

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

KÁTIA NÚBIA FERREIRA CORRÊA

AJCRÿ / COHPRÕ: dinâmicas de “espalhar” e “ajuntar” no território *Krĩkati*

São Luís

2016

KÁTIA NÚBIA FERREIRA CORRÊA

AJCRÝ / COHPRÕ: dinâmicas de “espalhar” e “ajuntar” no território *Krĩkati*

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

Orientadora: Profª. Dra Elizabeth Maria Beserra Coelho

KÁTIA NÚBIA FERREIRA CORRÊA

AJCRÿ/COHPRÕ: dinâmicas de “espalhar” e “ajuntar” no território *Krĩkati*

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

Aprovada em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

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

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

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

Prof.^a. Dr.^a Marivânia Leonor Souza Furtado
Universidade Estadual do Maranhão

Prof.^a. Dr.^a Rose-France de Farias Panet
Universidade Estadual do Maranhão

Aos Krikati, Renato, Herculano e Durval,
interlocutores/amigos desta e de outras pesquisas que me
abriram as “janelas” de suas memórias por onde a(s)
minha(s) pesquisa(s) fluiu(iram).

À minha mãe “Maria de Jair”.

AGRADECIMENTOS

A minha inserção no doutorado foi fruto de um projeto de vida que teve como suporte a vontade de me aventurar por caminhos outros, ainda pouco explorados por mim. Para que esse projeto se realizasse, foi necessário um desprendimento em vários setores da minha vida, optando por abdicar, pelo período que o doutorado dura, de relações mais sistemáticas com a família biológica, com amigos/irmãos, do trabalho, de uma série de relações sociais que ficaram em suspensão durante esse período. Entretanto, entrei em um “mundo novo”, onde “velhas” relações foram reavivadas e novas relações foram construídas. Foi nesse contexto que esse trabalho se construiu. Entretanto, para que isso acontecesse, foi preciso o suporte das pessoas e relações que deixei em suspensão e das novas que construí.

Inicialmente, começo por agradecer aos Krikati, por me receberem em suas casas, por me deixarem compartilhar de seu cotidiano e de sua generosidade em tornar esse cotidiano agradável a ponto de sempre querer retornar para essa convivência. Enfim, por me deixar compartilhar de suas histórias passadas e presentes, de permitir entrar em suas vidas e suas memórias. Agradeço a todos e, em especial, aqueles que estiveram sempre juntos e atentos à minha presença em suas vidas. Começo pela (s) família (s) que me acolheu (ram) durante todo o processo da pesquisa em suas casas: Silvia, Arlete, Márcia, Marli, João Nonoy, Jonas e Jair. Continuo com a (s) família (s) que me adotou (ram) desde o primeiro dia que estive na aldeia São José: D. Tereza, Marli, Dária, Lúcia, Lucimar, Miracema. E então, termino essa lista de agradecimentos que não caberia nesse papel - caso fosse citar todos - com algumas pessoas que foram de suma importância para realização deste trabalho: Seu Zé Torino e sua esposa D. Maria, Seu João Grande e sua esposa D. Joana, Seu Urbano e sua esposa D. Filomena, Seu José Rafael e sua irmã D. Filomena, D. Tereza, Seu Sabino, Seu Modesto, Seu Vitorino, Silvia, João Nonoy, Marli, Edilson, Sadoz, Fábio, Arinel, Dórcio, Bernardino e sua esposa Salete, Lourenço, Arthur, Jair Machado, Mateus, Lúcia e seu marido Raimundinho, professor da língua Krikati que, com sua generosidade, sempre tirava as minhas dúvidas sobre a língua.

Faço um agradecimento especial a Lúcia e Raimundinho Krikati por sempre “reservarem” um cantinho na casa deles para mim, seja para falar sobre a minha pesquisa,

seja para um bom bate-papo, seja para uma sesta depois do almoço. Com eles, conheci aldeias e pessoas e participei de eventos como “uma convidada” dos convidados. Entre as pessoas que conheci nesse contexto, agradeço especialmente a Delma e Pedro, Dagmar e Edivaldo pela atenção dispensada.

Agradeço à prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho, que esteve comigo nas várias etapas da vida acadêmica: graduação, mestrado (ainda que extraoficialmente, devo a ela a finalização dessa etapa) e o doutorado. Com ela, “entrei” na antropologia e com ela conheci outros mundos que não o meu. Com ela, aprendi a pensar “o meu mundo” através de “mundo outros” que ela me apresentou. Agradeço a você, prof.^a Beta, por sua sempre orientação, mesmo quando oficialmente não está orientando. Agradeço *a sua* orientação por ser generosa, carregada de afeto e não menos rigorosa.

Aos professores do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão, Prof.^o Dr. Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira e Prof.^a Dr.^a Rejane Valvano Corrêa, que gentilmente aceitaram examinar o texto de qualificação desta tese, agradeço pela leitura atenciosa, pelas sugestões e questionamentos incentivadores na elaboração do texto final da tese.

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida, a qual foi fundamental para que pudesse me dedicar a esta pesquisa. Estendo esse agradecimento à FAPEMA, que financiou parcialmente as minhas viagens a campo pelo Projeto de Pesquisa “Etnografias Timbira”.

Agradeço à minha família biológica, que sempre procurou compreender as minhas ausências, principalmente nas confraternizações familiares que são muitas. Às vezes essa compreensão era rompida pelo *bem querer* e uma (in) compreensão se apresentava na ambiguidade das falas: “vem ficar um pouco com a gente e tu não demora”; “precisa se distrair um pouco, sair...”; “sai da toca, relaxa, é só hoje, amanhã tu volta”. Agradeço à minha mãe, referência para mim de perseverança. Está sempre pronta para a luta, ainda que as condições lhes sejam adversas. Agradeço a minha sobrinha Brenna, que sempre atendeu com prontidão às minhas dúvidas no inglês.

Agradeço a minha amiga/irmã Karla Suzy, parceira desde o processo de seleção para o doutorado, quando nos conhecemos e já nos ajudamos apesar de concorrentes. Essa parceria se estendeu para a sala de aula e para a vida. Com Karla, compartilhei textos e experiências e boas risadas.

Agradeço às amigas Carolina Amorim, Mônica Almeida e Daniela Ferraro. Elas se constituíram em um “cinturão de segurança”, no qual me apoiei nas inúmeras vezes em que o “trem” queria sair do “trilho”. Com Carol e Mônica, troquei muitas informações

de campo e teóricas. Muitas orientações foram compartilhadas em nosso grupo de estudos “MV”. Com Daniela, já desenvolvo esse tipo de discussão desde que nos conhecemos, quando fui “seu sujeito de investigação”. Nos diversos trabalhos burocráticos ou de campo ou de sala de aula, estamos sempre com a “máquina da problematização” acionada. A Daniela, devo e agradeço ao fato de não ter sido nocauteada pelos inúmeros entraves no processo de finalização dessa tese. Sem ela, talvez ela (a tese) não tivesse sido finalizada.

Aos amigos Denison Cardoso, Bruno Leonardo Cruz e Gildete Dutra. Agradeço pelas contribuições, cada um a partir do lugar que ocuparam na elaboração desta tese. Denison, aluno/amigo que me ajudou a montar os mapas do território que se encontra na tese. Bruno, enfermeiro da aldeia São José, à época da pesquisa de campo, por permitir compartilhar com ele momentos no Posto de Saúde, onde pude conhecer pessoas e estabelecer relações. A Gildete, sempre disposta a atender minhas solicitações sobre a educação escolar indígena.

Agradeço a Nilton, meu companheiro, meu parceiro, por criar situações propícias para que esse trabalho fosse escrito: do campo (de pesquisa) à cidade (lar) esteve comigo literalmente sempre que as condições permitiram, e quando se tornava difícil, fazia o que sempre faz por conta de sua enorme generosidade: dava um jeito. Com Nilton foi/é sempre assim: “na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, na riqueza e na pobreza”. Sempre juntos, enquanto dure.

Agradeço a Deus, de quem me aproximei nesses quatro anos. Essa aproximação me ensinou e continua a ensinar a ser uma pessoa mais generosa, mais grata e, principalmente, uma pessoa que perdoa a si e ao outro, sem esperar do outro a retribuição.

RESUMO

Na presente tese, busquei compreender a dinâmica da mobilidade *Krikati* tomando como referência as narrativas desse povo que se referem aos movimentos de “espalhar” e “ajuntar”. Tomo essa dinâmica como eixo para discutir os vários sentidos que os *Krikati* atribuem às suas formas de mobilidade dentro do seu território, apontando suas motivações para permanecer juntos em uma “aldeia grande”, bem como para “espalhar construindo aldeias “novas”. Com base em um trabalho de campo de cerca de cinco meses, fazendo uso da observação direta, da participação em diversos eventos, de conversas informais, procurei perceber como os *Krikati*, um povo classificado como falante de língua Jê/timbira, constroem suas relações interpessoais e como procuram construir alternativas às estruturas sociais para atingir seus objetivos. Partindo das narrativas que atualizam o mito da Aldeia Grande, discuto como vem se (re) construindo a mobilidade e as relações *Krikati* diante de uma terra demarcada pelo Estado, ato que impõe limites a essa mobilidade. O Estado, ao demarcar a Terra Indígena *Krikati* o faz desconsiderando dimensões do território *Krikati*, forçando –os a (re) construir sua territorialidade dentro desse espaço instituído como terra indígena. Na análise procurei considerar a dinâmica da mobilidade no contexto do exercício de dominação/colonialidade exercidas pelo Estado brasileiro sobre os povos indígenas, sem desconsiderar os modos nativos de reflexividade e criatividade dos *Krikati* de ocuparem de ocuparem a terra demarcada. Privilegiei as narrativas dos interlocutores *Krikati*, fazendo uso também de produções antropológicas sobre esse povo e sobre outros povos Timbira, assim como de documentos relativos ao processo demarcatório.

Palavras-chaves: Mobilidade. Território. Terra Indígena. *Krikati*. Timbira.

ABSTRACT

In this present thesis, I intend to understand the dynamics of *Krĩkati* mobility, taking the narrative of this people as reference, which concerns to the movements of “spreading” and “joining”. I take this dynamics as an axis to discuss the several meanings that *Krĩkati* people attribute to their ways of mobility inside their own territory, revealing their motivations to remain in a “big village”, and to “spread”, building “new” villages. Based on a five months field work, making use of direct observation, participations in events, informal talking, I intend to realize how *Krĩkati* people, classified as a Jê/timbira language speaker, make their interpersonal relations, and how they seek to make alternatives to the social structures to reach their goals. Starting from narratives which update the Aldeia Grande myth, I discuss how it has been (re)building the mobility e the *Krĩkati* relations against a demarcated land by the government, which impose limits to this mobility. When the Brazilian State demarcates the *Krĩkati* indigenous land, they ignore the dimensions of *krikati* territory, forcing them to (re) built their territoriality inside this space established as indigenous land. In this analyze, I aim to consider the mobility dynamics in the exercise context of domination/colonization exercised by the Brazilian state above the indigenous people, without discarding the native modes of reflexivity and creativity - of *Krĩkati* people - to occupy the land where it makes territory. I have highlighted the narratives of *Krĩkati* interlocutors, also making use of anthropological productions above this people and other Timbira people, as well the documents relatives to the demarcation process.

Key words: Mobility. Territory. Indigenous Land. *Krĩkati*. Timbira.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01- ESTRUTURA DE UMA ALDEIA TIMBIRA	35
FIGURA 02- POVOS QUE SE JUNTARAM SOB O ETNÔNIMO KRĪKATI	60
FIGURA 03- DISPERSÃO DA ALDEIA TABOQUINHALDEIA TABOQUINHA (CRYHTRE)	97
FIGURA 04- DISPERSÃO DA ALDEIA TABOQUINHA (<i>CAMPIR</i>)	98
FIGURA 05- “CISÃO” DA ALDEIA TABOQUINHA SEGUNDO LADEIRA	101
FIGURA 06- MAPA DA MOBILIDADE DO POVO KRĪKATI (SÉC. XIX ATÉ A DÉC. DE 1960)	117
FIGURA 07- PROPOSTAS DE DELIMITAÇÕES DA TERRA INDÍGENA KRĪKATI	136
FIGURA 08- MAPA DA DISPERSÃO DA ALDEIA SÃO JOSÉ (1998 ATÉ OS DIAS ATUAIS)	219
FIGURA 09- QUADRO DE CACIQUES DA ALDEIA SÃO JOSÉ E SEU TEMPO DE PERMANÊNCIA NO CARGO (DÉC. DE 1960 A 2015)	232

SUMÁRIO

	p.
1 INTRODUÇÃO	13
1.1 As primeiras (e atuais) relações com os Krikati	13
1.2 As condições de pesquisa	16
1.3 Sobre as condições de campo	19
1.4 Sobre os Krikati	32
1.5 Os Krikati e o avanço das fronteiras econômicas sobre seu território	38
1.6 Os Krikati e outros Timbira na literatura antropológica.....	40
2 KRĪKATI: “é o nome da tribo, nome da aldeia; é o mesmo de onde os Krikati saíram”	49
2.1 O poder de afirmar o Krikati legítimo	58
2.2 Ameaças à legitimidade Krikati? Um Recanto para os Tentehar/Guajajara.....	79
3 A CONSTRUÇÃO DAS “ALDEIAS CENTRAIS”	93
3.1 Taboquinha: “aldeia velha é Taboquinha; de lá que espalhamo”	95
3.1.1 Da Serra da Desordem à aldeia Taboquinha: as múltiplas aldeias Krikati.....	101
3.1.2 Subindo a Serra da Desordem: acontecimentos e negociações	103
3.1.3 “A volta dos que não foram” e dos que foram: da aldeia Canto da Aldeia à aldeia Taboquinha.....	111
3.2. O processo de “ajuntamento” na São José	121
3.2.1 “Ajuntando” na São José na luta pela garantia da terra.... ..	133
4 É HORA DE ESPALHAR?	146
4.1 Aldeia grande é motivo para permanecer junto	146
4.1.1 A sedução da infraestrutura.....	146
4.1.2 “Dividir, fazer uma aldeia só; não, nós não pode”.....	148
4.2. Aldeia grande é motivo para espalhar.....	154
4.2.1 Espalhar em busca de mais espaço..... ..	155
4.2.2 Espalhando em busca do lugar de origem.....	158

4.2.3 Espalhar para administrar conflitos.....	159
4.2.4 Espalhar para monitorar a terra.....	164
5 ESPALHANDO PELA TERRA, CONSTRUINDO ALDEIAS NOVAS	166
5.1 Espalha mas fica junto?.....	171
5.2 A formação das aldeias Campo Alegre e Jerusalém.....	173
5.2.1 A construção da Aldeia Jerusalém.....	177
5.2.2 A construção da Aldeia Campo Alegre.....	190
5.3 Aldeia Arraia: lugar da memória.....	196
5.4 Aldeia Raiz: os efeitos da demarcação.....	209
5.5 Batalha e Caboclo Velho: a iminência de novas aldeias.....	220
6 A TESSITURA DAS RELAÇÕES DE CHEFIA NA ALDEIA CENTRAL	231
6.1 Não há mais caciques como antigamente?.....	233
6.2 Quem tem o poder de instituir e destituir cacique?.....	236
6.3 A dificuldade em administrar uma “Aldeia Central”.....	242
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	252
REFERÊNCIAS.....	256

1 INTRODUÇÃO

Esta tese faz parte de uma trajetória que começa na graduação, quando participei de um projeto de pesquisa coordenado pela prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho intitulado “Áreas em conflito: a disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão”. Nesta pesquisa, da qual participei primeiro como voluntária e posteriormente como bolsista do CNPq, o objetivo era realizar uma identificação e posterior mapeamento das situações de disputa pela terra que envolviam índios e brancos no Maranhão. As três situações mapeadas de disputa pela terra envolviam os povos indígenas: *Krĩkati*, *Awá* e *Tentehar!* Guajajara¹. No processo de coleta de dados (relatórios de identificação da terra; mapas; memorandos, abaixo-assinados, etc.) em instituições que trabalham com povos indígenas no Maranhão fiquei responsável por coletar todos os dados referentes à disputa pela terra entre *Krĩkati* e fazendeiros. Foi nesse momento que me interessei em construir, a partir dos inúmeros documentos coletados, o processo luta pela demarcação da Terra Indígena *Krĩkati*. Esse foi o objeto escolhido por mim para a elaboração da monografia de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais².

1.1 As primeiras (e atuais) relações com os *Krĩkati*

De posse do material coletado em documentos, fui a campo. Foi na elaboração da monografia que ocorreu o meu primeiro contato com os *Krĩkati*, intermediado por *Crỹ”hyh*, que era então chefe do Posto Indígena da FUNAI, que havia conhecido das ações indigenistas conduzidas pelo Estado. Nesse mesmo período em que encontrei com os *Krĩkati* no município de Imperatriz, estive também com fazendeiros e com o Presidente da Associação de Moradores Rurais de Montes Altos, que estavam envolvidos no processo de disputa pela terra. Este último representava os pequenos agricultores que estavam na terra. Meu primeiro encontro com os *Krĩkati* em terra indígena ocorreu na aldeia São José. Por essa época um grupo doméstico começava a fundar uma aldeia “nova”, a Raiz, quando a terra já estava demarcada, mas ainda não homologada e intrusada pelos fazendeiros.

¹ O primeiro falante de língua classificada no tronco linguístico Macro-Jê e os dois últimos no tronco Tupi-Guarani (Rodrigues, 1986).

² Muita terra para pouco índio? Publicada pela EDUFMA em 2000.

Voltei a campo, mas ainda em curtas estadas: ficava uma semana, voltava para o trabalho³; retornava para outra semana. Nada contínuo. Nesse período percebi que a situação jurídica da terra deixava os *Krĩkati* inseguros em relação ao seu direito à posse permanente da terra⁴. Nesse contexto, passaram a adotar alguns marcadores de alteridade utilizados no passado e retomados como sinais diacríticos para afirmar sua indianidade, visando assegurar a terra no futuro: passaram a usar cabelos compridos (que alguns, principalmente os mais jovens usavam à moda sertaneja-curtos), voltaram a furar as orelhas, organizando um ritual de furação de orelhas dos jovens na então recém fundada aldeia Raiz, dentre outros marcadores da alteridade.

Os *Tentehar*/Guajajara que moram na terra *Krĩkati* compartilhavam essa preocupação em afirmar a indianidade. Como não falavam nenhuma língua indígena, estavam estudando na escola de sua aldeia a língua *Krĩkati*.

Foi nesse contexto de reafirmação de um modo de ser *Krĩkati*/Timbira que me propus a compreender como se dava o processo de construção de um coletivo (unidade) *Krĩkati*, que em sua concepção seria um elemento importante para completar o processo legal de garantia da terra. Foi esse caminho que trilhei para construir minha dissertação, defendida na UNESP/Araraquara em 2002.

Após concluída a dissertação, sai do cenário acadêmico e entrei em um cenário institucional de execução da política indigenista de educação, na Secretaria de Estado da Educação. Inicialmente como técnica e depois supervisora da educação escolar indigenista. Nesse contexto, o contato com os *Krĩkati*⁵, se deu em outra seara: na demanda ao estado brasileiro/maranhense por escolas, professores, transporte escolar, merenda escolar, etc. A minha relação com os *Krĩkati* passou a ser intermediada pelo Estado. Eram demandas por prédios escolares adequados ao estilo de vida deles; demandas por um modelo de ensino nas escolas que atenda a suas especificidades como povo. Nesse sentido, quando começou o processo de contratação de professores para atuar nas escolas nas aldeias, os *Krĩkati* apresentaram, para ser contratado, um professor que não tinha cursado o magistério indígena⁶, por ser o único que sabia escrever na língua *Krĩkati*.

³ Por essa época trabalhava na SEDUC-Secretaria de Estado de Educação (antiga GDH- Gerência de Desenvolvimento Humano) prestando assessoria técnico-pedagógica às escolas das aldeias.

⁴ Apesar da Portaria Ministerial de nº 328 de 07.07.1992 designar como posse indígena um total de 146 mil hectares de terra para o povo *Krĩkati*, a demarcação física só aconteceu em 1997 e a homologação somente em 2004.

⁵ Não somente os *Krĩkati*, mas todos os povos indígenas do Estado do Maranhão.

⁶ Possuir o magistério indígena era uma condição para a contratação.

Exigiram sua contratação independentemente dos critérios estabelecidos pelo Estado, porque queriam alfabetizar os alunos na língua *Krĩkati*. Também foram os primeiros a construir um projeto político pedagógico para implementar a 2ª etapa do Ensino Fundamental e o Ensino Médio na escola da aldeia. Para isso exigiam a presença constante de técnicos da educação indigenista⁷ para discutir com eles um projeto específico e diferenciado que foi implementado, gradativamente, na escola.

Foi também no contexto da execução da política indigenista de educação que retomei relações mais sistemáticas com os *Krĩkati*, em 2012, quando já não estava mais atrelada a SEDUC. Na condição de pesquisadora, cursando o doutorado em Ciências Sociais, em uma das inúmeras reuniões provocadas pelos povos indígenas e “atendidas” pelo Estado, *Puxcwj*, então gestora da escola da aldeia São José, e sua irmã *Cacuuxen*, então presidente da Associação *Wyty Catẽ* dos povos Timbira do Maranhão e Tocantins, discutindo políticas de educação. Em momento posterior, voltei a encontrá-las no V Seminário Temático Timbira⁸, na Universidade Federal do Maranhão.

Nesse encontro fui convidada para participar de uma festa ritual, a *Pỳr pej* de seu avô⁹. Introduzi-me novamente no seio da sociedade *Krĩkati*. Para eles, na condição de convidada dos organizadores da festa. Para mim, um (re) começo. Cheguei pensando em ver o que se passava nas aldeias, mesmo que a minha proposta de investigação para o doutorado fosse compreender como os grupos domésticos haviam permanecido juntos por quase trinta anos na aldeia São José, sem dispersar. Os grupos domésticos se constituem como as unidades dissidentes, a base das “divisões” entre os *Krĩkati* (LAVE, 1967). Pretendia compreender as estratégias utilizadas para não dispersar, mesmo em casos de conflitos internos. Só comecei a voltar meu interesse investigativo para a dispersão a partir das situações que presenciei de tensões internas entre grupos domésticos que permaneceram na São José e outros que formaram aldeias “novas”, mas que continuam a frequentar a São José, não somente por contas das festas rituais, mas também

⁷ Além de técnicos da Supervisão de Educação Escolar Indígena (SEDUC), também participavam técnicos da Coordenação Geral de Apoio às escolas indígenas (CGAEI/MEC) e técnicos da FUNAI/Imperatriz.

⁸ O Seminário Timbira é fruto de um acordo de colaboração que se deu por meio de um convênio assinado entre a Universidade Federal de Maranhão-UFMA, através do Grupo de Pesquisa Estado Multicultural e Políticas Públicas, coordenado pelo Prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho e a Timbira *Research and Education Foundation*, uma organização sem fins lucrativos, então presidida por Dr. Bill Crocker, curador da *Smithsonian Institute* e pesquisador há mais de cinquenta anos do povo *Ramkokamekra* –Canela, um dos povos indígenas no Maranhão. A realização do seminário é bianual. No ano de 2016 ocorreu sua VI edição.

⁹ Foi nesse ritual de encerramento do luto que retornei à aldeia São José, desta feita intermediada por *Puxcwj* em virtude dos contatos mantidos com ela no âmbito da educação.

por conta dos recursos oriundos de órgãos governamentais e não governamentais que se concentravam na aldeia São José. Os recursos são destinados ao povo *Krĩkati*. As demandas por esses recursos para estruturar as aldeias “novas” precisam ser negociadas entre eles, pois cada aldeia elege sua prioridade para usufruto desses recursos e nem sempre a demanda de uma é aceita pelas demais. Por conta dessas situações a questão da dispersão estava sempre presente nas conversas cotidianas. Essas situações presenciadas em campo foram o fio condutor para que a dispersão atual fosse sendo construída como uma problemática de pesquisa a ser investigada.

Descrever os relatos dos *Krĩkati* sobre porque estavam se “espalhando” (as motivações nativas) me levou a histórias de como aconteciam as dispersões antigas, ou seja, desde aquelas narradas pelo mito de origem até relatos de dispersão que ocorreram anteriormente à concentração na aldeia São José. Junto às narrativas de dispersão apareceram as narrativas (e suas motivações) de “ajuntamento” em uma só aldeia.

Esse cenário me conduziu a direcionar minha investigação para as dinâmicas de “espalhamento” e “ajuntamento” como forma de organização territorial dos *Krĩkati*. Essa dinâmica de alguma forma já havia sido registrada por Melatti (1980) e Ladeira (1989), respectivamente por meio do relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena *Krikati* e da Perícia Judicial construída para fins de decisão do tamanho da referida terra. Busquei mapear os movimentos anteriores e posteriores à construção da aldeia São José e as motivações para a dispersão e concentração em diversas situações.

Os dados contidos neste trabalho foram construídos em convivência que mantive com os *Krĩkati* no ano de 2014 e no primeiro semestre de 2015. A cada ida a campo, permaneci junto a eles por um período de um mês. No total, foram cinco meses. Fiz uso também de documentos e registros obtidos por ocasião das pesquisas que havia realizado anteriormente sobre os *Krĩkati*. Fiz uso também das informações fornecidas por pesquisadores que estiveram entre os *Krikati* antes de mim.

1.2 As condições da pesquisa

Existem muitas formas de adentrar o campo de estudo. Neste trabalho o cuidado especial e o respeito pelo povo estudado, requereu de mim um processo lento de negociação para o estabelecimento de relações de confiança e parceria que já se encontravam tênues devido ao longo tempo de ausência na aldeia. Whyte (2005), ao problematizar sobre sua inserção em campo, indica a importância de uma presença

prolongada no campo de modo a permitir adentrar profundamente no mundo dos “nativos”, partilhar suas linguagens, desvendar os sistemas simbólicos entender os códigos de conduta, os significados dos gestos e das ações. Permaneci durante todo o processo de pesquisa, atenta para o fato de que o *entrar em campo* não consiste apenas naquela tão esperada autorização do grupo para que o trabalho seja feito, mas principalmente na conquista da confiança do povo que se dispõe deixar que o pesquisador participe das tramas da sua vida cotidiana.

Busquei realizar uma etnografia que estabelece relações, seleciona informantes, transcreve textos, mantém diário (GEERTZ, 1989), no sentido do que Geertz considera o esforço intelectual (descrição densa) que o empreendimento da prática etnográfica representa. Todavia, como Geertz aponta, o acesso ao mundo conceitual dos interlocutores da pesquisa se dá em conversa com os mesmos, de modo a compreender a fórmula empregada por eles para definir o que lhes acontece, isto é, como eles descrevem “as concepções de todas as coisas, desde a violência até a patronagem e chefia [em sua cultura]” (GEERTZ, 1989, p.11).

Nesse esforço estou consciente do que afirmou Geertz (1989) em relação a interpretação antropológica e em que grau ela é uma interpretação. Conforme Geertz (1989, p.11) basta que se tenha a “compreensão exata do que ela se propõe a dizer- ou não se propõe- de que nossas formulações dos sistemas simbólicos de outros povos devem ser orientadas pelos atos”. Em outras palavras, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão, porque somente o “nativo” faz a interpretação em primeira mão, visto ser a sua cultura. Portanto, os textos antropológicos são “ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento” (GEERTZ, 1989, p. 25- 26). E mais, “um manuscrito estranho, cheio de elipses, emendas, suspeitas e comentários tendenciosos”. A preocupação, em campo, esteve direcionada em apreender o que os Krikati pretendiam transmitir com suas narrativas e suas condutas, principalmente aquelas que se inseriram dentro do escopo de abrangência da problemática desta pesquisa.

Bourdieu (2011) aponta que a teoria da prática como prática evoca que os objetos de conhecimento são construídos e não passivamente registrados e que o princípio dessa construção é o sistema das disposições estruturadas e estruturantes que se constitui na prática e que é sempre orientado para funções práticas. Na minha investigação busquei

interpretar esse sistema de disposições estruturadas e estruturantes que estão na base das práticas dos agentes sociais.

Procurei construir uma versão da dinâmica *Krikati* de “espalhar” e ajuntar” na perspectiva da “dupla hermenêutica” proposta por Giddens (1978). Parti do pressuposto de que os *Krikati* constroem interpretações da realidade e meu exercício como pesquisadora seria tratar de um universo que já está constituído por eles e reinterpretar esse universo com base em esquemas teóricos.

Nesse caso, como os investigados e a investigadora são de universos semânticos diferentes, as dificuldades foram maiores. Bourdieu (1999) refere-se ao poder da linguagem na análise dos fatos chamando a atenção do pesquisador quanto à linguagem usada tanto na descrição dos fatos quanto no mundo onde estes fatos ocorrem. A linguagem usada onde os fatos ocorrem é a linguagem comum, afastada de regras formalistas, em um processo que pode gerar uma série de interpretações através de seus jogos de palavras. Portanto, não sei até onde tive sucesso em controlar o risco de cair no “paralogismo”, ou seja, “arrancar as palavras de seus contextos de utilização e dotá-las de uma significação substancial” (BOURDIEU, 1999, p.33).

Estive diante de uma preocupação duplicada ao investigar uma sociedade diferente da minha, falante de uma língua distinta, sobre a qual não tinha domínio. Nossa interação ocorria em português, para esse povo uma segunda língua. Nesse contexto, duplicava-se minha dificuldade em traduzir aquele mundo conceitual diferente do meu.

Procurei neste trabalho identificar os significados incutidos no nível do discurso dos interlocutores *Krikati* e balizar tais discursos com suas práticas observadas. Tomei como referência inicial as análises estruturais realizadas por antropólogos que estudaram os povos Jê e os *Krikati* em particular, e busquei compreender os processos sociais que orientam a mobilidade *Krikati* e as estratégias que constroem como alternativas às regularidades e que se expressam na variedade dos comportamentos.

A pesquisa de campo me possibilitou participar das tramas sociais, observar as interações, as regularidades, as variações e os fluxos dos acontecimentos, permitindo ir além das falas dos sujeitos, que muitas vezes estão sustentadas por discursos oficiais legitimados por estruturas de poder. Nesse sentido, as estadas na (s) aldeia (s) durante, principalmente, o mestrado e o doutorado (tempo mais longo) me permitiram uma visão

diacrônica dos processos vivenciados por esse povo, que venho acompanhando desde o processo de demarcação de sua terra.

Minha versão prioriza as falas dos *Krikati*, suas narrativas, entendendo-as a partir de Ricoeur (1983, p. 81) quando afirma que “narrar é ressignificar o mundo na sua dimensão temporal, na medida em que narrar, contar, recitar é refazer a ação segundo o convite do poema”. O sentido da narrativa está em retratar “os aspectos da experiência temporal”. É nesse contexto que o tempo se torna humano, ou seja, quando ele é “organizado à maneira de uma narrativa” (RICOUER. 1983, p.61). A narrativa é constituída de uma trama que constitui seus diversos episódios que estão ligados entre si e de uma história, ou histórias entrelaçadas, não apenas sobre a “ação humana”, mas também sobre seus significados. Entendo que quando os *Krikati* narram os deslocamentos pelo território não estão relatando apenas a sequência das ações humanas, mas também discutindo sobre o seu processo de ocupação territorial.

1.3 Sobre as condições em campo

Nas estadas na aldeia São José durante o mestrado, minha “casa” era o Posto Indígena da FUNAI e, posteriormente, da família da esposa do chefe de posto, que se tornou a minha referência de família nessa aldeia. Quando retomei o contato com esse povo, percebi que as relações¹⁰ construídas anteriormente com aquela família ainda estavam presentes em sua memória. Entretanto, nova família e nova casa se somariam à minha rede de relações de “parentesco” *Krikati*: a casa dos irmãos *Puxcwyj*, *Cacuuxen*, *Nonoy* e *Cõhmxi Cwyj*. Eram três casas e dezenove pessoas nelas distribuídas, constituindo um só grupo doméstico. Na maioria das vezes, ou a cada vez que me deslocava para aldeia, ficava em uma dessas casas. Ficava onde tivesse espaço para ficar. Às vezes dormia em uma e comia em outra. Transitava por todas elas. Nessa família

¹⁰ Fui acolhida pela família de *Êhjarõo* e seu *Awqui* na primeira vez em que permaneci na aldeia. Alimentaram-me, deram-me dormida; contavam histórias e com eles iniciei o processo de convivência com uma família *Krikati*. Participava do cotidiano deles: ia para roça colher o plantio da fava, ia pescar e coletar frutos dos cerrados. Em algumas situações não somente observava, como participava, no sentido de contribuir com as tarefas da família. Era considerada como mais uma “filha” por *Êhjarõo*, apesar de ela ter cinco filhas mulheres. Na pesquisa do doutorado, apesar de não estabelecer residência junto à sua família ia visitá-la todos os dias, no início da manhã ou da noite. Sempre que chegava a hora de voltar para casa (minha casa em São Luís), ela ressaltava que esse fato a deixava triste. Dizia: “Kátia vai embora...e eu fico muito triste, com saudade... não sei quando vai voltar”.

recebi nome “*Cõhmxi Cwyj*”¹¹, que havia sido dado pelo filho mais novo de *Puxcwyj*, *Paatep*. Velhas relações foram retomadas e novas relações construídas.

Mesmo como convidada para a festa *Pÿr pej* do avô deles, já me apresentei para o então cacique e pedi autorização para voltar à aldeia para conviver com eles e conhecer mais de perto o cotidiano *Krĩkati*. O meu trabalho de monografia¹² que tinha encaminhado para a escola da aldeia São José foi o elemento chave para meu reingresso na aldeia por aqueles que me conheciam: o trabalho que produzi, mandei de volta para a aldeia/escola. Era conhecida e reconhecida no sentido de que retornei para eles o produto daquilo de que havia me “apropriado”. Foi a partir dessa produção que fui apresentada àqueles que conheciam o trabalho, mas não conheciam a pessoa. Alguns nem conseguiam separar a pessoa da produção. Não me chamavam pelo nome, mas pelo título do meu trabalho: “Muita terra para pouco índio”. Esse título, que leva uma interrogação, no sentido de questionar se de fato seria muita terra para pouco índio como afirmavam os brancos invasores da sua terra, era compreendido por eles como se fosse um juízo de valor meu sobre o tamanho da terra para eles.

A minha apresentação nesse tom se estendeu aos brancos que não me conheciam e que chegavam à aldeia para tratar de assuntos relativos à política indigenista. Quando tais indivíduos lhes perguntavam quem eu era, sempre era apresentada naqueles termos. Esse “modo de me apresentar aos outros”, àqueles quem não conhecia e que desconheciam meu envolvimento com a causa indígena, provocou uma relativa resistência à minha presença em reuniões em que se organizavam para tratar de assuntos de interesses dos *Krĩkati*. Teve uma situação em que um funcionário da Eletronorte se recusou ser apresentado a mim por conta dessa forma como alguns *Krĩkati* se referiam a minha pessoa e ainda questionou a minha presença junto aos *Krĩkati*. Colocou em dúvida o meu compromisso com a causa indígena. Acreditava que eu afirmava em meu texto que era muita terra para os *Krĩkati*.

Essa interpretação começou a me incomodar e resolvi perguntar na casa onde me hospedava como eles entendiam aquele título. O meu propósito era explicar o contexto de construção do título do trabalho. Então, algumas respostas vieram: “eu acho errado esse título, tu tá afirmando que é muita terra para a gente que é pouco”; outro: “não, eu

¹¹ Bacuri fêmea. É o mesmo nome de uma das irmãs de *Puxcwyj*.

¹² Sobre o processo de demarcação da Terra Indígena *Krikati*. Título: Muita terra para pouco índio? Foi publicado e mandei vários exemplares para a escola da aldeia.

gosto desse título, para mim tu quer dizer que foram poucos índios, e foi pouco mesmo, os mais jovens, que brigaram para demarcar essa terra”. Então depois desses dois exemplos procurei explicar o que quis dizer com esse título e que o símbolo de interrogação no fim da frase indicava justamente o contrário. Entretanto, esbarrei no problema da “tradução” e suas implicações: o problema da hegemonia e dominância cultural que se refletem nela. A impossibilidade da existência de similaridade de conceitos entre culturas diferentes, não permitiu que eles compreendessem a lógica do meu título e eles (alguns) insistiram em manter a sua concepção. Entretanto, isso não foi impedimento para a continuidade de construção das relações com novas pessoas *Krĩkati*, porque como já disse, algumas famílias já me conheciam de outras estadas na aldeia São José. Outros, isoladamente, me conheciam do contexto das políticas indigenistas de educação.

Teve um *Krĩkati*, dos mais velhos da aldeia, que se interessou em ler esse já citado trabalho. Então levei-o para ele, em umas das minhas viagens a campo, com o compromisso de que sentaria algumas tardes para tirar as suas dúvidas sobre o conteúdo desse trabalho. Foi o que tentei fazer, mas sempre consciente que essa tentativa de tradução se expressa nas categorias da minha cultura. Por outro lado, essa preocupação com o entendimento era recíproca. Ele se disponibilizava a conversar comigo, mas sempre preocupado em saber se estava entendendo o que ele estava falando para mim sobre os costumes de seu povo.

Aos que não me conheciam fui me apresentando aos poucos, em momentos de interação, sempre ressaltando que apesar de não nos conhecermos minha relação com *Krĩkati* não estava começando naquela ocasião. Nesse contexto, o mesmo trabalho serviu como um suporte, apesar de não ser essa a intenção de quando o enviei para aldeia, para entenderem que sabia um pouco da história deles.

A apresentação ao cacique e àqueles com quem encontrava sobre minhas pretensões enquanto pesquisadora fez parte do meu cotidiano durante minha permanência na (s) aldeia (s). Era importante para mim e para estabelecer algum conforto nessas relações interpessoais que o cacique e os demais compreendessem minimamente em que consistia (o que buscava compreender ali) minha pesquisa, aprovando a minha permanência com eles como pesquisadora ou não.

Para tornar-lhes “compreensível” a minha proposta de pesquisa sempre dizia que queria saber histórias das aldeias velhas, de como eles se movimentavam antigamente por

seu território, sempre criando novas aldeias, assim como da criação das atuais aldeias, depois da demarcação da terra. Com o tempo, passei a utilizar as categorias *Krĩkati* para falar da minha proposta. Eles usam o termo “ajuntar” (*cohprō*) e “espalhar” (*ajcry*) para se referirem aos seus deslocamentos pelo território.

Alguns caciques (nesse período teve três mudanças de cacique) me deixaram à vontade para pesquisar, outros negociaram a minha presença na comunidade, não com presentes¹³ (miçangas, tecidos, calções), mas com o meu conhecimento, como professora, como pesquisadora, como antropóloga, como colaboradora de um projeto de Licenciatura Intercultural Indígena no Maranhão. Neste último eu seria como um deles disse “seus olhos e ouvidos” nessas discussões e deveria mantê-lo sempre informado. Em outras situações, apareciam novas demandas, não mais por parte do cacique, mas pela “comunidade”: eu era a que entendia das leis (direitos) e poderia traduzir o que estava na Constituição ou em qualquer documento legal. Poderia elaborar ofício às diversas instituições com as quais eles estavam interagindo e/ou ainda em processo de disputa por um bem.

