É justamente nessa época, de maior presença da Funai entre os Gavião, com participação de um ativo chefe de posto na aldeia Governador (um não-índio chamado Zé Pedro), que Jonas começa a participar de reuniões e eventos relacionados com a defesa dos direitos indígenas. Exemplo disso foi sua participação nas primeiras conferências de saúde e educação indígena no Maranhão, no começo dos anos 1990.

O pessoal do Riachinho foi embora para formar uma aldeia e isso aconteceu acho que em 1988. (...) o Chico Guará que foi cacique durante muito tempo no Governador e depois no Riachinho, ele foi embora morar para lá e depois não sei o que aconteceu com ele, que se separou da mulher e voltou para o Governador, e aí eles pediram para ele assumir como cacique e ele assumiu. Isso era mais ou menos em 1988 ou 1990. Eles começaram a pedir as pessoas, eles mandaram um pessoal da Secretaria da Educação, da Secretaria da Saúde... eles mandaram cartas para todos os postos que eles iam fazer a Conferência da Saúde e Conferência da Educação, e eles chamaram todos os índios do Maranhão e a gente foi. Eu fui com eles em 1991 quando foi feito esse encontro em São Luís. Na época eu não entendia do movimento dos *cupen*.

Ao começar a entender o “movimento dos *cupen*”, intensificando sua participação em articulações e eventos do movimento indígena, Jonas começa também a criar as condições para atuar como um verdadeiro agente de mediação no campo das relações interétnicas do seu grupo. Sua inserção como professor em sua aldeia, contribuiu significativamente para isso.

4.3.3. O trabalho como professor e a aproximação com o CTI

Jonas passou a morar em Imperatriz, na casa de uma ex-professora sua quando estudava na aldeia, para continuar seus estudos em 1992. No ano seguinte, no entanto, ela teve que se afastar temporariamente e pediu para que ele a substituísse. Essa nova

experiência foi tão interessante, que os alunos exigiram a permanência de Jonas e ele nunca mais parou de dar aulas.

Falei com a Raimundinha, que foi a nossa professora no Governador, e ela disse: - Se você quiser morar aqui pode vir morar na minha casa que eu vou matricular você. Aí me matriculou e fiz a minha transferência e eu fui embora para Imperatriz e comecei morar em Imperatriz. (...) Ela pediu licença de 6 meses e depois pediu mais 3, falou comigo se eu podia dar aula no lugar dela, para ela... para as crianças não perderem o ano, porque se não iam perder o ano. (...) Foi aí que aprendi a gostar de dar aula assim.

Aconteceu que as crianças indígenas não queriam mais estudar com a Zuzita, falaram assim: - Não, a gente quer que você mesmo continue dando aula para nós, porque Zuzita fala direto no *cupen* e tem muita coisa que a gente não entende; mas você, você explica no *cupen* e às vezes você explica no *mehin* e assim é mais fácil da gente entender.

Em 1994, as três aldeias reunidas reiteraram o pedido dos alunos, no sentido de assegurar a continuidade do trabalho de Jonas como professor. Apesar das suas alegações relacionadas à falta de salário e necessidade de estudar, Cabelo Ruivo, justamente um dos tradicionais antagonistas políticos de Jonas, propôs um contato com o CTI, com quem ele já tinha relações, para viabilizar o pagamento de Jonas como professor. Ele é convidado então para participar de um curso de capacitação do CTI direcionado para professores indígenas de várias regiões do Brasil, realizado em São Paulo, ainda em 1994.

Cabelo Ruivo mesmo, Damásio, Chico Guará eles fizeram uma reunião das 3 aldeias em Amarante. Eu falei: - Sinto muito, porque o que eu pude fazer eu fiz, ajudei, mas eu estou achando que estou precisando mais de estudar. Aí eles falaram: - Não, não pode... Como já tinha o CTI lá no Riachinho, o Cabelo Ruivo disse que ia falar com Maria Elisa e ela ia me pagar para eu continuar dando aula. Eu não conhecia Maria Elisa e nem o CTI.

(...) Isso eu acho que foi em 1994 e então eles mandaram o dinheiro para eu viajar com o professor do Riachinho para participar do curso de capacitação para eu ser professor. Nós fomos para Imperatriz, eles mandaram dinheiro, pagaram as passagens... eu não me lembro a data do mês, mas a gente saiu num dia de 5ª feira pela manhã e viajamos na 5ª, 6ª e sábado, umas duas da tarde, chegamos em São Paulo. E ficamos lá na rodoviária de São Paulo e eu sem saber quem era Maria Elisa, quem era Neuza, só me disseram que quando chegasse em São Paulo que procurasse a Neuza e Maria Elisa.

...você pagam e depois a gente reembolsa. Eu não sabia o que era “reembolsar”.

Começa a sua aproximação também com o mundo das ONGs e projetos, onde “reembolsar” empréstimos, ou adiantamentos, para a realização de atividades por exemplo, é prática rotineira. Mais do que isso, ele estabelece seu primeiro contato com os outros “parentes” Krahô, inimigos históricos dos Gavião e sobre os quais Jonas já havia escutado muitas histórias.

Quando cheguei eu não conhecia nada de Carolina e a gente perguntou onde era a casa dos índios em Carolina e os *cupen* ensinaram. A gente chegou e tinha muito Krahô, mas eu não contei um detalhe que aconteceu comigo, pela primeira vez que vi os Krahô. Nós chegamos em São Paulo e fomos nos hospedar e tinha Kadiwéu, Terena, Mundurucu e Krahô e nós Gavião. Eu não queria ficar junto com Terena, com Kadiwéu, com Mundurucu eu queria ficar junto com os Krahô porque eu entendo, eles me entendem, mas ao mesmo tempo eu tinha medo de ficar com eles porque eu nunca tinha visto Krahô na minha vida. Aí nós perguntamos se podíamos ficar com eles e eles deixaram, e ficamos lá juntos no quarto. Com esses Krahô que estavam no quarto a gente fez amizade durante o curso que teve na USP e quanto nós chegamos em Carolina, eu conhecia só os que conheci na USP, o resto eu não conhecia não, os professores, muitos professores com a rede armada bem pertinho do outro, aí não tinha como separar, tinha que dormir numa dessas redes junto com eles e nós fomos dormir. Eu e Rubens, ficamos assustados dizendo assim: - Se tu dormir eles vão te matar dormindo. Eu dizia: - Não, não vai acontecer isso não. Porque é assim, a gente tem histórias contadas pelos idosos mesmo dos Krahô e dos Gavião, que na época que eles brigavam, brigavam mesmo e tem história, mas com a chegada da Funai parece que amansou todo mundo e ninguém não guerreia mais. Por isso, a gente estava afirmado com história e não confiava, não acreditava, mas a gente foi pegando amizade, participamos do encontro deles e depois todos fomos embora.

Essa aproximação, em meados dos anos 1990, fazia parte do processo de articulação dos Timbira incentivado pelo CTI. É nesse período que Jonas começa a participar ativamente nas organizações indígenas e na gestão de projetos.

4.3.4. Participação nas organizações indígenas e na gestão de projetos

Em 1995, assessorei e participei da fundação da Associação Gavião, que representava as três aldeias da TI Governador. Jonas estava à frente da organização da assembléia e foi diretor da associação durante oito anos. Representou a Associação Gavião no FUMAC, um Conselho de Desenvolvimento do município de Amarante, participando da avaliação e aprovação dos projetos encaminhados pelas associações da região, inclusive de projetos de eletrificação para as aldeias Gavião.

Depois eu fui conhecendo mais organizações, eu em 1995 eu tive a idéia de fazer uma associação eu achava que alguém tinha pra fazer reunião pra criar a associação dos Gavião. Então eu comecei a conhecer o pessoal do CTI que trabalha, aí eu tive a idéia de criar a associação mas que alguém assumisse, aí eu pedi ajuda do CTI e a gente criou a associação. Eu fiquei trabalhando na associação durante 8 anos na associação Gavião, eu comecei me envolver com o movimento do *cupen* do município mesmo, que eles tem uma associação que cada moradores que tem ali ao redor da área Gavião, eles tem associações. E eles tem uma central lá em Amarante que tem um representante do município e as associações que tem vizinhos da zona rural, aí fiz parte do Conselho desse FUMAC.

A segunda metade dos anos 90 foi uma fase de intensas articulações para a Comissão de Professores Timbira, que realizava seus primeiros intercâmbios e buscava suas fontes de financiamento. Jonas articula contatos com a Rainforest da Noruega, intermediados pelo CTI, buscando consolidar o trabalho da Comissão.

Eu comecei conhecer o pessoal do CTI de Carolina porque eu comecei a participar da educação e contei história dos problemas pra fazer intercâmbio pros *krin*. E fizemos um encontro do rio Lages com os professores e eles tavam dando curso de português, matemática, geografia e história. (...) Eu comecei a participar da reunião, eles fazem encontro e eu acompanho e qualquer atividade eu comecei acompanhar, mas... eu entrei assim na educação do CTI porque eu achei importante e dentro dela foi criado, com apoio, com ajuda foi criado... a Comissão de Professores.

(...) E a respeito desse intercâmbio aqui e nesse intercâmbio veio representante da Rainforest e a Maria Elisa disse que se a gente quisesse fazer esse trabalho que a gente falou pra ela, então chegou a hora, nós temos que pedir pra esse cara da Noruega, Andrew, do departamento que financia recurso pra ajudar os indígenas a se capacitarem no Brasil. A gente escreveu uma carta, não escrevemos projeto só fizemos uma carta e demos pra ele. Falou que ia dar a resposta e depois mandou resposta dizendo que apoiaria a nossa idéia e ai começamos fazer intercâmbio com 10 mil reais ai começamos a fazer intercâmbio pra discutir que formaria uma Comissão de Professores pra trabalhar com problemáticas indígenas e a gente iniciamos com 11 pessoas na Comissão.

(...) Isso foi em 1998 parece. Aí, nós da Comissão começamos a viajar e fizemos levantamento das dificuldades, das necessidades das escolas e visitamos área Gavião que é onde eu moro e depois fomos pro Krikati e depois entramos na área dos Krahô visitando escolas.

Mais ou menos nessa mesma época estava sendo constituída a Associação *Wyty-Catë*, da qual ele também participou como diretor durante outros oito anos. Foi a fase de constituição da Rede Frutos do Cerrado, com apoio do PDA, onde houve uma grande rotatividade de diretores e também uma grande carga de atividades que vinham sendo executadas pelos projetos.

Eu me lembro que um dia a gente precisou viajar, eu e Jaime, eu comecei viajar e antes eles fizeram uma andada em todas as aldeias dos Timbira, diz que pra formar uma associação só dos povos Timbira. Chegaram lá no Governador e lá conversaram quem eles iam escolher pra fazer parte da diretoria da *Wyty-Catë* e eu fui escolhido pra fazer parte, pra representar os Gavião. (...) Eu entrei como secretário na *Wyty-Catë* da primeira vez que eu entrei. Foram fazendo as mudanças... eu entrei como secretário e depois eu entrei como vice-presidente da Associação. De secretário pra vice-presidente e eu comecei a participar da *Wyty-Catë*, das reuniões, dos encontros, das discussões assim... nós que fomos escolhidos nós representa a aldeia daquela comunidade, daquele povo que tão lá, cada um de nós representa. Eles foram mudando as pessoas, é aldeia que tira, a comunidade que tira, se o cara não presta eles tiram e coloca outro, se outro não presta, tira e bota outro e foi assim que foi acontecendo.

(...) Agora nós *cupen* pobre e nós *mehin* vamos andar juntos porque temos a mesma situação. Começamos o trabalho e eu acompanhando mesmo... Teve um tempo que ficou

muito difícil a situação porque não tinha dinheiro pra fazer as coisas acontecer e a gente não conhece as fontes de lugar nenhum. Começamos a conhecer só mesmo esse PDA.

A forte atuação de Jonas nesse campo das organizações indígenas e de negociação e execução de projetos, trouxe um acúmulo muito grande de contatos e informações num curto período de tempo. Ao final dos anos 1990, ele havia construído um rede considerável de relações inter-pessoais e institucionais, tanto na esfera das relações inter-étnicas como na esfera das relações inter-tribais. Assim, segundo suas próprias informações, poderíamos listar ainda que parcialmente, o seguinte:

Relações inter-tribais	Relações inter-étnicas
Urubu Kaapor (Seron), Guajá, Guajajara (aldeias Juçaral, Olho D'água, Araribóia, Borges, Tarumã, Faveira, Mucura, Bacabalzinho, Coquinho), Krikati, Krahô, Timbira (TI Geralda Toco Preto), Apinajé (Jacira), Gavião Parkatejê, Canela-Apãnjekra e Canela-Ramkokamekra.	Coapima – Coordenação de Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão, Funasa, Funai, FUMAC (Conselho Municipal de Amarante), CTI, Cimi, COOPRAMA – Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Amarante do Maranhão, GDH - Gerência de Desenvolvimento Humano do Estado do Maranhão, GDS - Gerência de Desenvolvimento Social do Estado do Maranhão, Coiab, PDPI, Prefeitura de Amarante, Assoc. <i>Wyty-Catê</i> , Missionários da MNTB - Missão Novas Tribos no Brasil, Comissão de Professores Timbira, Ministério do Meio Ambiente, DFID (cooperação técnica inglesa), RCA - Rede de Cooperação Alternativa e a Rainforest da Noruega.

Organizações indígenas e indigenistas, entidades da sociedade civil organizada, missionários, cooperação internacional, órgãos governamentais, compõem uma parte da rede de relações de Jonas. Ele possui uma visão crítica sobre a atuação de todas essas organizações, inclusive sobre as organizações indigenistas. Em registros escritos nos seus diários pessoais, Jonas apresenta, por exemplo, algumas observações sobre o trabalho das ONGs indigenistas, em especial do CTI.

Não falamos somente da Escola, mas falamos da área e dos acontecimentos que passam com a comunidade. Eu falei do Cimi, que eles entram na aldeia só para juntar aquilo que os índios passam informação, eles levam esta informação para entidade e em cima disso eles saem ganhando e nos índios ficamos na pior (diários pessoais, 1996).

Eu senti que nós índios não temos participação em nada na nossa organização. Também senti que não estamos aprendendo nada. Falei que elogio o trabalho do CTI. Mas não vou mais elogiar. Também se eles querem que nós tenhamos participação, tem que nos ensinar a conhecer o que fazem os *cupês*. Porque não ensina, mas quer que nós tenhamos participação. Mas como vamos aprender se ninguém não está ensinando (diários pessoais, 1999).

A postura crítica em relação à atuação indigenista junto aos Timbira mostra um pouco da maturidade alcançada por Jonas em todo o seu percurso no conhecimento do “movimento dos *cupen*”. Presenciou e vivenciou momentos importantes da história do contato dos Gavião, como o ataque realizado por fazendeiros aos índios. Foi educado por missionários e rapidamente se envolveu com o movimento indígena, tendo papel fundamental na criação da Associação Gavião e na Comissão de Professores Timbira. Não estava presente na fundação da *Wyty-Catë*, mas vem tendo destacada participação na gestão e coordenação das suas atividades. Jonas participou direta e ativamente de alguns eventos marcantes da *Wyty-Catë*, como por exemplo, a constituição e ruptura da Rede Frutos do Cerrado. Já participou de inúmeras atividades de capacitação e atualmente está cursando uma faculdade na Universidade Federal de Goiás.

Apesar de passar muito pouco tempo na sua aldeia, é bastante respeitado por sua comunidade, em função das inserções e articulações que possui no mundo dos *cupen*. Muitas vezes, algumas discussões na comunidade são proteladas, à espera da chegada de Jonas para ajudar a conduzi-las. Levando em consideração o faccionalismo existente entre as três aldeias Gavião, Jonas parece ser um dos únicos que consegue transitar politicamente entre todas, mantendo uma postura mais conciliadora e construindo a imagem de um líder já maduro e respaldado por essas comunidades. Não por acaso, esteve tantos anos à frente da Associação Gavião e permaneceu como o representante dos Gavião na *Wyty-Catë*, ocupando diferentes funções, desde a sua fundação. Tanto quanto *Hapyhi*, Jonas reflete sobre todo o processo de organização dos Timbira, mas possui uma grande quantidade de material escrito por ele sobre todos os eventos dos quais participou. De fato, Jonas tem

grandes habilidades para transcrever as discussões das quais participa e para escrever seus comentários. Todo esse material ainda precisa ser melhor trabalhado e sua perspectiva é de que a sistematização desse material possa resultar futuramente na publicação de um livro.

A seguir, abordo o percurso de outro personagem, que por sua vez, também construiu seu conhecimento sobre o “movimento dos *cupen*”, mas trilhando outros caminhos.

4.4. Alberto *Hapyhi* Krahô

Alberto *Hapyhi* Krahô tem 55 anos e conhece os antropólogos do CTI desde 1974. Sua trajetória está bastante relacionada com a própria história de relacionamento do CTI com os Krahô e com as articulações realizadas pela Funai na região. Sua trajetória apresenta fragmentos dos últimos 30 anos da própria história do indigenismo e do movimento indígena na região (todos os depoimentos foram realizados durante entrevista com o antropólogo em Carolina em 2005).

4.4.1. Juventude e participação na cultura Krahô

Hapyhi nasceu na aldeia do Galheiro, existente até os dias de hoje, mas com cerca de sete anos acompanhou seus pais para uma fazenda – Xupé – em que se encarregaram de cuidar do gado que os Krahô haviam recebido do SPI como compensação do massacre que sofreram. Era início dos anos 60, quando existiam na área Krahô somente três aldeias. O gado não durou muito tempo, mas a família de *Hapyhi* ficou na fazenda por cerca de 15 anos. Quando pequeno, teve enorme interesse em participar da GRIN – Guarda Rural Indígena, mas tinha idade suficiente para integrar o grupo que foi escolhido naquela época.

Me falaram que eu nasci na data do *cupen* que descobriu a gente, diz que em 1954. Eu fiz aqui até a 5ª série.

Foi na aldeia Galheiro, nasci lá, depois que eu estava com 7 anos a gente foi para a fazenda Xupé, foi duas fazendas que eles criaram para os Krahô nesse tempo, que era fazenda Mangabeira e a fazenda Xupé. Aí só que tinha um branco, dois índios né, lá na fazenda para “vaqueirar”, meu pai foi um dos *mehin* escolhidos para ir para a fazenda lá para olhar

para esse gado. A gente estava com a idade de sete anos, aí a gente foi para fazenda, ficamos mais uns 15 anos nessa fazenda... uns 10 anos.

Nessa época que era Cachoeira, Galheiro e Pedra Branca, não tinha outra aldeia, só tinha essas 3 aldeias. Diz que tinha 300 *mehin*, nessa época tinha 100 no Galheiro, 100 na Pedra Branca, 100 na Cachoeira.

Eu era pequeno nesse tempo, aí foram os maiores, que era o Afonso, o Baú, Valdomiro, Olegário. Todos esses participaram da GRIN, o Getulio. O Getulio, o Milton, o Zé Miguel, Pedro Soares, Gregório, todo esse povo aí, eram 25 *mehin*, todos foram nesse tempo. Eu era mais pequeno, não dava para mim, eu era pequeno nessa época.

A gente morava no Xupé, fiquei muito tempo no Xupé, no posto do Xupé, aí fui para Pedra Branca morar um tempo na Pedra Branca, depois morei um tempo na Cachoeira e depois voltei para o Galheiro.

Durante o período que morou na fazenda Xupé, a aldeia Cachoeira exerceu fundamental influência sobre *Hapyhi*, pois sua primeira mulher era de lá e, como todo jovem Krahô, ficava andando de aldeia em aldeia, se divertindo, participando dos *amji'kin* e das corridas de tora. O fato de morar algum tempo no Xupé não significou que não mantinha contato com a cultura Krahô, pois acompanhava todas as comitivas de *mehin* que iam participar das festas nas aldeias. Aprendeu a falar português durante o período que freqüentou uma escola no chamado “posto velho”, próximo à aldeia Pedra Branca, aproximadamente entre os seus 15 e 17 anos. Os guardas indígenas da GRIN estavam alojados por ali e existiam alguns professores para dar aulas para os jovens que vinham de todas as aldeias.

Quis furar a sua orelha quando tinha cerca de 18, mas foi considerado velho demais para isso, o que o deixou muito frustrado (segundo ele, só é possível furar no máximo até os 15 anos). Por outro lado, demonstrou enorme interesse pela música do seu povo. Acompanhava de perto as cantorias e, sempre que possível, era “ensinado” por Juraci, um exímio e paciente cantador da aldeia da aldeia Santa Cruz, onde *Hapyhi* voltou a morar (casando-se pela segunda vez) depois de passar uma temporada na Cachoeira. Durante essa época, gostava de correr tora em todas as aldeias que passava, declarando-se exímio

corredor. Essa temporada na aldeia Cachoeira foi importante para despertar seu interesse pela música.

Lá a gente ia do Xupé, eu ia lá paro o posto velho, onde tinha só um posto para atender as três aldeias, era o Galheiro, Cachoeira e a Pedra Branca. Nessa época eu fiquei estudando, fiquei lá no posto uns 4 anos [que ficava a 30 minutos de caminhada da maior aldeia Krahô, Pedra Branca], aí passei para uma fazenda lá fora chamada Barriguda, município de Itacajá, lá para baixo para a beira do Tocantins, fiquei 1 ano e 4 meses nessa fazenda chamada Barriguda. E voltei de novo dessa fazenda, fui embora para a fazenda Xupé de novo. Aí da fazenda Xupé eu fui para uma festa de forró e lá eu arrumei essa primeira mulher, lá arrumei essa *mehin* lá, fiquei um ano e seis meses lá na Cachoeira que hoje escutava *mehin* cantar. Quando eu andei nesse lugar tudo que eu falei eu voltei para quando eu encontrei cantoria, eu já vi nego com a orelha furada, eu quis furar mas o velho Messias, que furava nessa época na Cachoeira, pegou na minha orelha e falou assim: - Você já passou da época de furar, se você fosse mais novo eu furava né, mas já está duro, isso vai complicar, não vai sarar direito, qualquer coisa pode arrebentar, pode estourar né? Então não furou, o velho Messias me falou isso e eu fiquei sem furar, eu fiquei com raiva, os outros tudo furado, eu fiquei com raiva porque eu queria furar a minha de todo jeito, eu queria furar, mas ele não quis furar a minha orelha né, nessa época eu estava com os *mehin* lá na Cachoeira [tinha 18 anos].

Continuamos morando lá no Galheiro, nesse tempo que a gente mudou foi a época que o Galheiro dividiu com a Santa Cruz, e o pessoal foi lá para a Santa Cruz fazer uma aldeia para lá, o João Noletto com a turma dele foram para lá e meu pai era desses povos que foram lá para a Santa Cruz, aí moramos lá para a Santa Cruz uns 2 anos. Meu tio Gilberto morava no Galheiro e minha mãe voltou para o Galheiro de volta, foi o Juraci a maior turma que estava morando na Santa Cruz, voltou para o Galheiro né, ficamos no Galheiro. Meus professores de cantoria também abusavam muito porque eu dizia que era da Cachoeira, também eu sempre gostei, achei bonita a música assim e não dormia direito, eu queria aprender de qualquer jeito, eu queira aprender de qualquer jeito cantoria, custava dormir. - Qual é a cantiga dessa hora? Como que é essa música? Ele gostava de me explicar, o Juraci foi o professor meu de música...eu não dormia...e eu tocava, eu achava a música bonita, tinha vez que eu ficava com um, tinha vez que eu ficava como o outro e eles me procuravam também, eles viram que eu estava interessado mesmo em aprender e eles me chamavam: - Não, é porque eu me lembrei de uma música e eu quero cantar para você, eu vi você sempre me procurando, sempre me procurando e me lembrei dessa aí, eu quero fazer para você aprender também. E fazia para mim a cantiga.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que ajudava a tomar conta de fazenda de gado, *Hapyhi* continuava fortemente ligado ao seu povo e à sua cultura. Segundo informações de Azanha, era prática comum da maioria dos jovens *Mãkraré* ficar em fazendas da região aprendendo a falar português, lidar com o gado, etc.. Por fim, durante seu depoimento, *Hapyhi* aproveita para fazer um novo elogio à cultura Krahô e críticas não aos jovens, mas principalmente aos anciãos do seu povo, que estariam deixando de “educar” de forma adequada as suas crianças. Isso explicaria o desinteresse dos *mentwajê* pelos *amji’kin* e o desrespeito pelos mais velhos.

Eu acho boa essa cultura do Krahô, eles têm uma cultura muito especial só de musica, só de música que eles têm, ninguém pode esquecer desse tipo de coisas não, que eles tem de musica, de festa, de tudo que eles têm de festa, eu acho bonito a festa deles, a cantoria, eu sou apaixonado por musica Krahô...

Ele faz culpa nos novos, eu boto culpa nos velhos, os velhos não tão usando mais aquela tradição de cantiga, os filhos, de conservar os filhos, ele não bate todo dia, mas todo ano eles fazem uma festa que é para educar as crianças, que o mês que eles estão de festa é educando eles para as pessoas não fazerem as coisas erradas, para eles não desobedecerem os mais velhos, respeitar os mais velhos, para quando os velhos pedirem ninguém fazer cara ruim, ninguém fala não, tem que assistir aquele mais velho (...) aquilo ali é para ensinar os mais novos, é festa para ensinar os mais novos a respeitar os mais velhos, se um fez errado todos são castigados.

Uma próxima etapa na trajetória de *Hapyhi* está relacionada com a chegada do Projeto área e o início de sua relação com os antropólogos do CTI, conforme veremos a seguir.

4.4.2. A chegada da Funai e início da relação com o CTI

Em 1974, Gilberto Azanha foi convidado por Delvair Montagner (então antropóloga do Departamento Geral de Desenvolvimento Comunitário – DGDC) para coordenar o “projeto de desenvolvimento comunitário Krahô”, que a Funai, em parceria com o “Comitê Francês de Combate a Fome no Mundo”, levavam entre aqueles índios. *Hapyhi* lembra que nessa época os Krahô mal se vestiam com roupas, ou utilizavam as ferramentas e panelas dos *cupen*. Lembra dos sacos de botinas e roupas que chegavam no “posto velho”, onde montaram uma cantina. No início dos anos 1980, quando Gilberto estava à frente da Administração da Funai em Araguaína (ver detalhes a seguir), foi quando chegaram grupos de trabalhadores da Funai para trabalhar na abertura de roças, estradas e construções, nas quais *Hapyhi* também participou como servente de pedreiro em várias aldeias.

Aí chegou a Funai fazendo construções nas aldeias, quando chegou a Funai [“projeto”] chegou o Gilberto, que era o coordenador da Funai primeiramente. Aí começamos abrir estradas para as aldeias, fazer ponte, fazer trabalho nas aldeias, nas roças, fazer plantio. De 1977, 1978 que o Gilberto estava chegando lá. Era aí que começaram fazer estradas, que não tinha estrada nenhuma, era só no burro, botava a carga no burro e saía...

Eram os *cupen* que vieram trabalhar na Funai, eles começaram a trazer os caminhões cheios de butina, de calçado, de calça para os *mehin*, os *mehin* nesse tempo não tinham roupa não, não vestia roupa não, era só dessas folhas que eles quebravam e amaravam na

frente e pronto né. Nessa época que o Gilberto chegou lá, os *mehin* não usavam roupas não.

Não tinha muita roupa não, tinha pouquinha roupa, pegavam mas não usavam não, pegavam e guardavam e andavam pelados. Por pouco tempo que estão se vestindo, pouco tempo, mulher mesmo, pano que ela pegava ela não usava, ela só botava no ombro e pronto. Panela, essas panelas de caldo, não tinha caldo nesse tempo, era muquém e beiju era feito na cinza, alimpava com o fundo da cuia, botava a massa ali, ajeitava, cobria de terra quente e com 5, 7 minutos o beiju já estava feito, muquém já estava assado. Comia mais frutas também, najá, cozinhava, fazia o muquém comendo essas comidas assim, palmito de macaúba, é assim que os *mehin* eram acostumados a comer.

O Gilberto largou a Funai e criou uma confusão aí com o Gilberto, nesse tempo ele tinha vindo sozinho na frente, não tinha nem trazido a Maria Elisa... ela foi para o Galheiro nesse tempo, ela não tinha parido ainda, não tinha filho nenhum, era novinha, foi para lá, ficou como professora de lá, fizemos uma casinha para ela lá, compraram a tábuia, fizeram os bancos e ela começou dar aula. Nós fizemos um bocado de escolas nessas aldeias e depois foram criando, eu trabalhei em todas as aldeias fazendo massa para pedreiros, eu era servente nesse posto, trabalhei muito para a Funai nesse tempo, fazia empreita de tijolo, fazia tijolo para a Funai. Santa Cruz, Cachoeira, Pedra Furada, Pedra Branca, tudo eu trabalhei criando essas casas, essas pontes que foram feitas para essas aldeias, todos caminhos, esses que foram todos os *krin*, passei em todos, fui um dos fundadores dessas estradas...

Jaime, o primeiro serviço que eu fui fazer mesmo foi vigiar periquito nas roças, empreitava a roça lá do vaqueiro e vigiava, dava conta, depois fui fazer massa, depois fui ajudar a serrar madeira também né. Depois eu fui tentar ser polícia, mas não consegui, eu tinha vontade de ser polícia, aí eu entrei num grupo do pessoal de Itacajá, assim que fundou Itacajá, Itacajá eram só duas casas que existiam nesse tempo, era só brejo nesse tempo, no tempo do João Boiote. Mas aí nesse tempo eles tinham uma altura que eles pegavam para polícia, eles tinham uma altura certa, mas eu não passei na altura, foram muitos que não passaram na altura.

Enquanto Gilberto continuava à frente do Projeto sua companheira, a também antropóloga Maria Elisa Ladeira começava a trabalhar como professora na aldeia do Galheiro, inaugurando uma pequena escola. O CTI ainda não existia institucionalmente, mas começavam a ocorrer dificuldades na Funai e os primeiros passos para a criação de uma alternativa foram dados. *Hapyhi* testemunhou todo esse processo.

Eu não lembro em que época era essa não, mas já estava assim passando para os anos 1980, ele [Gilberto] chegou em Itacajá num ônibus (...) ele tinha trazido 60 cruzeiros, nesse tempo eram 60 cruzeiros que ele trouxe, aí foi a vez que a gente falou né, que ele tinha saído da Funai mas que eles estavam vendo o jeito que eles iam criar um negócio em São Paulo, para que eles atendessem os *mehin* sem ser a Funai, mas não tinha criado o CTI... que ele não podia entrar na área, que ele só podia vir até Itacajá.

Quando Gilberto e Maria Elisa foram demitidos da Funai, em 1975, eles e outros jovens antropólogos (Virgínia Valadão, Iara Ferraz, Lílian Vale e Terri Vale de Aquino) fizeram contato, através da também antropóloga argentina Noemi Diaz Martinez, com um

representante da agência alemã “Pão para o Mundo” (PPM), que financiava “projetos alternativos” entre povos indígenas no Paraguai e que mostrou-se interessada em financiar projetos junto a povos indígenas no Brasil. Durante 1977 e 1978 aquele pequeno grupo de jovens antropólogos (a maioria terminando seus cursos de mestrado na USP e na UNICAMP) organizou-se e fundaram, em 1979, o Centro de Trabalho Indigenista – CTI. A idéia básica do grupo era apresentar aos povos indígenas com os quais trabalhavam uma alternativa concreta à Funai para a realização de novos projetos com mais autonomia.

Junto aos Krahô, Gilberto e Maria Elisa, em nome do CTI, retomaram o apoio às roças, com gestão indígena, e a realização dos rituais, sobretudo na aldeia do Galheiro. Mas a Funai novamente interferiu, mandando um funcionário junto com três policiais federais prender um profissional do CTI que se encontrava na aldeia do Galheiro acompanhando o projeto do CTI (este evento ocorreu em dezembro de 1981). Os índios reagiram e criaram um fato (prendendo os policiais) que ganhou repercussão nacional. Atendendo às reivindicações dos Krahô, a direção da Funai criou a Ajudância Autônoma de Araguaína (no então norte de Goiás), além de nomear Gilberto como “coordenador informal” (mediante renovação da sua autorização de pesquisa - e de Maria Elisa – que desde 1975 havia sido “cassada”). Mas isso também durou pouco: outra mudança na direção da Funai em Brasília, vem novamente, em 1983, “cassar” a autorização do pessoal do CTI proibindo a presença de Gilberto e Maria Elisa “e de pessoas a eles ligadas” junto aos Krahô.

Depois disso, foram realizadas iniciativas para a criação de uma associação que representasse o povo Krahô, ou pelo menos uma parte dele, como *Hapyhi* recorda a seguir.

4.4.3. Associação *Mãkraré*, primeiros projetos, divergências com a *Kapey* e a mudança do Galheiro para a aldeia Nova

Foi para fazer frente a este endurecimento da Funai que os Krahô, apoiados pelo CTI, resolveram criar a Associação Indígena *Mãkraré*, em 1983. O CTI, através desta associação indígena, continuaria a investir em projetos de roça e num projeto experimental de apicultura, além de prosseguir com suas experiências na área de educação, com a então “escola autônoma do Galheiro”.

Foi em 1985, 1986 a gente começou a se falar na *Mãkraré* em 1986 (...) a gente quer fazer as coisas e pede para a Funai, a Funai fala que faz e não faz, aí a gente fica esperando por aquilo até e nunca dá certo. Não tinha como abrir alguma coisa assim que a gente fosse fazer particularmente da Funai, assim abrir, fazer uma casa que os *mehin* dizem assim: - Esse aqui é escritório do *mehin*, não é da Funai não, e nós podemos encaminhar nossas coisas sem passar pela Funai.

Aí eu fiz um projeto para roça, fazer uma roça na aldeia, projeto de fazer roça para os *krin* de plantação de banana, de abelha, que a gente juntou as abelhas nativas dali mesmo: as abelhas ficaram uma semana e foram embora tudinho. Foi para roça e para abelha, foram os dois primeiros projetos da *Mãkraré*, e depois nós iamos trabalhar com fruta, nós iamos mexer com isso, mas sempre com o projeto da roça.

Antes dessa discussão sobre o aproveitamento de frutas, já existiam divergências internas entre os Krahô, uma vez que *Hapyhi* se recusava a sediar a *Mãkraré* nas aldeias maiores e mais centrais da área – porque, ao final das contas, havia sido o “povo do Galheiro” que brigou com a Funai e apoiou o CTI. Motivada por estes desentendimentos e contando com o apoio de um ex-aliado e servidor da Funai (Fernando Schiavini) foi estimulada a criação de uma outra organização para representar os Krahô, a Associação *Kapey*.

A idéia de aproveitamento das frutas nativas para abastecer uma fábrica, somente acirrou as divergências existentes. *Hapyhi* aproveita o momento para se fortalecer politicamente ao estabelecer laços com os outros “parentes” do Maranhão e retomar um contato histórico dos Krahô com Carolina, território de ocupação tradicional desse povo.

Nem conhecia Carolina, só ouvia falar Belém, nunca falaram de Carolina, pouco tempo que eles vieram falar de Carolina, hoje nós estamos aqui porque teve outro, porque a gente ouviu uma outra cabeça, uma outra visão. O Fernando Schiavini, que está com os Krahô, falando sobre o nosso trabalho que é o das frutas: -Esse projeto vai acabar com vocês, esse

projeto vai acabar com os índios, isso aí é para acabar mesmo com os índios, vai juntar todas as frutas e os índios vão comer o que? Quando essas frutas forem todas vendidas, vocês vão comer o que? Os bichos vão tudo morrer de fome agora. Aí os *mehin* disseram: - Assim não quero essa fábrica de jeito nenhum não, para acabar com nós, vão vender todas as frutas nossas, vão acabar com nós...

O negócio da *Kapey*, o negócio da *Mãkraré* foi 1985, criamos a *Mãkraré* e em 1989 criou a *Kapey* e quem criou foi o padre Valber com o Oscar Krahô né, Aleixo Krahô e esse povo que saiu com essa *Kapey*, mas a história da *Mãkraré* é a mais velha, depois de uns 4 anos que foi criada a *Kapey*. Bom, ali o que eu vejo, o que eu acho que a associação... eu sei porque eles queriam que a *Mãkraré* fosse lá para o centro, lá para o meio, eu não queria a *Mãkraré*... é ali mesmo, não vai tirar para lá, eles queriam levar a *Mãkraré* lá para Água Branca, lá para Pedra Furada, lá para aquele meio que era para fazer, aí eu nunca aceitei levar para lá. (...) E depois eu fiquei sabendo que eles criaram justamente para acabar com a *Mãkraré*, não era não querer o projeto que a *Mãkraré* estava trabalhando com esse negócio das frutas. Porque a gente falava muito que ia ter uma fábrica para mexer com fruta, nós queremos apresentar para os *cupen* com a gente, porque a derrubada da mata para fazer destruição do cerrado, porque nós temos frutas do cerrado, nós temos frutas que nós comemos e que nós usamos.