Em uma situação particular me engajei numa demanda atual dessa coletividade. Tinha sido informada, ainda na aldeia, que a juíza de Imperatriz tinha suspendido através de uma liminar a retirada dos invasores da terra *Krĩkati* alegando os títulos de propriedade da terra apresentando por aqueles. A data para a retirada deles da terra ordenada e notificada aos interessados pela FUNAI era junho de 2014¹⁴. Como a FUNAI não se apresentava para discutir com os *Krĩkati* qual seria o encaminhamento após a decisão da liminar, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) mandou um representante para deixar os *Krĩkati* cientes dos desdobramentos dessa decisão. Participei dessa primeira reunião do CIMI, colaborando com informações sobre o processo de demarcação da terra

¹³ Apesar de sempre levar esses presentes porque todas vezes em que estive na aldeia participei de festas rituais.

¹⁴ Em maio de 2014 a FUNAI expede um Edital de nº 1/DPT onde notifica os ocupantes não índios que estão na T.I. Krĩkati a desocupá-la no prazo de trinta dias. Notificados os fazendeiros entraram com ações ordinárias na justiça contra a FUNAI solicitando a suspensão desse Edital. Alegaram os seus títulos de propriedade da terra e uma discrepância existente entre o tamanho da área declarada na sentença de 1991, de limites de 85.000 ha e aquela de fato demarcada administrativamente, de 144.675 há. A juíza substituta (2ª Vara/Imperatriz/MA) decide pela suspensão de retirada dos ocupantes não índios da T. I. Krĩkati, tendo por base os títulos de propriedade dos fazendeiros e o fato de a ação de 1980 ter sido anulada sem julgamento do mérito. Em agosto de 2014 o então Juiz Federal da 1ª Vara (Imperatriz/MA) anula a decisão de suspensão da juíza de desocupação da terra. Aponta que a ação em questão “está perfazendo a quarta década, somando mais de 34 anos de existência, tendo sido inusitadamente objeto de três sentenças anuladas em grau de apelação”. Fixa um novo prazo a ser respeitado pela FUNAI para a retirada dos ocupantes não índios da Terra *Krĩkati* em até 31 de dezembro de 2014. Entretanto os invasores ainda não foram retirados. Cf. Processo nº 00.00.521.2 JF. Imperatriz/Ma., agosto 2014.

que já tinha conhecimento. Entretanto, como tinha que fazer pesquisa em Imperatriz na FUNAI resolvi, por conta própria, conversar com as funcionárias indígenas (uma *Krikati* e outra *Tentehar*¹⁵) sobre os encaminhamentos da FUNAI sobre a saída da liminar. Conversei com elas e apontei que a liminar não procedia, visto que os títulos de propriedade apresentados pelos brancos já tinham sido considerados nulos pela justiça desde o ano de 1991. Eu já estava com viagem marcada de volta para São Luís, mas com o interesse delas por realizar a reunião na aldeia para discutir essa decisão da Justiça, resolvi desmarcar a viagem e voltar para a aldeia, especificamente para participar da reunião. Essa atitude foi vista com simpatia, principalmente pelos mais velhos. Estes, sempre que a FUNAI marcava reunião em Imperatriz para fazer a discussão sobre essa liminar queriam que eu fosse com eles. Só que nunca teve a reunião.

Mais uma vez o CIMI se fez presente nessa reunião na aldeia. A reunião começou com a discussão sobre o processo de demarcação da terra *Krikati* e a nulidade dos títulos de propriedade dos brancos na terra. Foi discutido também a situação tensa que os *Krikati* que moram na aldeia Arraia estão vivendo por ser o lugar ainda intrusado por fazendeiros de maiores posses. De posse das informações legais e conscientes da situação que estavam vivendo com a intrusão de sua terra, os *Krikati* resolveram fazer uma “Carta Aberta” a ser endereçada aos movimentos indígenas, indigenistas e aos órgãos competentes do poder público solicitando a revogação imediata da referida liminar. Participei, juntamente com eles e o CIMI de todo o processo de discussão. Essa participação ativa em pensar junto com eles em estratégias para derrubar a liminar que impedia a desintrusão da terra fez com que alguns *Krikati* (ligados à luta política) que ainda desconfiavam da minha presença na aldeia São José, passassem a me ver como aliada.

Oliveira (2004, p.11) ao traçar um perfil das novas relações estabelecidas atualmente entre pesquisador/etnógrafo e povos indígenas afirma que estes últimos já exigem uma contrapartida daquele por permanecer em suas comunidades:

No quadro das pesquisas pioneiras os indígenas limitavam-se a solicitar tabaco para mitigar o incômodo da presença alienígena do antropólogo. No Brasil, como em outros lugares, o oferecimento de miçangas, a compra de artesanato, as fotos de famílias e outros pequenos favores serviram durante décadas para tornar tolerável a figura do etnógrafo. Hoje os líderes indígenas já discutem diretamente as compensações que exigem, isso podendo incluir: atuar em programas de saúde; colaborar nas escolas; escrever laudos e relatórios para organismos públicos; assumir responsabilidades na identificação de terras, na elaboração de

¹⁵ Essa *Tentehar*/Guajajara participa ativamente nas lutas nacionais e internacionais sobre as questões indígenas.

programas de desenvolvimento, na gestão de conflitos, na preparação de programas de recuperação linguística, cultural ou documental. Todas essas iniciativas visam em geral o fortalecimento de coletivos indígenas (comunidades locais ou associações).

Oliveira (2004, p. 11) afirma que apesar de essas novas relações já se apresentarem em campo, isso não descarta os pequenos inconvenientes ou benesses da convivência cotidiana. Enfatiza que essas questões são importantes nas relações interpessoais e na estratégia de mobilização de simpatia do pesquisador:

Mas a decisão de aceitar ou não a presença do antropólogo em suas aldeias já passa por outros fatores e um sistema de cálculo mais elaborado. Antropólogos podem ser um instrumento eficiente para acessar direitos (na luta pela cidadania) ou recursos (através de um mercado de projetos que se estruturou na última década, como observa Albert, 1997) em iniciativas que cada vez mais se tornam mais especializadas e complexas.

Sempre me disponibilizava a ajudar nas atividades de pesquisa dos professores-pesquisadores. Li e corrigi alguns trabalhos na língua portuguesa e opinava sobre o conteúdo dos outros em língua Krikati, sempre quando me era demandado. Quando não eram essas questões, solicitavam que eu comparecesse a certas festas, no horário determinado por eles, para fotografar¹⁶ seus familiares porque “era a fotógrafa” da festa. Nesse momento estabelecia o compromisso com eles de levar algumas fotos impressas quando retornasse à aldeia.

A partir dessas demandas percebi que ao pesquisador é solicitado um conhecimento que algumas vezes foge à sua especialização ou ao seu conhecimento. Torna-se uma “obrigação” atender a essa demanda uma vez que o pesquisador faz parte desse universo sociocultural para onde essas demandas são encaminhadas. É necessário, para estar em campo hoje, uma crescente “interdisciplinaridade” (OLIVEIRA, 2004) se o pesquisador se propõe a atender o que lhe é solicitado:

(...) as questões propostas como relevantes pelos porta-vozes da comunidade ou pelas agências exigem bem mais do que uma sólida formação em teoria sociológica ou histórica. Experiências de estudo e/ou profissionais anteriores (que podem ir da medicina à pedagogia, do direito à geografia, da música à matemática, do vídeo à agronomia) geralmente são de grande utilidade não apenas para obter fundos diversificados da pesquisa, mas sobretudo para responder à complexidade das demandas atuais das comunidades estudadas, que esperam do etnógrafo uma contribuição substantiva às questões que exigem apenas um conhecimento sociológico (OLIVEIRA, 2004, p.16)

¹⁶ Apesar de levar a câmera fotográfica para a aldeia não andava comumente com ela a não ser em algumas ocasiões de festa. Uma vez vista, ela se tornou instrumento utilizável porque aqueles que queriam registrar alguns acontecimentos, mas não tinham uma máquina, solicitavam-me que fizesse esse trabalho.

No preparo da alimentação, na conversa de fim de tarde e da dormida, as informações fluíam e assim pude ir aos poucos me apropriando da forma de viver dos *Krĩkati*, tanto na família que me acolheu nesse retorno para o doutorado, como na família que tinha me acolhido e que continuou me acolhendo desde o tempo da graduação e do mestrado. Nesta também me alimentava, fazia a sesta (depois do almoço) e conversava. Outras casas, outras famílias também foram se integrando nesse universo. As conversas nas casas fluíam a depender do contexto em que estávamos inseridos. Elas foram importantes para a pesquisa porque se falava de acontecimentos e se marcava esses acontecimentos a partir de um lugar, fosse uma aldeia, uma serra, ou pessoas. Foi esse fio tecido que me conduziu até os possíveis interlocutores mais importantes da minha pesquisa: aqueles que viveram ou cujos antepassados viveram em aldeias antigas. Ou então casos que apontavam diretamente aquele que consideravam ser o perito naquilo que eu pretendia saber: “olha, fulano de tal é quem sabe bem sobre isso”; o avô/vó de fulano de tal viveu nessa aldeia”; “ah sei dessa história pela boca da minha mãe que me contava assim..”; “ah eu nasci nessa aldeia”; “ah, essa aldeia nova era uma ponta de roça”; “fulano de tal saiu daqui porque brigou com a comunidade”; “fulano de tal avisou no pátio que ia sair daqui; não saiu zangado não”.

As “descobertas” não se deram só no interior das casas, mas no pátio, nas festas rituais, nas festas de branco (fórró)¹⁷, no posto de saúde, em uma caminhada sem destino quando encontrava alguém e parava para conversar. Enfim, nos diversos espaços da aldeia. Quanto mais era convidada por eles nas minhas caminhadas diárias por entre as casas e pessoas para comer a comida deles e com eles, mais abrangente se tornava a minha rede de relações e ia me apropriando não só dos assuntos da pesquisa, mas do (s) modo (s) de ser dos *Krĩkati*. Assim também fui localizando os interlocutores mais específicos da pesquisa, apesar de todos com quem conversei fazerem parte desse universo.

Na minha experiência em trabalho de campo sempre usei como instrumento de pesquisa o caderno de campo para fazer minhas anotações. Nesse processo de pesquisa resolvi adotar outra estratégia: como a minha intenção era participar o máximo possível

¹⁷ Em 24 de junho é comemorado São João na aldeia com a subida do mastro e a noite com uma festa de fórró onde quem fica responsável pela organização da festa contrata uma banda de fórró. A festa dura toda a noite se encerrando ao alvorecer. Há vendas de bebida alcoólica, churrasquinho, bombons, refrigerante, salgadinhos, etc. Há brancos de Montes Altos que também vão vender cervejas nessa festa, mas somente com a autorização do cacique. Não participava da festa só como pesquisadora, mas como “integrante” daquele universo. Dançava com todos que me convidavam, geralmente “parentes”, e brincava a noite toda com as pessoas que já me conheciam e que faziam questão de me ver dançar com os seus parentes.

do modo de viver dos *Krikati*, então queria participar de todos os eventos e acontecimentos. Como a aldeia é grande (aproximadamente mil indivíduos), tais eventos e acontecimentos, além de serem de ordem e natureza diversa, se multiplicavam e nem sempre podia acompanhar todos. Nesse sentido, a utilização do caderno de campo foi se resumindo a anotação de informações que seriam importantes aprofundá-las em outro momento. O caderno de campo aos poucos foi se tornando um caderno onde esquematizava ideias e informações. Quando podia desenvolvia as mesmas, quando não, partia para gravar as conversas (sempre com a autorização do meu interlocutor), que chamaria aqui “de mais específicas”, aquelas sobre dispersão, com aqueles que já tinham sido indicados por outros como detentores desse saber.

No sentido de saber sobre o movimento das antigas e novas aldeias, a narrativa sempre se dava a partir dos acontecimentos nela vivenciados ou que outros vivenciaram e lhes contaram. As conversas seguiam a cadência do interlocutor com pequenas intervenções minhas para compreender melhor o processo. Mas a condução era do interlocutor: ele narrava “a seu modo e no seu tempo”. A minha procura por essas pessoas era para conversar, o pedido de gravação só surgia depois de certa aproximação. Salvas raras exceções.

Em uma casa bastante movimentada como a que me hospedava, escrever em um caderno de campo se tornava uma tarefa difícil. Sempre tinha algum evento acontecendo, ou mesmo alguém conversando comigo fossem seus moradores regulares, ou parentes que vinham de outras aldeias e outros povos quando havia a realização de um ritual, bem como pessoas da aldeia que buscavam resolver assuntos com os moradores da casa que ocupavam cargos na aldeia¹⁸.

Quando escrevia em meu caderno uma sensação de desconforto sempre se apossava de mim e acredito que deles (da família) também. Perguntas e comentários eram dirigidos a mim nesse momento: “É mais um livro que está escrevendo?” . “Já escreveu muito sobre nós?”. “Já é quase um livro”. Fora esse desconforto, existia um outro: alguns me aceitavam, mas não achavam necessária minha pesquisa porque o próprio povo já tem

¹⁸ Os integrantes dessa família até o período da pesquisa ocupavam funções na comunidade: tinha a gestora da escola da aldeia São José; a Presidente da Associação de Pais e Mestres, um Assessor indígena de Saúde e a presidente da *Wy'ty Catë*, além de seu marido, assessor da *Wy'ty Catë*.

seus professores pesquisadores que realizam suas pesquisas com aqueles que chamam a “biblioteca viva” da aldeia, os anciãos (*mě hēeh cy*).

Essa foi uma realidade com a qual me deparei na pesquisa do doutorado e que não havia se apresentado em pesquisas anteriores: a presença na aldeia de professores-pesquisadores. Em reunião na escola¹⁹ promovida pelos caciques e os professores que estavam cursando a licenciatura intercultural ouvi em alguns momentos da conversa quando esta era na língua portuguesa o incentivo dos caciques para que os professores indígenas se colocassem na posição de pesquisadores de sua cultura. Eles sim, dizia um dos caciques “podiam falar em nome de suas culturas” e não pesquisadores de fora. Reforçava o cacique a posição de professores-pesquisadores indígenas.

Em algumas situações vi a minha condição de pesquisadora sendo “invadida” por um dos professores-pesquisadores da aldeia que queria gravar conversa com a mesma pessoa com quem eu estava a conversar. Em outras situações, essa mesmo professor me apresentava com orgulho, e ao mesmo tempo fazendo segredo, as muitas informações que já tinha registrado. Essa professor-pesquisador silenciosamente evitava me passar qualquer tipo de informação que me interessasse. O contrário só ocorria quando ele estava presente em situações onde conversava com outros de seu povo. Então, acredito que para mostrar que sabia mais ou tanto quanto o outro, começava a conversar sobre o que sabia sobre o assunto, interrompendo o diálogo já em curso com o outro. Nesse caso, não descartava sua informação, mas tentava, ainda que ele não quisesse, inserir o outro no diálogo.

Também existiam as tarefas domésticas a realizar e o respeito que tinha com os horários deles. Geralmente estava livre para fazer essas anotações no caderno à noite, depois de preparar o jantar (sempre que cozinhava, fazia o suficiente para que pelos menos alguns membros da família pudessem comer também) e conversar um pouco com a família. Muitas vezes, nesse horário todos já estavam em casa e conversando no pátio em frente a casa, pondo os acontecimentos do dia, “em dia”. Retirar-me para escrever no caderno de campo significava que esse momento de convívio era “rompido”. Depois as

¹⁹ Nesse dia estava na escola ajudando uma técnica da Supervisão de Educação Escolar Indígena a preencher os formulários de contratação dos professores indígenas com os dados deles. Eles levavam seus documentos para mim e saiam para a reunião. Como esta acontecia próxima do lugar aonde estava preenchendo os formulários, não pude deixar de escutar esse comentário.

luzes eram apagadas para todos dormirem. Dormíamos em algumas situações, em espaço sem divisão, o que inviabilizava meus registros.

No processo de pesquisa me colocava à disposição para falar de mim, de minha família, do meu trabalho. Nas vezes em que levei computador para campo, mostrava as fotos de família e explicava as situações nas quais aquelas fotos haviam sido tiradas. Os jovens eram os que mais se interessavam. Quanto aos mais velhos, as perguntas a mim dirigidas sempre eram norteadas em comparação com a vida das mulheres da aldeia. Eles (homens, mulheres) sempre queriam saber se tinha marido, filhos e se os tivesse porque não os levava para a aldeia comigo. A questão do casamento e da distância do marido era sempre um assunto interessante para eles. Quando confirmava que era casada, o questionamento imediato de ambos os sexos era: “e o teu marido? Ele te deixa ficar sozinha aqui todo esse tempo? Eu não deixaria minha mulher e/ou meu marido ficar sozinho/a! Ele não vem te visitar? Ele não tem ciúmes?”. Quando não eram essas, as questões se voltavam para o meu cotidiano na aldeia: onde comia (se eu mesma fazia minhas refeições), dormia (sobre a casa e espaço), se tinha ido visitar tal e qual pessoa, se conhecia outros. Achei essa troca importante porque era uma forma de eles saberem sobre mim, ou seja, com quem eles estavam conversando.

As pessoas da (s) família (s) onde fiquei hospedada em algumas situações me solicitavam que agisse como “da família”, afinal tinha um nome que me ligava a eles como parente. Foi-me delegado o papel de irmã, de cunhada, de tia. Em algumas situações fiquei responsável pelas crianças da casa, quando os pais tinham que sair. Se essas crianças estavam com algum problema de saúde, me responsabilizava por levá-las ao posto de saúde para tomar remédio e controlava os horários dos remédios. Desempenha va essa função a pedido dos pais, mas também pela minha própria vontade, uma vez que já me sentia como “fazendo parte da família”. Fazíamos a comida na maioria das vezes, juntos. Às vezes cozinhávamos em panelas diferentes, mas a comida de cada panela ficava sempre à disposição para quem dele quisesse se servir. Nesses momentos era o “parentesco” quem ditava as regras de comportamento de ambos os lados.

A aldeia São José foi onde permaneci por mais dias durante os cinco meses intercalados de pesquisa de campo. Por mais que me deslocasse para as outras aldeias sempre partia da São José. Esta, por concentrar a maioria dos *Krikati* com quem já tinha estabelecido alguma relação era um suporte para expandir essas relações para as novas aldeias. Ainda mais porque os moradores das novas aldeias estavam sempre transitando

pela aldeia São José, fosse por conta das festas, fosse porque trabalhavam na escola dessa aldeia, ou porque alguns dos membros das outras aldeias ainda tinham residência na São José, onde ficavam sua mulher e filhos. A aldeia São José era por eles definida como “aldeia central”

Nas aldeias “novas” procurei me inserir em situações onde fosse mais fácil estabelecer contato. Na aldeia Jerusalém busquei conhecer o cacique (*Pa'heh*). Apesar de a aldeia ser formada pela família de *Crÿ'hyh* que conhecia desde a época da graduação, não conhecia seu cunhado, que era o cacique. Como já fiz referência, entrei em contato com o cacique da aldeia Jerusalém na escola da aldeia São José (ele é professor da escola). Entretanto, havia sido um contato formal, onde me apresentei e pedi autorização para conhecer a aldeia e re (estabelecer) as relações com algumas pessoas que havia conhecido na São José, e estavam lá. Aproveitei para informá-lo das minhas intenções de pesquisa. Essa apresentação para mim não foi suficiente para ir para aldeia. Esperei uma oportunidade mais propícia e menos invasiva.

Na primeira visita a aldeia fui passar uma tarde com a irmã da primeira esposa de *Crÿ'hyh* que tinha sobrinhas e cunhada na Jerusalém. Nessa ocasião estabeleci relações, apresentei-me às pessoas da aldeia. Retornei, a convite da filha de *Crÿ'hyh* que morava lá (filha de seu primeiro casamento), para participar do chá de *baby* das mulheres que estavam grávidas. Fui com *Hacÿc*, tia dela e família. Quando chegamos, no meio da tarde, fui chamada pela irmã de *Crÿ'hyh* para colaborar com alguns trabalhos que estavam realizando para o evento. A ideia dele era que eu participasse dessas atividades porque “não queria saber como índio vive?”, me disse ela. Era mais um desafio que ela estava lançando a mim. Acredito que imaginava que desistiria de participar do serviço. Então, me levou para o lado da casa com o sol a pino para junto do fogo para esquentar as pedras e me entregou um facão. Estavam preparando dois paparutos²⁰: um de macaxeira com carne de tatu peba e outro com carne de boi. Então, além de cortar galhos e juntar folhas secas para aumentar o fogo, ela me deu a incumbência de tratar dos tatus pebas, ou seja, tirar o “casco” e as tripas. Não sabia como fazer e pedi ajuda a *Hacÿc*, que me ensinou como tratá-lo: pegamos o peba e amolecemos o casco dele no fogo e depois raspamos esse casco, em seguida abrimos e tiramos as tripas. Como não me neguei a realizar o

²⁰ Paparuto é um grande beiju recheado com carne. O beiju é enrolado em folhas de bananeira e colocado no chão embaixo de pedras aquecidas e coberto com terra. É assim que acontece o cozimento desse alimento.

serviço, ela tomou a frente do trabalho dando continuidade à limpeza e o corte do peba. Feito isso arrumamos todo o resto do processo²¹. Terminamos o serviço no início da noite e então fui “convocada” a confeitar um bolo, tarefa que também realizei. Quando cheguei na festa todos já sabiam “o quanto tinha trabalhado” e isso serviu para que muitos dessem boas risadas por ser convidada da festa e “terem me colocado para trabalhar”. Assim nasceu uma relação amigável com o pessoal dessa aldeia. Passei dois dias na aldeia nessa ocasião e o processo de pesquisa foi se construindo.

Essa mesma dinâmica ocorreu em relação à aldeia Arraia. Fui acompanhando uma outra colega antropóloga para uma conversa com *Myypuc* e então estabeleci contato com ele e sua família e passei a frequentar a sua casa na aldeia São José. Foi nesse contexto que surgiu o convite para visitar sua aldeia Arraia (passava quinze dias na aldeia São José e quinze dias no Arraia) e para acompanhar o ritual do *Ceveiro* (*Êhcreere*)²² que ele estava organizando na São José. Fez questão de me explicar o passo a passo da realização da festa e que o acompanhasse nas etapas da mesma. Quando me atrasava para acompanhá-lo, passava pela casa onde estava hospedada, que era bem próxima a dele, e me chamava em tom de provocação: “você não tá na cidade; veio para saber das coisas ou para ficar dormindo?”. Logo o seguia, acompanhando seus passos que eram ligeiros. Quando não conseguia acompanhá-lo ele parava para me esperar (o que me constrangia e logo tentava ser mais ligeira para não atrapalhar o ritual) porque fazia questão de me mostrar e explicar como funcionava todo o processo.

Quando fui para sua aldeia, a Arraia, ele também se disponibilizou a me levar. Saímos cedo da aldeia São José e quando chegamos lá ele me apresentou para sua irmã e sobrinhos e para o vice cacique, que também é seu sobrinho, filho da sua irmã. Lá na aldeia Arraia, percorri junto com o vice cacique toda área que ainda estava invadida por brancos, bem como fiquei conhecendo o limite entre a terra deles e a do município de Montes Altos, o açude Olho D’água. Fui até em um braço do rio Arraias de onde eles se servem da água para beber, tomar banho e lavar roupas. Nesse rio também pescam, mas só que em outra direção dele. Nesse momento que encostamos no rio tinha alguns brancos

²¹ Sobre a massa de macaxeira já ralada, colocamos os pedaços de carne; cortamos folhas de bananeira e sobre ela colocamos a massa do paparuto. Logo depois dobramos as folhas e amarramos. Só então, levamos para cozer sobre pedras quentes. Sobre essas pedras colocamos folhas de bananeira e cobrimos com terra.

²² *Êhcreere* ou *Ceveiro* é um ritual de passagem para vida adulta durante o qual as crianças na fase de 8, 9, 10, 11 anos (a que observei tinha um rapaz de 15 anos e outro de 18 anos) ficam reclusas por um período de 3 meses atualmente, a depender do período escolar. *Myypuc* diz que hoje “por conta da escola as crianças nem crescem e nem ficam fortes, porque é pouco tempo”. Diz que antigamente se ficava um ano preso para engordar.

que estavam lavando roupas. “Pareciam” ser amigos, já que se travou lá uma conversa agradável entre nós e eles.

Para a aldeia Campo Alegre fui a primeira vez com *Myypuc* para levar as crianças que iam entrar no Cevreiro para tomar banho²³. Como a aldeia Campo Alegre é o lugar mais próximo da aldeia São José onde tem água corrente, fomos para lá de caminhão. Não encostamos na aldeia, passamos direto para o riacho Campo Alegre. O contato com o cacique dessa aldeia, *Pre'cohpa*, e a autorização para conhecer a aldeia e as pessoas que moravam lá se deu na São José. Já conhecia *Pre'cohpa* desde o tempo do mestrado. Entretanto, não mantínhamos mais contato. Aproximei-me dele nas várias festas em que estive presente na São José e a aproximação de fato e deu quando conversei sobre os meus propósitos na aldeia e qual era a minha investigação. *Pre'cohpa* todas as noites (lá pelas 18 hs) chegava na aldeia São José para trazer os alunos do ensino da sua aldeia (de caminhão) para cursar o nível fundamental e médio na escola da aldeia São José. Enquanto os alunos estavam em aula, ele ficava de conversa na casa de alguns parentes da esposa. Apesar de seu irmão e irmã morarem na São José, dificilmente ele ficava na casa deles. Junto com ele sempre iam a esposa, as cunhadas e por lá ficavam conversando até a saída dos alunos da escola. Foi nesse contexto que estabeleci relações com o pessoal dessa aldeia.

Nas aldeias Recanto dos Cocais e na aldeia Raiz estive apenas rapidamente. Na Recanto, acompanhei uma das visitas do enfermeiro da aldeia para levar remédio para um doente. Conversei nessa noite com alguns moradores, mas estabelecendo relações. Mas a visita foi curta e logo voltamos para São José.

Apesar de ter autorização dos caciques da aldeia Recanto e da aldeia Raiz para realizar pesquisa, não foi possível organizar uma permanência maior nessas aldeias. Sempre que organizava uma ida ao campo coincidia com a realização de grandes rituais como *Pÿr pej* e *Êcreere*. São festas grandes e as pessoas das outras aldeias se deslocavam para a São José. Então esses momentos de festas acabaram sendo momentos importantes para aumentar minha rede de relações. A programação que havia feito de uma viagem específica para ir a essas aldeias não foi cumprida devido a necessidade de acompanhar os *Krikati* em São Luís o que me “prende” na minha cidade. Como deixei meu contato

²³ O banho tem que ser dado, segundo seu *Myypuc*, “onde tem água suficiente e que nunca seque”. Diz e le que foi assim que seu bisavô lhe ensinou. “Bota na água o dia todinho para banhar porque o tempo que ficar preso fica sem banhar”.

com algumas famílias, quando essas pessoas vinham a São Luís procuravam-me e, na medida do possível dava-lhes assistência e em alguns casos acompanhava-os nas reivindicações que vinham fazer junto ao Estado.

Na produção desse texto opto por identificar os interlocutores pelo seu nome na língua *Krĩkati* movida pelo desejo de respeitar esses nomes, as pessoas e as histórias que carregam. No processo de convivência e nas conversas mantidas com eles sempre me esforçava para aprender, pronunciar e às vezes grafar um de seus nomes²⁴ (geralmente aquele nome pelo qual mais se identificavam ou que se autodenominavam). De algumas pessoas não coloco o nome grafado na língua pois não pude conhecê-lo, sendo um indicativo de que as relações de proximidade não se deram da mesma forma com todos.

Isso posto, enfatizo ainda que algumas narrativas expostas nesse texto são frutos de tensões e situações que estavam vivenciando, sendo contextuais, o que significa que em momentos posteriores, em outros contextos poderão ser diferentes. Por isso não podem e não devem ser cristalizadas.

1.4 Sobre os *Krĩkati*

Os *Krĩkati* estão localizados à leste do rio Tocantins, na parte sudoeste do Maranhão, com uma população de 1000 indivíduos, distribuídos em cinco aldeias: São José (a mais antiga e com maior contingente populacional), Raiz, Campo Alegre, Jerusalém e Arraia. Há ainda a aldeia Recanto dos Cocais, dentro da Terra Indígena *Krĩkat*, com 68 pessoas onde mora uma parte do povo *Tentehar/Guajajara*²⁵, alguns casados com *Krĩkati*.

A Terra Indígena *Krĩkati* foi demarcada em 1997, após um longo processo de disputa com os brancos e ainda não se encontra totalmente desintrusada. Localiza-se entre os municípios de Montes Altos (oeste), Sítio Novo (leste), Amarante (norte) e Lajeado Novo (sul).

²⁴ Os *Krĩkati* têm geralmente mais de um nome na língua. São conjuntos de nomes, mas têm aqueles nomes com os quais mais se identificam. Os nomes carregam consigo uma série de obrigações cerimoniais e relações sociais. Ouvi um comentário de uma mãe de uma criança que ela evitava chamar a filha por um de seus nomes que a ligaria a um dos partidos da aldeia e ela não queria a referência para a filha. Como a mãe é do partido de cima, ela chama a filha somente pelos nomes que reforçam o seu lugar no mesmo “partido” da mãe. Parece-me que não evocar o nome, é uma forma de deixá-lo em suspenso. Ele existe, mas não aparece.

²⁵ Os *Tentehar/Guajajara* falam língua classificada no Tronco Linguístico Tupi Guarani.

Os *Krĩkati* falam uma língua classificada por Rodrigues (1986) como Timbira, da família linguística Jê, tronco Macro-jê. Somam-se aos *Krĩkati* outros povos que foram classificados na família linguística Jê-Timbira: Canela *Apãniekra*, Canela *Ramkokamekra*, Gavião/ *Pykobyê*, *Kreniê*, *Krepumkateyê*, *Krahô* e *Apinayê*.

Segundo Azanha (1984) o sistema de classificação dos Timbira determina o grupo a partir do domínio territorial e de um elemento natural (animal ou vegetal). Eles se classificam e são classificados por outrem com base nesses topônimos. Os *Krĩkati* autodenominam-se *Krĩkateyé*, que significa os da aldeia. Eles são conhecidos entre outros Timbira e mesmo entre os *Kayapó* sob a classificação de *Krĩ-ka-ti* que significa “aldeia grande”²⁶. Os *Apinayé* nominam os *Krĩkati* de “*Ma-kra-yã*= tribu da ema” (p.18). Os *Krepumkateye*, os *Ramkokamekra* e os *Apãniekrá* nominam os *Krĩkati* de “*Penykókatete*” que significa “os da água da mangaba” (NIMUENDAJU, 1944, p.18)

Entretanto, os *Krĩkati*, os *Krepumkateye* e os *Ramkokamekra* nominam os *Pukóbye* de *Põpéykateye* “os dos campos bonitos ou verdadeiros”, “porque existiam em suas terras, mais que nas das outras tribus, campos limpos, sem árvores, chamados em língua Timbira *põ pey*. (NIMUENDAJU, 1944, p.19). Já a sua autodenominação é *Pukópye*, onde *pukóp* ou *pokóbo* designa uma espécie de inhame. A autodenominação feita pelos *Ramkókamekra* toma o topônimo *Ram-ko* que em Timbira é o nome das árvores de almécega. Portanto, *Ramkokamekra* é a “tribu da água da almécega”. Estes são nominados pelos *Apãniekrá*, *Pukópye* e *Krĩkati* de *Kói-kra* ou *Kói-rum-mekra*, que significa “tribo oriental” (*kói*= oriente). Neste caso, o nome deriva do fato de eles ocuparem “uma pequena cabeceira oriental do Santo Estevão”(NIMUENDAJU, 1944, p.35).

Os *Krĩkati* compartilham com os outros povos Timbira uma forma de habitar que está ligada à sua organização social e cerimonial: é a forma circular da aldeia. De acordo com Nimuendaju (1944, p. 41) “enquanto os Timbira ainda possuírem a sua consciência étnica não se deixarão persuadir a abandonar esta forma de habitar em conjunto”. Segundo Ladeira (1983), os Timbira *Apãniekra* não consideram seus vizinhos, os *Tentehar*/Guajajara como “índios de verdade” por não possuírem aldeia no formato circular.

²⁶ Essa classificação feita por outros Timbira como os “da aldeia grande” e mesmo a origem desse nome será posteriormente tratado com mais detalhe.

Nimuendaju (1944, p.41) observou que na escolha de um espaço para construir uma aldeia os Timbira sempre levam em consideração as seguintes características: o chão deve ser plano e o solo não pode ser pedregoso, pois isso impediria a dança nos momentos cerimoniais; a aldeia deve ser formada em solo de argila dura; ficar próxima de cursos d'água e, por fim, nas suas proximidades deve ter mata ciliar suficiente para fazer roça por um espaço de dez anos. Quando essa mata vai ficando afastada da aldeia, por conta das derrubadas anuais, em uma distância de mais de duas léguas, eles mudam a aldeia de lugar novamente para mais perto de uma mata ciliar. Vários caminhos estreitos cortam a mata ciliar em todos os sentidos levando aos lugares de caça e pescaria. Os caminhos que levam a roça são largos e limpos para que as mulheres possam passar livremente com seus cestos de carga (NIMUENDAJU, 1944, p.44). Esses critérios nem sempre estão sendo cumpridos, como pude observar, em função de várias circunstâncias que são objeto de análise nessa tese.

Nimuendaju (1944) apresenta como uma típica habitação Timbira em sua estrutura, a aldeia dos *Ramkomekra-Canela* (aldeia do Ponto) por apresentar as seguintes características: o diâmetro do círculo de 300 metros; uma rua (“*Kri-kape*”) que passa em frente as casas da aldeia, de largura irregular, que denomina “rua circular”. Acrescenta que como se dança e canta continuamente sobre essa rua, é necessário que sempre esteja limpa e sem gramas. Deve estar sempre preparada por ocasião das festas.

Ainda sobre as características estruturais de uma aldeia Timbira Nimuendaju (1944) refere-se ao centro do círculo, onde se encontra o pátio (“*Ka*”) e a periferia onde está o círculo de casas, “caminho circular”, ou “*Kri-kape*”. O pátio é uma área circular de uns 30 metros de diâmetro que deve estar sempre limpo. A ligação dessas casas ao pátio é feita por um “caminho reto”, de 2 a 5 metros de largura que ele chama de “caminho radial”. Como os outros espaços, este também deve sempre, segundo ele, ser mantido limpo.

A figura abaixo construída por Barros (1999) é uma representação da estrutura de uma aldeia Timbira.

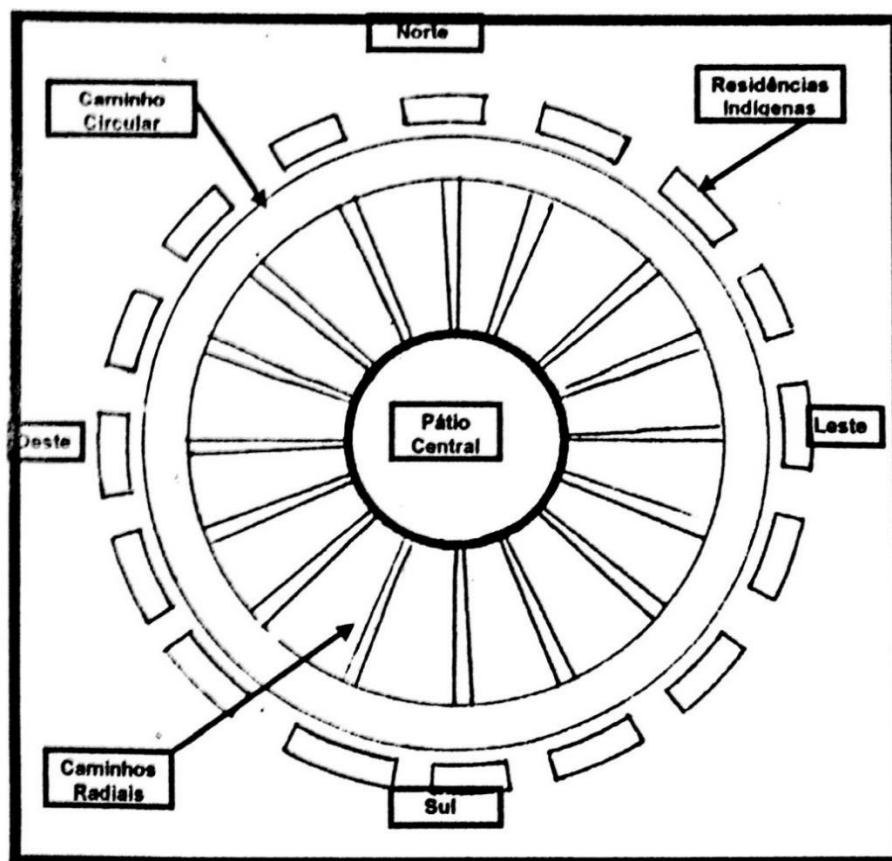


Figura 01: Estrutura de uma aldeia Timbira

Fonte: BARROS, Maria Mirtes. In: Wu'tu. 1999

As aldeias Krikati seguem esse modelo, apesar de a aldeia São José por ter um contingente populacional maior ter mais de um círculo concêntrico de casas. Isso faz com que casas sejam construídas atrás daquelas que constituem o círculo concêntrico (principal) de casas *Krikati*. Essas casas em sua maioria são das filhas casadas e conseqüentemente das netas, que vão sendo construídas na medida em que essa família consegue se tornar uma unidade produtiva independente e autossuficiente. É a subdivisão do grupo doméstico formando novas casas. Segundo Ladeira (1983, p.28)

Pela própria dinâmica da estrutura social Timbira, suas aldeias não poderiam ter vários círculos concêntricos de casas, já que as filhas constroem suas casas ao lado da casa de sua mãe, e não *atrás* (...).

Entretanto, como se percebe, no caso dos *Krikati* da aldeia São José, começam a encontrar alternativas à norma que rege a disposição das casas, de modo a melhor atender aos interesses em pauta. (VELSEN, 2010).

Os melhores modelos de casa Timbira, segundo Nimuendaju (1944, p.43), encontram-se também entre os *Ramkókamekra*. A planta é retangular, sendo um dos lados compridos e a frente voltada para a “rua circular”. A casa tem uma cobertura de quatro águas feita de folhas de babaçu ou de anajá. O mesmo material é usado nas paredes das casas, quando as possui. A casa completa seria fechada por paredes em todos os quatro lados. Entretanto, às vezes, falta a parede da frente, total ou parcialmente, ou ainda, nessa casa, somente uma parte dela forma uma espécie de quarto fechado. A porta fica sempre no lado maior da casa e está sempre voltada para o pátio. A esta porta da frente corresponde uma outra porta no fundo casa. Nas casas Timbira não há janelas.

Nimuendaju (1944) diz que à época que visitou os Timbira, todos já possuíam aldeias fixas com casas construídas para alguns anos, onde moravam todos reunidos, principalmente durante o tempo das festas. Entretanto, aponta que as casas divergem de uma “tribo” para outra e até mesmo dentro de uma mesma aldeia. Aponta que em sua época as casas dos Timbira eram muito semelhantes com a dos “neobrazileiros” mais pobre da região.

As casas *Krĩkati* seguem em parte esse padrão descrito por Nimuendaju. Geralmente possuem formato retangular, com uma de suas aberturas voltadas para o pátio da aldeia e a outra para o quintal. Costumam ser construídas de taipa, algumas cobertas com telhas e outras com palha de babaçu ou piaçava. Existem também umas poucas casas construídas de palha de babaçu ou piaçava, isso incluindo as paredes. Ao estilo da citada por Nimuendaju (1944) como sendo o “modelo” das casas Timbira. Mas há casas construídas de alvenaria com cobertura de telhas. Algumas destas seguem o estilo das casas dos municípios próximo, com janelas na frente, banheiro e cozinha dentro de casa. As de taipa, não têm janelas e quando têm divisão, geralmente corresponde a um quarto para que serve de dormitório.

Os *Krĩkati* atualmente estão trocando os estilos de casa construídos por eles pelas casas do Projeto Nacional de Habitação Rural “Minha Casa, Minha Vida” cujo modelo padrão de casa consiste em sala, 2 quartos, cozinha, banheiro e área de serviço. Alguns *Krĩkati* comentam que mesmo depois que estiverem com suas casas em mãos vão construir um puxado de palha de babaçu para passar as tardes. Isso já acontece com aqueles que tem casa de alvenaria com cobertura de telha. Geralmente, no fundo da casa tem um puxado de palha onde descansam durante o dia, preparam suas refeições e onde

ficam conversando com os parentes. Passam o dia nesse puxado. Quando a noite cai entram nas casas para dormir.

Lave (1967, p.68) afirma que as casas *Krikati* são quase sempre ocupadas por duas ou mais famílias nucleares cujas mulheres estão estreitamente relacionadas: são mãe e filha (s), irmãs, ou primas paralelas relacionadas através de suas mães. A casa também pode incluir casais de idade cujos filhos são casados, mulheres sem marido e com filhos e, ainda, mulheres divorcidas e por vezes sem filhos. Caracteriza um grupo doméstico como um grupo de irmãs, seus maridos e filhos e os pais das mulheres.

As principais atividades de subsistência são desenvolvidas pela família nuclear. Esta é definida como a principal unidade de consumo e, em certa medida, a principal unidade de produção. No entanto, há indícios de que a distribuição de alimentos e de ajuda se estenda também ao grupo doméstico (LAVE, 1967, p.48).

O fato de a produção de alimentos estar nas mãos de unidades domésticas pode reforçar as divisões entre essas unidades (LAVE, 1967, p. 89-93). Pude observar em um grupo doméstico específico, que a formação de suas roças eram justapostas. Ou seja, as famílias nucleares que compõem o grupo doméstico faziam suas roças seguidas uma da outra. Observei também que quando uma mulher desse grupo doméstico prepara uma refeição, todos os membros desse grupo partilham dela, muito embora se separem para comer em pequenos grupos, geralmente formados pelos membros das famílias nucleares

Melatti (1970) quando analisa os grupos domésticos entre os *Krahô* afirma que ao se subdividirem, a parte que se destaca do “núcleo primitivo” constrói uma casa justamente ao lado da casa de origem. Por isso, geralmente, um certo número de casas constitui um segmento cujas mulheres estão ligadas entre si por linha feminina. Tais grupos de casas são chamados de segmentos residenciais. Quando a aldeia se muda de lugar, os segmentos residenciais mantêm a mesma posição, na circunferência da aldeia, em relação aos pontos cardiais.

Pude observar essa dinâmica entre os *Krikati*. Quando estive na aldeia Jerusalém soube que as famílias que moravam naquela aldeia estavam ocupando o mesmo lugar no círculo que ocupavam na aldeia São José. Disseram ainda que a distância da entrada da aldeia Jerusalém para o círculo era a mesma que havia na aldeia São José.

Segundo Melatti (1970), o que destaca os segmentos residenciais é o fato de seus membros ocuparem sempre a mesma parte da circunferência da aldeia e, ao que tudo indica, a exogamia. Segundo Ladeira (1982), entre os Jê, casa-se do outro lado.

Lave (1967) afirma que entre os *Krĩkati*, as metades *Kui* e *Harun* recrutam seus membros através da transmissão de nomes pessoais. A partir do momento em que recebe seus nomes²⁷, todo *Krĩkati* passa a pertencer à divisão “superior” e “inferior” do sistema de metades “*Kuigatiye*” e “*Harungatiye*” e uma vez membro de uma divisão, não pode ser membro da outra. (LAVE, 1967, p. 168). Segundo a regra, a criança do sexo masculino recebe seu nome de um dos irmãos da mãe e a criança do sexo feminino, da irmã do pai (LAVE, 1967, p. 143). Apesar de essa regra ainda vigorar, observei durante a pesquisa, que muitas crianças que nasceram nesse período recebiam um nome que era fruto de uma negociação entre mãe e pai. Eles sempre entravam em acordo para dar nomes aos filhos.

Lave (1967, p.168) afirma que uma criança *Krĩkati* adota todas as afiliações do seu doador, inclusive seu papel como membro de sua metade. Diz ser isso comum em um sistema onde os receptores de nomes são substitutos sociais de seus doadores e há uma forte identidade entre eles. Como resultado, os grupos mantenedores de nomes mantêm os mesmos membros da metade indefinidamente, e são as unidades básicas em todas as situações formais (LAVE, p.168). Pude observar a manutenção desses grupos em uma “etapa” da festa do Ceveiro (*Èhcreere*) onde os diversos grupos formados por aqueles que possuem os mesmos nomes ocupavam um só espaço no pátio e a partir desses nomes, formavam o que eles chamavam “grupos de pátio”²⁸.

1.5 Os *Krĩkati* e o avanço das fronteiras econômicas sobre seu território

O processo de ocupação social e econômica do Maranhão, por parte dos neocolonizadores, deu-se em fins do século XVIII e início do século XIX por meio de duas frentes de expansão de caráter econômico diverso. Por um lado, a frente de expansão agrícola que ocupou os vales do Itapecuru, Guamá, Tocantins e rios intermediários, desenvolvendo-se basicamente do litoral ao interior do Maranhão e Pará. Vinculada a uma economia de exportação, ocupou as terras ao longo do rio Itapecuru, limite com a vila de Caxias na época. Por outro lado, a frente de expansão pastoril nordestina, na sua

²⁷ A criança do sexo masculino recebe seu nome de um dos irmãos da mãe e a criança do sexo feminino, da irmã do pai (LAVE, 1967)

²⁸ Os indivíduos sob o mesmo nome que formavam os “grupos de pátio” no Ceveiro são: *Myy*, *Xooteh*, *Crẽere*, *Pỳtre*, *Coh'crỹ*, *Coh'crỹ*, *Xipteh* e *Cahỹy*

vertente baiana, que a partir do século XVI expandiu-se pelo vale do São Francisco, em direção ao Tocantins. Subsidiária da economia açucareira nordestina que forneceu carne, couro e tração animal aos engenhos de açúcar, a frente de expansão pastoril serviu como meio de transporte às regiões açucareiras (CABRAL, 1992). Foi essa frente pastoril que avançou sobre o território *Krikati*

A rápida expansão da frente pastoril pelo território maranhense, atingindo em 1730 as margens do rio Parnaíba, levaria ao estabelecimento das primeiras fazendas de gado do sul do Maranhão. A ocupação do Parnaíba foi um trampolim para que a frente pecuarista entrasse nos campos sul maranhenses. Quando conquistou o Tocantins no século XIX (1808) fazendeiros começaram a criar núcleos de povoamento na região: Riachão (1808, Carolina (1810), Barra do Corda (1840), Porto Franco (1852) e Vila de Santa Teresa de Imperatriz (1852) que se constituiu como o símbolo dos limites da expansão pecuarista extensiva (CABRAL, 1992, p.105)

Com a fundação, em 1760, da Vila de Pastos Bons, entre o Alto Itapecuru e o Parnaíba “se completaria o círculo da colonização neobrasileira em torno do território Timbira” (NIMUENDAJU, 1946, p.6). Essa vila tornou-se o centro de onde partiram todas as ações punitivas destinadas aos grupos Timbira que resistiram a colonização.

Os Timbira que mais opuseram resistência ao contato “civilizador” foram os *Pykobjê* (Gavião), com os quais se confundiam, por vezes, os *Krikati*:

A tribo *Piocobgê* é aquela mesma indomável e destruidora do Porto da Chapada, na Riviera de Jarava-u (...) tão valerosos que todos os acometimentos feitos até hoje sobre eles pelos paizanos do território nem um tem deixado de ser infrutuoso, sem aparecer jamais um resultado feliz (..) (RIBEIRO, 1841, p. 314).

Oliveira (2002, p.203) também aponta a resistência à dominação desses dois “grupos indígenas” com base nas inúmeras tentativas de aldeamento dos mesmos:

As tentativas de aldeamento dos “Gavião” e dos “Caracategé” [Krikati] situados entre os o rio Grajaú e alto Pindaré na segunda metade do século XIX demonstrou que esses grupos não haviam ainda sido submetido pelos agentes coloniais nesse período. Os constantes ataques às fazendas de gado do alto Grajaú e os conflitos com os “moradores” indicam que esses grupos procuravam manter sua autonomia étnica e territorial (...).

No entanto, mesmo fazendo resistência à frente pastoril, após muitas lutas, os *Pukobyê* enfraquecidos, foram enfim dominados por volta de 1850 (NIMUENDAJU, 1946). Logo após essa longa fase de guerras ditas de pacificação e com a dominação dos *Pukobyê*, a região foi definitivamente ocupada em 1852, com a fundação de Imperatriz.

Entretanto, anteriormente à formação da Vila de Santa Teresa de Imperatriz (atual cidade de Imperatriz) foi erguida nesse mesmo lugar a Colônia Militar de Santa Teresa em 1848. Nela estão os primeiros documentos históricos que fazem referência aos *Krĩkati* como grupo autônomo, o que faz dos *Krĩkati* habitantes imemoriais da região de Imperatriz, o que indica a antiguidade da presença dos *Krĩkati* nessa região

Os relatórios do governador do Maranhão (de 1848, 1852 e 1853, respectivamente) citam que os *Krĩkati* são classificados como “pouco familiarizados”; que o missionário frei Manoel Procópio “tentava debalde aldear os Caracatigés e Gaviões no campo do Frade (ao norte de Imperatriz)” e a “descida de 300 índios Caracatis para Santa Thereza”. No ano de 1855, a Colônia de Santa Theresa se encontrava em completa decadência. Após esse ano, “só se houve fallar em Gaviões²⁹, comprehende-se talvez debaixo deste nome os Pukóppe e os Krĩkatĩ”(NUMENDAJU, 1944, p.18).

O acúmulo de material etnohistórico produzido por Nimuendaju permitiu a Ladeira (1989, p.24-25) identificar quem eram os “grupos indígenas” englobados sob a denominação de Gavião: os Gaviões/*Parcatejê* que até 1970 dominavam o nordeste de Imperatriz; os Gavião/*Pykopjê* que dominavam a bacia de Santana formadores da margem esquerda do Alto Grajaú; os *Krĩkati* ou *Põkateje*, localizados ao sul e sudeste dos Gavião/*Pykopjê* nas cabeceiras do Grajaú e Pindaré e a margem esquerda do rio Tocantins, entre o ribeirão Arraias e Imperatriz; por fim os *Pihãcamekra* ou *Pivocas*, ou ainda *Caracatigês*, cujas sedes se localiza no igarapé Embira Branca que desemboca localizados na margem direita do Tocantins, logo abaixo de Imperatriz.

De sua primeira referência em documentos históricos até sua dispersão em 1929³⁰ os *Krĩkati* nunca deixaram suas antigas sedes localizadas ao leste do Tocantins (NIMUENDAJU, 1944, p.18).

1.6 Os *Krĩkati* e outros Timbira na literatura antropológica

Alguns estudos foram realizados por antropólogos estrangeiros e brasileiros abordando diferentes aspectos relacionados aos *Krĩkati*. Curt Unkel Nimuendaju (1946)³¹, em “The Eastern Timbira”, faz a primeira referência aos *Krĩkati*, afirmando que

³⁰ A dispersão dos *Krĩkati* sob o comando do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) vai ser tratada mais à frente no texto.

³¹ Nimuendaju (1944) elabora descrições mais minuciosas e precisas entre os *Ramkokamekra*, *Apinayé* e *Xerente* abordando os vários aspectos de suas culturas. Todos Jê.

eles nunca abandonaram suas antigas sedes localizadas a leste do rio Tocantins. Jean Carter Lave (1963)³² elaborou pesquisa sobre a organização social dos *Krikati*, destacando a oposição entre os domínios cerimonial e doméstico. A organização doméstica seria baseada no parentesco e a organização cerimonial nas sociedades de grupos de nomes. Dolores Newton (1971)³³ pesquisou a “cultura material” desse povo procurando estabelecer uma relação entre a dimensão material e social da arte indígena. Também tomando como campo empírico a arte *Krikati*, Maria Mirtes Barros (1999, 2002) analisou em um primeiro momento a arte a partir do ritual do *Wy'ty*: pintura corporal, objetos de uso ritualísticos, canto e dança. Analisou também, a partir de alguns objetos, a técnica do traçado nesse povo e o ritual do *Wy'ty* enquanto ritual de inversão de papéis entre homens e mulheres e de administração de tensões internas. Abordou também aspectos da organização social do povo *Krikati*.

Dentro do contexto das relações interétnicas realizei uma investigação (2000) sobre o processo de demarcação da terra *Krikati*, que após mais de vinte anos contou com a participação ativa dos *Krikati*, que assumiram seu protagonismo. *Krikati* e brancos viveram diferentes situações ao longo do processo, marcadas ora por relações de conflito, ora por relações de aliança, alternando momentos de conflito e de trégua. Por outro lado, as estratégias utilizadas e o posicionamento dos atores do processo, *Krikati*, fazendeiros, órgãos públicos, variou ao longo do tempo. O órgão indigenista do Estado, a FUNAI, oscilou entre posições favoráveis aos índios, o respeito à sua cultura e seu território e posições favoráveis aos fazendeiros sob o argumento de que o território pleiteado pelos índios era demasiado. Os *Krikati* utilizaram-se basicamente de estratégias simbólicas, apoiadas na força que a questão indígena assumiu em nível internacional e no direito imemorial dos índios à terra. Ameaçaram a deflagração de uma guerra contra os brancos. A dinâmica da disputa encerrou contradições e ambiguidades da parte de todos os atores envolvidos.

Mais recentemente foi realizado o trabalho de Júlia Trujillo (2015), que faz uma análise reflexiva sobre os sentidos e consequências da demarcação de uma Terra Indígena, no caso a *Krikati*, com base em uma etnografia dos laudos de identificação dessa terra elaborados pela FUNAI. Diferentemente do que eu havia realizado, a referida autora deteve-se em uma análise intensa das ações implícitas nesses documentos que estabilizam

³² A pesquisa de Lave faz parte do Projeto Harvard Brasil Central sob a coordenação de Maybury-Lewis.

³³ Newton e Lave fizeram trabalho de campo juntas nos anos de 1963/64 nos *Krikati*.

fronteiras e eclipsam a multiplicidade presente nas terras indígenas. Entende a demarcação de uma terra indígena como um movimento que esquadrija a terra segundo a lógica moderno-ocidental de terra como propriedade. Analisa o que os processos revelam ou ocultam na constituição de uma Terra Indígena, ao mesmo tempo que produz uma reflexão sobre que papel é possível ao antropólogo exercer no processo de demarcação.

Trabalhos etnográficos sobre outros Timbira podemos encontrar em diferentes autores. Crocker em *The Canela (Eastern Timbira): an ethnographic introduction* (1990), elabora uma monografia extensa onde explora a ecologia, os ciclos anuais, a cultura material, a socialização, os sistemas políticos e terminológicos de parentesco, religião, ritos de passagem, mitologia, cosmologia, xamanismo e dualismo entre os Canela/*Ramkokamekra*.

Melatti (1970, 1978) procura descrever o sistema social do povo *Krahô* e os ritos vivenciados por esse povo em diferentes fases da vida social. Ladeira (1982) buscou fazer uma reflexão sobre o parentesco Timbira entre três povos: *Apãniekra*-Canela; *Ramkokamekra*-Canela e *Krahô* com a preocupação de compreender como entre esses “grupos” Timbira os grupos domésticos/segmentos residenciais se relacionam entre si. Azanha (1984), a partir das pesquisas entre os povos *Krahô* e canela-*Ramkokamekra* e *Apãniekra* analisa a resistência do que denomina a forma Timbira. Barata (1981) pesquisou o povo *Pykobjê* no contexto das relações interétnicas, buscando compreender como o contato acirrou as disputas faccionais internas pelo controle dos recursos que o Estado brasileiro colocou à disposição desse povo.

Giraldin (2000) com base em uma etnografia sobre os *Apinayé* aborda o dualismo e como ele se conecta à história de criação da humanidade, da doença, da cura e da morte nesse povo. Faz uma análise também sobre a amizade formal entre os *Apinayé*.

Oliveira (2002) analisou o avanço das fronteiras econômicas coloniais entre os vales dos rios Itapecuru e Mearim em meados do século XVIII e início do século XIX que atingiu os “grupos” autônomos que habitavam essa região sob a denominação genérica de Timbira. Nesse estudo abordou também a resistência desses grupos à sujeição territorial e étnica ao desenvolverem estratégias de continuidade étnica.

Siqueira (2007) faz uma discussão as representações e práticas dos grupos Timbira no contexto da Associação *Wyty-Catê* das comunidades Timbira do Maranhão e

Tocantins. Aborda principalmente a possibilidade de construção de unidade pan Timbira por esses grupos que interagem nessa associação.

Outras produções etnográficas sobre os Jê-Timbira que vivem no Maranhão foram desenvolvidas principalmente no âmbito do grupo de Pesquisa Estado Multicultural e Políticas Públicas, sob a coordenação da Prof^a. Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho. Algumas produções são voltadas para a compreensão da cosmologia Timbira, como para compreensão sobre como eles se apropriam das novas políticas indigenistas, ressignificando-as nos seus respectivos cotidianos.

No âmbito das estratégias de desenvolvimento e indigenismo de Estado foram construídos os trabalhos de Oliveira (2006) e de Gomes (2007). O primeiro procurou interpretar as formas pelas quais os Canelas, inspirados pela leitura de seus movimentos messiânicos, relacionam-se com as estratégias de desenvolvimento e com o indigenismo de Estado. Buscou analisar os processos de mudança associados aos projetos e programas de desenvolvimento regional e aos projetos “locais”, bem como as manifestações sócio-religiosas e demais respostas emitidas pelos Canelas, em relação aos processos associados à *dominação*. Gomes (2007) procurou identificar as representações construídas pelos Canelas sobre a instalação da luz elétrica em sua aldeia, ocorrida em 2005. A instalação da energia elétrica foi analisada no contexto do desenvolvimento do Projeto de Combate à Pobreza Rural no Maranhão-PCPR, financiado pelo banco mundial. Gomes (2007) aponta que a energia elétrica é percebida como um presente enviado por *Awkhê*. Para outros, luz elétrica tem representado uma ameaça à realização de rituais tradicionais que passam a concorrer com a televisão, ao mesmo tempo em que significa a possibilidade de aquisição de novos conhecimentos do mundo dos brancos, acessíveis por meio da televisão.

Sobre o fenômeno de saúde e doença entre os Canela, o trabalho de Libório (2000) procurou perceber a representação desse fenômeno entre os Canela e as relações entre o xamanismo e a medicina ocidental no contexto da cosmologia. Aponta Libório (2000) que alguns Canela procuram resistir a tentativa de domínio das práticas terapêuticas ocidentais, vitalizando o xamanismo que atua como uma forma de mediação entre o mundo humano e o mundo sobrenatural. O trabalho de Cruz (2000) também sobre o fenômeno saúde/doença, buscou observar como esse fenômeno é influenciado pelo contato interétnico, que impôs uma reelaboração do que seria saúde e doença. Nesse

sentido, novas categorias foram construídas, como “doença de branco”, para classificar doenças transmitidas com o contato interétnico.

Sobre ritos e corporeidade entre os Canela foi construído o trabalho de Oliveira (2008) que pesquisou sobre o tabu do resguardo entre os *Ramkokamekra*, enfatizando a proteção da saúde contra as substâncias poluentes presentes em determinados alimentos, no sangue menstrual e nas relações sexuais. Discute ainda Oliveira (2008) a noção de corporeidade canela, a partir da categoria êmica corpo forte, construída no cumprimento dos resguardos para evitar seu enfraquecimento e a possibilidade de contrair doenças. Destaca a importância dos resguardos, sobretudo, nos momentos de liminaridade: ritos de iniciação, menstruação, gravidez e pós-parto.

A sexualidade Canela, foi investigada por Panet (2010) a partir do cotidiano, privilegiando alguns rituais, algumas narrações mitológicas e, principalmente, a polifonia discursiva de homens e de mulheres a respeito da sexualidade. Considerou também nessa análise alguns rituais que propiciam o estabelecimento de padrões de sociabilidade, como a prática do *Krõõ jõ pi*, uma das formas do sexo sequencial e o discurso dos atores sociais sobre esta prática sexual, que acontece no final de três festas de caráter essencialmente masculino: o *Kêtuajê*, o *Pêpjê* e o *Pepkahàc*.

Sobre a inserção da escola no povo Canela foi elaborado o trabalho de Almeida (2006), que buscou analisar a relação dos *Ramkokamekrá/Canela* com a instituição escolar, a partir da forma como se organizam e se estruturam, por isso buscou compreender as formas tradicionais de educação tomando três rituais, o *Khêêntúwayê*, o *Pepyê* e o *Pepkahà* como importantes elementos para entender como os Canelas internalizam em seus membros a sua maneira de ser, garantindo a sua sobrevivência enquanto povo. Utiliza ainda o mito de *Awkhê* como ferramenta de análise da relação Canela/ Escola, como elemento essencial para compreender a relação tensa que estabelecem com a alteridade. Desse modo, aborda o processo de escolarização visando, sobretudo, entender qual sentido e a importância que os Canelas atribuem à escola e como se dá a relação entre os dois campos semânticos, o da escola e o dos povos indígenas.

Macena (2007) investigou as representações Canela sobre a escola da aldeia, identificando em que medida esse povo tem conseguido se apropriar dessa instituição e ressignificá-la segundo seus interesses. Aponta que o espaço escolar entre os índios, atualmente, representa um local de constante tensão entre assimilação e respeito cultural.

Dentro desse quadro, aponta que além de um intenso choque cultural existe o choque entre a demanda indígena e a oferta do Estado, que nem sempre atende às especificidades dos primeiros, por mais que, atualmente, tenham voz e a legislação dê suporte para que sejam propostas políticas de educação apropriadas às suas realidades linguísticas e culturais. A escola ao ser trazida para dentro de uma “nação” indígena, mesmo com a proposta de ser uma instituição intercultural, traz consigo uma série de mudanças, com as quais os índios têm que lidar e, na maioria das vezes, se adaptar. Por outro lado, essas mudanças acabam sendo alteradas pelas realidades indígenas com as quais se confrontam.

O trabalho de Rolande (2014) procurou abordar o significado da prática de ornamentar corpos em diferentes contextos da sociedade Canela, especialmente durante os ritos *Ketuwayê* e *Pepjê* (ritos de iniciação) e os ritos funerários. Analisou a ornamentação como parte do processo de fabricação do corpo Canela e uma das estratégias de diferenciação na construção de corpos, servindo como elemento de legitimação do status de *hamrén* (posição social de prestígio) outorgada a alguns membros dessa sociedade. A construção de corpos diferenciados nos ritos de iniciação é reafirmada no tratamento dado a esses corpos ao fim da vida, nos ritos funerários. Os rituais são analisados como momentos privilegiados de instituição/consagração do “corpo forte”, que no contexto Canela significa bonito, alegre, bom, sabido.

Nascimento (2009) realizou uma abordagem etnográfica sobre os “dramas sociais” dos *Apãniekra*-Canela que se ramificaram em crises, conflitos e faccionalismo. Analisou os mecanismos elaborados por esse povo para neutralizar esses “dramas”, tais como a constituição de um “tribunal tribal”, compostos por mediadores nativos e mediadores externos, dinamizando processos rituais e políticos.

Soares (2010) investigou a cosmologia e o meio ambiente entre os *Ramkokamekra*-canela. Sua proposta se pautou em compreender como esse povo interage com os elementos que compõem o seu mundo, ou seja, o seu socioambiente. Posteriormente, em 2015, investigou os cantos realizados entre os *Ràmkkôkamekrá*/Canela, privilegiando os do *Pêpcahàc*. Aponta que existem os cantos chamados de *increr cati*, que são cantos de pátio considerados prestigiosos cantados do meio da tarde até o crepúsculo e também ao amanhecer, encerrando-se quando o sol esquentava e os *increr cahàc* que são cantos de pátio menos prestigiosos e podem ser realizados no mesmo horário do *increr cati*. Durante o *Pêpcahàc* são executados os cantos exclusivos, que são

quase que exclusivamente cantos dos pássaros. São considerados cantos muito respeitosos.

No estado da arte aqui referido a investigação que realizei apresenta semelhanças e especificidades com o que foi produzido por alguns autores citados. A aproximação se daria com relação as produções etnográficas sobre a mobilidade *Krikati* que ocorreram no contexto da identificação da Terra Indígena *Krikati*. Melatti traça as antigas aldeias e os motivos elencados pelos *Krikati* com quem conversou para a mudança das aldeias. Ladeira (1989) articula as mudanças das aldeias às relações interétnicas, mostrando como a presença dos brancos influenciaram esse processo que ela denomina de cisão. Os trabalhos de ambas sobre os *Krikati* só abordam a movimentação até a concentração na São José.

No meu trabalho, além de traçar essa movimentação das antigas aldeias e a movimentação deles pelo território, procuro dar conta da mobilidade atual e dos argumentos que justificam o movimento pela terra, buscando compreender esses processos em consonância com a cosmologias, especialmente o mito da Aldeia Grande, porque o mito “ são memórias de experiências passadas, mas tornadas referências vivas para o presente e para o passado” (LOPES DA SILVA, 1994, p. 81). Nesse sentido, as concepções do mito orientam, dão sentido e permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões no cotidiano *Krikati*. Tomo a etnografia como ferramenta principal de produção de dados e focalizo o processo de mobilidade do povo *Krikati*, em uma constante dinâmica de “ajuntar” e “espalhar” pelo território, produzindo sua (s) forma (s) específica (s) de ocupação do território que agora com a demarcação da terra passa a ser condicionada ao perímetro demarcado pelo Estado. Analiso as várias motivações elencadas pelos sujeitos dessa pesquisa para explicar essa dinâmica que não se resume somente a produção de espaços, mas também de relações. Abordo também a dispersão como uma das estratégias de administração dos conflitos internos, de modo a concluir que “espalha” mas fica “junto”.

Essa tese está dividida em cinco partes e uma conclusão. Na primeira parte o mito da Aldeia Grande (*Krikati*) perpassa toda a discussão. Inicialmente, como instrumento para explicar a unidade e a diferenciação dos Timbira que se dá a partir da dispersão da aldeia grande. No momento posterior, utilizo esse mesmo mito ressaltando a disputa entre os povos Timbira e entre os *Krikati* em particular (pela própria autodenominação), pelo poder de se auto atribuir como sendo aquele que ficou na aldeia grande quando houve a

dispersão. Quem são os povos que se “uniram” sob esse único etnônimo *Krĩkati*? Em cima dessa questão discuto quem são os designados por eles como os “legítimos” e “puros” *Krĩkati*” e quais marcadores utilizam para classificar um indivíduo como pertencendo ou não a esse povo. Por fim, abordo a presença do povo *Tentehar*/Guajajara na terra *Krĩkati*, procurando perceber como se constroem as relações intertribais, no sentido dado por Cardoso de Oliveira (1976).

Na segunda parte abordo como o mito da Aldeia Grande que envolve unidade, conflito, dispersão e autonomia é atualizado no processo de formação das aldeias *Krĩkati*, principalmente as citadas por eles como “aldeias centrais” ou “aldeias grandes” no caso analisado as aldeias Taboquinha e São José. No processo de formação da aldeia Taboquinha, procuro apontar os acontecimentos que propiciaram a formação e dispersão dessa aldeia, bem como da aldeia São José, elencando as motivações dos *Krĩkati* para permanecerem ou saírem dessas aldeias. O que movia os *Krĩkati* a se deslocarem por seu território? O que os move atualmente nessa terra demarcada com limites impostos pelo Estado brasileiro? Na reconstrução dos acontecimentos que propiciaram a formação da aldeia Taboquinha, procuro reconstruir o processo de formação das múltiplas aldeias *Krĩkati*, apontando os acontecimentos que faziam com que essa dinâmica territorial de “espalhar” e “ajuntar” fosse colocada em operação.

Na terceira parte procuro discutir os argumentos que os *Krĩkati* apontam para permanecer ou dispersar da aldeia São José. Nesse processo, as estruturas da sociedade envolvente, já incorporadas na trama social da cultura *Krĩkati*, contam como elemento importante para a permanência na aldeia São José, bem como o fato de esta ser uma aldeia grande, quer dizer, uma aldeia que reúne todos os parentes e onde podem ser realizadas grandes festas, etc. Por ser grande, possui todo o contingente de pessoas necessário à realização de um grande ritual. No que se refere à dispersão, os argumentos são relativos a relação afetiva que alguns grupos possuem com o lugar de “origem”. E, ainda nesse contexto de dispersão, o fato de a aldeia ser grande (grande contingente de pessoas) pode ser considerada uma motivação para dispersar.

Na quarta parte, traço a trajetória dos grupos que se dispersaram da aldeia São José, apontando os acontecimentos que os levaram a dispersar e descrevo o processo de formação de novas aldeias. Aponto que essa dispersão acontece depois de a terra indígena *Krĩkati* já estar demarcada. Entre as motivações elencadas pelos *Krĩkati* identifiquei, no nível do discurso, que estariam se movimentando dentro dos limites do território

demarcado com o objetivo de monitorá-lo. Entre esse discurso e os acontecimentos que foram o “gatilho” da mudança há um descompasso. Em alguns casos, a dispersão foi provocada por conflitos entre grupos por conta do mau uso dos recursos tanto por parte daqueles que ocupam funções remuneradas na aldeia São José, cujo recurso é para servir a comunidade, bem como daqueles que ocupam funções de prestígio, mas que lidam com recursos da comunidade. Ser demitido da função implicou, em alguns casos, na mudança de aldeia.

Em outros casos, a motivação para a dispersão é relativa à “viagem de volta” para o lugar de seus ancestrais. Entretanto, procuro apontar que a dispersão não implica uma ruptura com todas as relações, ainda que ela seja movida por conflitos entre grupos.

Na quinta parte, procuro abordar a instabilidade da função de cacique na aldeia São José. A mudança contínua de cacique é apontada por eles como sendo motivada pela apropriação indevida dos bens pelos caciques, uma vez que sua função, na concepção dos Krikati, seria distribuir esses bens à comunidade, porque foram conseguidos em nome dela. Dentro desse contexto, me inspiro em Clastres (2003) que discute a função da chefia sem poder político de mando, sem poder coercitivo. O cacique representa o coletivo, a unidade Krikati, mas o poder é controlado por esse coletivo que na maioria das vezes se apresenta através de grupos domésticos com maior poder de mando dentro desse coletivo. A questão discutida aqui é o que o cacique faz que provoca na sociedade o desejo de destituí-lo da função.

As cinco partes são precedidas desta introdução, onde procuro situar o leitor em relação à minha trajetória de pesquisa com os *Krikati* desde a graduação até o doutorado. Abordo o processo de construção do objeto que foi se tecendo a partir da minha observação do que acontecia em campo, daquilo que se mostrava como problema para eles. Ainda nesta introdução aponto e discuto as condições em que ocorreu a pesquisa, bem como procuro situar os *Krikati* e os Timbira e na literatura antropológica.

2 KRĪKATI: “é o nome da aldeia, nome da tribo; é o mesmo de onde os *Krīkati* saíram”

Krīkati: “é o nome da aldeia, nome da tribo; é o mesmo de onde os *Krīkati* saíram”. Uso essa frase citada por *Cracry* por considerá-la emblemática para discutir o conteúdo a ser trabalhado nesse capítulo. Ela faz alusão ao nome que eles vieram construindo como uma “unidade étnica” para fazer frente aos de fora, bem como ao “lugar de origem” (*mejpaax̃'crat*) que eles consideram o ponto de partida do que vão denominar “*Krīkati* legítimo”.

Cosmologias e seus mitos associados são produtos e meios de reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade, sua história. Eles expressam concepções e experiências e se constroem e reconstroem ao longo do tempo em diálogo com as alterações trazidas pelo fluir do tempo, pelo circular em novos espaços, pelo contracenar com novos atores. (LOPES DA SILVA, 1994, p.76).

O mito da Aldeia Grande (*Crēh Cateh*) é uma narrativa Timbira que explica sua unidade e ao mesmo tempo sua dispersão e posterior diferença. Narra uma época em que o povo, que foi classificado por Nimuendajú (1944) como Timbira³⁴, vivia em uma só aldeia, com abundância de caça, frutas e com a realização de grandes cerimônias, até quando ocorreu a dispersão de todos, por motivos que variam nas várias versões da narrativa. Nimuendajú descreve a versão Krahô que se refere a morte de uma ema:

O desmembramento teria-se dado em consequência de um conflito sangrento motivado pela morte de uma ema mansa, ficando depois só os parentes do dono do animal morto na primitiva aldeia grande (*Krī-kati*), de onde tiraram o seu nome actual. Esta tradição está de acordo com a dos próprios *Krīkati* (NIMUENDAJU, 1944, p.12).

Nimuendaju coletou uma versão do mito da Aldeia Grande narrada pela “tribu” Krahô, conforme segue:

Quando todos os Timbira ainda habitavam numa só aldeia grande havia nesta uma ema mansa. Um dia um menino, brincando, matou a ave com uma flechada. Foi a causa de uma briga, primeiro entre a família do menino e a do dono do animal, mas que logo degenerou em luta sangrenta na qual a aldeia toda se envolveu, havendo muito mortos. Finalmente, para evitar a continuação do derramamento de sangue, resolveram separar-se. Um grupo tomou este,

³⁴ Os Timbira são classificados por Nimuendajú (1944) em orientais e ocidentais. Os primeiros são os que vivem nos cursos inferiores dos rios Mearim e Pindaré: *Ramkokamekra* e *Apaniekra-Canela*, *Krīkati*, *Gavião/Pukobiê*, *Gavião/Parkateyê*, *Krepumkateyê* e *Krenyê* e *Krahô*. Os Timbiras Ocidentais são aqueles que vivem a oeste do Tocantins: os *Apinayé*.

outro aquele rumo, cada um adoptando um novo nome próprio que elle mesmo se attribua. O grupo do dono da ema morta ficou habitando na aldeia antiga e tomou o nome de tribu da ema” (NIMUENDAJU, 1944, § 36, p.12)

O mesmo autor também apresenta uma versão dos Ramkokamekra:

A grande aldea comum de todos os Timbira estava no Morro do Criminoso (Kukén-yaílca) há quatro quilômetros ao Sul da actual aldeã. A luta que resultou na dispersão das tribos foi causada pelas duas Classes de Idade mais novas que brigaram por causa do direito à caça de aves em certo bebedouro. Nessa ocasião o Commandante da Classe mais velha foi morto por uma flechada no ângulo interno do cotovelo (NIMUENDAJU, 1944, p.12).

Nessas versões, embora a motivação para a dispersão varie, há sempre a alusão a conflitos internos. Os *Krĩkati Cacry*³⁵ e *Awqui* narram suas versões do mito da Aldeia Grande sempre apontando a existência de uma grande aldeia de onde, por desavenças internas, teria havido a dispersão e a posterior formação de vários povos:

Esse nome Krĩkati (...) era uma aldeia muito grande entre Grajaú e Sítio Novo, lá no rio Santana; Grajaú é na tapera da aldeia Krĩkati; lá que eles começaram a sair para cá [lugar da aldeia São José]; lá que eles começaram a fazer feixe de braço de buriti seco, aquele montão, para atravessar o rio Grajaú; aí eles botaram o nome de *Grajau*; como os brancos chegaram no lugar tapera botaram o nome de Grajaú; então o que significa *Grajau* é braço de buriti; desde lá o pessoal mais velho e minha avó contava tudo e eu ficava gravando; quando eles mudaram para cá; lá tem mais de três léguas da aldeia; lá por causa de Pien (pássaro que come carrapato), não sei quem foi que matou pien; por causa de pien, começaram a brigar, começou a dividir; segundo o pessoal primeiro, primeiro que saiu foi os índios Apinayé; esses que ficaram um bocado nos Apinayé e outros saíram lá para o lugar onde chama Kayapó; foram os primeiros a sair dessa aldeia grande; aí as crianças, as mulhezas jovens, ajuntaram, combinaram e saíram, ainda mataram um pai de família atrás; quando saíram pintaram umas madeiras e botaram no meio do caminho para ninguém atravessar; o cara foi atrás dos filhos e teimou em atravessar e mataram ele; aí foi que seguiram, atravessaram o rio Tocantins, foi, transformou esses Apinayé; de Apinayé foi para o Kayapó; uma parte ficou; então por causa dessa divisão, cada família, ajunta pega uma tora de buritizeiro, corre ao redor do pátio, chega e bota assim na porta; um velho abusou de escutar a zuada das crianças e chamou de nome feio, mal e por causa disso esses pessoal jovem saíram; aí os pais desse jovens ficaram revoltados e aí ajuntou cada família corria com botava na porta daquela pessoa; dizia olha quando você quiser ir lá para essa aldeia vai para aldeia dos Krahó; nosso nome vai ser Krahó; saía a turma; vai embora; os outros fazia o mesmo jeito; aí falava assim: quando você quiser ir para nossa aldeia, vai para a aldeia do Cu'tyhre cati ji; aí sai; é o nome da aldeia; nome da tribo; é mesmo de onde os Krĩkati

³⁵ A minha relação com *Cacry* teve início quando fui a primeira vez na aldeia São José, por intermédio de seu filho *Crĩ'hyh*. *Cacry* fez parte do conselho de anciãos da aldeia São José. Foi funcionário da FUNAI na função de Auxiliar de serviços Gerais na aldeia São José. Foi cacique da aldeia São José, segundo ele, por 12 anos, incluindo nesse tempo a sua função como vice cacique junto com seu tio/pai *Crȳc*. Atualmente morava na aldeia Jerusalém até a sua morte no corrente ano. Seu filho fundou a aldeia Jerusalém. Tinha 64 anos.

saíram; botaram nome cada grupo que sai (*Cacry*, aldeia São José, 28.03.2015).

A narrativa de *Awqui*³⁶ também reforça que era uma “aldeia grande” localizada para “as bandas de Grajaú” e com “a separação cada um pegou um nome diferente”. Acrescenta que “até hoje os *Krahô* e *Xavante* se reconhecem como um só povo: o povo *Krikati* e lembram que os pais deles falavam para eles que era uma só aldeia, a “aldeia grande” (*Awqui*, aldeia São José, 12.09.00). *Awqui* aponta que pelo fato de os *Xavante* “reconhecer eles como um povo só que na briga que os *Krikati* tiveram com os *Tentehar*/Guajajara eles apoiaram os *Krikati* e avisaram os *Tentehar*/Guajajara para não mexer com seu povo, os *Krikati*” (*Awqui*, aldeia São José, 12.09.00).