Então para mostrar para o *cupen*, nós vamos ter uma fábrica para fazer suco, para fazer o que nós precisamos fazer nessa fabrica, a gente vai mostrar para os *cupen*, por isso que nós não destruimos o cerrado, por isso que nós respeitamos o cerrado, que também tem seus recursos. Foi para isso que a gente está fazendo esse trabalho do projeto da fábrica, foi a vez que quando o Fernando trabalhava na Funai, aí tiraram ele da Funai, ele morava em Goiânia, aí ele ficou abusando que era para acabar com a *Mãkraré* e criar uma outra coisa que não sei. O que eu disse: - Vocês podem criar uma outra coisa mas não dá para acabar com a *Mãkraré*, assim não, que não queria esse projeto não. (...) Eu já briguei com ele porque ele queria rasgar o estatuto da associação *Mãkraré*...

Antes das discussões preliminares sobre o projeto das frutas entre os Krahô, o CTI apoiou *Hapyhi* na sua idéia de mudança da aldeia do Galheiro para a Aldeia Nova, junto ao Rio Vermelho, a leste a TI Krahô. Essa mudança também era uma forma de se fortalecer politicamente, mas ele não conseguiu trazer todos os moradores do Galheiro para a nova aldeia, como havia previsto.

Quando eles viram que não aceitava direito, a gente fez um projeto para fazer essa mudança, para tirar quem quisesse vir para cá, vinha para cá né, mas que a gente estava fazendo um projeto para mudar todo mundo, tirar todo mundo para cá, acho que todo mundo não veio porque eu vim e não voltei.(...) Para aqui para o rio Vermelho, do Galheiro para o rio Vermelho. (...) Dia 17 de julho de 1992 eu fiz a primeira carrada de *mehin*, aí os outros ficaram lá e eu não voltei mais.

As divergências com a *Kapey* continuaram e foram acirradas com o desenvolvimento de um projeto da Embrapa/Cenargen com esta associação, para recuperação de sementes nativas entre os Krahô. *Hapyhi* tem criticado este projeto desde a sua origem, destacando seu pequeno alcance e a falta de controle sobre as pesquisas dos

técnicos daquela instituição: “Tem quantos anos que a Embrapa está aí e eu não estou vendo o trabalho do *mehin*, nada não, quantas sementes que eles trazem, duas cabeças de batata para mil pessoas Krahô”.

Da mesma forma que *Hapyhi* critica o projeto desenvolvido pela Embrapa junto aos Krahô, a Assoc. *Wyty-Catë* também foi duramente atacada pela *Kapey* quando das negociações em relação a um projeto para pesquisa de plantas medicinais pela Unifesp (cf. Ávila, 2003). Mas ele resolveu defender essa pesquisa com plantas medicinais em sua aldeia e estendê-la para o restante da área Krahô⁵¹. Evidentemente, as diferentes apropriações e versões dos acontecimentos visam atender interesses e posições específicas dos atores envolvidos.

Portando-se, portanto, como um intelectual local, mas, como afirma Azanha, mantendo uma distância crítica em relação às subjetivações estritamente Krahô, *Hapyhi* vem construindo sua rede de relações tanto na esfera inter-tribal, como inter-étnica, conforme pode ser exemplificado a seguir.

4.4.4. Participação na *Wyty-Catë* e ampliação das redes de relações inter-tribais e inter-étnicas

A efetiva participação na organização e no crescimento da *Wyty-Catë* proporcionou a *Hapyhi* que ele ampliasse significativamente seu campo e suas redes de relações. Com isso, ele começou a se articular tanto com os outros “parentes” Timbira do Maranhão e

⁵¹ “De tudo vamos reter dois pontos: um, o nosso intelectual, no seu discurso e ação, não está contestando as concepções nativas de cura ou de aquisição dos poderes pelo *wajaká*; sua idéia de investigar a “verdade dos *wajaká*” via uma pesquisa fundada na ciência ocidental tem claramente uma motivação interna; não se posiciona como um “intelectual global” pleno: quer, digamos, “modernizar” os controles sobre os *wajaká* (valendo-se de procedimentos extra-Krahô que reputa neutros pelas razões já mencionadas), posto que, desde de dentro, isso já não é mais possível; “seu projeto” de objetificação do “conhecimento dos *wajaká*” em remédio de *cupë* é inegavelmente ousado – mas seu discurso (isto é, a tradução que faz da pesquisa para os Krahô) está ainda totalmente embebido nas subjetivações Krahô, mantendo contudo uma certa distância crítica em relação a elas; ele não é um filósofo como Davi Kopenaua (não calca nas subjetivações especificamente Timbira interpretações sobre o mundo dos brancos); mas também não se porta como um intelectual global (onde a afirmação do “nós que somos indígenas” visa marcar uma autoridade/autoria discursiva para a opinião pública e não para os Terena, os Kaingang, etc.)” (Azanha, 2006: 10-11).

Tocantins, como também iniciou uma articulação com outros grupos Jê, especialmente com os Xavante. Com estes, realizou inclusive algumas corridas de toras para chamar a atenção sobre os problemas dos povos indígenas que vivem no cerrado (ver capítulo IV).

Para lá é mais pesado do que para cá sobre caçada, também sobre comida, também para nós aqui, para as pessoas trabalharem eu acho que tem muito mais água, que eu vi gente falando que não planta nem arroz lá, não tem plantação de arroz para lá, eles não sabem o que é arroz, eu falei que estão comendo arroz porque eles tem aposentadoria, vão na cidade e chega com arroz e come. É assim que eles estão acostumando comer arroz, porque não vi muita fala de roça lá para eles, é uma coisa que eu escutei, é diferente de que aqui. Por isso que eu vejo essas andadas e vejo como que é o tratamento que tem para lá também, como já vi Xavante lá nesse Sangradouro né, igrejona dentro lá da aldeia, como cidade, aquela igrejona com um monte de coisas, bota o sino para tocar, está rezando lá, assistindo missa lá, é uma coisa que aqui não tem. Eu não quero que tenha essas coisas aqui não, é uma outra visão também onde o Xavante lá vendo isso, como que cada um fala, uns acham bom outros não acham bom, porque uns falam que esse povo, assim que eles chegaram, eles começaram a proibir que o Xavante falasse na língua deles né, eles brigavam muito para que o Xavante não falasse a língua dele, que ele falasse a língua que eles estavam ensinando.

Ele demonstra seu espanto e indignação com a situação que ele observou principalmente entre os Xavante de Sangradouro, que ele teve oportunidade de visitar durante uma viagem de intercâmbio à aldeia Abelhinha, à convite de *Hiparidi* Xavante. O contato com *Hiparidi* não ocorreu diretamente através do CTI, mas por meio de relações pessoais de um dos filhos de Gilberto Azanha, que por sua vez conhece o pai de *Hiparidi* há muitos anos. Foi por meio dessa nova geração ocorreu essa aproximação entre a aldeia Abelhinha e a aldeia Nova. Mesmo indiretamente, neste caso, o CTI também foi um nexos importante na rede de relações de *Hapyhi*, possibilitando essa “abertura” para conhecer os Xavante.

Nesse processo de conhecer outros povos e ampliar sua rede de relações intertribais, ele deparou-se com a questão dos Krahô-Canela, um grupo emergente que tem reivindicado a demarcação de suas terras. O problema é que esse grupo apropriou-se do nome dos Krahô e dos Canela e, segundo *Hapyhi*, eles não teriam o direito de fazê-lo. Ele afirmou já ter realizado entrevistas com os Krahô mais velhos para saber se houve famílias “desgarradas” no passado, que tivessem ido peregrinar por outras regiões do Brasil e que,

eventualmente, não teriam mais voltado à TI Krahô. No entanto, não obteve nenhuma confirmação que pudesse avalizar a reivindicação dos supostos “parentes”, junto aos quais ele também chegou a realizar algumas perguntas quando se encontraram numa reunião em Araguaína. Nessa ocasião, os Krahô-Canela vieram pedir apoio aos Krahô, mas encontraram grande resistência, especialmente de *Hapyhi*.

É coisa nova da Funai, mesmo porque que a Funai conhecia esse povo e nunca apresentou, o trabalho era reconhecer que esse povo era Krahô-Canela. Quem é que é Krahô aqui, quem é Canela, seu povo está lá, vão para lá, o povo Krahô é esse aqui, vamos lá né, vocês são Krahô então vão para lá, Krahô estão ali, os Canela estão lá. Então quer ir dar terra, inventar o nome de umas etnias para dar terras para outra pessoa, isso para mim não está certo não, eu não sei os estudos que trazem essas coisas, o antropólogo, eu não sei como é que ele vê essas coisas. (...) Então esse estudo tem que ser feito para a gente poder aceitar e dar força para que eles tenham terras também, mas sem explicar de onde surgiram, nós não podemos dar força não.

Sua inserção nas discussões mais amplas sobre a defesa das populações indígenas e proteção do cerrado contra os grandes projetos de desenvolvimento, como vimos, vem lhe conferindo um certo destaque dentro da *Wyty-Catë* e neste movimento indígena mais “regional”. Na relação com os Xavante, o tema principal é o avanço do agronegócio da soja sobre as terras indígenas. Essa questão também afeta os Krahô e outros povos Timbira, mas outra questão que tem mobilizado as atenções pelo menos nos últimos dois anos é o projeto de construção da UHE de Estreito, que trará impactos para a maioria dos grupos Timbira do Maranhão e Tocantins.

O mundo vai se acabar por homem, por estudo do homem, esse monte de lago que está aí, depois estoura, junta essa água toda de quantos anos para frente, ela estoura e é água para todo lado né, essa vai derramar para lá e outros vão derramar para cá, todo mundo vai ser enterrado por água. Tu pensa que é mais água do que o fogo, porque hoje você não tem um canto que seja resguardado que nunca passou fogo, eu acho que todo lugar que não tem água, o fogo tem tempo que o fogo passa, queima tudo e água não, a água se prende ela, passa um tempo presa e estoura. Ninguém agüenta ela, ninguém vai apagar ela, o fogo tem como apagar e água não, tu não bebe ela toda, tu não vai para ela acabar, ela espalha para todo lado, todo lado tem água, *eu acho que nosso enterro vai ser só de água...* porque é muita água, a gente prendendo e ela vai juntando num lugar só, aquele com muito tempo vai pesando, aquele quadro vai pesando né, só prendendo água, água presa, vai pesando, pesando, com muito tempo pode estourar em outra coisa, não só aqui como tem muita barragem que estou vendo aí. Eu não sei porque o *cupen*, que maldade vai ser nossa situação, só os *cupen* mesmo bota mais veneno nessas obras de máquina que faz construção, veneno mesmo que na soja, tenho brigado por essas coisas, por causa do veneno que é uma droga que, vamos dizer, eles falam de uma droga e não falam do veneno

que eles fazem para soja né? E não tem lei para essas coisas, e já para o veneno não tem lei, e já para a maconha já tem, e já para outros tipos de coisas tem. E o homem vê as coisas assim, o homem se vê, não sei como que ele se vê para poder viver, não se a nossa vida vai ser só mesmo o dinheiro, porque a terra não está valendo nada não, para nós a terra não dá, porque se nós estivéssemos valorizando a terra, nós tínhamos trabalhado com a terra de outro jeito, que não daria destruição nela e nem faltava água, porque já tem muitos lugares faltando água porque... é por causa do desmatamento. Porque o pessoal estuda as coisas assim, como é que se vê as coisas né, o mato que ajuda a puxar água é porque eles desmatam então, sabendo que o mato ajuda a puxar água e porque que eles desmatam assim... porque que estudo faz isso.

Hoje a vida, o que tem que dizer? O dinheiro tudo, tudo, é a cabeça de tudo, tudo é o dinheiro, hoje as pessoas só fazem as coisas tudo só em cima do dinheiro. Dá a vida por dinheiro, as pessoas dão a vida por dinheiro.

Esse discurso, por vezes um tanto apocalíptico, é constantemente reiterado e atualizado por *Hapyhi* nas diversas reuniões e fóruns em que tem participado para discutir os impactos dos grandes projetos no cerrado e, em especial, na região do sul do Maranhão e norte do Tocantins. Numa dessas reuniões, por exemplo, com a presença do CESTE – Consórcio Energia Estreito, grupo de empresas responsável pela construção da UHE de Estreito, *Hapyhi* retomou a lógica desse discurso, afirmando que o “homem fica segurando a terra, prendendo a terra, a água, colocando um monte de coisas em cima da terra”, o que estaria contrariando a harmonia e a dinâmica da natureza. Novamente, *Hapyhi* expressa sua visão crítica mediada pelas subjetivações Krahô.

Hapyhi também é líder respeitado pelos Krahô, mas sua imagem é controversa, estando relacionada com algumas divergências e conflitos internos, seja por conta da história de formação da *Mãkraré*, da falta de consenso com a *Kapey*, das discussões sobre os projetos da Unifesp e Embrapa, dos enfrentamentos com a Funai, etc. Sua personalidade, mais agressiva e menos contemporizadora do que a de Jonas por exemplo, também contribui para ele se manter como uma figura controvertida dentro do seu próprio grupo. Ele mesmo admite que seu jeito de “falar duro”, às vezes assusta as pessoas, mas esse é seu jeito...

A trajetória de *Hapyhi* possui alguns nexos importantes, que passam necessariamente por suas relações com a Funai e o CTI, além da *Mãkraré* e *Wyty-Catë*. As

ramificações desses nexos levam aos impactos, positivos, da intensificação da comunicação e do intercâmbio entre visões “sobre” as sociedades indígenas, e em especial os Timbira, e visões “dessas” sociedades sobre si mesmas. Suas redes de relações com os Timbira e agora também com os Jê possibilitam um produtivo intercâmbio de representações sobre a indianidade desses povos. Representa antes de tudo, a difusão de uma “timbiridade” num plano inter-tribal, buscando e construindo uma unidade Timbira frente ao mundo dos *cupen*. E *Hapyhi* é um dos principais porta-vozes desse processo.

Considerações finais

Procurei, no decorrer da tese, demonstrar algumas das formas pelas quais os Timbira vêm se apropriando e reformulando as modernidades colocadas pelo mundo dos *cupen*, por meio de uma de suas associações representativas. Para tanto, levei em consideração a dinâmica de reprodução da “forma Timbira”, baseada na autonomia e expansão dos grupos Timbira e no papel desempenhado pelos *pa’hi* na construção de um equilíbrio e de uma unidade interna, no plano das relações intra e inter-tribais. Eles têm participação ativa durante a realização das assembleias gerais da *Wyty-Catë* e influenciam decisivamente nas próprias formas de gestão e administração da associação.

A organização política “performativa” dos Timbira está refletida em alguma medida na própria estrutura de funcionamento da *Wyty-Catë* e em como seus representantes lidam com as suas redes de relações inter-pessoais e inter-institucionais. Apropriam-se da associação como um instrumento que ajuda a viabilizar a interlocução com os *cupen*, dentro de uma escala gradual de relações que tem o grupo doméstico como local inicial do processo de socialização do indivíduo. O pátio, por sua vez, completa essa socialização por meio de sua publicização e apropriação coletiva, contribuindo para a construção de uma unidade no plano intra-tribal. Os *pa’hi* normalmente fazem a intermediação com o mundo dos *cupen*, mas o alargamento de relações dos Timbira com este mundo extrapolou o domínio do pátio há muito tempo e atualmente os *mentwajê* (jovens), especialmente entre os Krikati e Gavião-Pykobjê, estão cada vez próximos desse mundo, utilizando-se exatamente dos novos recursos discursivos e de práticas que as organizações associativistas oferecem.

Ocorre assim o inevitável processo de “modernização da indianidade”, onde os representantes e dirigentes Timbira são obrigados a lidar com a burocracia e o formalismo relacionados à gestão de associações e projetos, e se adaptarem a essas novas formas de

expressão política. Como consequência, valoriza-se cada vez mais o domínio da escrita e da língua portuguesa como condição indispensável para lidar com essa já não tão nova realidade. Nesse sentido, os *mentwajê* têm papel de destaque, assumindo a direção das associações e as principais funções assalariadas nas aldeias. Esses jovens e os demais dirigentes das organizações dos Timbira enfrentam, então, os dilemas do “projetismo”, que impõe dinâmicas, temporalidades e racionalidades a essas associações, que não se coadunam com suas práticas culturais.

Mas a “Forma Timbira” persiste e busca transformar o mundo dos *cupen*, indigenizando-o, segundo suas próprias categorias nativas. Ao indigenizarem essas modernidades à sua moda, estão contribuindo para a construção da idéia de uma “unidade Timbira” no plano das relações inter-étnicas, difundindo uma noção de “timbiridade” às suas práticas e discursos junto ao Estado, organizações indigenistas, do movimento indígena e agências de financiamento. O discurso da pan-timbiridade, da unidade Timbira, em contraposição com as políticas homogeneizadoras do Estado, demonstra uma estratégia de politização da alteridade levada a cabo pela *Wyty-Catë*.

Além da “culturalização” e politização dos discursos Timbira frente a esses diferentes agentes, observa-se um processo crescente de “ecologização” desses mesmos discursos, onde os índios se apropriam do ambientalismo exatamente nesse plano discursivo, uma vez que eles já identificaram que sua realização é performática, ocorrendo basicamente em termos de retórica. A implementação de projetos de desenvolvimento sustentável em boa parte das aldeias Timbira é a expressão concreta desses discursos ecológicos e da retórica de um ambientalismo indigenista. Os projetos são discutidos e elaborados atendendo interesses e demandas dos índios em querer melhorar determinados aspectos de sua qualidade de vida, em termos de segurança alimentar, geração de renda, fiscalização territorial, etc. Mas o projeto ideal, o projeto *impej* (bom) para os Timbira,

segundo seus padrões de bem estar e felicidade, está relacionado com a realização frequente e sistemática dos *amji'kin* (festas, alegrar-se), pois proporciona condições para a efetivação da desejada unidade da comunidade e também dos outros visitantes *mehin*. Além disso, proporciona alegria, gerando pessoas bonitas, um estado de felicidade comunitário que fortalece os laços internos e contribui para a efetivação de uma “vida boa”, segundo seus próprios termos.

A atividade cerimonial viabiliza a unidade e o local privilegiado para isso continua sendo o pátio, lugar público e integrador por excelência – e, como vimos, o crescimento da influência da periferia dificulta esse processo e pode acirrar os faccionalismos internos do grupo. Sempre que possível, os projetos são “redirecionados” por seus executores para atenderem a essa demanda primordial - ou seja, a viabilização da atividade cerimonial - onde questões como transporte (veículo, fretes, passagens), alimentação (principalmente carne, mas também arroz, farinha, café e açúcar) e enfeites (miçangas e cortes de tecido) são fundamentais. Afinal, como diria Francisquinho *Tep-Hot* Ramkokamekra sobre esse tipo de apropriação: *mehin é mehin*.

Nos últimos anos, muitas novas funções surgiram dentro e fora das aldeias, a maioria delas assalariadas, decorrente da maior participação dos Timbira nas políticas públicas para educação e saúde; da consolidação das associações locais e da implantação e execução de projetos de desenvolvimento sustentável. Esses atores estão contribuindo para diversificar e expandir suas redes de relações e de comunicação, tanto interpessoais quanto inter-institucionais, para o mundo dos *cupen*. Pudemos examinar as trajetórias de vida de dois representantes da *Wyty-Catë* – Jonas Gavião e *Hapyhi* Krahô – que demonstram os nexos com o CTI, com agências de financiamento, com organizações representativas dos Timbira, do movimento indígena no Brasil e na América Latina e com o Estado, especialmente a Funai e o Ministério de Meio Ambiente.

Boa parte das trajetórias desses atores está relacionada com a atuação e a intervenção do CTI junto aos Timbira. E foi nessa condição, enquanto antropólogo e assessor do CTI, que pude atravessar pessoalmente essas trajetórias ao longo de pouco mais de uma década de convivência. Não tenho como distinguir meu papel de pesquisador daquele de assessor ou coordenador de GTs nesse caso, e entendo que tal situação possibilita entender a multiplicidade e o imbricamento das diversas funções que o antropólogo articula atualmente junto aos povos indígenas com os quais trabalha. Mais do que discutir o “papel” ou a “responsabilidade social” do antropólogo, tratei aqui de focalizar como os Timbira se relacionam com os representantes de uma ONG indigenista que desenvolve um programa de intervenção há muitos anos com esses grupos. Esse aspecto está inserido em dimensões mais vastas que quis explorar no decorrer dessa tese, onde busquei identificar como os Timbira situam essas redes de relações e modernidades colocadas pelo mundo dos *cupen*, com as quais se relacionam ativamente.

O CTI tem sido aliado nas lutas pela terra e nos apoios aos incontáveis *amji'kin* durante todos esses anos, mas tem sido responsável também, juntamente com o Estado, por inúmeras “modernizações” colocadas aos Timbira. Enquanto antropólogos/assessores ficamos muitas vezes em dúvida se as estratégias que adotamos para discutir as novas realidades que os *mehin* estão vivenciando tendem a reforçar a “Forma Timbira” ou a negá-la. Cabe a eles nos mostrar o caminho, por meio de sua inesgotável capacidade de “indigenizar” essas transformações em seu favor.

Bibliografia

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: Richard Fox (org.) - *Recapturing Anthropology: Working in the present*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. pp. 137-62.
- ADAMS, Richard. Brokers and career mobility systems in the structure of complex societies. In: Dwigth G. Heath (ed.). *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. New York: Randon House, 1974 [1965].
- ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: Carlos Alberto Ricardo (ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000*. SP: ISA, 2000.
- _____. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propôs du mouvement indien en Amazonie Brésilienne. In: *Cahiers des Amériques Latines*, n. 23. 1998.
- _____. Situation Ethnographique et mouvements ethniques: notes sur le terrain posmalinowskien. França, 1995 (a).
- _____. Anthropologie appliqué ou “anthropologie impliquée”? Ethnographie, minorités et développement. In: Jean-François Baré (org.). *Les applications de l’anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*. Paris: Éditions Karthala, 1995 (b). pp. 87-118.
- _____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial SP/IRD/Ed. UNESP, 2002. pp. 02-29.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: Maria Angela D’incao e Isolda Maciel da Silveira (orgs.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém/PA: Col. Eduardo Galvão. MPEG, 1994.
- ALMEIDA, Fabio Vaz Ribeiro de. *Desenvolvimento Sustentado entre os Ticuna: as escolhas e os rumos de um projeto*. Dissertação de mestrado. RJ: UFRJ, 1996.
- ALMEIDA, Mauro. Desenvolvimento e responsabilidade dos antropólogos. In: A.A.Arantes, G.R.Ruben e G.G.Debert (orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*. SP: Ed. Unicamp, 1992. pp. 111-122.
- ALMEIDA, Rubem Thomaz. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowá-Nandeva como experiência antropológica*. RJ: Contra Capa, 2001.
- ALVAREZ, Sonia E., Evelina Dagnino e Arturo Escobar. Introdução. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos. Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, [1983] 1991.

- APPADURAI, Arjun. Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Richard G. Fox (ed.). *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fé, New México: School of American Research Press.
- _____. Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-nacional. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 49. SP, novembro de 1997. pp. 33-46.
- ARANTES, Antonio Augusto. Por uma antropologia crítica e participante. In: A.A.Arantes, G.R.Ruben e G.G.Debert (orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*. SP: Ed. Unicamp, 1992. pp. 111-122.
- ARENAS, Luis Carlos. A luta contra a exploração do petróleo no território u'wa: estudo de caso de uma luta local que se globalizou. In: Boaventura de Sousa Santos. *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. RJ: Ed. Civilização Brasileira, 2003.
- ARTOG, François. *Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire*. Annales: ano 38, n. 06, Economie, Societé, Civilizations. França: 1983. pp. 1256-1263.
- ÁVILA, Thiago Machado de. *Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB, 2004.
- AZANHA, Gilberto. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. Dissertação mestrado. SP: USP, 1984.
- _____. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: A. Souza Lima e M. Barroso-Hoffman (orgs.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. RJ: Contra Capa, 2002. pp. 29-37.
- _____. *Os intelectuais indígenas e a proteção do "conhecimento tradicional"*. XXIX Encontro Anual da Anpocs. GT: Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura. 2005.
- AZANHA, Gilberto e Silvia Caiuby Novaes. O CTI e a Antropologia ou o antropólogo como "agente". SP: mimeo, 1981.
- BAINES, Stephen G. O xamanismo como história. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial SP/IRD/Ed. UNESP, 2002. pp. 311-345.
- _____. *Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas*. Série Antropologia 361. Brasília: UnB, 2004.
- BARATA, Maria Helena. *A antropóloga entre as facções políticas indígenas. Um drama do contato inter-étnico*. Coleção Eduardo Galvão. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.
- BARBANTI JR., Olympio. *Urban dimensions in rural livewoods: implications for grassroots development and sustainability in the brazilian Amazon*. PhD Thesis. London: London School of Economics and Political Science, 1998.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Da nação ao planeta através da natureza. Uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira. Introdução*. Tese de doutorado. SP: USP, 2001.

- _____. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. In: *Revista Tellus*, ano 6, n. 10. Campo Grande: UCDB Edit., 2006. pp. 11-21.
- BARROS, Flávia Lessa de. Ambientalismo, globalização e novos atores sociais. In: *Sociedade e Estado*, n. 1, vol. 1, Globalização e Fragmentação. Brasília: UnB/Depto. de Sociología, 1996.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: Tomke Lask (org.). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. RJ: Contra Capa, 2000 [1969].
- BARTOLOMÉ, Leopoldo. *Fithing Leviathan: the articulation and spread of local opposition to hydrodevelopment in Brazil*. Trabalho apresentado na 41a. Annual Conference of Center for Latin American Studies. University of Florida. 1992.
- BECKER, Bertha K. Carajás: gestão do território e territorialidade na Amazônia. In: *Reestruturação: economia e território*, Espaço & Debates n. 25, Rev. de Estudos Regionais e Urbanos, ano VIII. 1988. pp. 77-89.
- BERMÚDEZ, Suzy & Enrique Mendoza. *Etnohistória e história social: dos formas de recuperacion del pasado*. Revista de Antropologia: vol. III, n. 02, Depto. de Antropologia. Bogotá: Universidad de los Andes, 1987.
- BERREDO, Bernardo P. *Anais Históricos do Estado do Maranhão*. 4ª ed. RJ: Tipo Editor Ltda, 1988.
- BITTENCOURT, Libertad Borges. *Mudança Dirigida: as organizações indígenas na América Latina (México e Brasil) 1970-2002*. Tese de doutorado. Brasília: UnB, 2002.
- BOON, James. Iniciaciones; A pesar de la sistemática. In: *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. pp. 16-76; 78-195.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. SP/RJ: Ed. Difel/Ed. Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *Questões de Sociologia*. RJ: Marco Zero, 1983.
- _____. *Razões Práticas sobre a Teoria da Ação*. Campinas/SP: Papyrus ed., 2005 [1994].
- BRIONES, Claudia. *La Alteridad del Cuarto Mundo. Una desconstrucción antropológica de la diferencia*. Série Antropológica. Buenos Aires: Ed. del Sol, 1998.
- CABRAL, Maria do Socorro C. *Os Caminhos do Gado*. São Luís: SIOGE, 1992.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. In: *Novos Estudos*, n. 21. SP: CEBRAP, 1988.
- _____. Antropologia com Sotaque, In: *Cidade de Muros. Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. SP: Ed. 34/Edusp, 2000.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *A Globalização Imaginada*. SP: Ed. Iluminuras, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, MCT/CNPq, 1983. pp. 13-25.
- _____. A vocação crítica da antropologia. In: *Anuário Antropológico 90*. RJ: Ed. Tempo Brasileiro, 1993.

- _____. A crise do indigenismo. Campinas: Ed. Unicamp, 1988.
- _____. Possibilidades de uma antropologia da ação. In: *A Sociologia do Brasil Indígena*. RJ e Brasília: Tempo Brasileiro e Ed. UnB, 1978 [1975]. pp. 197-222.
- _____. *Identidade, etnia e estrutura social*. SP: Pioneira, 1976.
- _____. *O índio e o mundo dos brancos. A situação dos Tukuna do Alto Solimões*. SP: Difel, 1964.
- _____. *A sociologia do Brasil indígena*. RJ: Bibl. Tempo Universitário/Tempo Brasileiro, 1972.
- _____. O saber, a ética e a ação social. In: Roberto C. de Oliveira e Luis C. de Oliveira. *Ensaio Antropológico sobre a Moral e a Ética*. RJ: Tempo Brasileiro, 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *Legislação Indigenista do Século XIX*. SP: Edusp/Comissão Pró-Índio, 1992.
- _____. Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico Canela de 1963. In: *Antropologia do Brasil. Mito. História. Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986. pp. 13-52.
- _____. Etnicidade: da cultura residual mais irredutível. In: *Revista de Cultura*. SP: Cedec 1(1), 1979.
- _____. Introdução. In: *Revista de Antropologia*. SP: USP, vol. 30/31/32, 1989. pp. 01-08.
- CARREÑO, Maxim Paolo Repetto. *Roteiro de uma Etnografia Colaborativa: as organizações indígenas e a construção da uma educação diferenciada em Roraima, Brasil*. Tese de doutorado. Brasília: UnB, 2002.
- CHASE SMITH, Richard. Un tapiz tejido a partir de las vicissitudes de la historia, el lugar y la vida cotidiana. Imaginando los desafios para los pueblos indígenas de América Latina en nuevo milênio. Lima, Peru: Instituto del Bien Común.
- CHERNELA, Janet M.. Righting history in the Northwest Amazon: myth, structure, and history in an Arapaço narrative. In: Jonathan D. Hill (ed.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988. pp. 35-49.
- CHIARA, Vilma. Sou Krahô, a terra viva. In: *Dédalo*, 28. 1990. pp. 97-107.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política*. SP: Ed. Cosac & Naify, 2003.
- CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. In: *A Experiência Etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998. pp. 63-99.
- CLIFFORD, James & George E. Marcus (orgs.). *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COELHO, E.M.B. *A Política Indigenista no Maranhão Provincial*. São Luís: SIOGE, 1990.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de doutorado. RJ: Museu Nacional, 2002.
- _____. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 46. SP: ANPOCS, 2001.

- _____. O patrimônio cultural, a dádiva indígena e a dívida antropológica: direitos universais e relações particulares. Texto apresentado no Colóquio LISA/USP: Direito Autoral, de Imagem, Som e Produção de Conhecimento. SP: mimeo, 2005.
- COELHO NETO, Eloy. *História do Sul do Maranhão. Terra, Vida, Homens e Acontecimentos*. Belo Horizonte: Ed. São Vicente, 1979.
- COHEN, Abner (ed.). *Urban ethnicity*. London: Tavistock, 1974.
- COHEN, Jean L.. Strategy or Identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements. In: *Social Research*, vol. 52, n. 04. N. York: Guest. Edit., winter 1985.
- COMAROFF, John L. & Jean. *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Vol. 2. Chicago/London: The Univ. of Chicago Press, 1997.
- COMAROFF, J. L. On Totemism and Ethnicity. In: *Ethnos*, vol. 21, n. 3-4. 1987.
- CONKLIN, Beth A. e Laura R. Graham. The Shifting Middle Ground: Amazonian indians and eco-politics. In: *American Anthropologist*, 97(4). 1995. pp. 695-710.
- CORONIL, Fernando. Towards a critique of globalcentrism: speculations on capitalism's nature. In: *Public Culture*, 12 (2), 2000.
- CROCKER, Willian. *Os índios Canela hoje. Nota prévia*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém: Antropologia n.2, julho de 1958.
- _____. O Movimento Messiânico Canela. Uma introdução (1967). In: Egon Shaden. *Leituras de Etnologia Indígena*. SP: C.E.N., 1976.
- _____. *Estórias das Épocas de Pré e Pós-Pacificação dos Ramkokamekra e Apaniekra-Canela*. Boletim do MPEG n.68. Belém: MPEG, 1978.
- _____. *The Canela (Estern Timbira). I An Ethnographie Introduction*. Smithsonian Contributions to Anthropology, n. 33. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1990.
- CROCKER, W. e J. Crocker. *The Canela: bonding through kinship, ritual and sex*. Fort Worth, Holt: Rinehart and Winston Inc., 1994.
- CTI. *A política Indigenista oficial e a história das relações entre brancos e índios no Brasil*. SP: mimeo, 1979.
- _____. *Estudos Etno-ecológicos sobre os impactos da UHE Estreito nas Terras Indígenas Krahô, Apinajé, Krikati e Gavião*. Brasília, 2006.
- DA MATTA, Roberto. Mito e Anti-Mito entre os Timbira. In: *Mito e Linguagem Social* (vários autores). RJ: Ed. Tempo Brasileiro, 1970. pp. 77-106.
- _____. Mito e Autoridade Doméstica. In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1976.
- DAS, Veena. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary Índia*. Delhi/Bombay/Calcutta/Madras: Oxford Univ. Press, 1996.
- DOIMO, Ana Maria. *O movimento popular no Brasil pós-70: formação de um campo ético-político*. Tese de doutorado. SP: USP, 1990.

- DROULERS, M. e Patrick Maury. Colonização da Amazônia Maranhense. In: *Revista Ciência e Cultura*, n.33. SP, agosto/1981. pp. 1033-1050.
- DRUMMOND, L. Ethnicity, "Ethnicity" and Culture Theory. In: *Man* (Correspondance), vol. 16, n. 04. 1981.
- ELIAS, Norbert. *Sobre el tiempo*. México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ESCOBAR, Arturo e Sonia Alvarez (ed.). *The making of social movements in latin America. Identity, strategy and democracy. Series in political economy and economic development in latin America*. Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford, 1992.
- ESCOBAR, A. Antropologia e Desarrollo. In: *Revista Internacional de Ciencias Sociales. Antropologia: Temas e Perspectivas*, n. 154. UNESCO, 1997.
- _____. Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology. In: *American Ethnologist*, n. 4, vol. 18. 1991.
- _____. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton Studies in Culture/Power/History. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- FABIAN, Johannes. Time and the emerging other; Our time, their time, no time: coevalness denied; The other and the eye: time and the rhetoric of vision. In: *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia Univ. Press, 1983. pp. 01-35; 37-69; 105-141.
- _____. Culture, time, and the object of anthropology (1985). In: *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971-1991*. Canadá: Harwood academic publishers, 1991. pp. 191-206.
- FARAGE, Nádia. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.) - *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial SP/IRD/Ed. UNESP, 2002. pp. 507-531.
- FARIAS, Agenor José Teixeira Pinto. *Um cenário Jê-amazônico: exercício de uma leitura configurativa*. Tese de doutorado. São Paulo: Depto. de Antropologia da FFLCH/USP, 1996.
- FERGUSON, J. Anthropology and Its Evil Twin: 'development' in the constitution of a discipline. In: F.Cooper & R.Packard (eds.). *International Development and the Social Sciences. Essays on the history and politics of knowledge*. California: Univ. of California Press, 1997. pp. 150-175.
- FERRAZ, Iara. *De Gaviões à Comunidade Parkatêjê: uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Tese de doutorado. RJ: PPGAS/Museu Nacional, 1998.
- _____. *Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopéia de um líder Timbira*. Dissertação de mestrado. SP: USP, 1983.
- FOUCAULT, Michel. Governmentality. In: Burchell, Gordon e Miller (ed.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Londres: Harvester/Wheatsheaf, 1991.
- _____. *Microfísica do Poder*. RJ: Ed. Graal, 1988.