Os *Krikati* não tinham uma boa relação com um subgrupo *Tentehar*/Guajajara da aldeia Bacurizinho. Essa tensão é antiga e data da fase do convênio CVRD- FUNAI, em 1982. Os *Krikati* mais velhos acusam esses *Tentehar*/Guajajara de terem controlado os recursos desse convênio, uma vez que à época, o administrador da FUNAI de São Luís era um *Tentehar*/Guajajara, da aldeia Bacurizinho. Por essa época, os *Krikati* estavam jurisdicionados à ADR³⁷ de São Luís e por conta desse incidente pediram sua transferência para a ADR de Imperatriz. Em 1996, ocorreu novo desentendimento entre *Krikati* e *Tentehar*/Guajajara. Dessa vez com os habitantes da terra indígena Araribóia. Neste caso, os *Krikati* culpam o então administrador da FUNAI em Imperatriz, de pouco defender os interesses dos *Krikati*. Em decorrência desse novo desentendimento, os *Krikati* foram transferidos para a jurisdição de Tocantins, sob a Administração Regional de Araguaína.

O relato de *Awqui* aponta para a rede de apoio que se cria entre aqueles que se consideram pertencentes a um só povo, ainda que os *Xavante* e os *Xerente* não sejam Timbira. Parece-me que o pertencimento nesse caso aciona elementos relacionados ao mesmo tronco linguístico, os Jê.

³⁶A relação de proximidade com *Awqui* data do tempo do mestrado. Costumávamos sentar, desde essa época, para conversar, por muitas horas. *Awqui* foi cacique da aldeia São José por três vezes. Fazia parte do conselho de ancião da aldeia. Me dizia sempre que quando participava das reuniões no pátio como conselheiro “botava quente”. Queria dizer que não tinha receio de falar a “sua verdade”. Ele morreu em 2015. Tinha 83 anos. Dizia ter sido um excelente corredor com toras.

³⁷ Repartição da FUNAI que substituiu as antigas Delegacias Regionais.

Crȳc³⁸ acrescenta novas informações às citadas acima. Afirma que, anteriormente à dispersão houve “a morte de vários índios por um gavião (animal) e por uma cobra grande”. Acrescenta que “o nome do velho que ralhou com as crianças era *Tem'pé*” e que por essa mesma época” eram as mulheres quem escolhia os homens” (Crȳc, aldeia São José 15.09.00).

As narrativas do mito apontam para a unidade (o fato de serem os Timbira um povo só) e para a dispersão, mas algumas destacam que os *Krĩkati* são o povo que ficou na aldeia grande quando houve a dispersão. Os *Apinayé* reconhecem os *Krĩkati* como aqueles de onde se originaram todos os povos Timbira: “os *Krĩkati* [*Krĩkateye*] são a tribo original da qual se ramificaram todas as demais tribus Timbira” (NIMUENDAJU, 1944, p.13-14). Por isso entre os Apinayê os *Krĩkati* são denominados “Ma-kra-yã= tribo da ema” (NIMUENDAJU, 1944, p.14).

Camoc, ao narrar esse mito à Barros (1999), aponta que foram eles, os *Krĩkati*, que permaneceram na aldeia grande:

Antigamente nós vivíamos todos numa aldeia grande. Lá morava o povo Canela, o povo Gavião, o povo Krahõ, o povo Xerente, o povo Apinajé, o povo Xavante, o povo Kayapó. Nessa aldeia havia muitas crianças, era uma aldeia alegre. As crianças brincavam o dia todo e até à noite. Mas tinha um velho que gostava de dormir durante o dia e, por isso, não gostava do barulho das crianças. Um dia ele perdeu a paciência e ralhou com elas. As crianças ouviram tudo calada, não responderam nada para o velho. Reuniram-se no pátio do para decidirem o que fazer. Iriam embora, era o melhor a fazer (...). Quando o dia amanheceu no *Krĩkati* tudo estava quieto e silencioso. Cadê as crianças? Não tinha nenhuma, estava tudo triste. Isso é coisa do “véi”, alguém falou. Revotados, os adultos decidiram ir embora. Assim antes de sair, cada grupo cortava uma tora, corria ao redor do pátio com ela e jogava-a na porta da casa do velho, e aí se dirigia aos que ficavam e falava assim: quando vocês quiserem me visitar, digam assim: hoje eu vou lá para a aldeia do Krahõ, ou do Gavião, Apinayé. Outro grupo fazia a mesma coisa, até que ficou só nós. Por isso é que ainda hoje o povo chama assim de *Krĩkati* (CAMOC Apud BARROS, 1999, p.51-52).

Em outro momento, em conversa comigo, *Camoc*³⁹ reforçou a permanência deles na “aldeia grande”:

Todos eram *Krĩkati* e depois de uma briga com um velho as crianças que faziam zoadas e o velho reclamou resolveram ir embora. Então cada grupo elegeu um

³⁸ O meu primeiro contato com *Crȳc* se deu quando estive na aldeia São José no ano de 1999. Ele foi cacique da aldeia São José por 21 anos. É reconhecido pelos *Krĩkati* como aquele que os juntou na aldeia São José da Barriguda. Foi ele também quem assumiu a função de cacique do povo *Krĩkati* quando houve a reunião com o prefeito de Montes Altos e fazendeiros para impedir o roubo do gado no ano de 1962. No ano que estive com ele, já não era mais cacique. Fazia parte do conselho de anciãos da aldeia São José.

³⁹ Conheci *Camoc* quando fui na São José na época do mestrado. Nos poucos dias que passei lá todo dia passava em sua casa para conversarmos. No período do doutorado *Camoc* já estava doente e pouco nos falamos. Somente um dia que passei e ele me chamou para ficar conversando. Morreu em 2014 com 83 anos. Ele foi cacique da aldeia São José. Disse ter se criado na aldeia Estraira.

cacique, fez arco e flecha e cada grupo deu um nome para seu povo: apinajé, Xerente, Krahó, etc. Só ficou na aldeia os Krikati (Camoc, aldeia São José, 12.09.00).

O reconhecimento dos *Krikati* como sendo o povo que permaneceu na “aldeia grande” também é feito pelos *Xerente*, segundo Camoc. Por isso, eles enfatizam que “todos os grupos se originaram dos *Krikati* (Camoc, aldeia São José, 12.09.00).

Nas narrativas do mito citadas acima pelos Krikati eles acrescentam o seu lugar de “tronco” dos Timbira e incluem povos que são Jê, mas não são Timbira, como os *Xerente e os Xavante*, como povos que também estariam presentes nessa “aldeia grande” (*Crêh Cateh*).

As narrativas do mito da Aldeia Grande vão sendo atualizadas de modo a explicar novos processos de dispersão. *Cacrỹ* atualiza o mito da Aldeia Grande para explicar a recente dispersão da aldeia São José⁴⁰:

Olha você está vendo, há uns três anos nós saímos daqui da São José e nós botamos o nome de Jerusalém, nossa aldeia; aí o pessoal vai para aldeia Jerusalém; agora na língua o nome é *Põo cati ji*; eu botei nome de Co'kacu, mas ai não aceitaram; botaram *Põo cati ji* e Jerusalém na língua portuguesa, porque lá quase todo mundo é crente, então botaram o nome de nosso Pai; lá onde Jesus nasceu; cada grupo quando sai, olha nós somos *Piihyre cati ji*, que significa nome Xexeu; sai foi embora; outro, quando sai, chama, diz quando for para nossa aldeia, chama, *Quiire' cati ji*; ai sai; os Canella, diz, no dia que vocês forem para nossa aldeia, chama Krokekrameka; aí sai; que significa Mucura; outro diz, se for para nossa aldeia, chama a família de *Krure cati ji*, aí sai; nessa aldeia [aldeia grande] tem muito nome das pessoas, das tribos que saíram; é tanto nome da tribo que eles botaram nome da aldeia; aí no lugar que a família que ficou estava perdida; aí eles botaram o nome de Cracati; ai eu fui em Barra do Corda, é por causa da aldeia, do lugar que se chama Rodeador eu fui no cartório e descobrir o nome do documento dentro do cartório; nós vamos batizar a nossa aldeia pelo nome de Krikati no lugar que o pessoal saiu a e aldeia ficou; que significa Krikati (*Crêh Cateh*), Aldeia Grande, que tem muito, muito índio, mas saíram e no lugar deles ficou, então a família que ficou chama *Krikati* (*Cacrỹ*, aldeia São José, 28.03.15).

Outros povos Timbira, como os *Ramkokamekra*-Canela e uma “subtribu” *Mākamekra* dos *Krahõ*, ao narrarem esse mito, atribuem a si “a qualidade de serem aquela parte dos Timbira primitivos que permaneceu no lugar quando os outros se dispersaram” (NIMUENDAJU, 1944, p.12).

Não há unanimidade entre os Timbira em relação a quem permaneceu na Aldeia Grande. Há uma disputa pelo poder de afirmar a identidade do povo que teria

⁴⁰ A dispersão do povo da aldeia São José será tratada em outro capítulo.

permanecido nessa antiga aldeia. No que se refere aos atuais *Krĩkati* há em seu favor a sua autodenominação: *Krĩkateyê* que significa “os da aldeia” ou *Crêh cateh cati ji* (os da “aldeia grande”) e o reconhecimento por outros Timbira, como os *Apinayé*, de serem o dono da ema morta, como foi mostrado acima. Procuo analisar essas narrativas considerando o que afirma Bourdieu ao tratar da linguagem autorizada. Bourdieu (1996, p. 97) chama a atenção para o uso da linguagem e afirma que a

A linguagem de autoridade governa sob a condição de contar com a colaboração daqueles a quem governa, ou seja, graças à assistência dos mecanismos sociais capazes de produzir tal cumplicidade, fundada por sua vez no desconhecimento, que constitui o princípio de toda e qualquer autoridade.

O mito da Aldeia Grande⁴¹ busca explicar a origem do povo *Krĩkati* no contexto de um conjunto maior classificado como os Jê-Timbira. A dispersão é relatada no mito da Aldeia Grande como decorrente da guerra (conflitos). Entendo aqui, como Clastres (2004), a guerra não como uma batalha, mas como uma disposição à dispersão. Ela assume a função de manter cada parte da “aldeia grande” que dispersa em sua independência política.

Segundo Clastres (2004, p.247) a função da guerra é assegurar “a permanência da dispersão, da fragmentação, da atomização dos grupos”. A dispersão desencadeada pela guerra, impediria a unificação. Quanto mais guerra houver, menos unificação haverá e mais desenvolvida vai estar a lógica do múltiplo, a força centrífuga que impede a emergência da divisão no seio da sociedade, ou seja, a submissão de uns aos outros (CLASTRES, 2004).

Azanha (1984) aponta que mito da Aldeia Grande procura acentuar a correlação entre “diferenciação” e “autonomia”:

(...) os grupos se distanciaram uns dos outros para reproduzirem, a seu modo (isto é, de modo autônomo) uma certa Forma Timbira. Estaríamos, pois, frente a um processo chismogenético de tipo simétrico⁴² (Bateson, op. cit. cap. II e III): um processo de cissiparidade que redundaria em uma diferenciação dos grupos sem mudança da forma original. A consequência deste 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 (AZANHA, 1984, p.13)

⁴¹ Utilizo a expressão Aldeia Grande iniciando com letras maiúsculas para me referir ao mito e a mesma expressão entre aspas quando faz parte das narrativas atuais dos *Krĩkati*. A expressão em letras minúsculas e sem nenhum diferenciador é utilizada em relação à dimensão de uma aldeia.

⁴² O processo schismogenético do tipo simétrico gera um sistema de diferenças onde uma mesma forma pode se manifestar de mil maneiras possíveis. Cf. Azanha, 1984.

Para Azanha (1984, p.15) esse todo “Timbira” não seria orgânico porque cada parte desse todo encerra em si própria a totalidade e autonomia:

A forma genérica “Timbira” (ou mehin) permanece, entretanto, como o “fundo comum” que estabelece a unidade de todos estes 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 unidades autônomas entre si e em relação ao todo – autonomia esta que se expressa na capacidade de um grupo qualquer reproduzir a forma Timbira⁴³ sem se deixar absorver por outro grupo (AZANHA, 1984, p.15).

Clastres (2004, p.236), quando estudou índios sul americanos, ao se referir à dispersão e a conseqüente formação de grupos locais, afirmou que os grupos locais apresentam duas propriedades sociológicas fundamentais que determinam a inteligibilidade da guerra: totalidade e unidade. Enquanto totalidade, cada povo que se forma com essa dispersão procura manter sua autonomia frente aos outros e se expressa enquanto um conjunto acabado, autônomo e completo em si mesmo, e enquanto unidade procura evitar a desigualdade, a divisão entre eles, em sua sociedade.

A finalidade da guerra entre os Timbira, a partir dessa perspectiva de que cada grupo interpreta a “forma comum” à sua maneira, é mostrar-se [o guerreiro Timbira], frente ao inimigo, um verdadeiro Timbira. É neste – e por este – embate constante entre grupos equivalentes que a Forma “Timbira” avança: ganha territórios e aprimora-se no confronto das diferenças (AZANHA, 1984, p.16-18). A guerra seria condição de expansão da “forma Timbira”.

A rivalidade entre os Timbira e o seu grande contingente populacional⁴⁴ é expressa nas crônicas do século XIX do Major de Paula Ribeiro⁴⁵:

(...) a proporção que engrossam, e sentem que as caças e os frutos dos seus campos não podem já sustentar o seu exorbitante número, lançam de si uma colônia que vai estabelecer-se em terras desocupadas, ou ganhá-las de outras tribos com os socorros da sua progenitora(...). Parece, porém, que a Divina providência traz sempre entre si desunidas de tal forma estas colônias de

⁴³ Nimuendaju (1944, § 37, p.37) considera que o povo Timbira tem consciência de que eles são “tribus” de uma grande unidade étnica, onde as características que mais se destacam são a língua semelhante, o sulco horizontal no cabelo, as rodela auriculares, a aldeia circular e a corrida de toras. São estas características das “tribus” Timbira apontadas por Nimuendaju que caracterizam a “forma Timbira” discutida por Azanha (1984).

⁴⁴ Nimuendaju (1944, p.1) fala de um total de 15 povos Timbira no século XIX. São eles: Timbira de Araparyty; *Kreyé* de Bacabal; *Kokóekamekra*; *Kreyé* de Cajuapara; *Kre”pumkateye*; *Pukobyê*; *Krikateye*; Gaviões da Mata; *Apanyekra*; *Ramkokamekra*; *Kenkateye*; *Krahó*; *Ççakamekra*; *Porekamekra*; *Apinayé*

⁴⁵ Major Francisco de Paula Ribeiro, principal cronista e agente das guerras movidas contra os Timbira. Cf. RIBEIRO, F.P. (1841)

imenso gentilismo, que julgamos ser isso o que nos salva; porque, do contrário, se as tivesse unido um interesse comum que não conhecem teriam eles certamente dado a esta capitania ainda maiores trabalhos do que aqueles que até hoje tem sofrido de suas incursões (RIBEIRO, 1841, p. 186).

*Cryhtre*⁴⁶ aponta que antes os *Crêhcatehre' cý'cra*, os *Cu'tyhcre cý'cra*, os *Canela cati ji* e os do *Ponto cati ji*⁴⁷ não se uniam. Narra o modo como um indivíduo de um povo podia entrar na aldeia de outro povo, mesmo sendo todos Timbira. Faz referências às relações do passado para explicar a existência dessas relações no presente:

Para se encontrar eles vão só se matar um ao outro; não é como vocês; quando eu chego em uma aldeia, eu vou diretamente para a casa do cacique; eu não vou para casa particular, porque de primeiro a história é assim: quando você chega você tem que ir primeiro se apresentar para o cacique que manda que desmanda, ele que vai te dar proteção; se alguém vai jurar de matar você, ele diz não faça isso, ele tá debaixo de mim, eu que cuido dele; o dia que ele quiser ir embora, eu vou mandar ele embora; não faça isso; então por isso, que você tá vendo *Cu'tyhcre cý'mecra*, *Crêhcatehre'cý'mecra* e *e Pincu' cý' mecra*⁴⁸ (mangaba); por isso é assim (Cryhtre, aldeia São José, 02.10.14)

Clastres (2003) considera que o “ser” de uma “sociedade primitiva” apresenta-se como uma totalidade una, diante de comunidades vizinhas:

Uma multiplicidade de comunidades separadas, cada uma zelando pela integridade de seu território, uma série de neômonadas, cada uma delas afirmando ante às outras suas diferenças. Cada comunidade, enquanto indivisa, pode se pensar como um Nós. Esse Nós, por sua vez se pensa como uma totalidade na relação igual que mantém com os Nós equivalentes que constituem as outras aldeias (CLASTRES, 2003, p.236, 337).

Azanha (1984, p.17) critica a posição assumida por Clastres (2003) de que a unificação traria a divisão. Isto seria possível na concepção de Azanha se a unificação envolvesse grupos não equivalentes ou seja, grupos estrangeiros assimilados (derrotados). Em casos de grupos equivalentes (como no caso entre os Timbira) a unificação não causaria a divisão, mas a fusão.

⁴⁶ Conheci *Cryhtre* quando estava observando de longe uma reunião no pátio da aldeia. Quando saiu da reunião e passou por mim, parou e falou comigo, já sabendo o que estava fazendo na aldeia. Se ofereceu para conversar comigo e me mostrou qual era a sua casa no círculo da aldeia. Apontou e disse “vai lá para a gente conversar”. Quando estive em 1999 na aldeia São José, falavam de um *Krikati* que tinha ido morar em São Paulo, mas que o povo resolveu mandar buscá-lo porque não queriam nenhum *Krikati* fora da aldeia. Esse indivíduo era *Cryhtre*. Ele já foi cacique da aldeia São José. Faz parte do conselho de anciãos da aldeia. Ele mora na aldeia São José e tem 83 anos. À época da dispersão da aldeia Taboquinha foi com sua família para a aldeia Baixa Funda. Mora na aldeia São José

⁴⁷ Azanha (1984 p.12) afirma que a forma “(ca)mekra determina uma diferença quanto a origem e estabelece relações entre os grupos que são de um estado permanente de guerra; e que a forma de designação “*catêgê*” (*ye*) sugere “vizinhança e contiguidade. Exemplifica: Estavam em permanente guerra os “*Ramcôcamekra*, os *Xâacamekra* e os *Pukopje*. Estes últimos com os *Aâpanjekra*” (p.11).

⁴⁸ *Pin'xu* significa em língua *Krikati*, “mangaba”. Apesar de *Cryhtre* considerar os *Pin'xu cý' mecra* como um povo diferente e rival dos *Krikati*, Nimuendaju (1944, p. 18) afirma que esse era o nome que os “*Kre/púmkateye*, *Ramkókamekra* e *Apanyékra*” atribuíam aos *Krikati*: “*Penykókateye*=’os da água (=ko) da mangaba (=peny). As grafias diferentes, mas o mesmo significado.

Percebo os atuais Timbira⁴⁹ e especificamente os *Krĩkati*, como totalidades autônomas, refratárias à hierarquia, mesmo que a “fusão” se dê entre grupos equivalentes como trata Azanha (1984). Aponto essa possibilidade porque mesmo existindo essa “fusão”, aqueles grupos sob o etnônimo *Krĩkati* ainda conseguem se perceber em suas diferenças como veremos mais à frente.

Os *Krĩkati* com quem conversei, ao narrarem o mito da Aldeia Grande atualizam a explicação de modo a localizar onde era o lugar dessa aldeia e os novos lugares e acontecimentos que foram construindo no processo de dispersão a partir dessa aldeia. Eles localizam essa aldeia na região de Grajaú, antiga Porto da Chapada⁵⁰.

*Põohyh*⁵¹ fala especificamente da trajetória de sua família. Especifica o lugar da “aldeia grande” e os motivos de seu abandono. Fala dos lugares ocupados e abandonados nesse processo de saída da Aldeia Grande:

Meu avô, dentro da minha família, morava aqui na aldeia grande, bem aqui perto do Grajaú; quando deu nome do *Krĩkati*, ele foi para beira do rio, lugar chapado Chaparral; meu bisavô que morou lá; aí deu febre, deu gripe, muruim, muriçoca; aí dando febre, vem subindo, aí aldeia velha, Imperatriz, que era do meu avô; morou lá; aí passou para um lugar chamado Serra Fina, para cá, perto do Ribeirãozinho, aí morou vem pela beira do rio, foi para Ribeirãozinho; do Ribeirãozinho, aí ele mudou para um lugar chamado Sucuriú, que é Canto da Aldeia; de lá, Bacuri Seco; no começo é Canto da Aldeia, que é Aldeia Grande; no começo era no São José dos Mangaba, que tem grota no meio, água limpa; outro lado é aldeia; outro lado é aldeia; aí o irmão do meu avô Zebinho foi para Goiás; foi embora para lá; aí Zebinho passou para cá e foi para o Canto da Aldeia; do Canto da Aldeia aí os outros mudou para o Bacuri Seco, beira do Arraia; bem perto do Arraia; aí os outros fez aldeia lá na Macaúba, tudo da família; aí foi Macaúba, o pessoal da Serra do Serrote vai para lá, e vai para lá, vai para lá; quando vai fazer brincadeira assim [como a que estava acontecendo na aldeia São José- da barriguda/*Pýrpej*] vai chamar outro (*Põohyh*, aldeia São José, 03.04.15).

Põohyh aponta que cada lugar ocupado (no sentido de habitado) nesse processo de dispersão de sua família da “Aldeia grande”, é aldeia *Krĩkati*. Seriam os *Krĩkati* os donos dessas áreas:

⁴⁹ *Krahô, Apinajê, Ramkokamekra, Apaniekra, Kreniê, Gavião/Pukobiê, Gavião/Parkatejê, Krepumkatejê, Krĩkati*. Constituem o coletivo Timbira em suas especificidades

⁵⁰ Consta em documentos que Porto da Chapada foi destruída em 1814 pelo povo *Pykobjê*. Esse povoado foi construído pela frente pecuarista em busca de campos contínuos.

⁵¹ Conheci *Põohyh* na aldeia São José em uma das minhas caminhadas matinais “aleatórias” pelo círculo da aldeia em frente ao pátio. Ele vinha da entrada da aldeia, onde morava sua irmã, montado em uma bicicleta. Parou perto de mim para perguntar quem eu era. Me apresentei e logo travamos uma conversa inicial naquele momento. Ele se apresentou como um dos mais velhos da aldeia e com “muito conhecimento de antigamente”. Essa conversa inicial foi o passaporte para posteriores e longas conversas entre nós dois. *Põohyh* é irmão de *Myypuc*. Ele faz parte do conselho de anciãos da aldeia. Foi cacique da aldeia São José. Ele tem 82 anos. Nasceu na aldeia São Gregório.

A aldeia *Krĩkati* [”aldeia grande”] é lá no Chaparral, perto de Imperatriz, para lá, na beira do rio de Imperatriz; vem pegando Imperatriz, de Imperatriz chegou aqui pela chapada; lá era mato; não tinha nada; só mato; aldeia *Krikati* pega tudo; só nome do *Krikati* pega tudo, Porto Franco, Barra do Corda, Grajaú, Chaparral, beira do rio; só o *Krĩkati* que é o dono dessa área aqui; agora que saiu pessoal novo tão mudando; essa aldeia São José chama *Caracati*; lá *Krikati*; aqui *Caracati* Taboquinha [a aldeia São José]; Taboquinha é bem perto daqui [São José], tapera; eles fez aldeia aqui; os outros mudaram para Baixa Funda; os outros mudaram para Cabeceira das Cabras; meu avô vem subindo, onde Cabeceira das Cabras, chamada, que é aldeinha; lá que é aldeinha (*Põohyh*, aldeia São José, 03.04.15).

Parece-me que *Põohyh* quer afirmar que essas áreas apontadas como sendo dos *Krĩkati*, são daqueles que ele chama “*Krĩkati* legítimo”, aqueles que teriam saído da “aldeia grande”. Por isso que aponta a diferença entre essas aldeias que sua família construiu, quando saiu da “aldeia grande”, e a atual aldeia São José. Para ele, esta última não é *Krĩkati* (no sentido de ser somente do povo oriundo da “aldeia grande”) e sim “*Caracati* Taboquinha”. O povo dessa aldeia já seria misturado. Por isso afirma: “lá *Krĩkati*; aqui *Caracati* Taboquinha” (lugar da atual aldeia São José).

Em outro relato ele reforça essa relação entre o lugar de origem do povo e o nome desse povo. Essa relação remete ao mito da Aldeia Grande na versão em que aqueles que saíram da aldeia, atribuíram um nome a si de acordo o lugar que passaram a ocupar:

Porque é assim, aldeia *Krĩkati* é Macaúba, Bacuri Seco e Canto da Aldeia, tudo na região do Arraia; é lá porque nosso nome é lá; aqui [se refere a São José] é Taboquinha, São José; lá que é *Krĩkati*, porque é nome da tribo; aqui é outra; lá é outra; porque cada um tem o nome da tribo; é assim, aqui na Serra do Serrote, já é outro nome; povo de lá já morreu tudo; era meu avô Alexandrino” (*Põohyh*, aldeia São José, 03.04.15).

Assim como *Põohyh*, Lave (1967) afirma também que os *Krĩkati* de Montes Altos são conhecidos como povo da Taboquinha⁵².

2.1 O poder de afirmar o *Krĩkati* legítimo

A questão dos vários etnônimos aos quais os *Krikati* se referem quando indagados sobre quem são os povos que os constituem atualmente surgiu de uma conversa que tive com um dos professores de língua indígena da aldeia São José. Ao fazer comentários sobre a língua *Krĩkati* ele disse perceber na oralidade dos mais velhos, efetivada em conversas no pátio, a diferença na pronúncia de palavras. Associa essa diferença à presença de diferentes povos que formam hoje os atuais *Krĩkati*.

⁵² Entretanto essa referência não tem relação com o fato de à época os *Krĩkati* estarem morando nessa aldeia. Quando estive junto a esse povo a aldeia Taboquinha já tinha sido abandonada. A aldeia São José está localizada no município de Montes Altos.

A partir dessa conversa, outras foram se tecendo nesse sentido de entender quem são os povos reunidos atualmente sob o etnônimo *Krĩkati*. À medida que os nomes foram surgindo, junto com eles foi se colocando a noção de “*Krĩkati* legítimo”, “*Krĩkati* puro”. Essas expressões eram acionadas como uma forma de diferenciar, distinguir na São José quem seriam os *Krĩkati* atuais que seriam os descendentes da “aldeia grande” daqueles que a eles teriam se misturado em virtude das pressões do contato interétnico. Quem seria designado como *Krĩkati* legítimo e quais os elementos marcadores dessa legitimidade?

O conjunto hoje designado como *Krĩkati* pode ser compreendido como um sistema poliétnico nos moldes propostos por Barth (1997). Esse autor chamou a atenção para o fato de que os sistemas poliétnicos complexos indicam a existência de diferenças de valor muito importantes e de múltiplas restrições nas combinações de status e participação social. Acrescentou que nestes sistemas, os mecanismos que mantêm as fronteiras devem ser muito eficientes porque:

- a) a complexidade está baseada na existência de diferenças culturais complementares e importantes;
- b) estas diferenças devem ser padronizadas dentro do grupo étnico, de modo que a interação interétnica possa basear-se em identidades étnicas.
- c) as características culturais de cada um dos grupos étnicos devem permanecer estáveis, de modo que as diferenças complementares nas quais repousam os sistemas possam persistir quando confrontadas com contatos interétnicos estreitos (BARTH, 1997, p. 201).

Quando se trata de discutir a formação atual do povo *Krĩkati*, os mais velhos com quem conversei apontam, com base na história contada pelos seus pais e bisavós “quem são os verdadeiros *Krĩkati*”. Como eles atribuem a eles o fato de terem permanecido na Aldeia Grande, tomo a sua concepção como referência para entender como eles vão designando os chamados “verdadeiros *Krĩkati*” entre eles. Estes são denominados de *Crẽh cateh cati ji*, *Me’craare* e *Crẽhcatehre’cỳ’cra*. A esses que designam como “puros” teriam se juntaram outros povos com as seguintes denominações: *Piihỳyre*, *Pincu’ cati ji*, *Romcu’ cati ji*, *Cu’tehcre* e *Qiire cati ji*. Atualmente, todos esses povos são designados por um único nome: *Krĩkati*, especialmente quando colocados em contraste com os de fora.

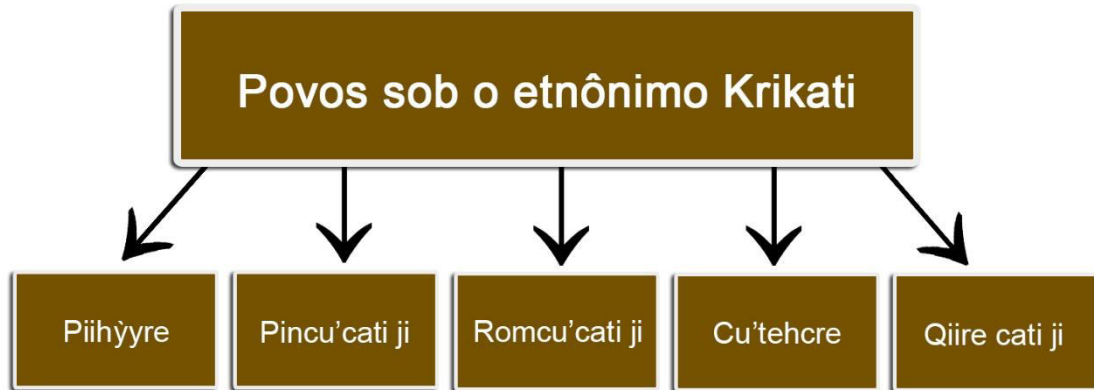


Figura 02: Povos que se juntaram sob o etnônimo Krikati

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados de campo

Lave (1967, p.15) afirma que os *Krikati* se diziam ser uma “mistura de várias tribos que eram separadas anteriormente”. Nessa mistura, eles incluíam, segundo ela, os “*Ronhugatiye, Pihugatiye, Pukobyê* e possivelmente, também os *Kutegre*”. Seriam na ordem os *Romcu'cati ji*, os *Pincu'cati ji* e os *Cu'tehcre* que os atuais *Krikati* fazem referência hoje como estando misturado a eles?

Põohyh autodenomina-se “dono da área”. Diz que é da “tribo *Me'craare*”. Conta que o povo de seu sangue “é do Grajaú, Serra do Serrote (adiante da aldeia Raiz), Porto Franco, que é terra do avô dele (do rio até Chaparral), Amarante e Grajaú; de lá para cá toda tribo veio aqui, todo filho da nação veio para Taboquinha” (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Na atual aldeia São José, a família que é considerada como descendente da família que permaneceu na “aldeia grande” é a família de *Myypuc* e *Põohyh*, que são irmãos:

Aqui é *Krikati* legítimo a família de João Grande; mas já está misturado; do irmão dele que é José Rafael, que é *Krikati* legítimo, mas já está misturado com branco; o neto dele já é branco; índio legítimo; é índios de tradição; de cultura nossa; se chama original; o *Krikati* legítimo é *Crêhcatehre*; João Grande e José Rafael são *Crêhcatehré*; que pertence a *Crêhcatehre*; uma parte chama *Piihýyre cati ji*; porque minha avó é *Krikati* legítimo; meu avó é de lá do *Piihýyre cati ji*, que é de lá de Amarante, lá de Gavião, Baicoteiro (*Põohyh*, aldeia São José, 28.03.15).

A eficácia simbólica das palavras de *Põohyh* efetiva-se porque outros *Krĩkati* reconhecem seus argumentos como válidos, da mesma forma que reconhecem *Myppuc* como autorizado a exprimi-los. O ato de instituição como *Krĩkati* legítimo é um ato de comunicação que notifica alguém de sua identidade. Conforme afirmava Bourdieu (1996, p.100) a instituição é um ato de magia social capaz de criar a diferença *ex-nihilo*, ou então, como é o caso mais frequente, de explorar de algumas maneiras as diferenças preexistentes. No caso dos *Krĩkati*, a diferença é demarcada pelo lugar de origem (*mejpaaxỳ'crat*).

Segundo *Põohyh*, pelo fato de se reconhecerem e serem reconhecidos como “*Krĩkati* legítimo” pelos *Krĩkati* da aldeia São José, a ele e seu irmão nunca foi permitindo permanecer na função de cacique por muito tempo, porque ele poderia, em sua concepção por para fora da aldeia São José aqueles que não fossem *Krĩkati* legítimo:

Aí eu fui para acolá, botaram de cacique *Myppuc* aqui; aí tirou ele; botou de novo; tirou ele; aí eu fui não passou muito tempo, porque no tempo que Francisco tava disse para o povo: ‘não pode botar ele de cacique não; se vocês botar ele, quando ele pegar e se danar manda nós embora para nossa terra; se rá que vocês conhece a terra do bisavô de vocês? Eu não conheço terra do meu bisavô; se me mandar eu para onde vou?; eu não sei e não conheço terra do meu bisavô’; ele falou assim; aí passou só dois, três dias e aí tirou eu; eu disse, rapaz se vocês me deixar passar metade do mês o branco não vai mais morar aqui não; tem que ir embora; o [Krĩkati] que é casado com branco tem que ir para rua; eu não quero mistura não; eu só quero índio puro morando aqui; como me tiraram está misturando tudo (*Põohyh*, aldeia São José, 03.04.2015).

Os argumentos de *Põohyh* apontam para as dificuldades que enfrenta por se considerar “*Krĩkati* legítimo”. Primeiro, sente a “pureza” de sua família ameaçada pela “mistura” existente na aldeia. Segundo, sente-se discriminado por outros *Krĩkati*, que não permitem que ele e seus irmãos assumam funções de chefia na aldeia, por serem “legítimos”. Entretanto, apesar de *Põohyh* se atribuir essa pureza, me parece que ela se estende somente à sua família (irmãos, irmãs), visto seus filhos e os filhos de seus irmãos já serem casados com brancos e com pessoas do povo Gavião/*Pykobjê*⁵³.

De acordo com Barth (1997) todos os sistemas poliétnicos são regidos pelo princípio de que a identidade étnica implica uma série de restrições sobre os papéis que podem ser desempenhados e os parceiros a serem escolhidos para diferentes transações.

⁵³ Na aldeia São José existem 06 Gavião; 01 *Apinajé*; 07 não-índios; 01 *Krepumkatejê*; 13 *Tentehar*/Guajajara. Esses são os números fixos de *Tentehar*/Guajajara na aldeia São José (Pólo Base/Aldeia São José, (2014). Mais eles têm um fluxo muito grande na aldeia porque estão sempre visitando os parentes que tem residência fixa lá e às vezes acabam por se envolver com as mulheres *Krĩkati*, casando e fixando residência na São José.

Cacrỹ também atribui a si o fato de pertencer a essa família do “*Krĩkati* legítimo”, *Crẽhcatereh*, com a ressalva do pertencimento ocorrer por parte da avó materna. No seu discurso aparece um dos povos mais citados nas narrativas dos *Krĩkati* como sendo misturado aos “*Krĩkati* legítimos”, o *Piihỳyre cati ji*. Ele apresenta os *Piihỳyre cati ji* como sendo os Gavião/*Pykobjê*, outro povo Timbira.

Põohyh relata que saiu da aldeia Estraira para aldeia São José, tendo crescido e se casado na primeira. Sua esposa, *Procwyj*, é do povo *Piihỳyre*, “família do Xexeu”, que ele não considera “*Krĩkati* legítimo”, porque é outra tribo”. *Krĩkati* legítimo, em sua concepção é *Me’craare Krĩkati*. Aponta que D. Tília, que é “*Krĩkati* legítima”, se casou com um *Piihỳyre*, Seu Zé Torino. Apesar de ela ter tido um filho com esse *Piihỳyre*, esse filho é considerado por ele como “legítimo *Krĩkati*” por causa da mãe. Essa criança (filho de pai *Piihỳyre*) que já é adulto hoje é seu genro (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14.). Parece-me que ele quer estender essa noção de “legítimo *Krĩkati*” a seus parentes por afinidade.

Os argumentos de *Põohyh* acionam a descendência matrilinear para afirmar o status de seu genro como “*Krĩkati* legítimo”, desconsiderando o parentesco com o pai. Entretanto, Lave (1967) afirma que o parentesco entre os *Krĩkati* é bilateral⁵⁴, sendo muito pouco da vida e organização social *Krĩkati* explicado ou previsto por meio de princípios de descendência. Ainda quando *Põohyh* nega a relação de parentesco de seu genro com o povo do pai acrescenta “que o genro não gosta do pai”. Parece-me que a questão de o genro não querer pertencer ao povo do pai não diz respeito às regras de parentesco, mas sim às relações afetivas entre ambos. De toda forma, as regras são com frequência descumpridas de modo a adequar as relações aos interesses em jogo.

Põohyh se autodenomina “ *Põohyh Krĩkati Piihỳyre Me’craare*”. Apesar de se intitular “legítimo *Krĩkati*” ele adota para si, também, o pertencimento aos *Piihỳyre*. Ao pronunciar e afirmar o seu nome, aponta para o fato de ser “*Krĩkati* legítimo” e *Piihỳyre*. Nesse momento, ele não opta por um pertencimento: ser um *ou* outro. Ele articula os dois, *Piihỳyre e Me’craare*, que lhe completam.

Utilizo a noção de Clastres do *Um* e o seu *Outro*, o *Dois*, quando analisa o povo Guarani. Pretendo com esse recurso analítico pensar a autodenominação de *Põohyh* nesse

⁵⁴ Aquela em que o reconhecimento dos pais se faz ao longo de uma linha materna e outra paterna.

contexto. “O *Um* segundo Clastres, seria o Imperfeito. O *Dois* que designa verdadeiramente os seres completos” (CLASTRES, 2003, p.191). Nesse caso, o ser *Piihỳyre e Me’craare* completa *Põohyh*, quando se autodenomina.

Em uma narrativa sobre o lugar de origem de seus avôs, *Põohyh* explica o pertencimento aos dois povos, apesar de sempre frisar que é “*Krĩkati* legítimo” por ser *Me’craare*:

(...) aí nós veio para cá; meu bisavô veio para cá, que chama Zebinho; casou com minha avó que é mãe do meu pai que é da Serra do Serrote; aí minha mãe e minha avó veio do Grajaú, e meu avó que chama Artuzinho, veio do Baicoteiro, mas bem adiante de Amarante, longe dessa aldeia do Baicoteiro (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Pela parte da mãe do pai seria “*Krĩkati* legítimo” já que aponta essa avó como oriunda da serra do Serrote⁵⁵. Entretanto, a não “originalidade” *Krĩkati*, apontada em sua autodenominação *Piihỳyre* se daria pelo lado do avô Artuzinho, que “veio do Amarante” (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14). A sua autodenominação “*Põohyh Krĩkati Piihỳyre Me’craare*” é indicativa da afirmação de Lave (1967) que o parentesco entre os *Krĩkati* é bilateral.

Põohyh identifica na aldeia São José quem faz parte do povo *Piihỳyre* e sua área de ocupação antiga no território *Krĩkati*: “a morada de Tataíra, que é *Piihỳyre*, é bem aqui na Cabeceira das Cabras⁵⁶ onde os Guajajara [atualmente] estão morando; que é da família de Tataíra; aldeia dele é essa; o povo da Cabeceira das Cabras é [toda] da tribo Xexeu” (*Põohyh*, 30.09.14). Aqui *Põohyh* iguala o povo *Piihỳyre* ao povo que ele denomina Xexeu.

Os “legítimos *Krĩkati*” da aldeia São José são os “*Me’craare Krĩkati*”, insiste *Põohyh*. Depois, conta ele, “chegaram os *Piihỳyre*; Guajajara chegou; *Apinajé* chegou também; Canela também chegou; família do Renato é do Canela; chegou depois do *Piihỳyre*”. Depois disso, acrescenta, “misturou tudo e acabou com a tribo do *Krĩkati*”. Conta ainda que, depois que o povo já misturado começou a estudar não quis mais que se escolhesse para ser cacique um “legítimo *Krĩkati*”:

⁵⁵ Para onde sua família que saiu da aldeia grande também se deslocou.

⁵⁶ Cabeceira das Cabras foi formada da dispersão da aldeia Taboquinha. As aldeias que se formaram após a dispersão da Taboquinha (inicialmente 04 aldeias) continuaram o processo de dispersão, sendo que o povo da Cabeceira das Cabras continuou vivendo na mesma aldeia e lugar só se deslocando quando aconteceu a junção na São José.

Aí o povo foi estudar, estudou, estudou e falou, ah, não pode botar *Krĩkati* não; se você botar *Krĩkati* ele manda a gente ir embora para nossa tribo; aí nós não sabemos nossa tribo, nossa área, nossa terra (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Quando ele faz referência a pôr *Krĩkati* na função de cacique, seria um *Me'craare Krĩkati*, o “legítimo” *Krĩkati*. A mesma referência é feita quando aponta que “acabou com a tribo *Krĩkati*”, ou seja, acabou com os *Me'craare Krĩkati*, os “legítimos”.

Põohyh afirma que foi na aldeia Macaúba que sua família recebeu o povo de *Cacrỹ*, que seriam os *Piihỳyre*. Eram dois homens e uma mulher que vieram passando pelas aldeias “São José, Taboquinha, Siriema, São João, São José das Mangabas, Olho D'água, Bacuri Seco e Macaúba”. O povo das outras aldeias não quis receber o avô de *Cacrỹ* porque era de outra “tribo”:

(...) o povo não queria ele, porque ele é de outra tribo; ele é da tribo do Baicoitero⁵⁷, do Cocal; por isso que ele não conhece, não sabe de onde que o avô dele veio, aonde que o avô dele ficou; ele só conhece aqui; meu avô conta que ele é da aldeia do Cocalinho, do Cocal, lá adiante do Baicoitero para dentro, dentro da mata mesmo; aí cristão correu atrás, Guajajara matou povo, bisavô, aí ele veio vindo, correndo, com medo, escapou, só dois homens e uma mulher velha; vem pedindo morada; aí ninguém aceita; foram aceitar só lá na aldeia Macaúba(*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Bacoiteira, como os Gavião/ *Pukobiê* se referem a esse lugar, é uma região que se localiza no limite do território histórico dos Gavião/ *Pykobjê*⁵⁸. Seu Damásio Gavião conta que essa região do Bacoiteira era usada pelos mais velhos, quando jovens, para caçar e pescar⁵⁹.

O elemento que *Põohyh* aponta como ponto crucial para estabelecer fronteiras entre o povo *Me'craare* (“legítimo *Krĩkati*”) e outros povos seria o domínio que os descendentes dos primeiros teriam em localizar o lugar de seus ancestrais no território *Krĩkati*. O lugar aqui se constitui como elemento que marca a alteridade. Identifica os “legítimos *Krĩkati*” e os outros, os que se misturaram a eles. O lugar, no caso, seria o Arraia. *Põohyh* comenta que todas as aldeias da região do Arraia são da família dele e enfatiza: “só da [minha] família mesmo”. Moravam na aldeia: “Olho D'água, Canto da aldeia; é só uma aldeia e três morada assim; quatro aldeias: Bacuri Seco, Macaúba, Canto da Aldeia, São João, Siriema; tudo na região do Arraia”. Ficaram nessa região, segundo

⁵⁷ Bacoiteira, como se referem os Gavião/Pykobjê, é uma região que se localiza no limite do território histórico dos Gavião/Pykobjê. Cf. Mapa de Impactos do entorno da Terra Indígena Governador. In: Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira. (CTI/Brasília, 2012).

⁵⁸ Cf. Mapa de Impactos do entorno da Terra Indígena Governador. In: Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira. CTI/Brasília, 2012.

⁵⁹ Cf. BAVARESCO, Andreia A. Psê e a cartografia. Dissertação de Mestrado. UnB. 2009.

ele, até seu avô Zebinho ser chamado para morar na São José: “todas as aldeias da região do Arraia é da minha família; fomos mudando de uma aldeia para outra até chegar na São José (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Os “outros”, aqueles que não considera “*Krĩkati* legítimos”, são identificados por *Põohyh* como os de “fora”, mas que agora estão dentro, mas não conhecem a sua trajetória como povo.⁶⁰ Não conseguem, nesse sentido, identificar lugar e povo. Ele diz para se referi a essas pessoas:

Vocês não sabem sua nação; vocês não sabe forquilha velha que foi a casa do avô de vocês; vocês não sabe lugar do avô de vocês; da onde chegou; tu chegou de qual tribo? Tu é feijão, chegou aqui misturou com *Krĩkati*; tu é milho, chegou aqui por último, misturou com nós; tu veio na enchente, misturou com *Krĩkati* (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Esse reconhecimento que os outros fazem do domínio e ocupação desse lugar de “legítimos *Krĩkati* pela família de *Põohyh* é corroborado por *Cacuuxen*⁶¹, que os reconhece como sendo “*Krĩkati* puro”. Entretanto, ela não os considera *Me’craare*, como dito por *Põohyh*, mas como o povo do Arraia, *Romcu’cati ji*⁶², povo do Cocal. Em seu conhecimento eles vieram dessa região.

Essa mesma aldeia do povo *Romcu’cati ji*, na região do Arraia, é referida por *Creru*⁶³, que localiza nessa aldeia a família de *Crỳc*: “Lá no Arraia teve aldeia desse povo [pai de *Crỳc*] e lá deu doença e o pessoal só morrendo, morrendo, saiu de lá para cá [São José] (*Creru*, aldeia São José, 25.09.14).

Pre’cohpa, filho de *Crỳc*, aponta como sendo os únicos “*Krĩkati* legítimos”: “*Myypuc*, sua irmã e seu irmão, *Põohyh*” (*Pre’cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

⁶⁰ Mello (2007, p.55) faz referência às chamadas identidades inclusivas e exclusivas para definir os diferentes modos de “ser Guarani”. No caso da identidade exclusiva é definida pela genealogia, linguagem e distinção de normas e condutas sociais que refletem o local de nascimento e a história de vida das pessoas. No caso de *Põohyh*, o fato de os outros não conhecerem a trajetória de seu povo e nem o local onde essas pessoas nasceram faz deles, “*Krĩkati* ilegítimos”, ainda que misturado aos “legítimos”.

⁶¹ Filha de Camoc e D. Luzia. Ele (pai) da aldeia Baixa Funda e ela (mãe) da região do Caboclo Velho

⁶² *Romcu* significa cocal na língua *Krĩkati*. Em Carta ditada a Newton (1979, p.3-4) pelo chefe da aldeia São José, Francisco Milhomen, ele expõe que nessa área do rio Arraia tem “uma área de cocal (babassú) de aproximadamente uma légua de comprimento ao longo do ribeirão”. Aponta ainda o chefe da aldeia que “tem muito *Krĩkati* que nasceu mesmo em aldeia desta região”. Aldeias: “*Komchinkuh*, *Piphúpo* e *Romkõ*”. Esta última na grafia atual dos *Krĩkati* é “*Romcu*”.

⁶³ *Creru* é esposa de *Campir*. Mora na aldeia São José. Diz ter se criado na aldeia Cabeceira das Cabras. Tem 95 anos.

Cryhtre conta que o que considera “*Krĩkati* original” são bem poucos. Afirma que ouvia seu tio *Cryc* contar que esses *Krĩkati* eram da família dele e da família de *Myypuc* e de *Cryhtre*, que são irmãos:

Que esses, somados (...) são os primeiros habitantes com o uso do nome *Crêhcatehre’ cỳ’cra*; quer dizer que *Crêh cateh*, é só esse grupinho, que é *Krĩkati*; a família *Crêhcatehre’ cỳ’cra*, é a família de José Rafael e João Grande; a mãe e pai de D. Maria *Caapa* [sua esposa/*êh’prõ*]; aí que significa *Crêhcatehre’ cỳ’cra*, porque eles são puro; o sangue deles é limpo como *Crêhcatehre* que significa é tudo; agora quando fala você é *Krĩkati*, aí diz eu sou; você é *Crêhcatehre*, eu sou; agora que tem é poucos (*Cryhtre*, aldeia São José, 02.10.14).

Cryhtre estabelece a diferença entre ser *Crêhcatehre’ cỳ’cra* ou *Crêhcatehre* e *Krĩkati*. O primeiro é símbolo de pureza, como diz “sangue puro, limpo” e são poucos. Parece-me que esse primeiro etnônimo se refere àqueles que saíram da aldeia grande. Eles são os *Crêhcatehre’ cỳ’cra* ou *Crêhcatehre* ou os “*Krĩkati* puro”. Já sob o etnônimo *Krĩkati* se encontrariam todos aqueles que se juntaram aos primeiros para sobreviver frente ao processo de colonização.

*Campir Apinajé*⁶⁴ relata ser irmão de criação do pai de *Põohyh*. Afirma ter escutado dos mais velhos que os *Krĩkati* são formados pelo “povo de *Piihỳyre*, *Pincu’cati ji*, *Romcu cati ji* e *Põo cati ji*⁶⁵. Estes últimos seriam, segundo Seu Urbano, o “povo original”, o povo da chapada. Acrescenta que a sua esposa, *Creru*, é da “família original” dos *Krĩkati*:

O povo dela [de *Creru*] morava lá em Cabeceira das Cabras, olho D’água; lá só tinha três casinhas; aí o resto, lá onde eu me entendi aqui foi lá no Canto Grande; (...); eu me entendi lá; me casei lá com ela em Canto Grande; aí vieram fizeram barriguda, mudei para Cabeceira das Cabras; aí só tinha esse povo lá; pouquinho; não era muito não (*Campir*, aldeia São José, 25.09.14).

Campir aponta que a “família original” *Krĩkati* é da região das Cabeceiras das Cabras⁶⁶. São os parentes de Pelônia e Manduca que constituem um “tronco só”. Cita entre seus filhos, D. Tília, Seu Ludgero, D. Eva, Seu Chiquinho e *Creru* (filha de criação) e seus respectivos filhos e netos. É o mesmo povo, segundo ele, que é *Põo cati ji*. Sua

⁶⁴ *Campir* é do povo Apinayé. É filho de criação do avô de *Põohyh* e *Myypuc*, Zebinho *Krĩkati*. Cresceu na aldeia Bateia. Mudou para Cabeceira das Cabras quando casou com *Creru*. Ele foi vice cacique de *Cryc* quando este assumiu a chefia do povo *Krĩkati* no acordo de 1962. Faz parte do conselho de ancião da aldeia São José. Tem 85 anos. *Campir* é muito presente nas reuniões de pátio e na vida cerimonial da aldeia. Sempre o encontrava nos momentos de festas rituais, envolvido em alguma “etapa” dos rituais no sentido de “comandá-lo”. Quando não, quando os jovens queriam organizar um ritual, recorriam a ele para ensiná-los. Mora na aldeia São José.

⁶⁵ *Põo* significa chapada; campo.

⁶⁶ A região da Cabeceira das Cabras é o lugar de ocupação antigo no território *Krĩkati* do povo *Piihỳyre* de acordo com *Põohyh*.

esposa, *Creru* conta que na região do Arraia, no Cocal, tinha uma aldeia do povo *Romcu'cati ji*⁶⁷ onde morava a família de *Cryc*.

Entretanto, o reconhecimento da família de *Cryhtre* como os “legítimos *Krikati*” é questionado por outra família que se atribui essa “pureza”. Trata-se da família do pai e do avô de *Êhjarão*.

*Êhjarão*⁶⁸ relata que seu avô *Am'croca* lhe dizia que “*Krikati* puro” “era povo dele, o pai e o avô dela”. Os outros, seu avô lhe dizia, “são povo do *Krepum*, povo do macaco”:

Por que meu pai é *Krikati* puro, que povo que vem misturado, que povo está dizendo que *Krikati* puro é do povo de *Põohyh*, mas não é, porque de lá da avó dele, povo chama *Krepum*, esse que avô dele veio para cá; diz que povo de primeiro chegou depois da família do Francisco também; é mesmo povo; ele são do povo do *Krepum*, povo do Macaco; porque meu avô contava história para mim, que não é povo do *Krikati* puro; ‘*Krikati* puro é você porque seu avô é *Krikati* puro’; até meu pai também; minha avó Perpetua também é *Krikati* puro (*Êhjarão*, aldeia São José, 03.10.14).

Ela aponta que algumas famílias *Krikati* discordam que a família do pai [Seu *Tataira*⁶⁹] seja “*Krikati* puro”:

Povo tá dizendo “ah, é você não; você conta história direitinho; você que vem chegando com peixe de milho com arroz; teu avô chegou correndo, chegou aqui, pensa que você é *Krikati*, mas não é;” mas agora, povo que está dizendo assim, “não, é povo do *Põohyh*, é esse que é *Krikati* puro” (*Êhjarão*, aldeia São José, 03.10.14).

Êhjarão afirma ainda que a família de *Põohyh*, segundo o avô dele, “é do povo do *Krepum*, povo do Macaco (*Êhjarão*, aldeia São José, 30.10.14). Acrescenta que *Cryc* e *Camoc* são do povo *Piihyre*, “da mesma aldeia do *Krepum*⁷⁰, do que chama aldeia *Piihyre*”. Diz que o avô de *Camoc* é *Piihyre* e que “*Piihyre* não é *Krikati*” (*Êhjarão*, aldeia São José, 03.10.14). A filha de *Camoc*, *Cacuuxen* confirma a afirmativa de *Êhjarão* ao dizer que sua família é do povo *Piihyre* pela parte de pai.

⁶⁷ *Romcu'cati ji* é o povo que morava na região do Arraia. Segundo *Cacuuxen*, era da família de *Põohyh* que se autodenomina “*Krikati* legítimo”.

⁶⁸ *Êhjarão* é esposa de *Awqui*. Mora na aldeia São José, mas nasceu na aldeia *Estraira*. Tem 91 anos.

⁶⁹ A família de seu *Tataira* é apontada na aldeia São José como a responsável pela presença de *Tentehar*/Guajajara nessa aldeia por conta de relações de casamento. Uma de suas filhas, irmã de *Êhjarão* é casada com um *Tentehar*/Guajajara. Um dos filhos de *Êhjarão* (já neto de Seu *Tataira*) é casado com a prima fruto da relação desse casamento interétnico apontado. As famílias *Tentehar*/Guajajara da aldeia São José são oriundas desse “tronco” estabelecido com a família de Seu *Tataira*.

⁷⁰ *Piihyre*, *Krepum*, *Kreniê* e gavião/*Pukop catiji* moraram em uma mesma região: Baicoteira. Atualmente quem mora nessa região é o povo *Tentehar*/Guajajara, segundo informações prestadas por *Maycon Mello*, pesquisador do povo Gavião/*Pyhcopi catiji*.

No seio da discussão sobre qual família representa a dita e reclamada pureza *Krĩkati*, coloca-se a questão sobre o pertencimento étnico. *Crowahu*, irmão de *Cacrỹ*, quando se refere a vinda do avô dele Antonio Balbino⁷¹ (*Crw'en*), para o território dos *Krĩkati* conta que ele saiu da região do Baicoteiro⁷², em Amarante. Aponta que seu avô era Gavião do Amarante:

Meu avô Antonio Balbino, na gíria *Crw'en*; ele veio da região de Amarante; ele é do Baicoteiro, eles chamam lugar lá; ele não é *Krikati*; quando ele veio de lá e ficou aqui no *Krikati*, ele ficou *Krikati*; mas é de lá de Amarante; meu avô veio porque; até hoje né eles falam da gente: 'correu com medo do branco fazendeiro'; aí eles estavam mexendo nas coisas dele, dos fazendeiros, aí fazendeiro correram com eles; aí dessa aldeia em cima da serra; mas tem de tudo lá; um bocado ficou em Amarante na aldeia de lá e aí um bocado veio para cá; aí meu avô veio aqui também, achou minha avó bonita e casou com ela; minha avó era *Krĩkati*, Germana, na gíria, *Copyht*; aí fez meu pai, Aníbal, na gíria, *Cãcari*; meu pai e avô morreram (...); meu avô, Gavião, correu para área dos *Krĩkati*, fugindo dos fazendeiros; meu tio *Crỹc* quem me contou; ele era também de lá (*Crohawu*, aldeia São José, 24.09.14).

A narrativa de *Crohawu*⁷³ confirma o relato de *Põohyh* de que seu povo, bem como de seu irmão *Cacrỹ*, teria saído da região do Amarante, no Baicoteiro, fugidos dos brancos fazendeiros. Esse fato, como ressalta seu *Crohawu*, até hoje é apontado pelos *Krĩkati* como elemento marcador das diferenças entre eles, “os misturados com os *Krĩkati*” e os “*Krĩkati* legítimo”. Entretanto, *Crohawu* considera que o seu avô, que diz ser Gavião, “ter ficado *Krĩkati*” quando passou a morar no território *Krĩkati*. Seria esse um dos elementos marcadores do pertencimento? Caso seja, porque até hoje alguns *Krĩkati* (que suponho serem aqueles que se autodenominam legítimos) rememoram essa história que o seu povo chegou ao território deles fugindo dos brancos? Seria para demarcar a diferença entre os ancestrais deles e os seus? Que estes chegaram e se misturaram, mas não pertencem aos “*Krĩkati* legítimos”?

⁷¹ Seu Vitorino, filho de Seu Tataíra diz que Seu Antônio Balbino foi um dos fundadores da aldeia Taboquinha.

⁷² Segundo informações prestadas por Maycon Mello, pesquisador do povo Gavião/ *Pyhcopi catiji*, essa região do Baicoteiro se localiza no extremo norte da Terra Indígena Governador. Os Gavião/ *Pyhcopi catiji* já moraram em uma região bem próxima a esse lugar. Atualmente os *Tentehar*/Guajajara têm uma aldeia nessa região (aldeia Baicoteiro) e os *Krepumkateyê* e *Krenyê* também já ficaram nessa região.

⁷³ *Crohawu* mora na área de roça dele. Disse já estar morando fora da aldeia São José há trinta anos. Lá ele tem plantação de milho, macaxeira, banana, etc. A sua casa na roça é coberta com palha de buriti e as laterais são tapadas por lonas. No espaço de dentro da casa ele tem giraus que servem para guardar os utensílios da casa. Disse não esquecer da roça porque o avô dele dizia: “você deve aguentar na roça quando ficar velho para dar de comer para neto e filho; mais a massa, a batata do chão que ele falou; a batata do chão é do senhor; não deixa de fazer, porque se o Senhor deixar de fazer, quem é que vai dar para você?; só Deus” (Me Pajẽhpijỹ) mesmo”. Diz que seu avô falava ainda que a “roça é mãe que dá leite; por isso ele falou; deixou encomenda; encomendou eu para eu não sair” (*Crohawu*, aldeia São José, 24.09.14). Ele tem 76 anos.

Barth (1997) considera as identidades étnicas como interdependentes e produto de contínuas dinâmicas de auto identificação e identificação por outros. A identificação étnica inicia-se e se mantém através de processos relacionais de inclusão e exclusão. Aquelas que os próprios atores consideram significantes (1997, p.194). Fazendo uso dessa perspectiva para compreender os *Krikati*, observo que nesse contexto o elemento de identificação considerado significativo é o lugar de origem e a possibilidade de identificar esse lugar dos ancestrais.

No caso de *Cacrỹ* e de *Crohawu*, foram seus avós/bisavós que vieram de fora do território *Krikati* e casaram com mulheres *Krikati*. Eles dois nasceram em território *Krikati*. Pela lógica de *Cacrỹ*, portanto, seriam *Krikati*. Eles se autodenominam *Krikati*. Entretanto, aqueles *Krikati* que reclamam para si uma legitimidade *Krikati* não os consideram como *Krikati*. Daí eles estarem sempre rememorando o fato de que seus ancestrais teriam entrado no território deles fugindo dos brancos, como apontou narrativa acima *Crohawu*.

No caso da identificação em relação aos de fora outros critérios são acionados. Existem casos de crianças brancas que foram adotadas pelos *Krikati* que possuem nome *Krikati* e parecem ser consideradas como tais. *Crỹc* à época (2000) tinha uma filha de criação, branca, que havia trazido para morar com ele na aldeia São José. Ela tinha dez (10) dias de nascida. Considera que ela é *Krikati* porque “chegou na aldeia pequena e nem sabia falar o português; só fala na língua *Krikati*”. Acrescenta que também ela “foi registrada como *Krikati*” (*Crỹc*, aldeia São José, 15.09.00)⁷⁴. Ele aponta para o registro e aciona outro elemento: a vivência e a convivência com eles, compartilhando seus modos de vida.⁷⁵ Essa ideia de chegar pequena também tem seu peso na questão do pertencimento. Quem chega grande já chega registrado. Quem chega pequeno aponta para uma possibilidade de se tornar *Krikati* na concepção de *Crỹc*.

Observo dois níveis de classificação na busca de elementos de identificação. Em um deles, buscam classificar quem é o “*Krikati* legítimo”, o que se dá internamente ao conjunto daqueles que são reconhecidos, especialmente em relação aos de fora, como

⁷⁴ Existem inúmeros outros casos que talvez não seja interessante relatar nesse momento.

⁷⁵ É o que Mello (2007) afirma acontecer também, no caso da mestiçagem, entre os Guarani do sul do Brasil.

Krĩkati. Em outro nível estaria a tentativa de estabelecer fronteiras entre esse conjunto maior e os de fora

Um caso *sui generis*⁷⁶ que percebi em campo, em 2000, foi a relação que Alziro, filho de mulher *Tentehar*/Guajajara com branco, mantinha com os *Krĩkati*. Ele é *Tentehar*/Guajajara e morou no território *Krĩkati* em uma aldeia⁷⁷ exclusiva dos *Tentehar*. Entretanto, desde pequeno foi criado por *Cacryĩ*. Ele, à época se autodenominava Alziro *Krĩkati*⁷⁸ apesar de sua mãe e parentes biológicos morarem na aldeia a apenas 6 km da aldeia São José. Em tese ele era considerado um *Krĩkati*. Foi casado com a filha de *Cryc* participou ativamente do processo demarcatório da Terra Indígena e de conquistas outras ligadas a educação e a saúde para o povo *Krĩkati*. Atualmente é separado de sua esposa *Krĩkati*. Vive em Montes Altos e segundo informações, pretende voltar a morar na Terra Indígena *Krĩkati*. A comunidade se reuniu e aceitou o retorno dele, mas com a ressalva de ele não representar mais o povo *Krĩkati*. Não posso afirmar se com a sua saída da terra indígena ele teria mantido a autodenominação Alziro *Krĩkati*.

O que percebi durante o processo de pesquisa na aldeia São José e nos dados do Posto de Saúde dessa aldeia, onde constam os nomes dos pais e dos filhos, foi que as crianças que nasceram no território *Krĩkati*, fruto de casamentos “intertribais”, levam como “sobrenome” o nome do povo ao qual pertence sua mãe⁷⁹. Essa é uma estratégia de evitar o aumento do número de pessoas na aldeia que não sejam *Krĩkati*. Indivíduos de outros povos Timbira e até brancos entram, casam com mulher *Krĩkati*, mas o fruto que nasce no território de mãe *Krĩkati* é *Krĩkati*. Percebi, no caso de casamentos com brancos e com *Tentehar*/Guajajara, o esforço da mãe *Krĩkati* em passar os valores e língua de seu povo aos filhos⁸⁰.

Entretanto *Pre'cohpa*⁸¹ aponta uma situação que diz perceber atualmente nas aldeias e que contradiz o que vi nos registros do posto de saúde. Afirma que as pessoas

⁷⁶ Aponto como *sui generis* porque sua família morava em aldeia dentro do território *Krĩkati* e ele foi criado por Seu Herculano, desde pequeno, na aldeia São Jos

⁷⁷ Ele foi o primeiro cacique da aldeia Recanto dos Cocais quando de sua formação em 2008.

⁷⁸ É registrado como Alziro Vitor da Silva.

⁷⁹ Isso nos casos de casamentos com Gavião, Xerente, Apinajê, Krepumkateyê, *Tentehar*/Guajajara, etc. Agora desses povos que estão sob o etnônimo de *Krĩkati*, não se faz referência e nem registro a esses nomes a não ser quando se trata de falar quem são os “legítimos *Krĩkati*”.

⁸⁰ Bodão viúvo de uma *Krĩkati* que já mora com os *Krĩkati* há trinta e cinco anos disse que desde quando a mulher era viva era ela quem conversava com os filhos. Quando crianças eles não entendiam a língua do pai. Disse que fazia questão de os filhos “pegarem” os costumes dos *Krĩkati*. Até hoje, já com os filhos adultos ele não fala a língua *Krĩkati*. Mas com o tempo passou a entender.

81

de outros povos que moram entre os *Krĩkati*, por conta de relações de casamento contraídas com mulheres *Krĩkati*, não estão mais registrando seus filhos com o nome do povo *Krĩkati*, mas com o nome do povo de onde o pai veio, ainda que a criança tenha nascido em território *Krĩkati*:

(...) mas, agora, parente é de lá, ele já bota sobrenome de lá; assim que está acontecendo agora aqui; tem um casal, o menino é de lá, mas casou com *Krĩkati*, aí já está botando o sobrenome dele como Gavião, não registrou como *Krĩkati*; o homem é Gavião e a mulher é *Krĩkati* e estão botando o sobrenome do filho Gavião; eu acho errado; ele é de lá, mas a certidão dele permanece com ele, com o pai; mas filho dele não; tem que sair é como *Krĩkati* porque nasceu aqui e a própria mãe dele é daqui; eu acho errado (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14)

Para enfatizar o que considera um erro, usa como exemplo a história de seu pai demonstrando como era antes e como acredita que deveria acontecer: “Meu pai (*Cryc*) era *Piihyre*, mas ele nasceu aqui; o parente dele que é de lá; mas ele mesmo nasceu aqui; ele se considerava *Krĩkati*; minha mãe também é *Krĩkati* legítima” (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14). O critério que, segundo ele, define o “ser *Krĩkati*” é o fato de “nascer em território *Krĩkati*” (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14). Mais uma vez associa o nascimento em território *Krĩkatia* ao pertencimento de um dos pais da criança ao povo *Krĩkati*. Geralmente a mãe, por conta da regra de casamento uxorilocal⁸²

Cacuuxen quando faz referência a *Cacrỹ* diz que os avós dele são da “nação dos *Krepum*”, mas que ele nasceu nos *Krĩkati*. É filho de mãe *Krĩkati*. A mãe dele era irmã de *Cryc*.

O critério de nascer no território *Krĩkati* para reconhecimento do pertencimento aos *Krĩkati*, aparece na narrativa de *Êhjarõo* quando descreve como os mais velhos consideram um indivíduo como *Krĩkati*:

Porque assim, mais velhos estão dizendo assim, já que você nasceu aqui, já que você vai molhar esse terreno, pois você é do *Krĩkati*; porque é assim, mais velho vai dormi na roça, porque mais velho quando vem, faz a casa no mato, casa da roça, vai trabalhar na roça com a mulher grávida; menino vai nascer na roça, por isso tudo que mais novo, aqui mesmo que nasceu, no *Krĩkati*. (*Êhjarõo*, aldeia São José, 03.10.14).

O fato conjugado de nascer no território e “molhar o terreno” é uma das marcas que estabelecem as fronteiras entre pertencer ou não aos *Krĩkati*. O que pode intervir

⁸² Essa regra funciona para casamentos dentro do mesmo povo Timbira ou entre povos Timbira diferentes, o homem sai do território de seu povo e vai morar com a mulher no território do povo dela.

nessas marcas de pertencimento apontadas até agora são as posturas do indivíduo frente ao (s) modo (s) de “ser *Krĩkati*”.

O denominado povo do Macaco é associado por *Êhjarõo* ao povo *Krepum*. Esse mesmo povo é referido por *Põohyh*, que os localiza em uma aldeia dentro da Terra Indígena *Krĩkati*. Ele se refere a essa aldeia como a “aldeia do Macaco”: “bem aqui nessa aldeia tu vai lá e não vê nenhuma língua como a nossa conversando assim; tu só vê português; agora nós quando eu converso aqui tu não entende o que a gente vai dizer” (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09. 14). Afirma isso se referindo as conversas na língua materna. A aldeia a qual se refere é Recanto dos Cocais, que é formada, em sua maioria, por *Tentehar*/Guajajara, que se comunicam entre si na língua portuguesa. Não sabem falar a língua *Tentehar* e tampouco a *Krĩkati*, apesar desta última fazer parte da estrutura curricular da escola dessa aldeia.

Parece-me que os *Krĩkati* não consideram esse povo da aldeia Recanto dos Cocais como indígena por não apresentarem características que classificam como sendo indígenas, entre elas falar uma língua indígena, ter os cabelos lisos e compridos, realizar rituais, ter a aldeia no formato circular, etc. e, também, por acreditarem que eles não sabem sua “origem”.

Êhjarõo diz que “Macaco é o povo *Krepum*”. Os *Krepumkateyê*⁸³ fazem parte dos Jê/Timbira e não falam mais uma língua indígena específica. Comunicam-se no português. Coelho (1987, p.30) quando esteve com eles na Terra Indígena Geralda Toco Preto, nos anos 1980, assim referiu-se a eles “índios Timbira, muito embora não se tenha conhecimento a qual povo pertencem. Trata-se de um grupo de remanescentes já bastante miscigenados”. Nimendaju (1944, p.24) diz que “*Krepumkateyê*” deve ser um nome relativamente recente, “visto como não figurar na literatura onde a tribo, como o fazem ainda hoje todos os neobrazileiros, se chama simplesmente Timbira. Os *Krepumkateyê* moram na Terra Indígena Geralda Toco Preto, homologada em 1994 (COELHO, 1997).

Na língua *Krĩkati* a palavra “macaco” é escrita *Cohcuj=macaco*”. Então o povo do Macaco seria *Cohcuj cati.ji*. A única referência encontrada com esse nome e com uma grafia diferente foi *Kokuiregatejê* e se refere ao povo que habita a Terra Indígena Geralda

⁸³ Nimendaju (1944, p.24) confessa nunca ter compreendido nem a fonética nem a etimologia desse nome. “Trata-se de um locativo que, segundo os próprios portadores desse nome, se refere a um lago chamado Lago Comprido pelos neobrazileiros. (...) pode ser que ele [*Kre/púm*] se refira, segundo opinam os *Ramkokamekra*, a um lugar onde as emas desovem (kre=ovo, pum=cahir).

Toco Preto⁸⁴. Os que habitam essa terra são os *Krepumkatyê*. Então os *Kokuirégatejê* seriam os mesmos *Krepumkatyê*.

Entre o povo Gavião/*Pykobjê* são identificados como povo do Macaco os *Krenyê* que moram na aldeia Riachinho, na Terra Indígena Governador. Pelos comentários que ouvi entre os *Krĩkati*, Gavião/*Pykopjê* e pesquisadores que estudam esse último e o povo *Krenyê*, são classificadas como povo do macaco algumas famílias *Krepumkatyê*, *Krenyê* e *Cu'tyhcre*. Observei entre os *Krĩkati* que esse etnônimo tem sido utilizado por pessoas mais jovens de forma pejorativa. Segundo *Puxcwyj* não existe um povo do macaco, no sentido de um povo com costumes, línguas tradições, etc. Existem sim famílias com comportamentos que se assemelham aos de um macaco. Ela explica: são pessoas que mexem em tudo, vivem se deslocando e não tem uma origem (ou não sabem de sua origem). São todos misturados. A expressão “pular de galho em galho” é relativa também ao comportamento e está referida, nesse caso, ao povo do macaco. Ela diz que o povo *Cu'tycre* é o mesmo *Tentehar*/Guajajara que vive se deslocando por outras aldeias que não são de seu povo. Entretanto, os *Krĩkati* mais velhos se referem a existência de um povo do Macaco.

Os que são considerados como “povo do macaco”, são assim identificados pelos “donos” das terras em que eles passam a viver. Geralmente não falam a língua de seu povo. Quando falam uma língua indígena é por vezes a língua do povo da aldeia onde estão habitando ou então o português. É o caso dos *Krenyê* que falam a língua Gavião/*Pykobjê* e dos *Krepum* que falam a língua *Krĩkati*, bem como o português.⁸⁵

Não ser considerado indígena por outros índios das terras onde habitam, não falar uma língua indígena e estar sempre se mudando parecem ser características que definem os chamados povos do macaco.

*Wywyhr*⁸⁶, filho de branco com mulher *Krĩkati* aponta que seu pai é branco e é do povo do Macaco:

⁸⁴ Cf. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guajajara/537>

⁸⁵ Cabe ressaltar que há *Krepumkatyê* que fala sua própria língua e que vive na terra indígena Geralda Toco Preto, bem como *Krenyê* que também falam sua língua. Geralmente, de ambos os povos, os anciãos.

⁸⁶ A minha aproximação com *Wywyhr* se deu por intermédio de *Êhjarõo*. Ele é tio dela. Em uma das inúmeras conversas que tive com ela, falou que seu tio sabia “muitas coisas” sobre o Mito da Aldeia Grande. Me interessei por conhecê-lo e conversar com ele sobre esse mito. Entretanto, como já apontei anteriormente a conversa com os interlocutores desta pesquisa fluía ao ritmo deles. Quando conversamos,

Minha mãe é *Krĩkati* legítima e meu pai é branco que teve aqui; mas já morreu tudo; nós viemos embora; tio Zebinho veio buscar minha mãe, que ela é sobrinha dele; ele foi e nós viemos do Tocantins; sempre meu pai veio para cá, nós ficamos aqui; acabou de me criar e eu fiquei; aí o povo meu, porque meu pai era macaco, povo do macaco; tem gente que fala para mim [parentes brancos], não, tu tem que sair, procurar mulher, tem muita mulher para você casar aí; fiquei pensando: como é que eu posso soltar minha família; eu já tenho muito família, muito filho; eu não posso abandonar (Wywyhr, aldeia Campo Alegre, 07.10.14).

Na sua narrativa, Wywyhr aponta que o pai “esteve aqui [aldeia São José]”, tendo morado com os *Krĩkati*, mas era branco. Saiu da aldeia e foi para o Tocantins, com a sua mãe e lá ele nasceu. A família do pai de Wywyhr é do município de Montes Altos. Os brancos, na concepção de uns *Krĩkati*, estão sempre se mudando também. Por isso entendo que essa característica do povo do Macaco pode ser atribuída aos brancos também. É oportuno pontuar que apesar dos *Krĩkati* estarem sempre em movimento, criando novas aldeias e mudando de lugar, essa característica de mobilidade é atribuída ao outro, isso porque os *Krĩkati* deslocam-se dentro de seu território “espalhando” e “ajuntando”. Nesse sentido não consideram que mudam de lugar como o povo dos Macacos.

Apesar de Wywyhr ser filho de mulher *Krĩkati*, não nasceu no território *Krĩkati*, mas em Tocantins. Entretanto, procurou se apropriar de símbolos marcadores da identidade *Krĩkati* como a língua, a orelha furada, os cabelos compridos, a moradia, os rituais, etc., como estratégia para se legitimar como *Krĩkati*. Seus filhos e netos são casados com *Krĩkati*. Um de seus netos é professor da língua *Krĩkati* na aldeia São José. No entanto, diz não ser aceito por alguns *Krĩkati* em situações de tensão. Nessas situações acionam seu parentesco dele pelo lado paterno para desqualificá-lo como *Krĩkati*:

Têm deles, *Krĩkati*, quando se zanga, fica falando de mim; ‘ah é porque o filho do branco fica morando aqui e aí já tem muito filho, aí não pode o filho do branco morando no meio de nós’; aí eu fico só escutando eles dizerem; é por isso que eu moro afastado; ninguém não dar despesa para mim não; quem dar despesa sou eu; eles não gostam de ver o sangue dos brancos porque (...), agora têm muitos brancos e eles calaram, pronto; agora tá aí, a própria filha de Renato, já tem muito filho e ele muito neto; a filha de João Grande se casou e está morando em Carolina com Zezinho, branco (Wywyhr, aldeia Campo Alegre, 07.10.14).

Ao sofrer discriminação por ser filho de branco com *Krĩkati*, Wywyhr questiona as famílias que o discriminam, enfatizando que aqueles que mais argumentavam contra, atualmente os filhos e netos, são também casados com brancos. Entretanto, nas vezes que

ele quase não fez referência ao mito, apesar de lhe ter perguntado sobre o mesmo. A conversa seguiu o enredo traçado por ele. Ele tem 76 anos e mora na aldeia Campo Alegre. É sogro do fundador dessa aldeia.

conversei com essas pessoas citadas por *Wywyhr*, *Myypuc* e *Awqui* embora não aprovassem o casamento de branco com índios, diziam que não podiam impedir porque hoje vai “do gosto do filho”. Parece-me que as exceções estão se tornando mais frequentes que a “regra” de não se casar com brancos para evitar a entrada destes em seu território. São relações sociais em mudança, relações construídas conforme afirmou Velsen (2010) por indivíduos e que não podem ser compreendidas considerando somente as normas.

Apesar de o parentesco entre os *Krĩkati* ser classificado como bilateral (LAVE, 1967), em situações de conflitos/disputas parece ser acionado o pertencimento do ascendente que não é *Krĩkati* para estabelecer as fronteiras entre ele e os que se consideram *Krĩkati*. Manipula-se a regra da bilateralidade no parentesco. Velsen (2010, p.449) afirma que “normas e regras gerais de conduta são traduzidas em prática e, em última análise, manipuladas por indivíduos em situações específicas para servirem a fins específicos”. Nesse caso, essa estratégia é utilizada para negar o pertencimento de *Wywyhr* por ele ter parentesco com branco da cidade de Montes Altos.

No caso específico aqui relatado, é possível identificar os motivos de exclusão de *Wywyhr*. No processo de demarcação da terra, quando os *Krĩkati* buscaram aliados, entre outros povos indígenas e os brancos, eles recusaram a participação de *Wywyhr* no processo de discussão e tomada de decisões. Ele lembra esse momento de rejeição quando pergunto sobre a demarcação da terra:

Eu lembro, mas eu não ando atrás; eu não tô dizendo, eu não acompanho os outros, porque eu não posso entrar na conversa das bocas do povo; não quero nem saber; é por isso que eu fico quieto; deixa o povo brigar por causa da terra; porque eu não quero nem escutar; se eu entrar povo diz, não, eu não tô gostando você; você que está ajudando os outros [brancos] ;eu ficar quieto, no meu cantinho; deixa mesmo os próprios índios brigar por causa de terra, porque faz é tempo, faz é tempo que povo estava falando, não sei porque você fala com a FUNAI , não sei porque não demarcar logo isso daí para nós; aí depois a demarcação saiu, aí o Carvalho chegou, lá na barriguda lá no meio do pátio, sentou, deu conselho para o povo; aí eu fiquei assim de longe, só escutando; ele deu conselho, nós vamos tirar a demarcação para vocês, mas se nós tirarmos, vocês não vão vender as coisas; (...) depois quando acabar (...) ’ aí eu fiquei escutando; quando acabou conselho, começou a tirar madeira bem aí; para fazer (...) pergunto se é os *Krĩkati*: ele disse; os próprios *Krĩkati* começaram a tirar madeira; começaram a tirar escondido, vende; começou a vender madeira, vender as casas que os brancos deixaram; ainda hoje, estão tirando e vendendo madeira; mas eu não quero saber nem meu nome no meio de vocês; (...) não quero escutar meu nome; pode se acabar (...) (*Wywyhr*, aldeia Campo Alegre, 07.10.14).