- GALLOIS, Dominique Tilkin. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial SP/IRD/Ed. UNESP, 2002. pp. 205-237.
- _____. Mariri Revisitada: a reinvenção da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: USP, 1994.
- _____. *Elementos para uma história Waiãpi do contato*. GT História Indígena. ANPOCS, 1986.
- _____. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: Luis D.B. Grupioni, Lux Vidal e Roseli Fischmann (orgs.). *Povos Indígenas e Tolerância. Construindo práticas de respeito e solidariedade*. SP: Edusp/Unesco, 2001.
- _____. Introdução. Percursos de uma pesquisa temática na região das Guianas. In: Dominique T. Gallois (org.). *Coletânea Redes de Sociabilidade nas Guianas*. SP: Núcleo de História Indígena do Indigenismo, 2003.
- GEERTZ, Clifford. Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno. In: *O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999. pp. 220-245.
- _____. A ideologia como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1978. pp. 164-205.
- _____. A situação atual. In: *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. pp. 86-130.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. SP: Ed. Loyola, 1997.
- GOODY, Jack (ed.). *Literacy in traditional societies*. Cambridge at the Univ. Press, 1968.
- _____. *The domestication of the savage mind*. Cambridge Univ. Press, 1977.
- _____. The interface between the written and the oral. *Studies in literacy, family, culture and the state*. Cambridge Univ. Press, 1987.
- GORDON JR., César C. *Aspectos da organização social Jê: de Nimuendajú à década de 90*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. RJ: UFRJ, 1996.
- _____. *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. SP/RJ: Ed. Unesp/ISA/NUTI, 2006.
- GRAY, Andrew. *Between the spice of life and the melting pot: biodiversity conservation and its impact on indigenous peoples*. Copenhagen: IWGIA, Document 70, august 1991.
- HABERMAS, Jurgen. New Social Movements. In: *Telos*, n. 49. 1981.
- HALBWACHS, Maurice – *A Memória Coletiva*. SP: Ed. Centauro, 2004 [1968].
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. RJ: DP&A Ed., 2002.
- HEMMING, John. *Amazon Frontier. The Defeat of de Brazilian Indians*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

- HILL, Jonathan D. & Robin M. Wright. Time, narrative, and ritual: historical interpretations from an Amazonian society. In: Jonathan D. Hill (ed.). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988. pp. 78-105.
- HOBBSAWN, Eric. Identity Politics and the Left. In: *New Left Review*, n. 217. London: mai/jun 1996.
- _____. The social function of the past: some questions. In: *Past and Present*, n. 55. Inglaterra: Oxford, 1972.
- HUGH-JONES, Stephen. O fuzil e o arco. *Rev. L'Homme*: 106-107, XXVIII (2-3). França, abril/setembro 1988. pp. 138-150.
- JOUTARD, Philippe. *Ces voix qui nous viennent du passé*. Paris: Hachette, 1983.
- KELLY, John D. & Martha Kaplan. History, structure, and ritual. In: *Annual Rev. Anthropol.*, n. 19. 1990. pp. 119-150.
- KUPER, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. SP: Edusc, 2002.
- LADEIRA, Maria Elisa. *A troca de nomes e a troca de cônjuges. Uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*. Dissertação mestrado. SP: USP, 1982.
- _____. De bilhetes e diários: oralidade e escrita entre os Timbira. In: Aracy L. da Silva e Mariana K. Leal Ferreira (org.). *Antropologia, História e Educação*. SP: Fapesp/Mari/Global Ed., 2001
- _____. Perícia antropológica referente à ação de demarcação da TI Krikati que Leon Felix Milhomem e outros movem contra a Funai. SP: mimeo, 1989.
- LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Coleção TRANS. RJ: Ed. 34, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996.
- LEFORT, Claude. Sociedades sem história e historicidade. In: *As Formas da História. Ensaio de Antropologia Política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- LEITÃO, Rosani Moreira. *Escola, identidade étnica e cidadania: comparando experiências e discursos de professores Terena (Brasil) e Purhépecha (México)*. Tese de doutorado. Brasília: UnB/Ceppac, 2005.
- LEROY, Jean-Pierre. Comentários sobre a temática do seminário. In: Fase e Ibase (coord.). *Anais do Seminário de Estudos sobre o Programa Piloto para a Amazônia*. Belém, 1993.
- LITTLE, Paul. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: Antonio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso-Hoffmann (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas. Bases para uma nova política indigenista*. RJ: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.
- LOPES DA SILVA, Maria Aracy. A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante. In: *Anuário Antropológico 82*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Univ. Federal do Ceará/Tempo Brasileiro, 1984.
- LUCIANO, Gersém José dos Santos. *“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”*: experiências dos povos indígenas do alto Rio Negro. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 2006.

- McCALLUM, Cecília. Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.) - *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial SP/IRD/Ed. UNESP, 2002. pp. 375-401.
- MAcGRANE, Bernard. *Beyond Anthropology. Society and the other*. New York: Columbia Univ. Press, 1989.
- MANNHEIM, Karl. O problema da “intelligentsia“: um estudo de seu papel no passado e no presente. In: *Sociologia da Cultura*. SP: Ed. Perspectiva/EDUSP, 1974.
- MARANHÃO, Arquivo Público do Estado. *Repertório de Documentos para a História Indígena no Maranhão*. São Luís: SECMA, 1997.
- MARCUS, George. *Ethnography through thick & thin*. New Jersey, Princeton: Princeton Univ. Press, 1998.
- MARCUS, George & Michael Fischer. *Anthropology as Cultural Critique*. The University of Chicago Press, 1986.
- MARQUES, Cezar A. *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*. 3ª edição. RJ: Ed. Fon-Fon e Seleta, 1970.
- MATOS, Maria Helena Ortolan. *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB, 1997.
- MEIRELLES, Mário M. *História da Independência no Maranhão*. RJ: Antenova, 1972.
- _____. *História do Maranhão*. 2ª ed. São Luís: SIOGE, 1980.
- MELATTI, Júlio Cezar. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahô. In: Egon Shaden (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. SP: Cia. Ed. Nacional, 1976.
- _____. O sistema de parentesco dos índios Krahô. In: *Série Antropologia 3*. Brasília: UnB, 1973.
- _____. Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins. Monografias do Instituto de Ciências Sociais, vol. 3. RJ: UFRJ, 1967.
- _____. *O Messianismo Krahô*. SP: Herder-EDUSP, 1972.
- _____. *Ritos de uma Tribo Timbira*. Col. Ensaios 53. SP: Ed. Ática, 1978.
- _____. Questões sobre a identidade Krahô. In: *Anuário Antropológico 82*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Ed. Univ. Federal do Ceará/Tempo Brasileiro, 1984. pp. 189-194.
- _____. *O sistema social Krahô*. Tese de doutorado. SP: USP, 1970.
- _____. The relationship system of the Krahô. In: Maybury-Lewis (org.). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979. pp. 46-82.
- MELUCCI. An end to social movements? Introductory paper to the sessions on new movements and change in organizational forms. In: *Social Science Information*, n. 23, 4/5. London, Beverly Hills, New Dehli: SAGE, 1984.
- _____. The symbolic challenge of contemporary movements. In: *Social Research*, vol. 52, n. 04. N. York : Guest. Edit./Jean L. Cohen, winter 1985.
- _____. Social movements and the democratization of everyday life. In: John Keane (ed.). *Civil society and the state*. Londres: Verso, 1989. pp. 245-260.

- MIGNOLO, Walter. Colonialidad global, capitalismo y hegemonia epistémica. In: Catherine Walsh, Freya Schiwy e Santiago Castro-Gómez (orgs.). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad de Poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar/Ediciones Abya-Yala, 2002.
- MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: Aracy Lopes da Silva & Luis Donisete B. Grupioni (orgs.). *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º. e 2º. graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 221-228.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1946.
- _____. *Mapa Etnohistórico*. RJ: IBGE-Pró-Memória, 1987.
- OFFE, Claus. New social movements: challenging the boundaries of institutional politics. In: *Social Research*, vol. 52, n. 04. N. York: Guest. Edit./Jean L. Cohen, winter 1985.
- OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. *Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira do centroeste maranhense*. Dissertação de mestrado. Campinas/SP: UNICAMP, 2002.
- OLIVEIRA, Adolfo Neves de. *Of Life and Happiness: stetics, morality and social life of the south eastern amazonian Mebêngôkre (Kayapó), as seem from the margins of ritual*. Tese de doutorado. Escócia: Univ.of St. Andrews, 2003.
- OLIVEIRA Fo., João Pacheco de. *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. RJ: Contracapa livraria Ltda., 1998.
- _____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. RJ: Ed. UFRJ, 1999.
- _____. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. Brasília: Marco Zero/MCT-CNPq, 1988.
- OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 1, n. 1. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumara/PPGAS Museu Nacional/ UFRJ, setembro 1995. pp. 107-140.
- PAINE, R. (ed.). *Advocacy and Anthropology. First Encounters*. St. John's (Newfoundland): ISER/Memorial University of Newfoundland, 1985.
- PANTALEÓN, Jorge. Antropologia, desenvolvimento e organizações não-governamentais na América Latina. In: Benoit de L'estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (orgs.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. RJ: Relume Dumará/FAPERJ, 2002.
- PARESCHI, Ana Carolina Cambeses. *Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos: entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais*. Tese de doutorado. Brasília: UnB, 2002.
- PEIRANO, Mariza. *The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case*. Série Antropologia n. 110. Brasília: UnB, 1991.
- PERRIN, Michel. Do mito ao cotidiano, pensar a novidade. In: *Rev. L'Homme*, 106-107, XXVIII (2-3). França, abril/setembro 1988. pp. 120-137.

- PERROT, D. Les empêcheurs de développer en rond. In: *La fiction et la feinte, Développement et peuples autochtones. Revue de Survival International*, vol. 13. França: Printemps, 1991.
- PETRAS, James. Imperialism and NGOs in Latin América. In: *Monthly Review*, vol. 49(7), 1997. pp. 1-14.
- PITT, David C. (ed.). *Development from Below. Anthropologists and Development Situations*. Chicago: The Hage, Mouton Publishers, 1976.
- POUTIGNAT, Philippe & Jocelyne Streiff-Fenart. *Teorias da Etnicidade*. SP: Ed. UNESP, 1997.
- RAMOS, Alcida R. *Ethnology Brazilian Style*. Série Antropologia 89. Brasília: UnB, 1990.
- _____. *Vozes indígenas: o contato vivido e contado*. Série Antropologia n. 66. Brasília: UnB, 1988.
- _____. Indigenismo de resultados. In: *Revista Tempo Brasileiro* n.100. RJ, 1990. pp. 133-149.
- _____. O índio hiper-real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, ano 10. 1995. pp. 5-14.
- _____. Tempos e Espaços. In: *Memórias Sanumá: Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. Brasília: Marco Zero/Editora Universidade de Brasília, 1990. pp. 25-205.
- _____. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.
- _____. *Nações dentro da Nação: um desencontro de ideologias*. Série Antropologia 147. Brasília: UnB, 1993.
- RAMOS, Luciana Maria de Moura. *As formas Kokama de estar na história: etnicidade, política e narrativa*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB, 2004.
- RAPPAPORT, Joanne. *La Política de la Memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Serie Estudios Sociales. Popayán/Colombia: Editorial Univ. del Cauca, 2000.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- RIBEIRO, Francisco de Paula. Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão. Escritas no ano de 1819 pelo Major Graduado. In: *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo III. RJ, 1841. pp. 184-455.
- _____. Roteiro da viagem que fez o capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da Capitania do Maranhão e de Goyás no ano de 1815 em serviço de S.M. Fidelíssima. In: *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo X. RJ, 1848. pp. 5-80.
- _____. Descrição do território de Pastos Bons nos sertões do Maranhão (1819), In: Clodoaldo Cardoso. *Municípios Maranhenses: Pastos Bons*. RJ: Serviço Gráfico do IBGE, 1946. pp. 45-87.
- RIBEIRO, Gustavo L. Cuanto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos. In: *Desarrollo Económico*, 105. 1987.

- _____. *Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova ideologia/utopia de desenvolvimento.* In: *Revista de Antropologia*, 34. SP: USP, 1991 a.
- _____. *Empresas Transnacionais: um grande projeto por dentro.* SP: Anpocs/Marco Zero, 1991 b.
- RIST, Gilbert. *The History of Development: from Western origins to global faith.* London: Zed Books, 1997.
- ROSALDO, Renato. *Culture & Truth: the remaking of social analysis.* Boston: Beacon Press, 1989.
- _____. *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History.* Stanford Univ. Press, [1980] 1986.
- ROWE, William e Vivian Schelling. *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America.* Londres: Verso, 1991.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. In: *Mana* 3(1) e *Mana* 3(2). RJ: UFRJ, 1997. pp. 41-73 e 103-150.
- _____. *Ilhas de História.* RJ: Jorge Zahar Ed., [1985] 1990.
- _____. Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history. In: *Journal of Modern History*, (65)1. The Univ. of Chicago, march 1993. pp. 01-25.
- _____. The economics of develop-man in the Pacific. In: *Anthropology and aesthetics*, RES 21, spring 1992.
- _____. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom.* Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication n. 01. An Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- _____. *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine, 1972.
- SALVIANI, Roberto. *As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em projetos de desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial: um ensaio de análise crítica.* Dissertação de mestrado. RJ: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2002.
- SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira.* SP: Cia. Ed. Nacional, 1976.
- SCHULTZ, Harald. Lendas dos índios Krahô. In: *Revista do Museu Paulista* NS, IV. SP, 1950. pp. 49-162.
- SCUDDER, Thayer. The human ecology of big projects: river basin development and resettlement. In: *Annual Review of Anthropology*, 2. 1973.
- SEEGER, Anthony et al. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: Oliveira Filho (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.* RJ: UFRJ/Marco Zero, 1987 [1979]. pp. 11-29.
- SEGATO, Rita Laura. Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. In: *Anuário Antropológico* 97. RJ: Tempo Brasileiro, 1999.
- SHILD, Verônica. Novos sujeitos de direitos? Os movimentos de mulheres e a construção da cidadania nas novas democracias. In: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos. Novas Leituras.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

- SIGAUD, Lygia. Efeitos sociais de grandes projetos hidroelétricos: as barragens de Sobradinho e Machadinho. In: *Comunicação*, n. 09. RJ: PPGAS/Museu Nacional, 1986.
- SLATER, David. Repensando as espacialidades dos movimentos sociais. In: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos. Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- SPI. Serviço de Proteção aos Índios - Informação n. 22 AC Doc 126, Filme 380: Fot. 1420-1432, 28/12/1941.
- _____. Relatório do Chefe da SOA, AC Doc 161, Filme 380: Fot. 1433-1440, 29/07/1949.
- STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista. In: *Anuário Antropológico/84*. RJ: Tempo Brasileiro, 1985.
- STIBICH, Ivan A. *Povos Indígenas, Etnodesenvolvimento e Sustentabilidade Ambiental na Amazônia Legal: uma interpretação antropológica da formação do PDPI a partir dos seus documentos preparatórios*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB, 2005.
- STOCKING, George W. Afterword: a View from the Center. In: *Ethnos*, 47(1). 1982.
- SZTUTMAN, Renato e Gabriel Barbosa. *Aproximações sobre o espaço em redes nas Guianas*. Texto para pesquisa temática: sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas, coord. Dominique Gallois. SP: NHII/USP, 2001.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *No Bom da Festa: O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp, 2003.
- TAX, Sol. Action Anthropology. In: *Current Anthropology*, vol. 16, n. 04. December 1975. pp. 514-517.
- TAYLOR, A. e P. Descola. Introduction. In: *La remontée de l'Amazonie: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. L'Homme, vols. 126-128. 1993.
- TOURAINÉ, Alain. An introduction to the study of social movements. In: *Social Research*, vol. 52, n. 04. N. York: Guest. Edit./Jean L. Cohen, winter 1985.
- _____. *The self-reproduction of society*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- _____. Beyond social movements. In: *Theory, Culture and Society*, 9, 1992. pp. 125-145.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. In: FOX, Richard (org.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. pp. 17-44.
- TURNER, Terence. *Da cosmologia à ideologia: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. Chicago: Depto. Antropologia Univ., Dezembro 1987.
- _____. Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kaiapo culture and anthropological consciousness. In: G. W. Stocking (org.). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- _____. Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?. In: *Cultural Anthropology*, 8(4). *American Anthropological Association*, 1993. pp. 411-429.

- TURNER, Victor. *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1975.
- VANSINA, Jan. *Tradicion Oral*. Barcelona: Labor, 1966.
- _____. *The Children of Wood: a history of the Kuba peoples*. Madison: University Wisconsin Press.
- VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo*. Tese de doutorado. Brasília: UnB/CEPPAC, 2006.
- VIDAL, Lux. *Os índios Xikrin do Catete: para assistência ao Projeto de Apoio Ferro-Carajás*. Relatório à Companhia Vale do Rio Doce. SP, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. SP: Ed. Cosac & Naify, 2002.
- _____. *Etnologia Brasileira*. In: Sérgio Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. SP: Ed. Sumaré/Anpocs, 1999.
- _____. *Por uma antropologia mais real. A responsabilidade social do antropólogo*. Trabalho apresentado na reunião anual da ABA. RJ, junho de 1980.
- _____. *Os termos da outra história*. In: Carlos Alberto Ricardo (ed.) *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. pp. 49-54.
- _____. *A autodeterminação indígena como valor*. In: *Anuário Antropológico 81*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Ed. Univ. Federal do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983. pp. 233-242.
- _____. *Araweté: os deuses canibais*. RJ: Jorge Zahar Ed./Anpocs, 1986.
- _____. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Manuela Carneiro da Cunha (org.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.
- WARREN, Kay B. *Os movimentos indígenas como um desafio ao paradigma do movimento social unificado na Guatemala*. In: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar (orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos. Novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- WOLF, Eric. *Aspects of group relations in a complex society: México*. In: Dwight B. Heath (ed.). *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. New York: Random House, 1974 [1956].
- WRIGHT, Robin M.. *Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa*. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial SP/IRD/Ed. UNESP, 2002. pp. 431-468.
- ZONABEND, Françoise. *La Mémoire Longue. Temps et histories au village*. Paris: PUF/Press Univ. de France, 1980.