Parece-me que essa recusa tem relação direta com o fato de os parentes brancos de *Wywyhr* serem do município de Montes Altos. Este concentra a maior parte de

pequenos agricultores e fazendeiros que invadiram o território dos *Krĩkati*. Em uma reunião da qual participei na aldeia São José, em 2014, sobre a desintrusão da terra, foi citado pelos próprios *Krĩkati* o nome de *Pre'cohpa*, também *Krĩkati*, que é genro de *Wywyhr* e sua preocupação com os brancos-compadres. *Errouré*, que é funcionária da FUNAI, disse que à época em que a FUNAI queria tirar “os brancos na marra” da terra, ele foi o primeiro a se colocar contra essa postura da FUNAI, alegando que tinha muitos compadres morando na terra e que a FUNAI não podia ter esse comportamento, mas retirá-los indenizando-os de forma que pudessem se sustentar na cidade. *Errouré* queria chamar a atenção, com esse exemplo, para as relações de amizade que vários *Krĩkati* estabelecem com os brancos de Montes Altos.

Na mesma época quando estive na aldeia Campo Alegre, onde *Pre'cohpa* mora com a família, a sua esposa, Salete falou da sua preocupação com os parentes brancos que moram na terra *Krĩkati* porque iam sair de lá sem nenhum recurso. Mas que ela entendia porque eles tinham entrado na terra sabendo que era dos *Krĩkati*. Disse que eram considerados invasores de má fé.

Se o reconhecimento de *Wywyhr* como *Krĩkati*, pelos *Krĩkati*, é questionável por ter pai branco, o fato de viver como e com os *Krĩkati* é questionado por seus parentes não indígenas que não o querem misturado com os *Krĩkati*:

(...) eu vivia, porque nesse tempo, eu fiquei, fiquei; de primeiro eu não aprendia nada, a linguagem; aí eu fiquei, fiquei e aprendi a linguagem; aí o povo [parentes brancos] queria me tirar de dentro da aldeia; eles queriam me tirar daqui, da tribo; não queriam me misturar com a tribo; porque eu sou mestiço; meu pai é branco e minha mãe é Krikati; mas eu me acostumei; queriam me tirar porque eles não queriam que eu ficasse no meio, por causa da orelha; já foi; rasgou a orelha; os outros estavam furando e eu pensava que era outra coisa; aí pedi para minha mãe; aí ela disse tu é quem sabe, se quiser furar; eu fui e furei a orelha; rasgou a orelha; por causa disso eu tenho nojo, tenho vergonha de entrar no meio dos cristãos; eu tinha vontade de sair, mas é porque já tem muito filho, tenho pena; sair para longe; perto da cidade; tive vergonha de sair por causa de orelha; vou ficar por aqui mesmo por conta da orelha rasgada; não dou despesa; não estou comendo às custas dos outros (*Wywyhr*, aldeia Campo Alegre, 07.10.14).

Os símbolos que diferenciam *Wywyhr* como *Krĩkati*, já apontados acima, e que constroem sua alteridade em relação aos brancos, são os mesmos que ele parece rejeitar e que o impedem de ser o “outro”, o branco. Nesse sentido, Seu Sabino parece não se aceitar também como *Krĩkati* ao demonstrar rejeição às marcas desse “ser *Krĩkati*”. Mas, também, não consegue se integrar no mundo do branco, ainda que esses “outros” sejam seus parentes, justamente por carregar no corpo as “marcas” desse pertencimento. Essas

“marcas” o impedem de se sentir branco. Ele não consegue perceber saídas e acaba por se isolar, como mostra sua narrativa. Ele está preso entre ser um *ou* outro. E, não, um e o seu outro que é o que lhe completaria⁸⁷.

A narrativa de *Êhjarão* reforça que a situação de tensão define a questão de *Wywyhr* ser ou não ser *Krikati*. Ela o considera *Krikati* “*Wywyhr*, a mãe dele foi para o Goiás, Tocantins, casou com um branco e fez *Wywyhr*; por isso que povo quando briga diz que *Wywyhr* é filho de branco; mas não é; porque a avó dele é mesmo que *Krikati* puro; a mãe também” (*Êhjarão*, aldeia São José, 03.10.14).

O dilema vivenciado por *Wywyhr* assemelha-se a situação de Tiago Marques Aipoburu, analisada por Fernandes (1975), a partir de material colhido por Herberth Baldus. Segundo Fernandes (1975, p.87). Tiago Marques foi um Bororo educado para viver entre os brancos, situação que criou dificuldades na sua relação com os Bororo.

Tiago Marques casou-se com uma bororo e constituiu família no seio da tribo. Este é um laço importante que o prende à sociedade e à cultura bororo. Com o estilo de vida, aceitou também as crenças e a religião da tribo. Entretanto, é lamentável que os dados não permitam saber a importância que tiveram nessa aceitação suas experiências negativas com os brancos e também com os próprios companheiros da tribo: É provável que as rejeições que partiram dos bororo devam ter exercido muito mais influência em seu ânimo, obrigando-o a aproximar-se o mais possível do normal, do admitido esperado de um bororo pelos outros bororo.

No caso de Tiago, ele se viu colocado entre duas formas de agir diversas, passou de uma para outra, sem um ajustamento definitivo. Por isso Fernandes classificou-o como um homem marginal, por considerar que os padrões novos insinuaram-se na vida afetiva de Tiago e entraram em choque com sentimentos e emoções anteriores.

Cryhtre afirma a existência entre os atuais *Krikati*, de outro povo, os *Cu'tycre*:

(...) a mulher do Zé Cunhã (branco), *Cre camen*, é do povo *Cu'tycre* que significa água preta; vieram daqui de cima; da Geralda Toco Preto; era os *Krepumkateyé*; *Ro'rot* é de lá; ela tem uma tia aqui que se chama Rosa Carmot *Krikati*, irmã de Caapa Cwyj, por parte da mãe, considera como irmã, mas ela é filha do *Cu'tycre*; é porque primeiro D. Cesarina se ajuntou com um *Cu'tycre* e teve a Rosa; nasceu, ficou grande e aí ele morreu; aí passou para viver com o pai de Caapa Cwyj (*Cryhtre*, aldeia São José, 02.10.14).

Na narrativa de *Cryhtre*, esse povo *Cu'tyhcre* equivale ao povo *Krepumkateyé* e localiza o lugar de “origem” deles: a Geralda Toco Preto. Ele ressalta ainda que cada grupo que vive na São José ainda sabe se distinguir por seu povo. Entretanto, sua esposa

⁸⁷ Mais uma vez tomo de empréstimo a noção de Clastres (2003) do Um e o seu Outro, o Dois para pensar a experiência vivida por *Wywyhr*.

(*ẽh'prõ*), *Caapa Cwyj* nega a fala do marido (*ẽhmpjin*) ao afirmar que todos esses grupos “estão misturados e ninguém registrou esses nomes”, como também “ninguém conta mais história que cada família tem um nome”. Por isso discorda da ideia de que atualmente exista “*Krĩkati* puro”:

Alguns falam que são puros, mais não é certo; de primeiro só tinha *Krikati*; pouquinho *mehin*; as mulheres carregavam pacará na cabeça, tudo com capote; só com sainha e tanguinha na cintura, não tem nem blusa, nada; os homens também; andavam só com calção; tem vez que é tanguinha de frente (*Caapa Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14).

Com a entrada na aldeia de indivíduos *Xerente*, *Krahó*, Gavião, Guajajara e branco não tem mais como falar de “*Krĩkati* legítimo”, diz ela. Acrescenta, “mas de primeiro era somente índio”.

Puxcwyj lembra que o pai de *Caapa Cwyj* quando contava história do povo deles para ela, dizia assim: “nós somos povo *Quiire' cati ji* (peixe que anda no seco) que anda só no seco, longe do brejo, que anda no cerrado”. Ele sempre ressaltava, continua *Puxcwyj*, que os *Krĩkati* atuais são “a união de vários povos, descendentes de vários povos que formaram essa aldeia [São José]; por isso que deram o nome de *Crẽh cateh cati ji* que quer dizer “aldeia grande” (*Puxcwyj*, aldeia São José, 30.06.14).

Cryc, tio dela, lhe contava que “eles eram descendentes do *Piihyyre' cati ji*. Sua avó lhe dizia que eles eram descendentes dos *Romcu' cati ji* (*Romcu* = cocal). A família de Lindonesa *Krĩkati*, lhe falava que eram descendentes de outro povo, os *Cu'tihcre*. Afinal, diz ela, os *Krĩkati* atuais são “a junção de quantos povos?” (*Puxcwyj*, aldeia São José, 30.06.2014). Essa é uma questão, diz ela, que permanece em sua cabeça.

Na concepção de *Caapa Cwyj*⁸⁸ atualmente estão todos misturados e ninguém registrou esses nomes, como também ninguém conta mais história que cada família tem um nome. Discorda da ideia de que atualmente exista “*Krĩkati* puro”:

Alguns falam que são puros, mais não é certo; de primeiro só tinha *Krikati*; pouquinho *me'hẽeh*; as mulheres carregavam pacará na cabeça, tudo com capote; só com sainha e tanguinha na cintura, não tem nem blusa, nada; os homens também; andavam só com calção; tem vez que é tanguinha de frente (*Caapa Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14).

Entretanto, como me referi no início deste capítulo essa discussão começou porque teve como ponto de partida a percepção do professor mais antigo da língua

⁸⁸ *Caapa Cwyj* é esposa de *Cryhtre*. Ela nasceu na aldeia Estraíra e mora na aldeia São José. Tem 67 anos.

indígena sobre diferenças na linguagem dos anciãos da aldeia, captadas em conversas de pátio. Por outro lado, quando procurei investigar essas diferenças elas foram aparecendo com indicações de famílias que pertenceriam a um ou outro povo. Mesmo que hoje misturados tais famílias sabiam demarcar essas diferenças: quem pertence a um ou a outro povo.

Embora em suas narrativas não haja consenso sobre se seria possível falar de “Krikati legítimo” na atualidade, a discussão sobre essa questão é indicativa do reconhecimento de que os Krikati reúnem diferentes povos. Essa mistura não parece ameaçar a unidade Krikati que faz contraste com o mundo de fora. O mesmo não pode ser dito em relação ao povo *Tentehar*.

As estratégias que utilizam para classificar quem seria *Krikati* ou não, estão relacionadas ao que consideram ser índio, ou seja, apresentar características que reconhecem como indígenas. No conjunto dos que reconhecem como *Krikati* entram em jogo a categoria nativa “*Krikati legítimo*”, no esforço em construir uma pureza *Krikati*. Observei uma dinâmica semelhante ao que Dantas (1988) identificou em seu estudo sobre os Nagô. Para os Nagô, as combinações permissíveis se restringiam ao que era por eles incluído nos domínios do bem. Dantas (1988, p.148) afirma:

O que me parece é que a “pureza nagô”, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos.

Operações semelhantes realizam os *Krikati*. Douglas (1976) já havia chamado atenção para que a ideia de pureza pode ser empregada como uma estratégia para expressar a ordem social e como os critérios classificadores da pureza estão articulados com a ideia de poder. No período de pesquisa com os *Krikati*, pude perceber que a ideia de pureza estava articulada ao lugar de origem, um lugar que era representado como uma “aldeia grande, onde teriam permanecido os “*Krikati legítimos*”.

2.2 Ameaças à legitimidade *Krikati*? Um Recanto *Tentehar*/Guajajara

A presença do povo *Tentehar*/Guajarara na terra *Krikati* data aproximadamente do início do século XX, quando uma família desse povo, fugindo de conflitos em Barra do Corda veio se refugiar na terra *Krikati*. A primeira morada deles nessa terra foi próxima a serra da Desordem, onde formaram a aldeia Urucum. A permissão para

permanecer na terra foi dada pelo então chefe, Lourenço, bisavô de *Põohyh*. Ele conta: “meu bisavô que foi besta, foi receber eles lá e colocar lá na Urucum; meu bisavô morava na Taboquinha, capitão Lourenço, que colocou lá; nós fizemos aldeia lá” (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Apesar de morarem no mesmo território, ocupavam espaço separado e quase não mantinham relações com os *Krĩkati*. A maior parte desses *Tentehar*/Guajajara mora atualmente na aldeia Recanto dos Cocais, a 6km da aldeia São José, construída logo após a demarcação da terra.

As relações começam a se estreitar com o envolvimento de um dos homens dessa família, Manoel Mendes Guajajara, mais conhecido pelos *Krĩkati*, como Manoel Jacu, no processo de demarcação da Terra Indígena *Krĩkati*. Manoel acompanhou os *Krĩkati* no estabelecimento dos marcos da demarcação e, no processo da luta pela terra, foi assassinado. A partir de então, quando a terra foi demarcada, no âmbito do projeto de reorganização territorial foi pensada a criação de uma nova aldeia para os *Tentehar*/Guajajara, que haviam crescido em número: a aldeia Recanto dos Cocais.

Além da relação com Manoel Jacu, relações de casamento foram se estabelecendo entre *Krĩkati* e *Tentehar*/Guajajara. Entretanto, os *Krĩkati* não vêm de forma positiva as relações de casamento entre eles e os *Tentehar* /Guajajara. Para além da miscigenação decorrente desses casamentos, está o fato destes últimos não considerarem os *Tentehar*/Guajajara, que vivem em sua terra, como “índios” por não apresentarem marcadores que eles consideram fundamentais para essa designação, como por exemplo, o uso de uma língua indígena; a realização de rituais, a forma de habitação (aldeia não é circular). Dizem que os “guaja⁸⁹” vivem igual aos brancos. Os *Tentehar*/Guajajara que habitam o território dos *Krĩkati* não falam a língua de seu povo. Comunicam-se somente no português.

Além de ocuparem uma aldeia própria dentro da terra indígena *Krĩkati*, alguns *Tentehar*/Guajajara moram na aldeia São José e na aldeia Jerusalém. A resistência dos *Krĩkati* à presença dos *Tentehar*/Guajajara é manifestada de forma expressiva pelos mais velhos. Além das questões apontadas anteriormente, acrescentam a pouca participação daqueles nas festas culturais do povo *Krĩkati*.

⁸⁹ A forma como os *Krĩkati* se referem aos *Tentehar*/Guajajara.

Segundo *Põohyh*, *Cacrỹ* e *Cryhtre* a primeira família *Tentehar*/Guajajara a entrar no território *Krĩkati* foi a de D. Josina, mãe de Manoel Mendes Guajajara, o Manoel Jacu.

Cryhtre lembra-se da época em que povos diferentes, ou seja, quem não fosse *Krĩkati*, não entravam em seu território porque eles eram muito temidos. Deixaram os *Tentehar*/Guajajara entrar, porque, segundo ele, era uma família pequena, mas ficaram afastados deles no território:

(...) de primeiro, o *Krĩkati* não deixava o de fora entrar não, porque se entrar eles matavam; esse negócio de você ir para acolá, ir para acolá; têm que ficar é aqui; e se tu for para lá vão te matar; e se tu vier para cá vão matar; então não pode; antes de entrar proteção que é SPI os *Krĩkati* não saíam; era a aldeia mais perigosa que todo *cohpẽ* sabe; valente, não deixava ninguém entrar; Guajajara morava antes na serra da Desordem, no lugar chamado de Urucum; eram só uns três, quatro que morava lá; mas depois o filho morreu; esses Guajajara viveram junto com os *Krĩkati* (*Cryhtre*, aldeia São José, 02.10.14).

A relação de proximidade de Manoel Mendes/Jacu com os *Krĩkati*, tanto nas festas culturais do povo como no seu envolvimento político no processo demarcatório da Terra Indígena *Krĩkati* possibilitou a permanência desse povo no território *Krĩkati*, bem como permitiu que se aceitasse que alguns estabelecessem residência na aldeia São José⁹⁰.

Põohyh faz referência a proximidade da família de Manoel Mendes com os *Krĩkati* que moravam na Taboquinha. Segundo ele, apesar de morarem na aldeia Urucum⁹¹, gostavam de visitar a aldeia Taboquinha:

Manoel Mendes que brigou com a gente na época da demarcação e que morreu gostava de andar na aldeia na Taboquinha; a gente ainda andava nu, só com uma tanguinha na frente; andou com a gente; aí veio embora; a mãe que criou ele também gostava de chegar na Taboquinha; canta, canta, quando acaba brincadeira vai embora; agora os novos não faz assim não; olha bem aqui, perto da aldeia, só conhece a língua portuguesa; o filho de Manoel Mendes tá casada com minha sobrinha bem aqui (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Observo nessa narrativa de *Põohyh* a referência à participação dessa família *Tentehar*/Guajajara nos rituais do povo *Krĩkati*. Essa relação se fortaleceu com a

⁹⁰ Lave (1967, p. 40) contabilizou somente um (01) *Tentehar*/Guajajara na aldeia São José. Afirma que esse indivíduo casado com uma *Krĩkati* tentou junto à família da mulher morar fora da aldeia, mas os parentes dela não permitiram. Melatti (1980) em seu relatório contabiliza na aldeia São José somente os dois irmãos Gerson e Eliéser, casados com *Krĩkati*. Atualmente na aldeia São José tem 14 indivíduos *Tentehar*/Guajajara.

⁹¹ Melatti (1980) se refere a essa primeira aldeia *Tentehar*/Guajajara como aldeia Areia na serra do Cipó. Observando no mapa fica próximo a Serra da Desordem. Acredito ser a mesma região. Uns *Krĩkati* não chamam aldeia Urucum e sim como se eles estivessem localizados na região do urucum próximos a serra da Desordem.

participação ativa de Manoel Mendes no processo demarcatório da terra e a adoção de seu irmão Alziro⁹², por *Cacrÿ*. Alziro foi morar na São José para poder estudar.

Sobre a localização e formação da aldeia Recanto dos Cocais, *Crÿ'hyh* conta que ela não estava dentro do Plano de Gestão e Monitoramento⁹³ da terra dos *Krĩkati*. Não havia previsão para sua construção e nem definição do lugar onde seria construída. Pensavam em construir uma aldeia para os *Tentehar*/Guajajara no lugar onde eles sempre viveram, próximo à Serra da Desordem. Entretanto, David Milhomen *Krĩkati*, segundo *Crÿ'hyh*, queria se candidatar a vereador nas eleições de 1998 pelo município de Montes Altos e buscou o apoio dos *Tentehar*/Guajajara e, em troca, a aldeia Recanto dos Cocais foi construída a 6 km⁹⁴ da aldeia São José. *Crÿ'hyh* atribui a construção dessa aldeia, nesse contexto, à intenção político-eleitoreira de David⁹⁵:

(...) quando menos espera, ele vai e reúne para campanha política na época para fazer aldeia Guajajara; na época da política David já pensou em pegar mais eleitores e pegou os Guajajara que estavam todos soltos para fazer aldeia.(...) ele diz que estavam morando com os brancos; na terra nossa, mas na terra dos brancos; aí na época quando foi demarcado aí nós já pensamos isso entre nós, mas nada escrito, só pensando mesmo; aí foram e aí David reuniu a família do Alziro; levaram para escolher o local onde hoje é a aldeia; até hoje tem um pé de piqui grande lá; aí fizeram aldeia; Alziro o pai é Guajajara e a mãe é branca. (...) Como a irmã do David era esposa do Alziro, sentaram, nós vamos fazer aldeia; chamou, mas já foi pensando em se candidatar para ganhar eleitores; criou lá; criou não planejando dentro das estratégias de criação de aldeias que pensamos; pessoal escolheu e disse que não queria sair de lá porque era perto⁹⁶ (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém.06.10.14)

Crÿ'hyh comenta, ainda, que sugeriu que se fizesse uma aldeia para concentrar os *Tentehar*/Guajajara próximos à Serra da Desordem, próximo à antiga aldeia deles, a aldeia Urucum, por uma questão de estratégia política de ocupar os limites da terra. A ideia era ocupar esse espaço porque ainda tinha muita invasão de madeireiros e, como não controlaram, a extração de madeira na região continuou.

Crÿ'hyh conta que os *Tentehar*/Guajajara não quiseram voltar para essa área mesmo após os brancos terem saído de lá: “disseram que não queriam ir; que era difícil; tinham que fazer estrada; mas não tinha mais branco aqui não; era mais fácil morar na

⁹² Já fiz referência à participação de Alziro nas conquistas do povo *Krĩkati* no que se refere à terra, saúde e educação.

⁹³ Plano de Gestão territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira. Nesse plano elaborado juntamente com o Centro de Trabalho Indigenista, os *Krĩkati* propuseram a criação de seis novas aldeias como forma de ocupar espaços estratégicos da terra demarcada com a finalidade de evitar invasões.

⁹⁴ A primeira aldeia do povo *Tentehar* no território estava localizada a 24 km da aldeia São José.

⁹⁵ David Milhomen *Krĩkati* é filho de *Crÿc*, irmão de *Pre'cohpa*. Ele foi vereador por dois mandatos no município de Montes Altos e atualmente é cacique da aldeia São José.

⁹⁶ A antiga aldeia dos *Tentehar*/Guajajara ficava a 24 km da aldeia São José. A atual fica a 6km.

Urucum; sempre moraram aqui; não são daqui; são de Grajaú, mas moravam aqui” (*Crÿ’hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.14).

Como a proposta de gestão territorial era criar aldeias em lugares estratégicos para evitar invasões de brancos, a construção dessa aldeia fugiu a proposta inicial.

Todos os *Tentehar*/Guajajara que habitavam essa aldeia eram filhos de Dona Josina Guajajara⁹⁷. Todos se comunicam em português, sendo ela a única que falava a língua *Tentehar*. Os adultos diziam entender quando sua mãe falava com eles na língua nativa, mas não sabiam responder na mesma língua. A mãe de D. Josina era *Tentehar*/Guajajara e seu pai, “caboclo”. Os moradores dessa aldeia costumam casar-se com brancos dos povoados mais próximos. Existia à época (1999) somente uma *Krĩkati*⁹⁸ casada com um *Tentehar*/Guajajara morando lá.

Quando estive na aldeia em 1999, Dona Josina relatou que eram muitos *Tentehar*/Guajajara e que eles foram morrendo um atrás do outro de doenças como febre, gripe, etc. Ela disse que não se lembrava da região de origem deles. Seu grupo não mantém nenhum contato com outros grupos desse povo que habitam em diversas aldeias no interior maranhense. Entretanto, *Awqui* contou que esses “guaja” são originários da região de Grajaú⁹⁹

Uma das brancas que mora no Recanto dos Cocais e com quem conversei foi Maria, casada com um *Tentehar*/Guajajara. Segundo relatou, suas cunhadas diziam não querer se misturar com os *Krĩkati* através do casamento. Preferiam manter esse tipo de relação com os regionais. Maria contou ainda que eles não saem da terra dos *Krĩkati* para morar com seus parentes *Tentehar*/Guajajara porque a mãe de Dona Josina, quando morreu, pediu à filha e aos netos que não saíssem desse lugar.

A aldeia Recanto dos Cocais, em 1999, tinha seis casas onde estavam distribuídas 39 pessoas. Em uma dessas casas funcionava uma escola improvisada, com alguns bancos de toras de madeira e um quadro verde. Ainda não tinha energia elétrica. Recentemente havia sido construído um poço artesiano, com recursos mobilizados pelos *Krĩkati*. A

⁹⁷ D. Josina foi criada entre brancos, onde aprendeu a falar o português. Casou com um “caboclo” com o qual teve quatro filhos

⁹⁸ Atualmente existem quatro *Krĩkati* morando na aldeia Recanto. Dois homens e duas mulheres casados com *Tentehar*/Guajajara.

⁹⁹ Uns *Krĩkati* dizem que esses *Tentehar*/Guajajara são da região de Grajaú. *Cacry* é o único que se refere a eles como vindo de Barra do Corda, por conta do conflito no Alto Alegre.

professora que ensinava à época na escola da aldeia era uma *Krĩkati*: Marly *Yõtep*. Ela alfabetizava as crianças e ensinava a língua indígena *Krĩkati* para os *Tentehar*/Guajajara.

Marli *Yõtep Krĩkati*, no ano que estive na aldeia Recanto, se deslocava para essa aldeia para ensinar a língua *Krikati* para os *Tentehar*/Guajajara. Eram 22 alunos, entre crianças e adultos, inclusive o cacique da aldeia, Antonio Guajajara. A intenção inicial era aprender a língua *Tentehar*, só que eles não encontraram quem lhes pudesse dar aulas. Então, resolveram pedir a Marli que lhes ensinasse a língua *Krikati*. O que observei é que para eles, o importante é aprender uma língua indígena, já que na aldeia eles só se comunicavam em português. Marli era então única professora de língua *Krikati* na aldeia São José

A explicação que me foi dada por alguns *Tentehar*/Guajajara para o interesse pela língua *Krĩkati*, varia. Para alguns seria porque já estão há muito tempo na terra *Krĩkati* e seria a hora de se introsarem, se unirem com os *Krĩkati*. Outros expressaram que a busca pelo aprendizado da língua *Krĩkati* era por obrigação: “a gente é obrigado né? Tem que aprender”.

Essa “obrigação” levantada pelos *Tentehar*/Guajajara me parece estar relacionada com o momento histórico e político vivenciado na terra *Krikati*, de reafirmação dos marcadores de sua alteridade como forma de garantir a sua terra. Em 1999 a terra *Krĩkati* só estava demarcada fisicamente¹⁰⁰, ainda não tinha sido homologada. Nesse mesmo período, os *Krĩkati* me falaram que funcionários da FUNAI tinham sugerido que eles, deveriam se apresentar como “índios”. Ou seja, manifestar os marcadores dessa alteridade: como cabelo comprido, uma língua específica, orelha furada, etc. Como os *Tentehar*/Guajajara estavam dentro da terra *Krikati* e não detinham nenhum desses sinais diacríticos do “ser índio” sentiram-se na “obrigação” de se suprir o que era considerado uma lacuna para permanecer na terra.

O ensino da língua *Krikati* para os *Tentehar*/Guajajara foi uma iniciativa de Alziro¹⁰¹, filho de D. Josina. Depois que Alziro saiu da terra *Krikati*, sua irmã Carmosina, segundo o professor Augusto *Crowareh Krĩkati*, atual professor da língua *Krikati* na aldeia Recanto, resolveu manter o projeto de ensinar a língua *Krĩkati* para eles. Entretanto,

¹⁰⁰ O decreto presidencial que homologou a terra é de 2004. Juridicamente a posse permanente da terra ainda não estava garantida.

¹⁰¹ Alziro foi criado fora da aldeia Recanto na aldeia São José pelo *Cacrỹ*, pai de *Crỹ'hyh*. Alziro casou com uma *Krikati*, irmã de *Pre'cohpa*. Hoje, é separado dela e mora em Montes Altos

desconheço o fato de algum *Tentehar*/Guajajara falar a língua *Krĩkati*. O que escutei na aldeia São José foi que os *Krĩkati* que moram na aldeia Recanto, que são casados com *Tentehar*/Guajajara, ensinam seus filhos a se comunicar na língua *Krĩkati*.

Desde essa época (1999) os *Krĩkati* já consideravam que esses *Tentehar*/Guajajara não seriam índios. Os argumentos usados pelos *Krĩkati* para classificá-los dessa forma estavam relacionados a ausência dos marcadores da alteridade selecionada por eles, como sendo de “índios de verdade”: não usarem cabelos compridos, não furarem as orelhas e nem correrem com toras, como também não participarem das cerimônias tradicionais dos *Krĩkati* e nem lutarem, para a manutenção da terra *Krĩkati*. Lembro que por essa mesma época esses símbolos de indianidade estavam sendo valorizados pelos *Krĩkati* por conta do processo de demarcação de sua terra.

Atualmente os *Krĩkati* ainda têm restrições quanto a presença dos *Tentehar*/Guajajara, principalmente por conta do aumento populacional e do ingresso de brancos¹⁰², decorrente das relações de casamento com *Tentehar*/Guajajara que acabam por permanecer na terra *Krĩkati*. *Campir* afirma que esse descontentamento com a presença desse povo é verbalizado em reuniões de pátio: “o cacique fala que quando vier tem que mandar ir embora de novo” (*Campir*, aldeia São José, 25.09.14).

Atualmente o cacique da aldeia Recanto dos Cocais é Francisco Guedes¹⁰³. Ele exerce também a função de Agente Indígena de Saneamento (AISAN). Sua esposa é Agente Indígena de Saúde (AIS). Atualmente a aldeia tem dezenove (19) famílias e setenta (70) pessoas¹⁰⁴.

Durante o meu período de pesquisa na aldeia São José pude observar a relação desse cacique com a aldeia São José. Nas “festas culturais” não percebi sua presença nem como observador, tampouco como participante. Entretanto, quando se tratava de resolver problemas de educação, saúde, transporte, terra, recursos em geral para benfeitoria do povo *Krĩkati* ele estava presente e com poder de fala, garantidos pelos *Krĩkati*. Percebi que nas discussões de cunho político, fora da aldeia, pode ser favorável aos *Krĩkati* ter os *Tentehar*/Guajajara, como aliados. Apesar das restrições internas dos *Krĩkati* à presença dos *Tentehar* /Guajajara em sua terra, não percebi resistência a eles nessas ocasiões.

¹⁰² A maioria dos *Tentehar*/Guajajara que moram na aldeia Recanto dos Cocais são casados com brancos.

¹⁰³ O primeiro cacique da aldeia Recanto foi Alziro. Francisco Guedes é sobrinho de Alziro. Ele é casado com um *Krĩkati*. Seus filhos são registrados com o nome *Krĩkati*.

¹⁰⁴ Dados do posto de saúde da aldeia São José/ano 2015

Todos os recursos/benefícios que os *Krĩkati* recebem são distribuídos também para a aldeia Recanto dos Cocais.

Observei que muitas vezes o cacique da aldeia Recanto era acionado como aliado político em disputas internas entre grupos domésticos¹⁰⁵ *Krĩkati*. Por exemplo, o fato de os alunos da aldeia Recanto dos Cocais cursarem a 2ª fase do Ensino Fundamental e todo o Ensino Médio na escola da aldeia São José favorece a entrada de recursos da educação para essa escola, por conta do aumento do número de alunos matriculados. No caso de construção de casas pelo “projeto “Minha Casa Minha vida”, do Governo Federal, o cacique da aldeia Recanto também ficou ao lado do grupo que trouxe o “benefício”, que é da aldeia São José. Lá também foram construídas casas por esse projeto.

Entretanto, no caso da educação, essa aliança política entre a gestora da escola da aldeia São José e o cacique da aldeia Recanto ficou estremecida quando o transporte escolar que levava os dezoito (18) alunos dessa última para escola da São José foi cortado. O cacique da aldeia Recanto, Francisco Guedes, o “Nego”, ameaçou matricular seus alunos na escola da cidade de Montes Altos. Entretanto, para sair da aldeia Recanto é necessário passar por dentro da São José. Por conta disso, a gestora da escola afirmou; “imagina, passar por dentro da aldeia, na frente da escola para ir para outra escola; o cacique [da São José] disse que se ele começar com essa história vão [todos eles] ser expulsos da terra” (*Puxcwyj*, 27.03.15). O cacique da aldeia Recanto vem sendo utilizado pela gestora da escola como um aliado político. Viveiros de Castro (2004, p.347) considera o aliado político um inimigo potencial. Ele pode ser considerado como um “cinturão de segurança (e de incerteza)” ao mesmo tempo.

Além do ensino da língua *Krĩkati* na escola da aldeia Recanto, o ritual funerário que os *Tentehar*/Guajajara praticam na aldeia Recanto parece ser o “mesmo” dos *Krĩkati*. Digo isto porque no calendário extraclasse da escola São José/2015 estava agendada “Visita”, *Pÿrpej*¹⁰⁶, na aldeia Recanto. Segundo Seu Vitorino, os *Krĩkati* participam e “fazem a “Visita” na aldeia Recanto. Entretanto, *Põohyh*, comenta que não é o mesmo

¹⁰⁵ Estou partindo aqui da compreensão de Lave (1967) do que seriam grupos domésticos. Estes seriam formados em sua concepção por um grupo de irmãs, seus maridos e filhos e os pais dela.

¹⁰⁶*Pÿr pej* – festa da barriguda; tora que da cerimônia “barriguda”. “Visita” é o nome que se dá a cerimônia de encerramento do luto.

ritual que acontece com os *Krĩkati*: eles não sabem fazer corrida de tora¹⁰⁷ e nem cantar. Quem vai, segundo ele, cantar nas festas é geralmente um *Krĩkati*.

As filhas de Manoel Mendes/Jacu moram na aldeia Recanto dos Cocais. À exceção de Helena que é casada com um *Krĩkati*, as outras duas são casadas com brancos.

Campir conta que a aldeia São José nunca foi aldeia do povo *Tentehar*/Guajajara, mas somente aldeia São José do povo *Krĩkati*: “agora esse pessoal casado com filho de Tataíra que tá aí; esses moravam lá no Urucum; lá no pé da serra; eles são como branco, sabe como é; mora para cá; para acolá; mora p ali”(Campir, aldeia São José, 25.09.14). Mais uma vez aqui eles diferenciam o movimento deles de ocupação territorial que é um movimento dentro das dimensões de seu território, da mobilidade dos brancos que nesse sentido estariam em um constante processo de abandono de seus lugares.

A representação do comportamento do branco como sempre se movimentando, na narrativa de Campir, remete para o que os *Krĩkati* chamam povo do Macaco. Nesse sentido, os *Tentehar*/Guajajara e os brancos, como inferi anteriormente, estariam incluídos nessa classificação.

Põohyh faz comentário semelhante ao de *Campir* quando aponta que os *Tentehar*/Guajajara tem essa peculiaridade de estar sempre se deslocando e confirma que quando chegaram no território *Krĩkati* eles habitavam no Urucum:

Meu avó Zebinho me contou; veio uns índios; chegou aqui pediu para morar aí, no Urucum; cacique deu; aí povo morreu tudo; mais velho morreu tudo e mais novo começou a espalhar; tem um índio que anda misturado com branco aí; eu encontrei ele bem aqui no ônibus; ele falou assim; “ei tu é filho de quem”? Eu disse, sou filho de Rafael; “teu avó quem é”? Disse, meu avô, é Zebinho; “ah, eu conheci ele; eu sou daqui da Serra da Desordem, do Urucum, mas eu não tenho morada não; eu moro aqui, acolá, lá na outra aldeia Guajajara, eu moro em Amarante; eu moro em toda aldeia”; eu disse, tu é filho daqui, mas anda por aí; ele tá aí conversando, mas é misturado [falava de um rapaz que estava em frente à sua casa]; tá vendo cabelo dele? Agora, meu neto, que morreu, tinha cabelo estirado, cabelo preto; filha dele mora bem aqui na aldeia que chama Carmosa; filha dele acertou, casou com índio (*Põohyh*, Aldeia São José, 30.09.14).

Essa questão do deslocamento é um marcador utilizado para diferenciar os *Krĩkati* dos *Tentehar*/Guajajara, na perspectiva de alguns *Krĩkati*. Isto acontece porque os *Krĩkati*, apesar da prática constante dos deslocamentos dos diversos grupos que compõem essa

¹⁰⁷A corrida com toras acontece entre dois grupos, ou metades em disputa, que correm com troncos de madeira sobre os ombros revezando com os componentes de sua metade ou grupo. O início ou o encerramento de um ritual, geralmente, envolve a corrida com toras.

“unidade” *Krĩkati*, nunca abandonaram ou se afastaram da região habitada por eles¹⁰⁸. Outro elemento apontado por *Põohyh* como marcador das diferenças é a textura do cabelo: “índio tem cabelo estirado”.

Campir comenta a participação de Manoel Mendes/Jacu no processo de demarcação da terra indígena *Krĩkati* e seu assassinato pelos brancos:

(...) ele que morava bem ali com a família, pra cá das cabeceiras das cabras; neto de D. Eva, Manoel Jacu lutou muito na demarcação; por isso o povo se danou para matar ele; por que ele foi matar um gado dentro do curral; mentiram para ele sair, porque disseram que tinha muito índio Canela; índio Apinayé, estavam todos ali; aí Candido ficou escondido; era só ele e o povo lá dele lá; eles entraram no curral e mataram dois dentro do curral; (...) Alexandre não gostou, andou por aqui (...); Alexandre é branco, filho de Jairo Macaco; um dia ele teve roça lá na beira da lagoa que o Barnabé botou lá; rapaz Mané você vai comprar farinha e eu vou levar cedo lá na roça para você comprar; mas já fez armadilha para ele; bem na entrada da estrada, porque tinha a estrada do Olho D’Água e tinha a estrada da aldeia dele e sai aqui bem no capim; tinha colchete; o cara já estava esperando por ele; quando ele abriu o colchete e virou de novo p fechar aí o cabra atirou bem no pé do ouvido; caiu; saiu assim, entrou no mato, foi na chapada; o cara foi direto para estrada para pegar carro e ir embora(*Campir*, aldeia São José, 25.09.014).

Crehyh também narra sua versão sobre o povo *Tentehar*/Guajajara que chegou no território *Krĩkati* e sobre a morte de Manoel Mendes/Jacu:

Antes eles moravam no lugar chamado Canto da Mata, a mãe deles, uma “Guaja”, Josina Guaja, uma velhinha; aí nós começamos a mexer com a área, eles moravam na Canto da Mata e o filho deles chamado Manoel Jacu, já morreu, casou com cunhã (branca) que morava lá mesmo; aí o fazendeiro começou a enganar ele né; dava farinha, dava as coisas; mentia para ele para ele ir; aí outro chamou e disse que era para ele buscar meio saco de farinha lá na casa do homem chamado Barnabé; só enganando ele; ele foi lá e quando chegou lá no colchete para abrir o cara atirou nele; Josina foi a primeira Guajajara a morar na nossa terra, na Canto da Mata, por isso que fizemos a aldeia deles no Recanto dos Cocais; depois que Manoel Jacu morreu; era só essa família aqui que estava; povo *Krĩkati* que chama; naquele tempo eles chamava a gente de *Krĩkati* (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.14).

Afora essa proximidade com Manoel Jacu e D. Josina, a outra relação de proximidade entre *Krĩkati* e *Tentehar*/Guajajara, segundo *Jó Ryj*, filha de *Campir*, foi com um *Tentehar*/Guajajara de nome Fortunato¹⁰⁹ que saiu da aldeia Urucum para morar na aldeia São José. A partir dele os *Tentehar*/Guajajara começaram a crescer dentro da aldeia São José. Seus filhos moram na aldeia São José: Eliéser e Gerson. Ambos se

¹⁰⁸ Nimuendaju (1944, p.4) já afirmava isso quando esteve com os Timbira. Segundo ele, a primeira referência ao povo *Krĩkati* nos documentos históricos se dá partir da Colônia Militar de Santa Thereza, erguida em 1848 pelo governo do Pará onde hoje está localizada a cidade de Imperatriz fundada em 1852. De sua primeira referência em documentos históricos até sua dispersão entre os anos de 1929 e 1930 [por pressão do Estado brasileiro], os *Krĩkati* nunca deixaram suas antigas sedes.