Anexos

- 1. Sistematização das transcrições**
- 2. Listagem de documentos pesquisados na *Wyty-Catë* e arquivo pessoal Jonas**

ANEXO 1

SISTEMATIZAÇÃO DAS TRANSCRIÇÕES

Intercâmbio da Wyty-Catê com organizações indígenas no Amazonas			
<i>Fitas</i>	<i>Data/local</i>	<i>Participantes/contexto</i>	<i>Descrição</i>
1	05/07/04 Manaus	Jecinaldo Sateré-Maué, Jorge Terena + representantes Vyty-Cati (Jonas Gavião, Mariano Krikati, Hapyhi Krahô e Moisés Canela). Primeira visita de uma comitiva Timbira à Coiab, que por sua vez também estava com uma diretoria recém empossada, logo após o afastamento de Cláudio Mura e Cia.	Os Timbira basicamente escutaram as propostas de Jecinaldo para a Coiab sobre vários temas, especialmente sobre possibilidades de ampliar o trabalho no Maranhão.
2	05/07/04 Manaus	Jecinaldo	Visita Coiab
3	05/07/04 Manaus	Jecinaldo	Visita Coiab
4	05/07/04 Manaus	Jecinaldo, Benjamim, Miquelina	Visita Coiab
5	05/07/04 Manaus	Jecinaldo, Jorge Terena	Visita Coiab
6	07/07/04 Manaus	Cláudio Mura, Rosa Piratapuia	Visita Yakinô
7	08/07/04 São Gabriel da Cachoeira	Domingos Tukano	Visita Foirn
8	09/07/04 São Gabriel da Cachoeira	Orlando Baré	Visita Foirn
9	09/07/04 São Gabriel da Cachoeira	Orlando Baré, Zé Maria	Visita Foirn
10	09/07/04 São Gabriel da Cachoeira	Orlando Baré	Visita Foirn

11	11/07/04 Rio Içana	Francisco Beneval Belmiro Baré	Visita comunidades Boa Vista e Cabeçudo, onde existem parentes de Gersen Baniwa
	16/07/04 Atalaia do Norte	Clóvis Marubo André Mayoruna Beto Marubo	Visita Civaja
12	16/07/04 Atalaia do Norte	Clóvis Marubo André Mayoruna Beto Marubo	Visita Civaja
13	16/07/04 Atalaia do Norte	Clóvis Marubo André Mayoruna Beto Marubo	Visita Civaja
14	16/07/04 Atalaia do Norte	Clóvis Marubo André Mayoruna Beto Marubo	Visita Civaja
15	16/07/04 Atalaia do Norte	Clóvis Marubo André Mayoruna Beto Marubo	Visita Civaja
	17/07/04 Benjamim Constant	Nino Ticuna	Visita Museu Maguta/CGTT
16	17/07/04 Benjamim Constant	Nino Ticuna	Visita Museu Maguta/CGTT
17	17/07/04 Benjamim Constant	Nino Ticuna	Visita Museu Maguta/CGTT
Assembléia caciques Wyty-Catë			
<i>Fitas</i>	<i>Data/local</i>	<i>Participantes/contexto</i>	<i>Descrição</i>
1	30/10/04 Carolina	Zé Maria Krahô, Hapyhi Krahô, Joel Gavião, Rubens Gavião, Jonas Gavião, Mariano Krikati. Abertura da assembléia da Wyty-Catë	- relato das atividades e viagem ao Amazonas pelos diretores e rápida apresentação de outros associados
2	30/10/04 Carolina	Mariano Krikati, Iramar Krahô	- relato viagem para Amazonas: participação das mulheres - problema do assalariamento nas aldeias - relato da viagem para a Itália - falta de poré, mas apoio à idéia da Confederação
3	30/10/04 Carolina	Daniel Apinajé, Valdomiro Krahô, Cleocir Krahô, liderança Krahô, Txocãn Krahô, Lucas Apinajé, liderança	- apresentação e manifestação de opiniões sobre a mudança de diretoria

		Apinajé, cacique Apinajé, cacique Apinajé aldeia Cocalinho, cacique Apinajé aldeia Buriti Comprido, Quirino Apinajé, cacique Krikati aldeia São José	
4	31/10/04 Carolina	Cacique Piauí Krikati aldeia Raiz, Manoel Gavião, cacique Damásio Gavião aldeia Rubeácea, cacique Jacó Gavião aldeia Riachinho, José Bandeira Gavião (Cabelo Ruivo), cacique Marcelino Canela-Ramcokamekra aldeia Escalvado, Francisquinho Tep-Hot Canela-Ramcokamekra, José Torino Krikati, Valdomiro Krahô, Diniz Krahô, Zé Maria Krahô, Hapyhi Krahô	- apresentação e manifestação de opiniões sobre a mudança de diretoria - dependência dos cupen - dificuldades com o domínio da língua portuguesa - relação com o mundo de fora
5	31/10/04 Carolina	Cleocir Krahô, Piauí Krikati, Damásio Gavião, Sabino Kojãme Krahô, Gersília Krahô, liderança Krahô aldeia Cachoeira, Arlete Krikati, José Bandeira, liderança Krahô, Jacó Gavião, Hapyhi, Clóvis Intêp Krahô, Zé Torino Krikati, Jonas Gavião, cacique Krikati aldeia São José	- indicação de Valdomiro para presidente - relação com o Estado - organização de mulheres - crítica CTI
6	01/11/04 Carolina	Manoel Gavião, cacique Krahô aldeia Nova, Cleocir Krahô, Valdomiro Krahô, Hapyhi Krahô, cacique Krikati aldeia São José, Francisquinho Tep-Hot Canela-Ramcokamekra, cacique Marcelino Canela-Ramcokamekra, cacique Krahô aldeia Cachoeira, cacique Damásio Gavião, cacique Krahô aldeia	- críticas ao uso exagerado de bebida alcoólica - cobrança em relação ao concerto do caminhão - problemas de invasão - proposta de intercâmbio dos caciques - “a minha briga é através da minha língua” (Valdomiro) - convites de festas

		Bacuri, cacique Jacó Gavião	
7	01/11/04 Carolina	Manoel Gavião, Domingos Apinajé, Paulo Cadete Krahô, liderança Apinajé, Lucas Apinajé, Txocân Krahô, José Bandeira Gavoão, Zé Maria Krahô, liderança Apinajé, Jorge Apinajé, Quirino Apinajé, Valdimir Krikati, Damásio Gavião, Wesley Gavião, Oscar Apinajé, Lucas Apinajé, Zezinho Gavião, Marcelo Gavião	- “essa Wyty-Catë que é uma das festas de mulheres” (Manoel) - despedidas, agradecimentos e palavras de estímulo aos novos “funcionários” da coordenação - importância da participação dos jovens
8	01/11/04 Carolina	Marcelo Gavião, Amadeu Krikati, André Krikati, Urbano Gavião, Daniel Apinajé, Durval Krikati, Valdomiro Krahô, Jonas Gavião, Mariano Krikati	- participação dos jovens - importância das associações - problemas nas aldeias - capacitação - agradecimentos e discursos de encerramento
9	01/11/04 Carolina	Mariano Krikati	- discurso de encerramento da assembleia

Reunião diretores e conselheiros Wyty-Catë

<i>Fitas</i>	<i>Data/local</i>	<i>Participantes/contexto</i>	<i>Descrição</i>
1	17/08/05 Carolina		- Moisés: “quem não me conhece acha que sou Apãnjekra, mas sou mestiço, sou Krahô” - <i>Hapyhi</i> : “como está a conversa entre vocês? Vocês estão juntos mesmo?” - discurso Paulo Txugran = forte, legitimação diante do grupo, cobrança dos funcionários da Funai, defesa do território, intercâmbio e solidariedade entre os grupos Timbira - <i>Hapyhi</i> – exemplo de RR, de um grupo contra o outro, dentro do mesmo povo - citação da importância dos <i>mentwajê</i> - <i>Wyty-Catë</i> cobrou união dos dois grupos - Moisés pregou a união dos grupos e uma reunião e relatório já
2	17/08/05 Carolina		- Terra Gavião - Cabelo: “tem a Funai, a <i>Wyty-Catë</i> , o

			<p>CTI”</p> <ul style="list-style-type: none"> - Krikati – falta só o Arraia, mas continua o arrendamento - Francisquinho gravou depoimentos Gavião - <i>Kroc</i>: “se não esquentar a coisa, não vai, frio não sai nada” - avaliação – <i>Kroc</i> - Zé Torino – história de “sofrimento”, do tempo da “vaca leiteira”, sem poré (fase heróica) - Francisquinho: “não recebemos poré, recebemos só transporte, kukren e dormida” - <i>Kroc</i>: “o que aconteceu?” - apertou o Marianinho
3	17/08/05 Carolina		<ul style="list-style-type: none"> - problemas com as contas na cidade - Mariano: “fico triste porque às vezes deixo de atender os parentes”; “os <i>cupen</i> acham que entendem a gente, mas na verdade não entendem, a gente acha que às vezes também entende, mas não entende o <i>cupen</i>”; “se um dia os velhos forem embora, os <i>menhin</i> vão misturar” - Daniel: “não é só nós que resolve, é todo mundo que resolve”; “preciso de alguém do meu lado para me ensinar, quero andar nas aldeias” - participação nas questões de saúde no Apinajé
4	17/08/05 Carolina		<p>Relato <i>Hapyhi</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - movimento de visitantes na sede - impactos da soja - cobrança da presença dos diretores e conselheiros - falta mais conversa <p>Relato Jonas</p> <ul style="list-style-type: none"> - políticas públicas – entendeu função depois de explicações da M.Elisa e Jaime - curso PDPI sobre gestão de projetos - triste por ter ficado tanto tempo fora da aldeia (chegou a ficar fora 6 meses) - quilombolas: “eles vivem que nem a gente”
5	18/08/05 Carolina		<ul style="list-style-type: none"> - “ainda sonham com a Vale do Rio Doce” - PC para quem? Relatos em português para os assessores ouvirem

			<ul style="list-style-type: none"> - “você vai pagar?” = contrapartida – esse é o problema maior - “uma vez me falaram: você tem que ser intelectual... e eu perguntei: como é que eu faço para ser intelectual?” - problemas da família, da aldeia, da organização - Arlete Krikati: “falta conversar mais... precisamos reunir e decidir entre nós”
6	18/08/05 Carolina		<ul style="list-style-type: none"> - Sabino: “preciso de apoio da <i>Wyty-Catê</i>” - sonho da universidade Timbira – estiveram na universidade de Goiânia - “não é só <i>poré</i> que ajuda... idéia e união é que ajuda” - educação – discussão sobre situação das escolas reascendeu faccionalismos históricos = <i>Hapyhi/Coiame</i>, Jonas/Cabelo - desafio de elaborar o calendário escolar – “a escola não deve comandar a aldeia, a aldeia é que deve comandar a escola” - Mariano: “o professor não deve mandar no <i>pa’hi</i>” - Zé Maria: “trouxemos a <i>Mãnkrraré</i> para cá... era fraquinha...” - Diniz: “<i>amikin</i> não tem dia marcado... o <i>menhin</i> é diferente, não dá para fazer calendário

Histórias de vida Jonas Gavião

<i>Fitas</i>	<i>Data/local</i>	<i>Participantes/contexto</i>	<i>Descrição</i>
1	01/05/04 Carolina	Jonas Gavião	<ul style="list-style-type: none"> - relatos sobre invasão de aldeia Gavião e cisão do grupo - primeiras participações em reuniões, de 1988 a 1992
2	01/05/04 Carolina	Jonas Gavião	<ul style="list-style-type: none"> - relação com os missionários - início da relação com o projeto de educação do CTI (1994) - começo do trabalho como professor na aldeia
3	01/05/04 Carolina	Jonas Gavião	<ul style="list-style-type: none"> - criação assoc. Gavião e Wyty-Catê - início projeto PDA
4	09/05/05 Carolina	Jonas Gavião	<ul style="list-style-type: none"> - Jonas conheceu o CTI pela primeira vez em 16/04/94, na USP num curso do Projeto de Educação - “primeiro contato” através do Chico

			<p>Guará, Cabelo Ruivo e Damásio, José Martins (época da Vale)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Coiab através dos Krikati (Lourenço, João Nonoy, Davi) - Funai – começou a conhecer em 1983 - conheceu o Cimi um pouco antes do CTI, em 1991 - ficou 4 anos no Fumac (Conselho de Desenvolvimento de Amarante)
Histórias de vida Hapyhi Krahô			
<i>Fitas</i>	<i>Data/Local</i>	<i>Participantes/contexto</i>	<i>Descrição</i>
1	16/04/05 Carolina	Hapyhi Krahô	<p>Aos 7 anos foi para a fazenda Chupe, onde ficou 10 anos (nasceu em 1954)</p> <p>Tinha acabado com a aldeia Pitoró</p> <p>Chegada de Gilberto = abertura de estradas, criação de postos, distribuição de gado, projetos de roças, Funai</p>
2	16/04/05 Carolina	Hapyhi Krahô	<ul style="list-style-type: none"> - 40 anos de história a partir dos anos 60 - histórias de curadores - origem da assoc. <i>Mãnkrraré</i>
3	16/04/05 e 02/05/05 Carolina	Hapyhi Krahô	<ul style="list-style-type: none"> - opinião sobre os Krahô-Canela - retomada das origens de sua história de vida (pq. não furou orelha...) - trabalhou como servente de pedreiro para todos os postos - retomada origem <i>Mãnkrraré</i>
4	02/05/05 Carolina	Hapyhi Krahô	<ul style="list-style-type: none"> - origem da Assoc. <i>Kaapey</i> - relação com a Embrapa - contatos com os Xavante
5	02/05/05 Carolina 07/05/05 Aldeia Rio Vermelho Krahô	Hapyhi Krahô Diniz Tebjê Krahô	<ul style="list-style-type: none"> - reminiscências culturais: histórias de cantigas e rituais de iniciação - origem da <i>Wyty-Catë</i> e comentários sobre <i>Hapyhi</i>
Depoimentos para projeto de sistematização de experiências do PFC			
<i>Fitas</i>	<i>Data/local</i>	<i>Participantes/contexto</i>	<i>Descrição</i>
1	30/09/05 Carolina	Boaventura Gavião Arlete Krikati Hapyhi Krahô	Criação da Assoc. <i>Wyty-Catë</i> e Projeto Frutos do Cerrado
2	01/10/05 Carolina	Hapyhi Krahô Jonas Gavião	Criação da Assoc. <i>Wyty-Catë</i>
3	01/10/05 Carolina	Jonas Gavião	Relato sobre história de implantação do Projeto Frutos do Cerrado

Depoimentos dos Canela-Ramkokamekra sobre seu território e organização			
<i>Fitas</i>	<i>Data/local</i>	<i>Participantes/contexto</i>	<i>Descrição</i>
1	20/11/04 Aldeia Escalvado	Raimundo Roberto Zé Diogo	História de ocupação do território e organização
2	21/11/04 Aldeia Escalvado	Zé Diogo	Idem
3	22/11/04 Aldeia Escalvado	Paulo Adão Abilinho	Idem
4	28/11/04 Aldeia Escalvado	Zé Diogo	Idem
5	30/11/04 Aldeia Escalvado	Francisquinho <i>Tep-Hot</i> Zé Diogo	Idem
6	04/12/04 Aldeia Escalvado	Francisquinho <i>Tep-Hot</i>	Idem
7	05/12/04 Aldeia Escalvado	Francisquinho <i>Tep-Hot</i> Beato Zé Abílio	Idem
8	05/12/04 Aldeia Escalvado	Zé Abílio	Idem

Anexo 2

LISTAGEM DE DOCUMENTOS PESQUISADOS NA WYTY-CATÉ E ARQUIVO PESSOAL DE JONAS GAVIÃO

Tipo documento	Local/data	Autor/aldeia/povo	Descrição
Cartas			
	A.Riachinho 14/04/2004	Joel/Riachinho/Gavião	Carta à GDS solicitando apoio para a realização de um <i>Wyty</i>
	Carolina 26/03/2004	Sabino Koiamé A.Nova/Krahô	Carta à Siri com reclamações sobre cortes orçamentários e convite para encontro a ser realizado em abril
	Carolina 20/11/2003	Getúlio Gavião e Leandro Barros Timbira A.Riachinho Gavião	Carta à engenharia de saúde pública, pedindo providências sobre a questão do lixo de Amarante, que jogando dentro da TI Governador
	A.Nova Krahô 03/09/2003	Guime (estagiário) A.Nova/Krahô	Carta ao CTI informando atividades do viveiro
	Rio Vermelho Krahô 27/07/1999	Diniz Tepbiet A.Rio Vermelho Krahô	Carta a Ailton Krenak, do Núcleo de Cultura Indígena, solicitando recursos para realização de reunião de lideranças em 15/08/99
	Rio Vermelho Krahô 09/09/2003	Cacique e comunidade A.Rio Vermelho Krahô	Carta a Vicent Carelli solicitando apoio para a realização de <i>amikin</i> (peixe e lontra) em 29/09/03
	Carolina 14/12/2003	Pimxwyj Hempejxá	Carta dos professores do <i>Pimxwyj Hempejxá</i> que se reuniram para tomada de decisão de uniformizar a grafia Timbira.
	PIN: Governador 17/11/98	Comunidade do PIN	Carta informando sobre a reunião com alguns caciques para serem discutidos problemas com Cabelo Ruivo.
	Goiatins 30/08/1997	Alberto Hapyhi/A. Nova/Krahô	Carta mostrando a insatisfação do <i>krin</i> para com seu cacique e informando a entrada de Hapyhi como novo cacique.
	Carolina 18/11/2002	Alberto Hapyhi/A. Nova/Krahô	Carta à FUNAI com pedido para ajuda no transporte de índios para fins festivos.
	Goiatins 16/08/1998	Alberto Hapyhi/A. Nova/ Krahô	Carta ao Governador de Estado do Tocantins pedindo ajuda para a construção de uma ponte.
	Carolina 16/08/1999	Alberto Hapyhi/Rio Vermelho/Krahô	Carta encaminhada ao Procurador Da República no Estado do Tocantins Dr. Mário Lúcio informando sobre a intimação

			recebida para comparecer na delegacia sobre problemas em relação ao veículo utilizado.
	Carolina 05/03/2002	Fernando Jõcwýn/ A. Nova/ Krahô	Carta para Gilberto Azanha informando-lhes a posição do povo em relação à estrutura da FUNAI.
	Carolina 08/08/2000	Alberto Hapyhi/ Vyty-Cati/ Krahô	Carta ao presidente da FUNAI para solicitação de recursos financeiros com o objetivo de conserta um caminhão.
		Alberto Hapyhi/ A. Nova/ Krahô	Carta encaminhada ao procurador para que fosse aberto um precesso contra José Araújo Filho.
	Brasília 12/03/2001	Alberto Hapyhi/ A. Nova/ Krahô	Carta encaminhada a Dr. Mário Lúcio para solicitação para a criação de um Posto de Vigilância.
	Carolina 29/08/2000	Alberto Hapyhi/ A. Nova/ Krahô	Carta encaminhada a Dr. Mário Lúcio para alerta de constantes caçadas ilegais próximas à aldeia.
	Carolina 08/06/2000	Jaime Garcia Siqueira	Carta encaminhada ao IBAMA para nova denúncia de caça e pesca ilegal.
	Carolina 17/08/1999	José Antônio Pires/ Alberto Hapyhi Krahô	Carta solicitando uma ida sigilosa de um representante do IBAMA para a apreensão de caçadores ilegais.
	Goiatins 17/08/1988	Representantes das aldeias Krahô	Carta de denúncia ao Dr. Mário Lúcio a respeito de autoridades locais que praticavam caça e pesca predatória.
	Carolina 13/06/2000	Lideranças Krahô	Carta encaminhada a Elmo pedindo providencias sobre constantes invasões ocorrentes na aldeia.
	... 28/01/2004	Lideranças Krahô	Carta informando sobre a reunião entre caciques ocorrida na aldeia Bacuri.
	Carolina 26/06/2003	Gersilia Crukoy/ A.Nova/ Krahô	Carta encaminhada para Cláudia com pedidos e convites para festa que acontecerá.
	Carolina 22/03/2000	Comissão dos Professores Timbira do Maranhão e Tocantins	Carta às autoridades com o pedido de colaboração pela educação indígena.
	Carolina Agosto de 2001	Comissão dos Professores Timbira do Maranhão e Tocantins	Carta às autoridades com o pedido de colaboração pela educação indígena.
	Carolina Maio de 2003	Comissão de Professores Timbira Associação Vyty-Cati	Comunicado às autoridades sobre a educação indígena.
	15/10/2003	Joel Martins Gavião	Carta encaminhada aos diretores da Associação Wyty-Catê pedindo sementes para plantar que servirão para a festa que ele irá promover.
	01/04/2003	Estudantes da A. Riachinho	Carta encaminhada à M ^a Eliza, para a solicitação de uma ajuda a um evento.