¹⁰⁹Até o relatório de Melatti (1980) o *Tentehar*/Guajajara Fortunato ainda consta morando na aldeia Areia. Esta habitada somente por esse povo.

casaram com mulheres *Krĩkati*. As filhas do segundo casaram com *Krĩkati* e tiveram filhas que se casaram com *Krĩkati*. O filho do primeiro casou com uma *Tentehar*/Guajajara de outra aldeia¹¹⁰, aumentando o número desse povo na aldeia São José¹¹¹. *Jó Ryj* comenta que quando os parentes de sua mulher vêm visitá-la, acabam por se envolver com os *Krĩkati* o que faz com que a população de *Tentehar*/Guajarara aumente na aldeia São José. Essa situação tem-lhe causado incomodos por não concordar com algumas situações criadas na aldeia pela presença das mulheres *Tentehar*/Guajarara:

(...) hoje os novos querem ter amizade com quase todo mundo; acho que é por isso; perto da casa dele é só Guajajara casado com *Krikati*; tem uma coisa que acho errado, é porque tem Guajajara mulher, elas ficam aqui; aí quando menino vai caminhando vão para o rumo de Amarante; aí pega barriga de branco e volta para ter aqui na aldeia; aí faz tratamento com o dinheiro daqui (*Jó Ryj*, aldeia São José, 25.09.14).

A preocupação de *Jó Ryj* está relacionada ao aumento populacional desse povo na aldeia que repercute na distribuição dos recursos que chegam para o povo *Krikati*, que são compartilhados com eles. Entretanto, parece que essa preocupação é compartilhada com outros *Krĩkati*. *Campir* conta que alguns *Krĩkati* apontam, em reuniões de pátio, seu descontentamento com a presença dos *Tentehar*/Guajarara. *Cryhtre* afirma que deveriam ficar somente os *Tentehar*/Guajarara que já viviam no território, antes mesmo de ser demarcada e em aldeia separada. Acrescenta, que não entra somente *Tentehar*/Guajarara atualmente, mas outros povos: “agora não; agora estão chegando pessoas de fora; agora já tem filho do *Karajá*; do *Xerente*; já tem filho do branco; as coisas estão entrando; antes não, não entrava o Guajajara não” (*Cryhtre*, aldeia São José, 02.10.14).

Sobre a presença do povo *Tentehar*/Guajajara na aldeia São José, *Cacrỹ* refere-se ao aumento significativo dos seus descendentes:

Tem muito; é porque a família veio de longe; como eu falei esse pessoal que estava aqui debaixo da serra da Desordem vem vindo, vem vindo, os mais velhos morreu; os mais novos arrumou mulhezada aqui; casaram dentro da aldeia; ainda hoje moram aqui dentro da aldeia [São José]; aí veio o meu primo que é Durval Cabeludo que é filho do Guajajara, misturado com Gavião, deixou a família pra lá e casou aqui; é uma família só; Elieser é primo dele (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.05.15)

Cacrỹ também reforça que o número de brancos na aldeia, através de relações de casamento, está aumentando:

¹¹⁰ Os *Tentehar*/Guajajaram habitam onze (11) Terras Indígenas no Maranhão.

¹¹¹ Dados de 2015 do posto Indígena de saúde da aldeia São José contabilizam 14 *Tentehar*/Guajajara na aldeia São José.

Essa aldeia está aumentando e é tudo misturado; segundo, o filho do branco tem demais porque as mulheres saem fora e faz malinação com o branco; o branco faz filho e vem despejar aqui; você vê muito índio de cabelo ruim; tem dele que fica careca mais ligeiro; tudo é misturado; o índio legítimo não tem careca não; eu estou com 63 anos e não tenho isso; não tenho cabelo pintado ainda; tudo isso acontece dentro dessa aldeia; tem muita estória dessa coisa (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.05.15).

A textura do cabelo dos *Tentehar*/Guajajara é acionada como marcador da diferença entre eles e os *Krĩkati*. Esse marcador é referência tanto para a mistura entre *Tentehar*/Guajajara e *Krĩkati* como entre estes últimos e brancos.

Os *Tentehar*/Guajajara não estão concentrados somente nas aldeias Recanto dos Cocais e São José. Há famílias na aldeia Jerusalém. São duas famílias *Tentehar*/Guajajara da Terra Indígena Governador. *Crỹ'hyh* aponta que diferentemente da aldeia São José, os *Tentehar*/Guajajara que moram na Jerusalém são parentes de Pedro *E'croc* e Edivaldo *Cohhi*, ambos casados com suas irmãs. Conta que o que levou o cacique Edivaldo a permitir a permanência dessas famílias na aldeia foi o fato de ele e Pedro terem “sangue Guajajara” e os “parentes” estarem passando necessidades na Terra Indígena Governador:

Aqui na Jerusalém é uma questão familiar; o Pedro e o Edivaldo são famílias, sangue dos Guajajara; e eles são contra, mas por uma necessidade, olhando como família viram que aquela família que está lá que é o sangue deles também passa uma tremenda necessidade de apoio, lá na Terra Indígena Cavião; não tem apoio até hoje não tem apoio das duas CTL's da FUNAI; não tem apoio nem da própria comunidade; totalmente soltos, sozinhos; e por uma questão familiar foram visitar; eles sempre vinham e voltavam na época que morávamos na São José; aí eles foram e viram e eles pediram apoio para tentar ajudar resolver o benefício deles que a pessoa da família precisa por deficiência; aí eles sentiram pena e sentiram sangue; resolveram trazer temporariamente para ajudar a resolver; hoje tem duas (02) famílias temporariamente; pai com duas mães e a filha que casou; aí hoje estão aqui (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.2014).

Acrescenta *Crỹ'hyh* que depois que essas duas famílias ficaram instaladas na Jerusalém, outras famílias de *Tentehar*/Guajajara, que moram também na Terra Indígena Governador, pediram para morar na aldeia Jerusalém. O cacique Edivaldo *Cohhi* fez reunião com a comunidade segundo Lourenço, e disse que não iria mais permitir a entrada de Guajajara na Jerusalém e frisou que aqueles que estavam lá, não estavam de forma permanente, mas temporária. Foram para aldeia para serem ajudados. Entretanto, ressalta *Crỹ'hyh*, essas duas famílias, “se sentindo protegidas”, não querem mais voltar para a terra Governador:

Mas agora por último que eu soube, já o rapaz que é o genro do tio do Pedro e Edivaldo não quer mais voltar porque eles sentem dificuldade muito grande no local que eles estão; sem apoio; deslocamento, apoio mesmo; benefício; não tem ninguém para dar suporte para ele para representar porque como é Terra

Indígena Gavião eles tentam se destacar mais são repreendidos; as vezes são humilhados; aqui não; segundo relatos deles se sentem seguros porque são tratados por igual, não sentem diferença, tanto na saúde, como na educação também; estão buscando um lugar para ter esse apoio social, ele falou para o cacique; então, o cacique falou, é família; é vou deixar ele, mas só vocês; não vem mais outro não; aí está fazendo a casa dele com a mulher; veio a menina grávida e acabou ganhando neném por aqui; eles estão aí (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.08.2014).

Parentesco e afinidades parecem determinar a entrada, atualmente, de *Tentehar/Guajajara* no território *Krĩkati*. Se inicialmente, entraram fugidos, hoje entram porque têm parentes tanto entre o povo *Krĩkati* como entre os *Tentehar/Guajajara* que moram na Terra Indígena *Krĩkati*. Por conta dessas relações a rede de potenciais moradores *Tentehar/Guajajara* na terra *Krĩkati* pode vir a crescer.

Dos *Tentehar/Guajajara* que participam ativamente da vida cultural do povo *Krĩkati*, destaca-se Angélica. Ela mora com um *Krĩkati*, com quem tem um filho¹¹². Corre com tora e utiliza a pintura corporal dos *Krĩkati* por conta do nome com que foi batizada pela família que a adotou como filha, na São José: a família de *Êhjarõ* e *Awqui*. Ela foi batizada com o nome da sobrinha de *Êhjarõ*, *Ca'hixyh*. Parece que a proximidade maior com a família de *Êhjarõ* se deve ao fato de ter sido o pai de *Êhjarõ*, quem introduziu os *Tentehar/Guajajara* na São José. Percebi que muitos dos parentescos com os *Tentehar/Guajajara* da aldeia São José vinham da relação de casamento com pessoas da família do pai dela.

Mesmo se integrando na vida cerimonial do povo *Krĩkati*, Angélica também respeita as regras de seu povo (*Tentehar/Guajajara*). Quando a sua filha mais velha menstruou pela primeira vez, ela seguiu à risca os costumes de seu povo. Como a sua mãe biológica não mora na aldeia São José, foi *Êhjarõ* quem representou esse papel. Ela a chama de *êhnxi* (mãe na língua *Krĩkati*).

Uma vez ocorrida a menstruação, a menina teve que ser lavada e pintada pela avó, representada no caso por *Êhjarõ*. Como quem tem que tirar o Jenipapo para fazer a pintura é o pai e a menina é órfã de pai, foi *Cuj*, o pai de criação *Krĩkati*, quem assumiu essa posição. Uma vez pintada, o corpo todo até os pés, de jenipapo, ela usou colares de miçanga, vestindo somente um pano passado em torno do quadril, feito saia. A pintura não segue nenhum desenho especial. Consiste em passar o jenipapo com um algodão

¹¹² Antes de morar com esse *Krĩkati*, ela se casou com um *Tentehar/Guajajara* do qual ficou viúva. Teve um casal de filhos com ele. Depois de já viúva começou a frequentar a aldeia São José. Foi quando conheceu *Cuj Krĩkati* e passou a morar com ele.

como se tivesse lavando a menina que não pode tomar banho. Uma vez de resguardo, que dura uma semana, somente os homens da família podem vê-la. Todos os homens da família devem pintar os pés de Jenipapo, que é indicativo que uma menina de sua família está passando por esse processo ritual. Na saída, antes de voltar ao convívio normal com o povo da aldeia, a moça deve passar por mais um ritual. Na madrugada sai de casa com os pais e avós para tomar banho em água corrente. Logo em seguida, volta correndo para aldeia. Uma vez feito esse ritual esta livre para circular pela aldeia.

A ideia de Angélica era levar a filha para tomar banho no riacho Campo Alegre, onde tem água corrente mais perto da aldeia São José. Fica na divisa da aldeia Campo Alegre. Como ela não teve condições financeiras de colocar combustível no carro da aldeia para levar as pessoas ao riacho Campo Alegre, fez um ritual “simbólico”, na beira da estrada próxima da aldeia São José: com *Êhjarão*, o pai e irmãos e seus parentes construídos (família de *Êhjarão*) levou uma bacia com água para beira da estrada, a avó deu o banho na menina e ela saiu correndo até à casa de seus pais. Nesse momento acabou o resguardo. A Festa da “Menina Moça”¹¹³ seria feita no ano de 2015, um ano depois da primeira menstruação que foi no dia 25.09.14.

Atualmente, conta Angélica, os parentes da aldeia Recanto dos Cocais vêm realizando o ritual da menina moça, que é esse decorrente da primeira menstruação. Diz que depois que está morando na São José, já organizou duas festas da “Menina Moça” nessa aldeia. Isso só acontece quando os pais querem fazer a festa. Como não sabem chamam os parentes de outras aldeias para realizar o ritual. Mas não é uma cerimônia frequente na Recanto dos Cocais.

A presença dos *Tentehar*/Guajajara da terra indígena *Krikati* tem sido percebida de formas variadas. Em alguns contextos são vistos como possíveis aliados em situações de conflitos internos e externos. No geral são percebidos como uma ameaça a ser contida, por serem identificados como aqueles que não são indígenas, por atraírem brancos para a terra *Krikati* e disputarem com os *Krikati* os recursos oriundos do Estado brasileiro.

¹¹³ A festa da “Menina Moça” é um ritual celebrado pelos *Tentehar*/Guajajara quando as meninas ficam menstruadas pela primeira vez. A menina quando menstrua avisa a família e fica reclusa dentro de casa por uma semana. Passada essa semana, os mais velhos começam a cantoria e a menina sai correndo para tomar banho no rio. Ela não pode cair, porque se cair, dizem, “cai na vida também”. Depois ela vai aprender algumas funções que vai exercer quando passar o ritual: ralar macaxeira, fiar algodão, etc. Fica sem comer carne por um período de 1 a 2 anos. Esse resguardo encerra-se no dia de sua festa.

3 A CONSTRUÇÃO DAS “ALDEIAS CENTRAIS”

De “aldeia grande” em “aldeia grande”, os *Krĩkati* vão reestruturando a dinâmica de “ajuntar” (*cohprō*) e “espalhar” (*ajcry*) e atualizando a narrativa do mito da Aldeia Grande. A memória dos atuais *Krĩkati* com os quais pude conversar faz referência a duas “aldeias grandes”¹¹⁴, Taboquinha e São José, e suas respectivas dispersões. Em suas falas, os interlocutores desta pesquisa acionam vários motivos para explicar os movimentos que definem como “espalhar” e “ajuntar”. Em sua maioria as explicações para o primeiro movimento remetem para a ocorrência de mortes por feitiçaria, ao fato da terra já não ser “boa” para o plantio, ou seja, a “terra está velha”, a “diminuição das caças”, o “medo dos espíritos dos mortos”¹¹⁵, “cisões internas”¹¹⁶, mas também a presença dos brancos.

Já para o segundo movimento, o de “ajuntar”, afirmam ser motivado por “brincadeiras”, festas rituais ou por situações conflituosas, para fazer frente aos inimigos, geralmente os brancos.

Entretanto, nesse processo dinâmico de “ajuntar” (*cohprō*) e “espalhar” (*ajcry*) relações com o lugar vão sendo construídas e ainda que abandonem esse lugar dentro de seu território por motivos de morte, de a terra estar ruim para o plantio e /ou por causa do branco, a relação com esse lugar não é desconstruída. Um exemplo são os lugares de “origem”. Esses são sempre lembrados ainda que alguns tenham ficado de fora do processo de demarcação da Terra Indígena Krĩkati. Mas são lugares de ocupação histórica desse povo. A relação permanece.

Campir reforça o movimento de junção quando fala que, mesmo depois que “espalharam” na Taboquinha, se “ajuntavam” quando faziam brincadeiras, *amjōhquehn*:

Quando fazia brincadeira se ajuntava tudo; quando termina brincadeira a gente se espalha; São Gregório era aldeia nova; agora Bateia era aldeia velha, era onde eu morava; agora mudaram lá para São Gregório; subiram para cá e se ajuntou de novo; é quase como o branco quando faz festa; se ajunta e quando termina se espalha; quando tinha brincadeira na Bateia a gente vai para lá, brinca, e quando termina vai embora; aqui na São José vem tudo para cá; tinha

¹¹⁴ Quando os *Krĩkati* com quem conversei fazem referência a essas aldeias como aldeias grandes é no sentido de “ajuntarem” todo o povo *Krĩkati*.

¹¹⁵ Lave (1967, p.34) explica que a cada seis ou dez anos os *Krĩkati* mudam a aldeia para um lugar bem distante devido ao número de mortos que tornam o local perigoso, contaminado e que poderia levar a mais mortes. Esses movimentos são ocasiões para os grupos dissidentes formarem novas aldeias ou se juntarem com seus parentes em aldeias já existentes.

¹¹⁶ Lave (1967, p.35) afirma que o tipo mais “habitual” de “divisão” de aldeias ocorre quando um grupo doméstico deixa a aldeia depois de uma “disputa” e forma uma aldeia separada num local próximo.

brincadeira na Baixa Funda vai para lá; aí acaba a gente espalha de novo (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14).

As festas rituais, *amjõhquehn*, ou “brincadeiras” como os mais velhos costumam denominá-las, são um dos motivos para se “ajuntar” famílias de aldeias e povos diferentes. Em alguns casos, as “brincadeiras” propiciam relações de casamento. Foi assim com *Êhjarõ* e *Awqui*. Ele, morador da aldeia Baixa Funda e ela, da aldeia Estraira. Ambos se conheceram em uma “brincadeira” na aldeia São José:

Conheci Awqui quando ele morava na Baixa Funda. Casou três vezes casado, mas não queria mulher. Casou com outra e teve filho; filho morreu e mulher morreu de parto. Aí no tempo que ele fez barriguda da mulher, acabou e povo dela despachou ele. Aí no tempo que a gente estava na brincadeira; era tanta brincadeira que inventa; no tempo da brincadeira de paparuto¹¹⁷ que a mãe de *Cacuuxen* fez, nós ajudamos, correndo, correndo; aí mais velho disse você não vai casar; mas aí, no tempo que mais velho está botando para carregar tora pesada, na festa da barriguda e você chegar primeiro você pode casar (*Êhjarõ*, aldeia São José, 03.05.14).

É comum, como pude observar na São José, em épocas das ditas brincadeiras virem para elas os parentes das outras aldeias *Krikti*. Quanto a outros povos Timbira aqueles que mais participam das festas *Krikti* são indivíduos do povo Gavião e do povo Canela. Em um dos meses que fiquei na São José teve quatro (04) *Pÿr pej* que duram quinze (15) dias. Durante todo esse período os parentes ficaram na São José. Os que moravam em aldeias mais próximas ainda se deslocavam à sua aldeia e retornavam. Outros, mesmos estando próximos de suas aldeias ficaram em tempo integral na São José nas casas dos parentes. Quando acaba a festa todos retornam para a aldeia onde moram. É como *Myypuc* diz: “na época das brincadeiras a gente ajuntava; povo trazia para movimento, para fazer festa. Quando acabava cada um vai para sua aldeia; nós sempre fizemos isso” (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14)

A dispersão não significa uma ruptura de todas as relações. Por mais que tenham saído da aldeia São José, movidos por conflitos ocorridos, em festas rituais, sempre encontrei participando na São José, todos aqueles que atualmente moram em aldeias separadas. Além da questão das festas rituais existem outras relações com o povo da aldeia São José que impediria uma ruptura total com o povo dessa aldeia. Existem interesses ligados à questão de recursos financeiros que são depositados na Associação

¹¹⁷ Paparuto é um grande beiju recheado com carne. O beiju é enrolado em folhas de bananeira e colocado no chão, em baixo de pedras aquecidas e coberto com terra. É assim que acontece o cozimento desse alimento.

de Pais e Mestres da escola da aldeia São José (única Unidade Executora existente entre os *Krikati* apta a captar recursos), dos quais os representantes das novas aldeias precisam para estruturar uma aldeia.

3.1 Taboquinha: “aldeia velha é Taboquinha; de lá que nós espalhamos”¹¹⁸

A memória de a maioria dos interlocutores desta pesquisa com quem conversei me permite recuar à época em que viveram os seus avós e bisavós. Suas lembranças remetem à aldeia Taboquinha como lugar marcado pela dispersão do povo *Krikati*. Em suas narrativas não deixam de fazer referência que estavam todos juntos nessa aldeia até acontecer a dispersão.

A Taboquinha é apontada por eles como uma aldeia grande, ou como chama *Cryhtre* “uma aldeia central de antigamente”. Essa noção de “aldeia central” implica em afirmar que era o lugar onde todos os *Krikati* estavam reunidos. A dispersão dessa aldeia teria sido motivada por doenças provocadas por feiticeiro (*hõoxyh*):

Antes a aldeia central era a Taboquinha. Lá tinha muita gente. Mas o que aconteceu? Porque na tradição indígena, é, por exemplo, você tem um parente que ele é pajé e na mesma cultura se a pessoa morreu, eles vão pensar que essa pessoa que é pajé que botou feitiço. Na nossa tradição existe isso. O que aconteceu? Parente dessa *Caapa Cwyj*, a mãe dela, inclusive morou na Taboquinha. Esse índio que na língua chama *Wuwui* e naquele tempo começou a adoecer, doença atacou, começou a morrer dois, três, quatro, quase em seguida. Não, esse camarada botou feitiço; aí primeiro vinha uma pessoa de lá da aldeia dos Porquinhos [Apaniekra], que está aqui, que é o pai do Awqui. Aí daí não, ele que está aprontando; ele que é de fora, botando feitiço para nós acabar. Nós vamos matar ele. Aí o que que ele fez, ele era novo, bom, correu; o pessoal daqui, a mãe, o pai, diz não, nós vamos levar você até o Sitio Novo; De lá você vai embora, senão eles vão matar você. Isso quando estava morando na Taboquinha. Aí levaram ele, ele foi embora. Daí voltaram. Por quê? Porque eles mataram o *Wuwui*, mataram, bem aqui perto, depois da faixa [Eletronorte], por trás de uma casa de um morador por nome de Adalto Cerqueira. Aí, o que aconteceu? Mataram ele, ele veio para cá ficou na casa de um morador de nome Paulino, mas eles vieram atrás dele e levou ele para cá para matar. Levou ele, matou e veio embora. Aí quando chegou lá os parentes percebeu, veio ver onde foi enterrado e aí começaram a dizer assim, ou nós briga, ou então, nós vamos ter que espalhar; eu não vou ficar com meu grupo aqui. Isso na Taboquinha. Todos estavam na Taboquinha (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14).

Cada família sai e vai reproduzir à sua maneira a (s) forma (s) de ser *Krikati*:

Meu avô, minha avó, minha mãe disse: nós vamos para cá para o Baixa Funda, fazer moradia para lá. Lá tinha mais ou menos cinco casas. Então nós ficamos para lá. Família de Agostinho, então, nós ficamos para lá morando; e outros dividiram e vieram para o Estraira fazer aldeia e outros foram para Cabeceira das Cabras e fizeram aldeia (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14).

¹¹⁸ Fala de *Crehyh*.

Pela narrativa de *Cryhtre* parece que o estopim para a dispersão da aldeia Taboquinha foi o assassinato do índio *Wuwui*. Foi a partir dessa morte que as famílias para não “se matarem umas às outras” resolveram se dispersar. Essa compreensão é reforçada pela fala de *Cryhtre*, em outro momento. Nela, ele explica que “o tronco dos *Krĩkati* estava na aldeia Taboquinha”. Foi nesta aldeia, diz ele, “que mataram um índio velho para o rumo da Cabeceira das Cabras” e por isso, diz ele, “teve um conflito entre as famílias”. Essa morte, conta ele, fez com que as “famílias” que se encontravam na Taboquinha se “espalhassem”, cada uma para o seu lado, formando sua aldeia. Ele foi com sua família para a aldeia Baixa Funda (*Cryhtre*, aldeia São José, 07.05.14).

No relato de *Cryhtre* pode ser observado o conflito decorrente das mortes por feitiçaria. Para evitar mais mortes entre os moradores da aldeia Taboquinha, eles resolvem se dispersar: “ou nós briga, ou então, nós vamos ter que espalhar; eu não vou ficar com meu grupo aqui”. É a possibilidade de continuidade do conflito que move a dispersão pelo território. Parece-me que a dispersão evita a submissão de um grupo doméstico a outro. Permite a continuidade e a autonomia dos mesmos.

Com a dispersão da aldeia Taboquinha foram fundadas três novas aldeias: Baixa Funda, Estraira e Cabeceira das Cabras. Entretanto, com o contínuo processo de dispersão, a aldeia Baixa Funda se cinde por conta de conflitos internos entre famílias. Seus moradores se “espalharam” em duas novas aldeias: Boa Vivenda e São Gregório. *Cryhtre* explica essa dispersão: “A mãe de *Caapa Cwyj*, discutiu mais finado Artur e daí dividiram. Aí fui fazer aldeia lá na Boa Vivenda. Eram três (03) casas” (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14). Acrescenta que para a aldeia São Gregório foram outros grupos: do Artur e do Rafael, que foram formar aldeia nas cabeceiras do São Gregório. Conta que nessa aldeia tinha no máximo cinco (05) casas.

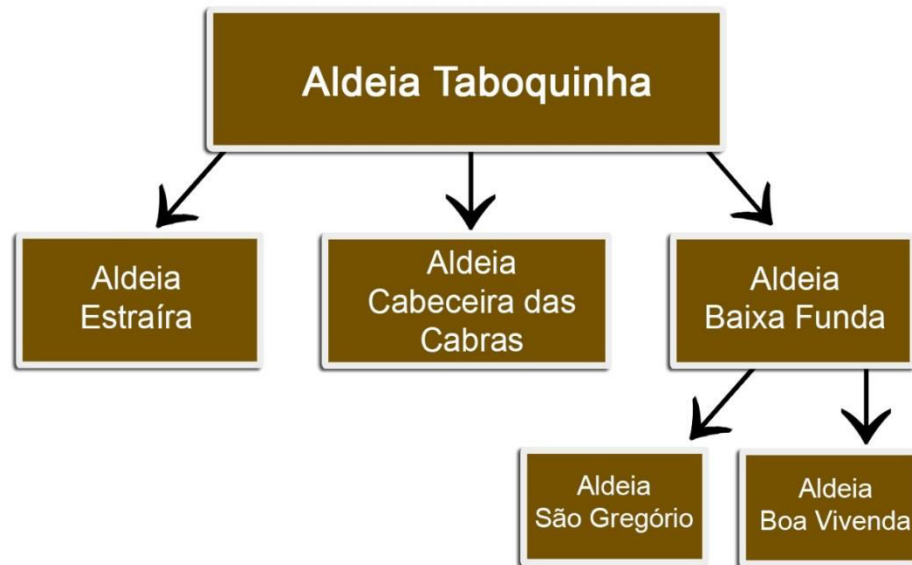


Figura 03: Dispersão da aldeia Taboquinha- *Cryhtre*

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados de campo

Caapa Cwyj conta que a dispersão na Taboquinha aconteceu quando ela e seu marido eram pequenos: “nós estamos contando [a história] pela boca de nossas mães ” (*Caapa Cwyj*, aldeia São José, 18.06.2014).

Campir, além de reforçar que as mortes ocorridas na aldeia Taboquinha foram provocadas pela presença de um feiticeiro, aponta novas aldeias que foram construídas a partir da dispersão da Taboquinha. Segundo ele, nesse processo, “uns foram para Sucupira; outros para o Bateia; outros para o Baixa Funda e lá ficou; agora da minha mulher, do meu povo ficou lá para o lado das Cabeceiras das Cabras” (*Campir*, aldeia São José, 02.07.14).

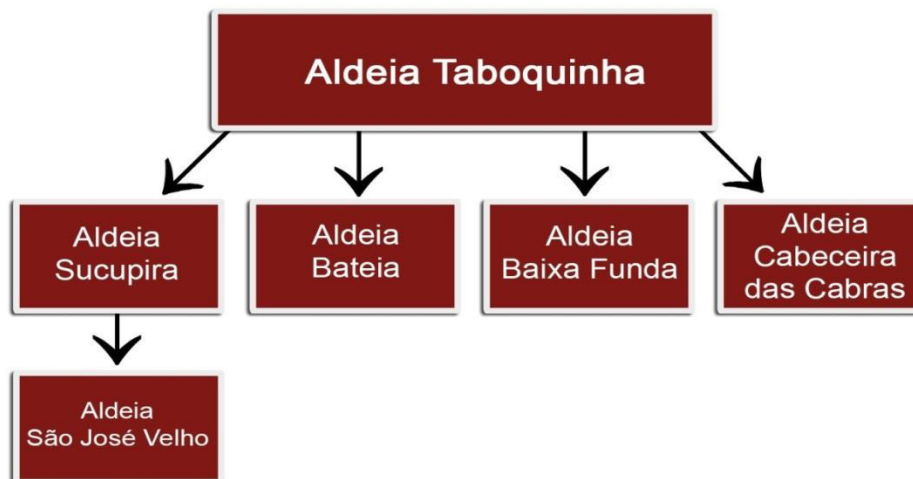


Figura 04: Dispersão da aldeia Taboquinha-Campir

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados de campo

Quando aconteceu esse episódio na aldeia Taboquinha, segundo *Wywyhr*, que foi morador dessa aldeia, eles estavam realizando um *amjōhquehn*¹¹⁹ do Esteirão/Gavião¹²⁰. Ele era o “gaviãozinho novo” da festa:

(...) morava na Taboquinha: nesse ponto, por causa de, tu sabe como é, que a gente bota porcaria, feitiço nos outros; teve brincadeira de Esteirão, de gavião; teve, eu era o gaviãozinho [da festa] nesse tempo e eles mandaram resposta lá para outra aldeia, que se chama Gavião, lá no Amarante; aí vieram para cá; aí teve, teve, teve, acabou brincadeira; a mulher que era macumbeira; andava mentindo, tratando os povos; tu sabe, quem está doente, eu não posso te pegar e botar para correr assim, para te matar de cansada; como é eu posso fazer assim? A gente que trata as pessoas doentes não pode botar para correr; a gente trata direito; e pega mentira por causa disso; eles mataram o finado Otávio; aí foi indo; aí fizeram barulho; por causa disso, nós espalhamos (*Wywyhr*, aldeia Campo Alegre, 07.10.14).

Pela narrativa de *Wywyhr* percebo as relações de troca, aliança e de conflito a partir da multiplicidade de subjetividades. No lugar constroem uma série de comportamentos e fazem investimentos de cunho social, cultural, estético e cognitivo. A festa a qual seu *Wywyhr* se refere é um desses tipos de investimento.

¹¹⁹ Ritual; festa indígena; brincadeira. Cf. Dicionário Krikati/Gavião.p.12

¹²⁰ Essa é uma das grandes cerimônias que acontece entre os Krikati. Eles se referem a ela também como Wy'ty. Cf. BARROS, Maria Mirtes. Processo ritual artístico (re) criador da etnicidade Krikati. 1999.

Entretanto, alguns desses investimentos são retomados, (re) construídos ou ainda ressignificados no processo de fundação de novas aldeias dentro do território.

A dispersão da aldeia Taboquinha em princípio não foi total. *Wywyhr* afirma que:

(...) só ficou Agostão, Agostinho, Marcelino; só eles; tinha um bocado de gente que morava ali na aldeia grande-Taboquinha”. Os que saíram foram: “tio Zebinho, tio Virício, mais o filho dele que era Zezinho; meu sogro, Caboré e Tataíra; pouca gente que saiu” (...); foi lá [Batéia] que nós ficamos, ficamos; aí lá nós morava; foi indo, até quando a gente se juntou de novo na São José; aí nós nos aquietamos (*Wywyhr*, aldeia Campo Alegre, 07.10.14).

Pelas contas de *Wywyhr* saíram cinco famílias e permaneceram na aldeia Taboquinha ainda, logo após as mortes, três famílias. Então, saíram mais pessoas do que ficaram. Aqui se percebe que a dispersão não acontece de uma só vez.

Dos *Krĩkati* que moravam na aldeia Taboquinha, depois das sucessivas mortes, restaram vivos, segundo *Crehyh*, somente sessenta e oito pessoas:

Nessa época tem aldeia bem aqui né, que chama Taboquinha; nessa época tem muito índio que não espalhava assim, como hoje nós estamos; naquele tempo não tinha demarcação, não tinha nada é; era tudo no nativo; aí tinha aldeia velha na Taboquinha; lá que o pessoal do Canela, Governador, *Krahó*, Timbira que nesse tempo viajavam no mato para encontrar com os outros; naquele tempo eles brigavam, matavam uns aos outros; aí chegou um pessoal do Canela, do *Krahó* e do povo Timbira; chegaram aqui; não sei quem botou feitiço lá; começou a morrer: um, dois, três, quatro, cinco por dia; aí eles não aguentavam lá e aí começaram a espalhar; aí espalharam; aí espalharam por causa de doença; naquele tempo não tinha remédio, não tinha nada; aí espalharam com medo de não morrer tudo; por isso nós escapamos; só escapou 68 índios só; Todo mundo morava na Taboquinha; começaram a espalhar para não morrer tudo (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.14).

A aldeia Taboquinha e os episódios de mortes por doença estão registrados em trabalhos produzidos por Lave (1967) e Ladeira (1989). Lave (1967, p.43) assim se refere a esse acontecimento:

Em Taboquinha cerca de vinte anos atrás, houve uma violenta epidemia. Os *Krĩkati* acusaram um habitante *Krahô* de bruxaria e tentativa de executá-los. Após a fragmentação em vários pequenos assentamentos para escapar da doença, eles não se reagruparam até vários anos terem se passado.

Segundo Ladeira (1989) a aldeia Taboquinha provavelmente deve ter existido, entre os anos de 1936/1937. Os *Krĩkati* contaram a Ladeira (1989, p.36) que:

A aldeia Taboquinha era grande e que nessa época havia muita fartura; foi a época que deu epidemia brava, o povo botava sangue pela boca e começou a morrer, morria logo; o povo começou de novo espalhar; era muito fuxico e muito feitiço; até que mataram o feiticeiro.

Sobre como se deu a dispersão da Taboquinha depois da morte do feiticeiro, relataram a Ladeira (1989, p.36):

Um grupo de três a quatro famílias, “o povo do finado Dominginho”, foi formar uma aldeia num lugar chamado Boi de Carro. E o grupo do finado Agostinho foi fazer aldeia no lugar chamado Piquizeiro; mais tarde esse grupo se desloca para a Baixa Funda formando ali uma nova aldeia.

A família de Dominginho e Agostinho foram as primeiras a saírem da aldeia Taboquinha (LADEIRA, 1989). As outras famílias que ainda permaneceram nela, mais tarde se “espalharam”:

(...) uma parte indo formar a aldeia de Sucupira e outra formando uma aldeia no Estraíra novamente. A aldeia do Estraíra cindiu-se, pouco depois com algumas famílias retornando para águas do ribeirão São Gregório, enquanto a maior parte acabou indo formar a aldeia "Canto Grande". Mais tarde os dois grupos voltariam a se fundir, com o grupo São Gregório se incorporando à aldeia “Canto Grande (LADEIRA, 1989, p.36).

Ladeira (1989, p.36) cita que os *Krĩkati* que moravam na aldeia Sucupira, que afirma ser fruto da “cisão” da aldeia Taboquinha, foram aqueles que mais tarde formaram a aldeia São José¹²¹ a beira do ribeirão São José. A aldeia Canto Grande, segundo ela, também se “cinde”, tendo uma parte das famílias se dirigido para a aldeia São José e formado a aldeia Batéia. Nesse caso, pelos cálculos de Ladeira (1989) São José velho e Batéia seriam aldeias contemporâneas.

¹²¹ Acredito que seja a São José velho, porque a São José atual ou a São José da Barriguda foi sendo formada gradativamente a partir da construção da escola. Mudaram da São José Velho para a aldeia São José da Barriguda. A distância de uma para outra é de aproximadamente 350 metros.

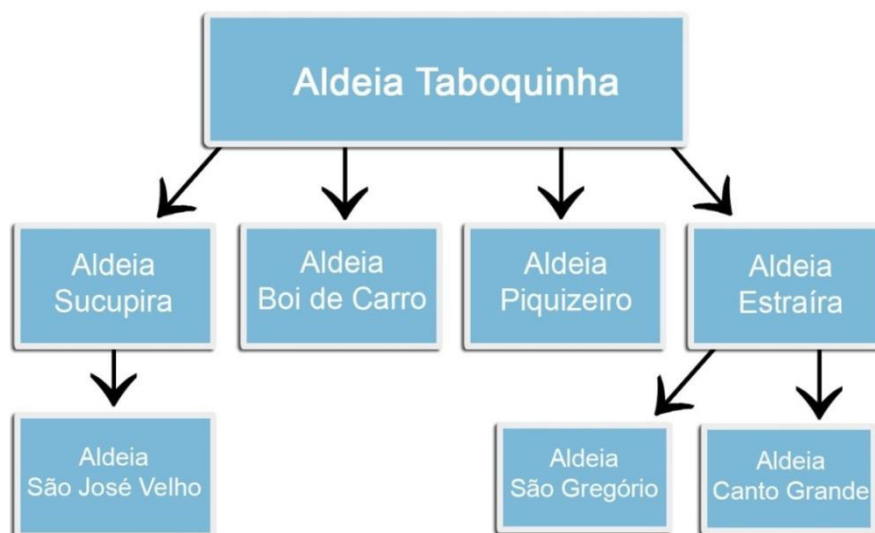


Figura 05: “Cisão” da aldeia Taboquinha-Ladeira (1989)

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados de campo

A aldeia Cabeceira das Cabras é citada por Ladeira (1989, p.36) somente quando se refere ao povo do Manduca. Afirma que esse pequeno grupo “viveu apartado” dos outros desde quando estavam na aldeia Engenho Velho. Cita a trajetória desse povo que teria seguido da aldeia Engenho Velho para a aldeia Vão da Serra e por último para a aldeia Cabeceira das Cabras. Até 1978 permaneceram na aldeia Engenho Velho, ou seja, até 1978, permaneceram apartados dos outros, quando nesse momento já havia o movimento de concentração na atual aldeia São José desde o início da década de 1960.

3.1.1 Da Serra da Desordem à aldeia Taboquinha: as múltiplas aldeias *Krĩkati*

Casey (1987) ao relacionar o conceito de “lugar” ao de “memória” propôs a ideia de uma “memória do lugar”. Esta consistiria em uma persistência estabilizadora do lugar como um suporte de experiências que contribui para a memoralidade intrínseca. Uma memória alerta e viva se conectaria com o lugar, encontrando nele traços que se desenvolvem paralelamente às suas próprias vontades, fato que o leva a afirmar que a memória seria naturalmente orientada em relação a lugares ou, pelo menos, suportada por lugares (CASEY, 1987, p.186-187)

Tomo essa concepção do lugar como aquele que retém experiências, retém memórias para (re) construir as múltiplas aldeias *Krĩkati* e suas relações até a formação da aldeia Taboquinha.

Utilizo a noção de Little (2002) de territorialidade e território para entender a história social e política de construção dessas aldeias:

Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” (...) O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (...) (LITTLE, 2002, p. 3-4).

Os *Krĩkati* se relacionam com seu território de ocupação histórica a partir de alianças infinitas: de parentesco, de caça, de pesca, de coleta, de festa, de rivalidades, de alianças. Entretanto, com a ocupação neo-colonial¹²² brasileira eles foram obrigados a se reorganizar territorial e socialmente levando em conta os agentes decorrentes desse processo colonialista que atingiu seu território.

A dinâmica de ocupação de lugares dentro do território *Krĩkati* tem sido alterada pela presença dos brancos. Assim, a expansão de um determinado grupo, com sua conduta territorial própria, se choca com as territorialidades dos grupos que aí residem, constituindo os chamados “processos de territorialização” em “contextos intersocietários” de conflito (OLIVEIRA, 1998). Nesta conjuntura vai se constituindo a “conduta territorial”, quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, configurando uma dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam ou impõem outras formas territoriais (LITTLE, 2002).

Para analisar o território de qualquer grupo é preciso fazer uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado (LITTLE, 2002), sem descartar a concepção de que território em qualquer acepção tem relação com o poder (HAESBAERTH), ainda que não seja um poder político, mas de dominação (funcional) e de apropriação (simbólico, marcado pelas experiências do vivido).

¹²² O termo neocolonial refere-se a dinâmica colonizadora que se dá internamente no Brasil, após a independência em relação a Portugal.