	21/08/1996	Ricardo Guará	Carta encaminhada  M Elisa como forma de breve apresentao de um escolhido do PIN governador a fazer um estágio em Carolina.
	18/08/1996	Joaquim Cardoso Gavião	Carta encaminhada  M Elisa informando e se apresentando como o escolhido da Aldeia Rubiácea a participar do curso em Carolina.
	23/10/2000	Mariano Carocré Krikati	Carta que fala sobre a demarcao das terras do Krikati e fala sobre a problemática que índios tem com posseiros
	16/02/2004	Gregório Hht Krahô	Carta de solicitao de recurso financeiro para conhecer algumas áreas ndigenas
	02/11/2002	Representantes da aldeia Krahô	Carta de agradecimento  ajuda que lhes foi recebida para um evento ocorrido
	04/01/2003	Lideranças Krahô	Carta para informar que já foi dado o início do trabalho dos viveristas
	09/12/2002	Aldeia Cachoeira	Carta informando sobre a festa
	28/03/2004	Gregório Hht Krahô	Solicitao de quitao de dvida
	15/03/2001	Lideranças Apinajé	Carta de solicitao da compra de uma viatura destinada  aldeia Cocalinho
	12/06/2001	Representantes Apinajé	Pedido para adquirirem um projeto de reflorestamento para duas aldeias.
	24/03/2001	Lideranças Apinajé	Carta encaminhada a Jaime Garcia Siqueira para a contratao de um fiscal para a proteo de suas terras
	20/07/2001	Lideranças Apinajé	Carta para fins de reivindicao não só apenas da m situao de suas estradas, como também de outras coisas mais.
Cartas arquivo pessoal Jonas			
	Imperatriz 15/04/1998	Representantes Gavião	Carta na qual mostra a insatisfao índigena quanto a nomeao de Paulo Stelio.
	Carolina 12/08/1996	Membros da Associao Wyty-Cati	Carta mostrando a preocupao deles com a demarcao de suas terras.
	Amarante 12/08/1996	Liderança Gavião	Carta pedindo para serem retiradas da área fmlias de ndios Guajajara casados com brancos
	Amarante 12/08/1996	Liderança Gavião	Solicitao de reaviventao dos limites na área ndigena.
		Lideranças Apinajé	Carta encaminhada a Jaime Garcia para reivindicar da direo apoio e confiança.
		Jonas Polino Gavião	Carta encaminhada  Sr. Raimunda Nonata Monteiro da Silva mostrando total descontentamento sobre documentos recebidos da Secretaria Técnica.
	Carolina 31/03/1999	Jonas Polino Sansão	Carta de Jonas a seus parentes mostrando sua infelicidade por viver sozinho e longe de

			todos.
	23/01/2001	Comunidade indígena Gavião do PIN Governador	Carta encaminhada à administração executiva de imperatriz - FUNAI
Relatórios			
	Setembro 2003	Jonas Gavião A.Governador	Relatório sobre criação da COAPIMA, em reunião ocorrida entre 10 e 15/09/03
	Carolina 25/02 a 04/03/1999	Comissão de Educação Timbira da Associação Wyty-Catë	Comunicado às Autoridades sobre uma reunião onde foi discutido os planos de trabalho e a situação das escolas de cada aldeia.
	Carolina 13,14,15,16/06/2000	Rubens Txukô Krahô	Viagem para área indígena Krahô
		Pedro Gavião	Viagem para área indígena Krahô
	21/06/2000	Raimundo Cavalcante Hôhhýyá Krahô	Viagem para área indígena Krahô
	21/06/2000	Carlito Ajtá Krahô	Viagem para área indígena Krahô
	13,14,15,16/06/2000	Rosa Vicente Gavião	Viagem para área indígena Krahô
	13 a 20/2000	Koiame	Relatório Final Intercâmbio
	27, 28/04/2001	Sabino Koiame Krahô	Relatório no qual mostra a decisão de recursos para fins das viagens.
	10/10/2000	Joel Martins Gavião	Relatório sobre a viagem feita para Aldeia Nova Krahô
	11/09/2000	Joel Martins Gavião/ Pedro Viance Gavião	Relatório de intercâmbio sobre viagem para Aldeia Nova
	17 a 26/08/2001	Diretoria Krahô e Daniel Apinajé	Relatório de intercâmbio dos diretores nas aldeias Timbira
	31/07/2002	Mariano Krikati	Encontro Capina
	Governador 02/03/2001		Relatório saúde Pólo Base de Amarante
	16 a 22/09/1999	Professores Timbira do Maranhão e Tocantins	Relatório de intercâmbio à aldeia Apinajé.
	14/03/2001	Jonas Polino Sansão	Relatório de Atividades desenvolvidas no ano de 2000.
	26/05/1998	Jonas Polino Sansão	Relatório do intercâmbio às aldeias Governador, Rubiácea e Riachinho.
	Carolina 07/09/2001	Mariano Carocré Krikati	Intercâmbio dos diretores nas aldeias Timbira
	22/2003	Alberto Hapyhi Krahô	Relatório sobre a viagem do cacique e diretores as Associação Mãkraré no entorno da área indígena
	06/09/2002	Jonas Polino Sansão	Relatório do Serviço Mundial de Paz ao Apoio Institucional da Associação Wyty-Catë.

	31/05/2003	Estudantes da aldeia Riachinho	Relatório de um evento promovido pela A. Riachinho fazendo reclamações e agradecimentos.
	07 e 08/07/2001	Professores Gavião	Relatório do Encontro dos Professores Gavião
	21/08/1996	Célio Guará	Relatório de uma reunião feita no dia 18/08 que fizeram a escolha do representante da Aldeia Riachinho pra participar do curso em Carolina.
	28,29/09/ 2001	Representantes Apinagés	Relatório sobre a reunião convocada para discutir o funcionamento da máquina do prata.
	30/07 a 02/08/2001	Representantes Krahô	Relatório de Assembléia geral realizada em Carolina no Centro de Treinamento Pimxwyj Hempejxá.
	30/07 a 02/08	Todos os povos que envolvem a Vyty-Cati	Pauta Assembléia Wyty-Catê
	30/10/2004		Assembléia Wyty-Catê
Relatórios arquivo pessoal Jonas			
	11/08/1998	Membros da Wyty	Relatório da Reunião da Assembléia da Associação Wyty-Catê
	25 a 29/09/2000		Seminário de Desenvolvimento Sustentável em Terras Indígenas.
	04/03/1997	Jonas Polino Sansão	Relatório da viagem ao Quito.
	2000		Relatório de Atividades no ano 2000
	16 a 22/09/1999	Jonas Polino Sansão	Relatório do Intercâmbio Apinajé que foi feito com os professores Timbira do Maranhão e Tocantins para fins de uma reunião com os representantes da Hidrovia Araguaia e Tocantins, porém, foram feitas também observações sobre o ensino escolar na aldeia, a cultura branca que está adentrando por lá e que preocupou bastante.
	Governador 02/03/2001		Relatório saúde Pólo Base de Amarante no PIN: Governador, onde foi feita uma reunião para ser discutida a saúde das três etnias indígenas: Gavião, Krikati e Guajajara.
	Krikati 03/06/1998	Professores Timbira dos povos: Gavião, Krahô, Canela.(10 ao total)	Reunião feita para a análise da escola Krikati.
	29/11/1995	Jonas Polino Sansão	Relatório o qual mostra a importância de terem escolas na aldeia, o que virá a beneficiar a comunidade com a não exploração e maior facilidade nas suas negociações.
	1996	Grupo Gavião	Propostas por Etnia para 96, neste, encontram-se propostas para a melhoria da

			Escola Rubiácea.
	25 a 26/05/1998	Professores Timbira do Maranhão e Tocantins	Relatório falando sobre o intercâmbio dos professores feito nas escolas das aldeias.
	26/06 a 29/10/2004	Jonas Polino Sansão	Gestores de Projetos Indígenas Diagnóstico de Campo (Projeto)
	02/12/2004	Jonas Polino Sansão	Projeto para as Comunidades das Aldeias Gavião do Maranhão
Atas reuniões e Assembléias			
	Carolina 01 e 02/05/03	Caciques, lideranças e professores Krahô	Reunião para criação do Conselho de Educação Krahô
	Carolina 21/02/2000	Representantes Krahô	Reunião para criação de posto na aldeia.
	Carolina 20/02/2000	Representantes Krahô	Reunião de discussão sobre atendimento melhor nas escolas das aldeias.
	01 a 20/07/2004	Alberto Hapyhi Krahô	Relatório da viagem dos diretores da Associação Wyty-Catê
Atas reuniões e assembléias arquivo pessoal Jonas			
	20/01/1998 Aldeia Porquinhos	Membros da Wyty-Cati	Ata de Assembléia da Wyty para discutir os problemas da sede.
	17/03/1995	Comunidades do PIN Governador e Rubeácea	Ata de reunião cuja finalidade era a de eleger membros para a diretoria.
	16/03/1995	PIN: Governador	Ata de reunião cuja finalidade, além de discutir, formar e escolher futuros dirigentes.
	11/08/1998		Ata da reunião da VII Assembléia da Associação Wyty-Catê do grupo Jê do Maranhão e Tocantins, para fins da melhoria de condição de trabalho e vida.
	A. Rio Vermelho 11/08/1998		Ata de reunião da Assembléia Vyty Cather do grupo Jê do Maranhão e Tocantins, onde foi discutida a situação de divulgação da Fruta-Sã.
	A. Governador 13/09/2004	Jonas Polino Sansão	A reunião teve como principal objetivo fazer uma abordagem sobre a proposta de financiamento do PDPF para população indígena(povo gavião) situada na região oeste do Estado do Maranhão.
	Carolina 20/07/2000	José Torino Krikati	Edital de convocação de Assembléia geral da Associação Vyty-Cati das comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins.
Diários			

	Manaus 06/07/04	Jonas Polino Sansão	Diário de Campo de Viagem para Amazonas
	06/07/2004	Mariano Carocré Krikati	Diário de Campo de Viagem para Amazonas
Diários e registros Jonas	1993		
	1996		- cursos educação - primeira vez que tomou álcool no curso - discussão grafia Timbira - desunião dos Krahô (que acordam cedo...) - anotações sobre língua Krikati/Gavião
	1997 (2 vol.)		
	1998 (6 vol.)		
	1999 (9 vol.)		
	2000 (8 vol.)		
	2001 (11 vol.)		
	2002 (6 vol.)		
	2003		
Diários e registros Mentwajê	2000	Boaventura Belizário Gavião (aldeia Governador)	- já estavam cantando no pátio, por isso não teve aula, mas todos os alunos estavam no pátio. -pedi aos alunos que trouxessem artesanatos ao colégio que seja colocado na parede, até porque não tem artes indígena nessa escola, por ser uma escola indígena. - Nesse dia (21/04) todos ficamos na aldeia, porque dizem que é feriado. Para nós índios qualquer é sagrado, não tem sábado, domingo e feriado. Mas com a influência da escola, ou seja, branco, sabemos guardar esses dias. - Nesse dia (22/04) comemora-se os 500 anos do Brasil, na Bahia em Porto Seguro. Foi mobilizado a Marcha Indígena onde estão reunidos 200 indígenas de todo o Brasil. Logo pela manhã, os indígenas iniciaram sua manifestação, ou seja, a caminhada para o local da comemoração, foram impedidos pela polícia. Durante a manifestação tiveram que enfrentar a polícia, onde alguns índios ficaram feridos por policiais com bombas lacrimogêneo.

		<p>Assistimos na televisão no canal da Band, Record e outras e também no horário de jornais. A TV Cultura da Fund. Padre Anchieta entrevistou com historiadores, filósofa e o índio Ailton Krenak e outras pessoas, sobre os 500 anos: por que comemorar? Comemorar o quê?</p> <p>- Ao encerrar a aula, chamei a atenção dos alunos para o dia 1 de maio, ficou decidido que vai haver aula, a maioria dos alunos disseram sim. Portanto, não vamos guardar este feriado, apesar de ser um feriado nacional.</p> <p>- Intercâmbio aldeia Sta. Cruz: por volta das 14:30 hs. chegamos na aldeia sempre acompanhados do prof. Diolino. Descansamos, depois fomos banhar, após o banho fomos no pátio nos apresentar à comunidade, após a apresentação fomos jantar e depois teve cantoria. Pela manhã (15/06) fomos no pátio, depois teve corrida, após a corrida, fomos visitar casas de cada família. A reunião teve duração de 2 horas. Pela tarde ficou livre só corrida de toras. A gente foi participar da corrida. Essa aldeia tem muitos pés de manga. À noite teve cantoria. Hoje (16/06) preparativos para a corrida de tora. Conversei com o prof. Diolino sobre a formação de algumas aldeias Krahô. Teve corrida de tora, à noite teve cantoria até de manhã. Corrida de tora pela manhã (17/06), até o meio dia. Às 14:00 horas teve reunião com o a comunidade. Às 17:30 horas fomos visitar o colégio.</p> <p>Intercâmbio aldeia Pedra Branca: nessa aldeia chegamos ao meio dia, a comunidade estavam em festa indígena, não reunimos com a comunidade. À tarde foi livre. Jogo na cidade Krahô X Itacajá</p> <p>- Ref. a I Gincana Cultural Indígena do Povo Krikati, em 25 e 26/01/03 Abertura: pronunciamentos presidente Pemp Cahyc, chefe de posto e cacique Questões para as equipes: Em que serra o povo Krikati conseguiu se salvar? Quantos caciques foram massacrados, com que foram massacrados e o nome dos mandantes? Em que data (mês, ano) se iniciou</p>
--	--	--

			<p>fisicamente, a demarcação do território do povo Krikati? Neste dia fazia sol ou chuva? Quantos bichos que o povo Krikati matavam antigamente? Dê os nomes dos bichos.</p> <p>Em que ano foi fundada a aldeia São José? Dê o nome da pessoa que batizou o nome da aldeia São José.</p> <p>Por que abandonaram a aldeia Taboquinha? Quais foram os primeiros missionários a morar entre o povo Krikati? E quantos já moraram?</p> <p>Outras atividades: corrida de flechas, flecha ao alvo, flecha na corda, no rabo de jacaré, fazer pintura corporal na hora, fazer artesanato na hora, corrida de tora, cantoria final com as duas equipes juntas.</p>
	2004-2005	Tanázio Krikati (aldeia São José)	<p>- eu estou muito preocupado com a minha mãe, porque deixei ela doente. Então por isso estou muito preocupado com ela. E só tem a saudade deles.</p> <p>- porque eu acho o objetivo desse curso é para preparar para o futuro das aldeias.</p>
	2002-2005	Jonas Dias Apinajé	<p>- porque nós vamos querer o dinheiro pra nós, porque nós tamos comendo bem aqui, mas lá na nossa aldeia nossas famílias precisa come também e por isso, nós vamos levar meno um carne pra nossa família, pra comemorar o Natal.</p> <p>- eu concorda com eles porque nós precisamos do dinheiro pra nós chega na nossa cidade pra leva meno a carne e a coca-cola ou café ou pão ou bulacha para nossa família pra comemorar o Natal.</p> <p>- eu estudei na redação sobre povo indígena que tem pouco, mas tem muita terra. Antigamente o povo era pouco, mas tem muita terra, mas o povo tá aumentando e a terra já tá pouquinho para povo indígena e não tem espaço para andar.</p> <p>- eu estudei sobre associação Wyty-Catê, como que Wyty-Catê trabalha e eu quero aprender mais coisa no trabalho da Wyty-Catê, sobre o nosso território.</p> <p>- eu comi janta queimada e eu não achei bom, porque eu não como dicomê queimado na minha casa. Eu sou <i>mehin</i> mas não come</p>

			de dicomê queimado.
	2005	Lucas Apinajé (aldeia Serrinha)	<p>- e outra coisa que me senti pra cá é porque as pessoas do CTI eles mandam o dinheiro pouco, porque às vezes se você não tem nada em casa às vezes precisa comprar as coisas pra deixar sua esposa e seus filhos, que eles precisam comer também, e o dinheiro vem pouco. Eu fiz assim, eu peguei esse dinheiro da passagem e fez a compra para a minha esposa e meus filhos, que eles precisam comer lá também. Eu fiz gastar esse dinheiro, quase que eu não cheguei aqui.</p> <p>- então a minha preocupação é essa: que nós estamos passando bem aqui e lá na aldeia sua esposa e seus filhos estão passando necessidade muita nas aldeias.</p> <p>- que nós estamos em busca de um futuro melhor: hoje nós estamos aumentando e nossa população maior e o nosso território da terra está ficando poucos para os povos Apinajé no estado Tocantins.</p> <p>- porque quando a gente vem aqui para participar do curso, a gente se preocupa é com as famílias. É quando a gente quer fazer a ligação para as aldeias e às vezes a pessoa não deixa você ir. Então Assoc. Wyty-Catê tem como resolver, planejar um telefone orelhão aqui no Centro de Piwxôj Hempêiwxá mais rápido possível: é urgente. Mande um documento para PDPI.</p>
	2004-2005	Oscar Apinajé (aldeia Buriti Comprido)	<p>- como é muito importante aprender. Eu primeira vez participa de curso dos mentwajê. Eu estou gostando dessas aulas, geralmente eu estudo depois joga bola e já tem conhecido outros parentes que são Krahô, Gavião, Canela, etc..</p> <p>- na FrutaSã fizemos reunião. Eles falaram como trabalhar na FrutaSã e como vender. Eles falaram que nesse ano venderam mais de 63.000 Kg de polpa. Eles falam que para a FrutaSã ter lucro teria que vender pelo menos 80.000 Kg de polpa para ele mesmo se sustentar a si mesmo.</p> <p>- às vezes fico preocupado como se sente mais. Eu quero aprender para defender o meu povo. Eu tenho orgulho de ser Apinajé,</p>

			às vezes sente saudade da minha família, mas eu agüenta porque tem idéia. Eu vou fazer o melhor para meu povo.
	2004-2005	Manoel Bandeira <i>Pyhi</i> <i>Cryn</i> Gavião	<p>- eu acho que o povo do CTI só faz brincar, mas eu mesmo não vou falar nada, porque eu apenas só vem aqui para estudar e não vem para negócio de passeio e fica com raiva de vocês professores do Pinxwyj Hêmpeyxá.</p> <p>- eu não confia, porque tem gente pega caneta ou rasga folha do seu caderno para fazer cigarro, então com isso eu preciso o meu diário.</p> <p>- hoje eu estou muito feliz por conhecer os povos que vieram de Roraima, foi o maior prazer conhecê-los, mas eles são muito diferentes. Chefe de posto do Yanomami, Davi falou a sua situação sobre a destruição na sua terra, desmatamento com as florestas, Amazônia Legal. E depois ele falou que ele não quer que eles perdem com a suas línguas, então com isso ele não deixa os cupen entrar na aldeia e tinha o cupen mas eles saíram da aldeia porque eles ficam falando que estão com saudade dos pais.</p> <p>- eu estou muito feliz com esse dia, que eu sonhei com todos meus amigos na aldeia, nós estavam jogando a bola no meu sonho, mas depois que eu acordei, estava só escuro, mas quando eu estava sonhando, eu estava alegre e feliz, mas quando eu acordei estava sozinho.</p> <p>- ouvi a explicação que Augusto deu sobre o projeto de desenvolvimento, como é que a gente pensa sobre o desenvolvimento, o que que é desenvolvimento, aí nós alunos fizemos o que é desenvolvimento, nossa foi muito interessante que eu não sabia o que é desenvolvimento.</p> <p>- neste dia eu fiquei muito alegre porque eu sonhei com meu filho falando: pai, estuda muito porque hoje não é fraco para arrumar emprego. Hoje tem muitas coisas que nós não sabemos que é a palavras diferentes.</p> <p>- então nós falamos todos os desenvolvimentos que a gente tem na nossa área indígena.</p> <p>- hoje o dia está muito bonito para mim porque hoje eu sonhei com todo mundo de lá</p>

			da aldeia e eu espero que eles estejam bem como sempre, mas que estou muito preocupado com minha mulher.
	2004-2005	Aderivan <i>Kograplô</i> Canela-Apãnjekra (aldeia Porquinhos)	- hoje de manhã (07/12/04) eu fiquei tão triste porque o machadinho não apareceu para nós, eu não sei quem é que pegou este machadinho, aí todo mundo da Escola Timbira ficou tão triste hoje.
	2003-2005	Ivan Canela- Ramcokamekra (aldeia Escalvado)	- o mundo existe muita cultura de cada país, não é só índio que tem cultura, cada país também tem cultura. Mas só que é muito diferente, toda cultura não é igual, cada qual tem sua cultura diferente. - tudo que a gente estuda sobre ciências podemos raciocinar as palavras publicadas, que tem muito significativo. - porque no projeto do curso Mentwajê você aprende defender seus povos e orientar o desenvolvimento de sua aldeia. - nesse curso eu vou aprender a desenvolver e orientar minha aldeia.
	2005	Genival Krahô (aldeia Rio Vermelho)	- o futuro é assim, eu quero muito de estudar e aprender as coisas diferenciado que os brancos constroem. - mas eu estou aqui com parabéns para estudar, nem que passa a necessidade, mas quando eu chego, eu posso arrumar carne. - eu preciso muito de estudo da linguagem, não da música, porque eu não preciso de isso na minha parte, se quiserem a música procuro o cantor, porque eu sou um jovem que não sei cantar música. - que quero estudar sobre política indígena no Brasil. Para saber administrar o povo Timbira e planejar as atividades culturais, é possível que vocês não querem ensinar muito das palavras próprios. - eu fui visitar o Centro Cultural Sérgio Motta no São Raimundo Nonato, eu curiosa de ver tanta coisa da antiguidade, lá nós ganharmos machadinho (<i>kairê</i>) que foi encontrado pelo Niede Guidom através da caverna no Toca da Pedra Furada. - sim, em primeiro lugar quero contar sobre

			<p>machadinha (<i>kairé</i>), olhar, ser a machadinha sumiu mesmo, então eu vou embora porque é muito vergonha e triste. Porque essa machadinha foi presente da Dra. Niéde Guidom, nós alunos não foi atrás da machadinha, mas mesmo assim ganhamos, então eu fiquei emocionado e contente porque através, nós conseguir alguns momentos de presente, com a machadinha (<i>kairé</i>).</p> <p>- estou achando muito trabalho de escravo, porque durante esses quinze dias corresponde 24 dias, contando a semana, eu estou achando o escravo que trabalho, sem ter folga no final de semana, esses 15 dias dão muito tempo, porque nós estuda de manhã à tarde, então nós precisa descanso.</p>
	2003-2005	Urbano Gavião	- biodiversidade, então essas palavras nova é interessante, gostei bastante, professora Andréia está mostrando as palavras novas que eu nunca tinha visto.
	2004	Ronaldo Krahô (aldeia Nova)	- e hoje amanheceu que estava sonhando com minha família na aldeia, aí estou preocupado da minha família que ela gosta muito de mim.
	2003-2005	Cláudio <i>Potyt</i> Krahô (aldeia Rio Vermelho)	<p>- quinta-feira a prof. Elizete ensinou multiplicação para nós. Porque ela é muito feia, mim desculpa mas ela ensina bem.</p> <p>- Maria Elisa, eu sou Cláudio que está quase aprendendo alguma coisa do <i>cupen</i>.</p> <p>- porque eu quero aprender a história do <i>cupen</i>, porque antigamente ninguém nem sabem. O prof. Gilberto Azanha falou com nós assim em cada vocês vai tiram o resumo do <i>Aukê</i>, como <i>Aukê</i> aconteceu com índio e virou <i>cupen</i>, etc..</p> <p>- no primeiro módulo eu não sei escrever correto, mas agora neste momento eu já estou quase entendendo português, qualquer outra hora e outro dia já estou defendendo minha comunidade indígena Krahô. Para isso que eu estou estudando aqui na Escola Timbira, isso eu gostaria de dizer a minha verdade.</p> <p>- quero que você falar com <i>cupen</i> porque Yanomami não sabem falar correto em português.</p>

			- eu estou com feliz no meu coração porque quando eu vou mim formar eu ajuda minha comunidade Krahô.
	2000-2004	Clóvis Krahô (aldeia Rio Vermelho)	<p>- plantação de soja redor a área Krahô, tem dimais porque o <i>cupen</i> não pedi permissão e a acaba com todas frutas do cerrado, mas porque o <i>cupen</i> não sabem controlar com natureza.</p> <p>- o visitante Yanomami veio conhecer estes lugares do Centro. E tem muito aluno que acompanha e pesquisa a natureza do cerrado também foi para a aldeia Krahô. Passou dois dias com próprio índios e viu a tradição Krahô, mas a gente precisamos conhecer aldeia também. Mas porque é para isso eu estou estudando a língua portuguesa para defender meu povo. O cacique Davi pediu para todos alunos da Escola Timbira do Maranhão e Tocantins.</p>
	2002-2003	Clóvis Krahô (aldeia Rio Vermelho)	<p>- que eu estou querendo para respeita do nosso povos, porque mais importante é falar com português corretamente. Eu não vou deixar com própria cultura. Sim, eu continuo este meu estudo, mas daqui pra frente eu vou estudar mesmo e continuar fazendo esta língua Timbira.</p> <p>- mas eu não vou deixar minha comunidade ficar abandonada. Mas hoje que eu já estudo para defender para a minha comunidade. Porque nós não temos as pessoas informadas.</p> <p>- gostaria de saber tudo as comunidades de vocês. Porque eu nunca fui lá na sua aldeia, mas estou planejando para fazer um intercâmbio, de todos os alunos que está aqui no Centro de Pinxwyj Hemejxá. Mas como eu pensei para conhecer sua aldeia e troca idéia com vocês, nós vamos conversar sobre nossa cultura de vocês e a nossa cultura.</p> <p>- quando o Portugal chegaram aqui no Brasil e começou a troca com índio. Porque antigamente o mais velho era besta, mas agora eu já sei pouco a língua portuguesa, é muito importante porque eu vou saber todas palavras.</p> <p>- hoje nós cantamos até 9:00 hs. da noite com todos alunos, porque aqui não é o lugar do cupen. Sempre nós ajunta, precisamos</p>

			<p>cantar, outro assunto que vai acontecer amanhã com você. Tem que ter palavras de respeito com todo mundo porque sim, não vocês não vai cumprir sua proposta a gente vamos cobrar tudo que você prometeu aqui para nós.</p>
	2004-2005	Clóvis Krahô (aldeia Rio Vermelho)	<p>- a noite que eu dormia, sonhei meu família e por isso que eu fiquei muito triste.</p> <p>- porque aqui eu tem já meu amigo, através de estudar eu tenho muitos conhecimentos na aldeia, como que eu estou pedindo intercâmbio, pra eu conhecer outras aldeias, do meu parente do Maranhão.</p> <p>- eu estou tentando me informar aqui mesmo sobre o nosso território, para eu mesmo tomar conta. Porque cada dia as coisas mudam e ninguém sabem daqui parente, é pra isso que eu nunca parei de estudar, mas sim eu vou só aprender falar com a língua portuguesa.</p> <p>- e a estrada BR-010, que cada vez mais como podemos impacto desta BR, mas é pra isso que eu estou estudando para defender meu direito do nosso território Krahô.</p>
	1999-2001	Paulo <i>Thugran</i> Canela-Apãnjekra (aldeia Porquinhos)	<p>- hoje quinta-feira eu levantei seis horas e fiquei muito alegre. Por que? Esta noite foi boa para mim por que? Eu estava sonhando minha aldeia e estava correndo lá na aldeia. E aqui também estavam sonhando meu estudo, desse eu estava passando bom.</p> <p>- hoje nós vamos continuar nosso estudo que palavras que chama ecologia e meio ambiente para saber. Porque eu mesmo eu não sabe ainda. Mas desse e o ambientais que animais que estava acabando na nossa área, rio e o animais e o peixe, isso que chamada meio ambientais.</p> <p>- é pra aprender, para ajudar as comunidade, porque preciso que as comunidade escolheu para aprender no curso, mas não é só aprender não o que nós aprendeu no curso, isso eu vou chegar na aldeia contar pra comunidade.</p> <p>- quinta-feira continua estudando as biodiversidade, esta palavra que chama são todos os animais.</p> <p>- bom, no meu estudo que eu queria aprender todas as coisas no meu coração às vezes que</p>

			Deus ajuda eu pra entrar no alguma emprego para poder ajudar meu família. Porque pra isso que eu vem estudando e aprendo aqui em Carolina.
	2005	Paulo <i>Thugran</i> Canela-Apãjekra (aldeia Porquinhos)	- hoje sábado fiquei imaginando com meu sonho que eu sonhei a minha família. Eu fiquei triste de saudade com meu filho. - como estudo grafia fiquei espantado. Por que? Porque na verdade antigamente não existe estudar essa nossa língua pelo nosso bisavô. Por isso, eu achei estranho, nunca viu essa nova grafia. E nós estamos na luta para poder rumo certo, para criar nova grafia de em nossa língua.
	1999-2003	Guime <i>Parhy</i> Krahô (aldeia Nova)	- o nosso meio ambiente sobre os sobrevivência em nosso lugar onde moramos, estudamos sobre isso e teve mais explicação sobre o meio ambiente nossa área. Então temos que falar para nosso povo para que a gente preservasse o nosso meio ambiente. - primeiro queriam e sinto muito na minha vida – como hoje índia o tempo está mudando. A cultura não deixamos e não esquecemos. A preocupação minha é o estudo tão menos. Sou Krahô e moro na comunidade – se eu aprendesse acho, que ajudo o meu povo que são a meno de entendimento de luta ao nosso lado! - discussão sobre o intercâmbio dos estagiários, isso eu ouvi e fiquei assim, na minha mente, acho que se sair mesmo queriam tanto fazer estas andadas pelas aldeias e outros lugares que nós não fomos ainda, mas vamos ver isso. Só escrevendo no diário nós não vamos conseguir resolver essas idéias de intercâmbio nas aldeias.
	2000-2005	Amadeu Bandeira Krikati (aldeia São José)	- eu pensei que nunca vou pegar no computador na vida, mas foi engano meu, pela primeira vez que estou mexendo no computador. - eu tenho orgulho de estudar muito, na minha vida, nunca vou desistir de estudar. Porque daqui mais para frente, eu quero falar bem o português, eu não quero ser um besta. - eu estou cada vez gostando, porque as palavras mais novas que nem entende, eu

			<p>estou entendendo aqui mesmo no curso do estagiário, quero me aprender mais algumas palavras novas.</p> <p>- nunca vou deixar de estudar, porque meu sonho quero aprender bem a língua portuguesa.</p> <p>- nesta noite eu dormi bem, só que eu sonhei com minha família. No sonho que eu estava na aldeia, depois eu acordei que eu estava longe da família.</p>
	2000-2001	Mariano Carocré Krikati (aldeia São José)	<p>- eu acho que muita as coisa faço a pessoa se sentir firme e forte para enfrentar esta aula, porque hoje em dia a gente se torna alguém só quando estuda e começa conseguir alcançar o seu objetivo. O que é objetivo é quando eu quero conseguir alguma coisa que quero conseguir e depois de tanta luta a pessoa realiza o seu sonho – isso se chama de objetivo.</p> <p>- nós jovens estamos aqui para representar as aldeias de onde somos de qual aldeia que pertence, mas somos de uma nação só que fala a mesma língua Timbira. Sou Krikati que fala a língua do 5 aldeia como Krahô, Apinajé, Canela e Canela do Ponto e Gavião. Somos uma família só, por isso aqui reunidos no Centro de Trabalho Indigenista Pêntwyi Repejxy porque há muito tempo o nosso antepassado não tinha contato como temos hoje. Temos que se conhecer, principalmente nós jovens de hoje somos um futuro da aldeia e estudar um pouco da cultura e costumes que há muito tempo foi deixado por nosso antepassado e precisamos guardar esse conhecimento, não só guardar mas documentar para sempre.</p>
	2003-2004	Wesley Gavião (aldeia Riachinho)	<p>- estou aqui solitário, pensando na vida. Me sinto só, sem ninguém pra conversar, trocar as idéias. É assim mesmo, quando eu chegar na minha aldeia vai ser diferente.</p> <p>- eu dormi bem, sonhei com meu pai. Sonho: parecia que eu estava no mato, sozinho. No sonho, meu pai estava na casa do Joel dormindo na rede. Quando cheguei do mato fui direto para casa e perguntei: cadê o pai? Minha irmã Dalva disse: ele está dormindo no quarto. O meu pai faleceu há 10 anos mais ou menos. Eu gostei muito desse sonho.</p>

			<p>- eu estou muito feliz em participar mais uma vez do quarto módulo da Escola Timbira, porque aqui aprendo muitas coisas, não só ler e escrever, mas sim aprender para defender os melhores interesses e os direitos dos nossos povos.</p> <p>- nós recebemos os Yanomamis, foi muito bom. Na chegada deles, nós recebemos eles no pátio, cumprimentamos e depois eles foram se hospedar. Eu gostei muito, não quantos dias eles vão passar aqui, só sei que estou gostando. Assim, a gente vai trocar idéias, vamos conhecer eles e eles nos conhecer.</p>
	2001-2002	Paulo Cadete <i>Kaaka</i> Krahô (aldeia Cachoeira)	<p>- eu quero aprender mais das coisas do professor da capital grande.</p> <p>- eu estou gostando do curso do prof. do Maranhão e Tocantins, mas um dia eu quero ser professor da aldeia Cachoeira, quem sabe.</p> <p>- neste dia eu estou muito triste, porque estou sonhando teve, eu vi minha família, por isso eu fiquei triste, pensando na minha casa.</p> <p>- porque eu precisa saber de falar com português igualmente que branco fala.</p> <p>- porque assim quer índio fazer Natal na própria aldeia com família. Então eu quero minha ajuda para levar presente para nós, família da casa e também o parente, que fica esperando.</p>
Depoimentos Discursos			
		Jonas/Governador/ Gavião	Depoimento nos Anais do seminário “Políticas de Ensino Médio para os Povos Indígenas”
	2002/ A. Araçatiwa a Quadros	Luís Timbira	Depoimento descrevendo como o povo Timbira do Araçatiwa veio da aldeia Geraldo Toco Preto da região de Barra do Corda-MA, a história é contada pelos avós de Luís Timbira.
			Depoimento sobre o 1º contato do índio com o não-índio, falando sobre como eles se comunicavam por nem um dos dois lados conhecerem as línguas dos outros, falam o que os brancos pensavam dos índios.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.