Dentre os acontecimentos narrados pelos *Krikati* onde pude observar conflitos decorrentes de formas diferentes de ocupar um mesmo território, aponto aqueles que se deram na Serra da Desordem e os relacionados ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1930. A partir dessas duas situações de conflito, ambas decorrentes da relação entre *Krikati* e brancos (*Cohpê*)¹²³ recuo no tempo para reconstruir as relações e traçar as trajetórias das aldeias anteriores à concentração dos *Krikati* na Taboquinha.

3.1.2 Subindo a Serra da Desordem: acontecimentos e negociações

Nem todos os *Krikati* que narram o conflito entre seu povo e os brancos na Serra da Desordem sabem apontar o motivo de seus ancestrais terem subido a serra, mas sabem contar o que aconteceu quando eles estavam lá em cima e a negociação que fizeram para a descida da serra. *Myypuc*¹²⁴ narra essa história como lhe foi contada pelo seu avô, enfatizando que a aldeia que construíram em cima da serra era uma aldeia grande. Entretanto, não faz referência ao nome da aldeia:

Primeiro lugar eles começaram a invadir em Serra da Desordem perto da hoje aldeia Raiz; lá que diz que começaram a matar; um tal de Amaro; começou a matar os índios; diz que aldeia grande lá em cima da serra; bebe água lá em baixo; nós não tinha roça porque não tinha ferramenta; a gente vivia de fruto do mato; não tinha conhecimento com o branco; tinha medo de branco; não pode encostar na casa né; pode encostar assim de noite; sabe o lugar por onde passa; sabe esconder né; diz que lá Amaro conheceu; mataram fazendeiro; fazendeiro é rico; diz que começou matar, começou matar; diz que daqui há pouco o pessoal lá de cima dos índios, do Rio, São Paulo, São Luís; primeiro, eles correram atrás de um índio, *Kuikuro*; diz que esse índio que ficou lá com o governo, que manda lá; aí estudou e aprendeu; aí eles começaram a matar, matar o povo; aí diz que ele como índio já estava enjoado de escutar que estava matando os índios. Ele como índio disse agora eu vou lá onde meu povo; ele disse eles, os brancos, me pegaram; me criou eu; aprendi a conversar com eles; eu tenho que ir ajudar meu povo; aí parece que o governo, prefeito arrumou; nesse tempo era animal; arrumaram para ele, polícia, soldado; aí diz que veio e mandou recado para Amaro; pessoal dele sabe dessa história; mataram o Amaro; não mataram ele, mas cegaram; começou a brigar com Amaro, com espingarda, tudo armado aí disse que Amaro ficou com medo; pegaram ele e botaram gordura de gado na boca dele; eu vi a foto; um caboclo assim já de

¹²³ Nesse texto uso a mesma categoria dos *Krikati* para me referi aos não índios: branco ou *Cohpê* (na língua *Krikati*).

¹²⁴ Conheci *Myypuc* na minha segunda viagem à aldeia São José, no período de pesquisa do doutorado. Fui apresentada a ele por uma colega antropóloga que estava fazendo sua pesquisa de mestrado junto ao povo *Krikati*. Comecei a frequentar sua casa na aldeia São José junto com essa colega e nesse processo fui estabelecendo relações mais próximas com ele. Ele é organizador da festa do *Ceveiro* (*Êhcreere*) e nos últimos tempos têm aprendido a cantar com Seu Damásio Gavião as músicas da festa da Barriguda (*Pÿr pej*) porque na São José não tem mais quem saiba cantar as músicas desse ritual. *Myypuc* já foi cacique da aldeia São José e faz parte do conselho de anciãos da aldeia. Fundou a aldeia Arraia de onde é cacique. Ele faz parte da família que se autodenomina na aldeia São José com os descendentes do povo que ficou na Aldeia Grande. Tem 61 anos.

idade; a gente conheceu ele; mataram e aí a história foi isso (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14).

Como forma de pagamento pela morte dos *Krĩkati*, segundo *Myypuc*, *Kuikuro*, em acordo com a polícia, “tomou de Amaro cinco fazendas, cinco roças de mandioca, cinco depósitos de arroz e cinco currais de gado, e entregou para os *Krĩkati*” (28.06.14). Quando resolveu o problema, conta *Myypuc*, *Kuikuro* foi embora.

O que motiva a subida dos *Krĩkati* para a Serra da Desordem é a presença e pressão dos brancos. O processo de formação de novas aldeias entre os *Krĩkati* passa a ser feito levando em consideração, nesse movimento, o problema decorrente do gado dos brancos solto pelos campos. Entretanto, a presença deles não implica necessariamente que a motivação para a movimentação pelo território vai ser direcionada somente pelas ações dos brancos. Entretanto, não devemos negligenciar a força dessa relação conflituosa nesse processo.

Os bisavós e avós de Vitorino¹²⁵ *Krĩkati* moraram na aldeia em cima da Serra da Desordem, mas seu pai, Tataíra, nasceu quando seus avós já tinham descido da serra. Tataíra lhe contava, segundo ele, que nessa época os brancos mataram muito *Krĩkati*

De primeiro, na Serra da Desordem que caboco¹²⁶ mais branco estão brigando; os brancos mataram um bocado de índio; tinha um caboco morando de primeiro; morando lá em cima, correndo, fazendo tora, brincadeira; aí com pouco mataram um bocado de índio; aí homem chamou o capitão para conversar para não matar. Esse homem foi o que combinou para matar o caboco lá em cima da serra; caboco não tem nada; aí quando branco vai para rumo dele quer subir e matar tudo; ele bota pedra grande branco vai subindo e joga pedra e vai matando; fazendo assim mataram muitos brancos; aí foi indo, indo, amassando; por aqui, nessa terra, tem muito aldeia velha; (...) contava que tem um caboco brabo, por causa do gado que matava do branco; branco não quer que mate gado; quer acabar com caboco; caboco subiu na serra porque estava com medo de branco porque estavam matando gado; aí com isso que dono do gado ajuntou povo dele para acabar com os índios lá, mas não acabou não; de primeiro se matava quase tudo; mas depois só matou um bocado e desceu mais capitão, primeiro capitão velho, Antonio Balbino, Antonio Capran; branco enganou todo capitão velho; capitão desce e aí ele pega e mata ele; aí com pouco ele matou não sei quantos capitão; aí outro capitão, Antonio Balbino, não matou mais; aí branco disse que ia pagar para capitão para não matar mais gado; deu uma fazenda, gado, curral cheio; eu estou pagando você para você não matar mais; aí disse que ele pagou, deu o gado e deu a roça de mandioca; agora se quiser matar gado é por conta de vocês; e caboco só matando e comendo; aí tem outro que segurou e criou muito gado; aí com isso que ele desceu e fez aldeia por aí; aí tem outro fez aqui Taboquinha; depois moraram em Canto Grande, depois mudaram para cá (Vitorino, aldeia São José, 24.09.14).

¹²⁵ Vitorino é irmão de *Êhjarõo*. Mora na aldeia São José.

¹²⁶ “Caboco” era uma das denominações que os brancos utilizavam para se referir aos *Krĩkati*

O gado aparece, a partir daqui como elemento fundamental na relação dos *Krĩkati* com os brancos. Nesse caso específico, o gado é moeda de pagamento dos brancos pelas mortes causadas aos capitães *Krĩkati*. É o gado também um instrumento de estabelecimento de acordos: se não matar mais o gado do fazendeiro passa a receber como pagamento o próprio gado.

Wywyhr ressalta que “os índios gostam de pegar gado e comer e que os fazendeiros achavam esse comportamento dos índios ruim e por isso quis atacar os índios”. Diz que por conta da morte de seus gados os fazendeiros correram atrás dos *Krĩkati* e eles subiram a Serra da Desordem:

Povo[*Krĩkati*] derrubava pedra e matava os povos [brancos]; aí o fazendeiro chamar capitão da aldeia; ele ia enganar ele; pegava ele e matava com gordura quente; o povo branco enganava, matava os índios; aí um outro índio foi atrás e subiu no pau; disse: agora eu vou subir aqui e prestar atenção como é que povo está fazendo com os índios; aí disse que subiu, está lá em cima; outros foram; parece que outro chefe da aldeia; aí o povo branco pegou ele e amarrôu ele; parece que botou gordura do gado quente; aí o outro que subiu no pau estava enxergando ele; mataram com gordura quente; aí ele desceu do pau, foi embora e contou; mataram um bocado de índio da serra da desordem; aí foi, fazendeiro mandou bilhete; fizeram um bilhete, mandaram um freguês, um neguinho entregar o papel; aí foi amostrando, amostrando, diz que iam matar ele; ‘não, não vai fazer coisa com ele não, talvez ele vem dizer alguma coisa’; aí estava falando no papel, conta história; diz que era para ir lá conversar com ele porque já tinha matado muito; aí ele pensou; ele que conversar com você para dar dois currais cheio de gado; aí diz que ele desceu (...); aí eu estou pensando eu não quero mais fazer isso; eu quero dar o gado para você. Você quem sabe, se quiser criar, quiser comer, você quem sabe; deram um bocado de (...), uma roça de mandioca; aí o povo só fez matar o gado todinho; não criaram não!; acabou; aí depois desceram tudo de novo; aí foram descendo da Serra da Desordem; primeiro diz que moravam lá no Caldeirão; do Caldeirão moraram lá Taboquinha (*Wywyhr*, aldeia Campo Alegre, 07.10.14)

Depois da negociação pelas mortes dos capitães e/ou gados os *Krĩkati* retomaram o movimento característico de ocupação de seu território: “espalhando” e “ajuntando”. Nas narrativas de Vitorino e *Wywyhr* a formação da aldeia Taboquinha teria acontecido depois que desceram da Serra da Desordem. Entretanto, *Wywyhr* acrescenta que anteriormente a essa aldeia, haviam habitado na aldeia Caldeirão.

Outra explicação para os *Krĩkati* terem subido a serra da Desordem é dada por *Crehyh*¹²⁷. Afirma que foram seus bisavôs que subiram para a Serra da Desordem:

Meu avô e meu bisavô contava para mim de onde surgiu o povo para chegar até aqui; Zebinho e Nazaré contava assim para mim; que aldeia que surgiu mais é o Rio de Janeiro; foi lá que começou no Pedro Álvares Cabral começou a enganar eles; fez um barco de pau e atravessava com faca, tesoura, agulha e

¹²⁷*Crehyh* nasceu na aldeia Bateia. Os moradores dessa aldeia foram os últimos a se mudarem para a aldeia São José. Ele já foi cacique da aldeia São José. Tem 51 anos. Mora na aldeia São José.

trocava com os índios; enganava os índios e levava madeira chamada Pau Brasil; trazia facão, machado, dava para os índios e carregava pau brasil para lá; de lá começou a entrar os brancos; correram atrás dos índios lá pelo Rio de Janeiro, aí começaram a sair de lá; passaram no Salvador, passaram no Piauí, passaram no São Luís, tudo é lugar que está surgindo lugar é aldeia; aí passou para cá para o Grajaú; Grajaú era uma aldeia muito grande; lá o pessoal cantava o dia e a noite toda; dizem que um velho chamado Peixão, na língua *Tep*, diz que abusou do pessoal; (...) lá começou a espalhar índio; cada um pegava trinta pessoas, minha nação é isso, e vai embora; outro saía, minha nação é isso e vai embora; até que espalhou tudinho; nossos bisavôs ardearam assim, por ali pelo Baicoteiro, Açailândia, Imperatriz, aí veio subindo, até que chegou aqui; aqui esse lugar do Arraia era lugar do pessoal chamado Apinayé, que eles estão lá; (...) correram atrás deles; eles atravessam para o Goiás; aí ficaram para lá; aí nossos bisavôs veio vindo foram até na Serra da Desordem; lá que os cõhpen estavam matando eles e de lá outro branco mesmo mandou chamar e desceu com eles; aí eles vieram para cá e fizeram a aldeia Taboquinha; aí começaram a morrer e espalharam; para não morrer tudo, ficaram só esse pouquinho agora até hoje nós estamos; por isso que eu falo que está tudo gravado na mente; no dia que eu quiser fazer um cd eu faço na história; conta tudo direitinho o que eles contaram para mim; e a história é assim (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.14).

A narrativa de *Crehyh* sobre a subida para a serra da Desordem atualiza o mito da Aldeia Grande acrescentando elementos novos: até a chegada em Grajaú (onde ele narra os acontecimentos do mito) os “índios” traçaram uma trajetória movida pela perseguição dos brancos. Essa movimentação cessa na chegada a Grajaú e só é retomada novamente depois da dispersão na aldeia grande. Nesse momento, os brancos entram em cena novamente.

Lopes da Silva (1994, p.76) ao discutir a relação mito, história e sociedade em relação aos povos indígenas aponta que novidades decorrentes do contato se acomodam na visão que já se construiu do mito. Domesticadas, tais novidades tornam-se familiar e ganham um sentido instituído pela tradição, perdendo o caráter de inédito, graças à sua localização no passado experimentado.

A aldeia Taboquinha, segundo *Cracrỹ* teria sido aquela onde os *Krikati* se “ajuntaram” quando se movimentavam pelo território fugindo das doenças. Ela já existia, segundo ele, quando seu povo foi “amansado” na Serra da Desordem:

De onde veio a aldeia Taboquinha? Não tem Amarante, Cocalzinho na beira do açude? Lá é aldeia *Krikati*; de lá, no Baicoteiro, é aldeia *Krikati*; lá no Cem é aldeia *Krikati*; lá em Açailândia é aldeia *Krikati*; em Imperatriz é aldeia do *Krikati*; Bananal é aldeia *Krikati*; Porto Franco é aldeia *Krikati*; Carolina, Riachão é aldeia *Krikati*; de lá voltou para cá para o Arraia; lá no Arraia tem uma aldeia por nome de Macaúba; tem a aldeia Bacuri; tem a aldeia São João; vem vindo que naquela época não tinha remédio e aí ataca malária, febre e vem mudando por causa de doença; derradeiro amansaram bem aqui na Serra da Desordem (*Cracrỹ*, aldeia São José, 23.05.15)

O nome da aldeia em que se encontravam em cima da serra, leva o seu mesmo nome: Serra da Desordem, conta *Cracrỹ*. Melatti (1980) faz referência a essa aldeia. Diz ter ouvido dos *Krikati* ser uma aldeia onde tinham muitas frutas silvestres e olho d'água para o abastecimento deles.

A narrativa de *Cracrỹ* também faz referência ao socorro que teria sido dado para “salvar” os *Krikati* do massacre dos fazendeiros, que segundo *Cracrỹ*, já tinham matado oito (08) caciques com sebo de gado quente na boca. No entanto há variações, pois o *Krikati* que morava no Rio de Janeiro era capitão do exército e seu nome era *Encukikapri*, diferente do nome atribuído por *Myypuc* àquele que teria vindo salvar os *Krikati*.

Cracrỹ dá a sua versão do episódio na Serra da Desordem:

É porque os fazendeiros queriam atacar os índios, os mais velhos; aí eles subiram na serra; na serra os brancos vai para atacar eles, e eles jogam pedras; construíram uma aldeia; aldeia Serra da Desordem, na ponta da serra; lá tem água limpa; tem muito pé de bacuri; então de lá veio um índio naquele tempo; os mais velhos que moravam aqui no Arraia tinha um velho, branco por nome de Joaozinho; pegava as crianças (...) e saía com elas; foi vender fora; foi vender no Rio de Janeiro; chama capitão *Encukikapri*; quando ele soube, porque ele estava no Rio de Janeiro; ele é tenente do soldado do exército; soube que os fazendeiros estavam atacando as famílias dele; era índio; ele arrumou animais com carga, comida e tudo; trouxe dois policiais com ele, armado; vem vindo, vem vindo; quando chegou em Grajaú, mandou uma carta; lá na fazenda Fortaleza; entregou para um cara e o cara entregou para o rapaz entregar na Serra da Desordem; lá leu e aí foram esperar ele chegar; aí quando o nome do cara, chama Amaro, é branco, fazendeiro; outro chama Raimundinho, esse que morava na fazenda do Forte; quando esse capitão, índio capitão *Encukikapri* chegou foi com a polícia; aí o que aconteceu? Quando ele descansou um dia disse, agora vamos atrás desses fazendeiros; deixa esses fazendeiros tentarem me matar; mandou a polícia que chegou primeiro, pegou todas as armas e aí ele chegou esfregando a boca do revolver na boca deles e disse: é cria coragem e me mata; que você matou muito o meu povo; só nesse aldeia da serra da Desordem matou oito (8) caciques; desses 8, mataram uma mulher cacique com sebo de gado esquentado no fogo para botar na boca; amarraram a perna para cima e boca na boca amarrado; aí o que que aconteceu? Quando esse índio chegou esfregar a boca do 38 na boca dele; aí deixou foi para outro; para a Lagoa do Forte, pegou Raimundinho e fez a mesma coisa; ele escondeu, o fazendeiro um espingarda carregada, ficou com medo do índio, então ele mesmo atirou na boca dele e morreu (*Cracrỹ*, aldeia São José, 23.05.15).

O capitão *Encukikapri* teria possibilitado a descida dos *Krikati* de cima da serra. Assim que desceram, segundo *Cracrỹ*, fizeram uma aldeia embaixo da serra, aldeia Puçá, *Crotot Pýrcrat* e os fazendeiros tiveram que indenizar os *Krikati* pela morte dos oito caciques:

Aí os fazendeiros entregaram dois currais cheio de gado de pagamento da morte dos oito caciques e duas roças de mandioca; mas os índios você está prestando atenção, os índios não sabem criar nada não; começaram a matar gado e foram comendo, comendo; aí foi que aquietaram e aí começou a

aumentar Krikati; aí vieram fazer aldeia aqui no Taboquinha (*Cracrỹ*, aldeia São José, 23.05.2015).

Nessa narrativa *Cracrỹ* aponta a formação da aldeia Taboquinha como posterior ao episódio da Serra da Desordem e posterior, também, à primeira aldeia que teria sido formada após a descida da serra da Desordem, a Puçá, *Crotot Pýrcrat*.

Cracrỹ ainda faz referência ao roubo de crianças *Krikati*, pelos brancos, quando o seu povo estava localizado no Arraia. Cita como mentor desse episódio um branco chamado Joãozinho. Marques (1970) faz referência ao roubo de crianças *Krikati* e o ataque a uma fazenda Salto, decorrente desse roubo:

Fatos lamentáveis que os índios da tribo –Caracati–praticaram na fazenda Salto (...) e dos quais resultou a morte de mais de dezesseis pessoas (...) os índios foram provocados por João Machado e outros, em cujo número se compreendem três genros de D. Raimunda [Dona da fazenda Salto] que invadiram a aldeia em que moravam e lhes roubaram alguns filhos tendo depois para ocultarem tão iníqua ação, barbaramente assassinado dois índios dos que haviam roubado (...) (MARQUES, 1970, p. 182).

Ladeira (1989, p.24-25) também faz referência ao roubo de crianças *Krikati* quando estes se encontravam na aldeia *Hõcrécaixô* nas águas do São Gregório: “os *Krikati* tiveram algumas crianças roubadas pelos brancos e depois de terem assaltado uma fazenda para recuperá-las, dispersaram-se com medo de represálias” (Ladeira, 1989, p. 24-25). A fazenda a qual Ladeira (1989) se refere é a fazenda Salto¹²⁸:

A fazenda Salto situava-se presumivelmente nas águas do Ribeirão Salto, que junto com o Ribeirão Tapuio, São Gregório, etc., são os formadores do Rio Arraia. (...) a estória oral *Krikati* nos informa que esta época (a do assalto à fazenda) tinha uma de suas aldeias nas margens do Rio São Gregório (ocupando assim a bacia do Arraia) (LADEIRA, 1989, p.27).

Ladeira (1989) com base nos relatos de Marques (1970) induz que a data do assalto à fazenda Salto foi aproximadamente em 1861. Com base nas narrativas dos *Krikati* induz também que a data dos primeiros contatos com o fazendeiro Amaro foi aproximadamente em 1866.

Apesar de *Cracrỹ*, ao referir-se a Serra da Desordem, não ter feito a relação direta entre o roubo das crianças e a fuga para a Serra da Desordem, Ladeira (1989) afirma que foi depois do ataque à fazenda Salto que os *Krikati* se dispersaram para a Serra da Desordem. O roubo das crianças quando habitavam a aldeia *Hõcrécaixô* foi um ato regido pelos indivíduos de fora do território, o que fez com que os *Krikati* se retirassem do lugar

¹²⁸ Ladeira (1989) com base nos relatos de Marques (1970) induz que a data do assalto à fazenda Salto foi aproximadamente em 1861

da aldeia, e, movidos pelo jogo de forças, fossem buscar um outro lugar dentro de seu território, serra da Desordem.

Ladeira (1989, p.27) afirma que os *Krĩkati* se “dispersaram” depois desse conflito. Os *Krĩkati* havia lhe falado sobre “dois grupos” que tomaram direções diferentes depois do “ataque à fazenda Salto”: um em direção a Serra da Desordem e outro tomou a direção ao lugar “onde é hoje a cidade de Imperatriz (antiga Santa Tereza de Imperatriz)”. Sobre a permanência e saída desse lugar, Melatti (1980) afirma:

Aldeia Imperatriz, que foi depois a colônia Santa Teresa. Os índios adoeceram, alguns morreram e saíram do lugar. Neste local formou-se uma vila de “cristãos”. Não se interessam mais por este lugar como incluso na área eleita (MELATTI, 1980, p. 53).

Melatti (1980) afirma que a saída da aldeia Imperatriz se deu por motivos de doenças e mortes. Entretanto, ela diz que os *Krĩkati* não se interessaram por esse lugar que haviam habitado para compor o relatório de identificação da Terra Indígena *Krĩkati*.

O antigo lugar de ocupação desse grupo que seguiu para Santa Tereza era a cabeceira do Cacau (LADEIRA, 1989). Assim como ocorreu com Santa Tereza, eles saíram da cabeceira do Cacau por conta de doenças nesse lugar e continuaram seu processo de movimentação pelo território construindo em cada lugar a partir de suas condutas de territorialidade a sua forma específica de ser *Krĩkati*/Timbira:

Daí [cabeceira do cacau] foram para Imperatriz (a colônia de Santa Thereza) e de lá foram beirando o Tocantins cabeceira do Ribeirão Clementino onde acabaram por estabelecerem-se nas águas do Rio Arraias, formando a aldeia do Bacuri Seco(...). Desta aldeia – e sempre em águas do Arraia – se deslocaram para formar a aldeia São João, depois para a Aldeia Mata Verde, acabando por retomar para o lugar da antiga aldeia São Gregório – e há uma distância de um quarto de légua formaram uma nova aldeia, também denominada São Gregório (LADEIRA, 1989, p.30).

Ladeira (1989, p.30) afirma que esses dois grupos *Krĩkati* que se separaram à época do conflito na fazenda Salto só voltaram a se reunir na aldeia Canto da Aldeia no início do século XX. O grupo que estava nas imediações de Santa Tereza vai se unir, nesse mesmo período, aos *Pihãcamekra*¹²⁹ [ou seriam os *Pihỳyre* ou *Pihỳyre cati ji*, citados pelos *Krikati* atuais?] e juntos irão compor a aldeia Canto da Aldeia. Acrescenta que “provavelmente os dois grupos vieram a se unir porque seu contingente populacional

¹²⁹ Ladeira (1989) afirma que os *Krĩkati* mantinham relações de aliança com os *Pihãcamekra*

era insignificante para que pudessem, cada um por si, garantir minimamente a reprodução de sua vida” (LADEIRA, 1989, p.30).

Lave (1967) afirma que os Timbira valorizam grandes aldeias e que as atividades cerimoniais e do dia a dia são mais estimulantes e valorizadas quando há um número grande de participantes.

A aldeia Caldeirão, citada nas narrativas referentes ao conflito na Serra da Desordem, é mencionada no relatório de Melatti (1980). Afirma que a aldeia Caldeirão foi onde o fazendeiro Salomão Cerqueira reuniu outros brancos para atacar os *Krĩkati*, que temendo o massacre fogem para aldeia Canto da Aldeia. Sobre a permanência dos *Krĩkati* na aldeia Caldeirão, ela afirma:

Ficaram pouco tempo nesse lugar. O solo era pedregoso e havia muitos morros. Não tinha local bom para a roça. A aldeia estava localizada perto do Ribeirão Canto Grande, à beira do rio Tapuia. Este grupo uniu-se a aldeia Bateia (MELATTI, 1980, p.52).

Essa mesma aldeia é citada por Ladeira (1989) com o nome de Caldeirão Hınca, localizada nas águas do ribeirão Tapuio. Segundo essa versão, o grupo que desceu da Serra da Desordem e formou a aldeia Caldeirão, teria se “cindido”:

Deste grupo um bando se deslocou para formar uma aldeia (no. 7.1) nas águas do ribeirão Faveira (próximo ao lugar onde hoje está o lugarejo denominado Quiosque), depois de um tempo novamente voltaram para o rumo do Caldeirão e, juntando-se todos, fizeram aldeia do Quati (no. 8), quase na cabeceira do Tapuio, voltando novamente para a Serra da Desordem (LADEIRA, 1989, p.29).

Ladeira (1989) está traçando o movimento de ocupação do território do grupo que havia subido a Serra da Desordem¹³⁰. Esse grupo desce a Serra, forma a aldeia Caldeirão, posteriormente “cinde” essa aldeia e forma a aldeia Faveira. Posteriormente, as pessoas dessas duas aldeias se juntaram novamente na região do Caldeirão e formaram a aldeia Quati. Sobre a saída da aldeia Faveira, Melatti (1980, p.52) afirma que os *Krĩkati* disseram ter saído dessa aldeia por conta de uma epidemia de febre.

Quanto à aldeia *Quati*, Melatti (1980, p.52) afirma que era localizada próximo à Serra da Desordem e que os *Krĩkati* lá permaneceram por sete anos. Relata que a saída dessa aldeia teria ocorrido por causa de roubo de gado. O fazendeiro Milho mem

¹³⁰ Porque segundo Ladeira (1989) os dois grupos que se separaram à época do assalto à fazenda Salto só irão se reunir na aldeia Canto da Aldeia. Juntam-se os dois grupos e mais os Pihãcamekra com quem já mantinham relações de aliança desde esse episódio.

“aterrorizava” os índios e queria levá-los para Barra do Corda. Os *Krikati* recusaram a ida para Barra do Corda e se mudaram para a aldeia Canto da Aldeia. Mais uma vez o gado aparece como marcador das relações entre *Krikati* e brancos e influencia a mobilidade dos primeiros.

Nimuendaju (1944) cita a aldeia Caldeirão, mas somente para enfatizar a sua existência até 1927, juntamente com as aldeias Canto da Aldeia e Engenho Velho, apesar de ela não ter sido citada no Censo do SPI de 1919. Nimuendaju conta que por essa época todos estavam concentrados na aldeia Canto da Aldeia, com um quantitativo populacional de “80 cabeças”, vivendo “em más condições, devido à pressão exercida sobre eles pelos fazendeiros vizinhos que já tinham usurpado todas as terras da tribo, deixando aos índios a escolha entre o abandono da sua última aldeia e o massacre “ (NIMUENDAJU, 1944, p.19). Entretanto, ele ressalta a obstinação dos *Krikati* em afirmar seus direitos sobre a terra de seus antepassados. Exigiram que os fazendeiros deixassem a terra, caso a presença deles causasse desconforto para eles (NIMUENDAJU, 1944)

3.1.3 “A volta dos que não foram” e dos que foram: da aldeia Canto da Aldeia à aldeia Taboquinha

Os acontecimentos na aldeia Canto da aldeia estão “vivos” na memória dos atuais *Krikati* que se referem a esse período como sendo a primeira tentativa de retirada deles de seu lugar de ocupação histórica pelo Estado brasileiro e da compra de uma terra para transferi-los para Barra do Corda. Essa ação do Estado foi mediada pelo Serviço de Proteção aos Índios-SPI e capitaneada pelos fazendeiros invasores de seu território.

A memória dessa aldeia também está ligada à festa do *Wy'ty* que estava sendo realizada nela à época em que o SPI chegou para transferi-los. Estavam todos juntos nessa aldeia finalizando esse ritual. A chegada do funcionário do SPI para transferi-los para outro lugar teria impossibilitado o término da festa. Então, aqueles que o funcionário não conseguiu deslocar, formaram uma outra aldeia e finalizaram a festa. É relacionando esses dois acontecimentos que eles conseguem falar sobre a aldeia Canto da Aldeia.

Em 1930 as terras do lugar onde hoje é o município de Montes e Altos¹³¹ onde os *Krikati* afirmam sempre terem vivido, já estava bastante ocupada pelos criadores de gado.

¹³¹ Keller (1977) afirma que o povoamento do lugar começou em 1898 com a chegada do lavrador Quintiliano que iniciou uma pequena plantação de cana-de-açúcar. A continuidade do povo se deu com a instalação da linha telegráfica em 1907 e 1908 que ligava Engenho Central (Pindaré Mirim) à cidade de

A ocupação dessa região pelos criadores de gado se deu pelo sudeste da área no lugar chamado Buenos Aires. Os fazendeiros que solicitaram do Estado essa ação de transferir os *Krikati* são os descendentes daqueles pioneiros e parece que já não negociavam com os índios sua permanência na terra com a doação de gado. Ladeira (1989) conta que a proporção que o gado aumentava e a caça a rareava os *Krikati* intensificaram o abate do gado dos fazendeiros e, por conseguinte, os conflitos aumentaram. É nesse contexto que o SPI é acionado, juntamente com uma força policial para retirar os *Krikati* do seu território.

Cryhtre conta que por toda a “terra dos *Krikati*” era “cheio de branco e de gado” e eles não queriam “deixar morar na terra; dizia que a terra era deles” (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14). Ele lembra como o gado ocupava todo o “espaço da terra” afugentando as caças. A alternativa encontrada pelos *Krikati*, segundo ele, era matar o gado para se alimentar:

Antes tinha muito gado, muito gado nessa chapada e a gente matava , dois ou três, quando andava caçando e não encontrava nada; aí se mata; aí fazendeiro, fazendeiro não, posseiro, diz, vocês tão acabando com meu gado; não quero que vocês matem e daí aqui era cheio, cheio de morador ; agora que não tem; gado vinha dormir no pátio; tem gado que caía para roça, os índios mata, nós come; quando você chega tem umas pessoas que mora [brancos] e vai dizer assim, não, esse lugar aqui você não tem direito de fazer aldeia não, porque é meu; aqui esses moradores, finado Mundicao ele não quis que a gente fundasse aldeia aqui (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14).

A ruptura da “paz” (que já havia sido negociada no episódio da Serra da Desordem), segundo *Myypuc*, se dá quando um “fazendeiro parente de Amaro começou a matar de novo”. Foi nesse momento que, segundo ele, Marcelino Miranda, funcionário do SPI chegou no território *Krikati* para levá-los para Barra do Corda. Em sua versão, ele diz que estavam nas aldeias Baixa Funda e Caldeirão:

(...) aí tem um fazendeiro que começou a matar de novo; é o parente do Amaro; começou a matar também; parente do Amaro; aí com pouco Marcelino vem; aí chegou lá para falar com ele, tirou os índios do lugar e foi embora; aí Marcelino vem e bota timbó na água; Marcelino vem com polícia também; aí pegaram os índios daqui; só que estavam todos para lá; botaram arma em cima dos índios; os índios tudo se escondendo; correndo com medo; os índios estavam na Baixa Funda e Caldeirão; começaram a pescar; pescou; Marcelino levou minha avó, Mariquinha, meus avôs, Artuzinho e Zebinho para São Luís e Augustinho que era outro tio meu; nesse tempo era SPI; aí conversaram lá com ele; voltou de novo; porque você fez isso? Podia consultar com os índios primeiro; eles estão no lugar deles; não estão fazendo nada; estavam caçando, pescando, para alimentar para comer; deixasse eles ficarem lá! Porque você foi

Boa Vista. Essa instalação fez com que o lugar passasse a ser um povoado com a chegada dos funcionários (guarda fios) e seus familiares que se tornaram os primeiros comerciantes e moradores.

judiar com o povo? Você tem condição de fazer despesas para eles? Não, não tem condição, falaram para Marcelino, lá em São Luís; de lá voltou com eles de novo e deu um lugar de tal de Rodeador para morar lá; tiraram o pessoal daqui; desse lugar aqui para botar lá no Rodeador; lá o meu avô e os outros índios lá plantou uma roça, fez uma casa; mas disse que lá tem muita praga e ninguém aguenta; diz que lá começaram a trabalhar; fez roça; plantou pé de cana; lá deu machado, roçadeira, enxada; fez uma casa lá de palha; começou a trabalhar e com um ano fez dez (10) linhas de roça para poder levar o pessoal daqui para morar lá e aqui ficar desocupado para a nação de vocês; mas não deu certo lá; no outros dias de noite, Marcelino veio e conversou; não disseram nada para ele; olha nós não vamos fazer nada para ele; nós vamos embora de novo que aqui tem muriçoca demais e ninguém agüenta; dando febre toda hora e nós não somos acostumados, tinha muita barraria lá; quando chove é lama demais que a gente não pode nem andar; mas diz que lá é na beira do rio Santana (Rodeador); diz que só fizeram a roça, mas não colheram; deixaram as coisas pra lá (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14).

Crÿc lembra que os descendentes dos fazendeiros mais antigos pararam a doação de gado para eles. Foi então que eles retomaram o costume de matar o gado dos brancos e estes retomaram o costume de matar os índios. Por essa época eles mataram um dos *Krĩkati* mais velho no poço do rio Pindaré¹³². Foi no contexto desses conflitos que Marcelino Miranda chegou com policiais, segundo *Crÿc*, obrigando-os a sair da aldeia Canto da Aldeia, mas eles teriam resistido e conseguido se dispersar do funcionário:

Quando o povo estava morando no Canto da Aldeia, de vez em quando matava um gado do cupê. No começo os cupê davam umas cabeça de gado para agradar o povo. Depois os mais velhos morreram e os filhos pararam com o costume, mas o povo já tinha pegado o gosto da carne de gado e vez em quando matava um. Mas, nesse tempo os cupê deram aviso ao Marcelino Miranda que era encarregado do SPI em Barra do Corda. E o Marcelino veio e estava hospedado no cupê. (...). E daí o Marcelino chegou com outros cupê. O povo ficou com medo e correu para o mato. (...). O Marcelino falou que era preciso a gente abandonar a aldeia, já que ele tinha ordens do governo e que o SPI já tinha uma terra prá gente em Barra do Corda. O povo foi obrigado mesmo, depois do cerco de policiais é que foram levando os índios, que nem boiada, até o Rodeador (a gleba de terra adquirida, pelo SPI para alojar os Gaviões e Krikati); mas o povo aqui e acolá ia pendendo e quando chegaram lá só tinha mesmo quinze índios, e que acabaram botando roça por lá, antes de voltar para a aldeia”(Relato de *Crÿc* a Ladeira, 1989, p.33-4).

Crÿc reforça que estavam na aldeia Canto da Aldeia finalizando a cerimônia do *Wy'ty* quando Marcelino chegou com seus policiais. Lembra da resistência deles em sair do lugar:

Povo estava cantando, estava no arremate da festa do *Wy'ty* do Neutro, meu irmão mais velho. O povo tinha feito um acampamento no lugar que se chama *Akrãré*, perto da aldeia. Daí o Marcelino chegou. Até o Mariano, que era o meu pai e era o 'dono' da festa, enfrentou o Marcelino”(Relato de *Crÿc* a Ladeira, 1989, p.33).

¹³² Esse lugar é lembrado pelos *Krĩkati* como Poço do Caboclo Velho.

Ladeira (1989, p.31) ao se referir à aldeia Canto da Aldeia aponta para o fato de ter sido nessa aldeia que, depois de 60/70 anos separados, os grupos *Krikati*¹³³ se reuniram em uma só aldeia. Afirma ter sido “uma aldeia populosa”, o que possibilitou “a realização dos grandes rituais (aqueles ligados ao ciclo da iniciação, e que exige a participação não de um grupo familiar, mas de todas as famílias que compõem a aldeia”.

A narrativa de *Creru* sobre a transferência do SPI, assim como a de *Crÿc*, aponta também, para resistência de uns em permanecerem no lugar e para a fuga de outros para um outro lugar que não o determinado pelo Estado. Mas ainda com toda resistência indígena o funcionário do SPI conseguiu levar alguns deles para Barra do Corda:

Um branco, Marcelino¹³⁴, que chegou pra levar um bocado para Barra do Corda; tavam no Canto da Aldeia, no Pindaré quando chegaram para levar para Barra do Corda; levaram um bocado; outros escapuliu, não quis mais ir; polícia dizia, não, de noite vocês faz fogo, dentro de casa e pode sair de noite que esse homem [Marcelino do SPI] está só mentindo para vocês; que nós nem quer ir atrás de homem que ele está só mentindo para vocês; a polícia avisou para meu pai de criação, Jeromin, e meu pai avisou para o povo; povo fez fogo na casa e de noite saiu tudo para o mato; quando foi de manhã de que vem cortando carne para dar para o povo assar; falou para polícia como foi que vocês deixou povo escapar; não, nós não sabe; mas foi ele mesmo que deixou povo escapar; aí ele foi embora levou um bocado; os que estavam teimando ficou na aldeia, pegaram(*Creru*, aldeia São José, 30.03.15).

Nimeundaju (1944) ao relatar o trabalho de transferência dos *Krikati* da aldeia Canto da Aldeia também se refere à resistência deles em sair dessa aldeia, que segundo ele era último núcleo independente deles:

Já no anno anterior um conflito com o mais prepotente dos fazendeiros tinha causado a dispersão das duas outras aldeias [Engenho Velho e Caldeirão] e a retirada dos seus habitantes aos Pukopye. O massacre geral que os fazendeiros tinham planejado só foi frustrado pela intervenção do Encarregado do Serviço de Potecção aos Índios de Barra do Corda, Marcellino Miranda, que já então tentou debalde remover os *Krikati* do Canto da Aldeia para algum lugar mais seguro. Obstinadamente os índios insistiram sobre o seu direito nas terras dos seus antepassados, exigindo que os fazendeiros as desocupassem si a vizinhança dos índios lhes era desagradável (NIMUENDAJU, 1944, p.19).

Segundo Seu Damásio Gavião¹³⁵ alguns *Krikati* procuraram abrigo entre eles, inclusive formando uma aldeia *Krikati* junto ao povo Gavião. A terra comprada pelo Estado em Barra do Corda seria para “assentar” *Krikati* e Gavião:

¹³³ O grupo que subiu a Serra da Desordem e o grupo da cabeceira do cacau permaneceram todo esse tempo separados.

¹³⁴ Marcelino Miranda, funcionário do SPI.

¹³⁵ Meu encontro com Seu Damásio Gavião foi na aldeia São José, do povo *Krikati*, em uma das *Pÿr pej* que ele participou como cantor oficial. Foi a *Pÿr pej* de Seu Ludujero, avô de *Puxcwyj*. Nas *Pÿr pej* que participei na São José ele estava presente por ser conhecedor dos cantos específicos desse ritual. Nos *Krikati*

Primeiro, Marcelino Miranda, entrou aqui na área Krikati e botou o pessoal para correr; ele queria levar esse pessoal todo para o lugar chamado Rodeador; segundo, pegou o povo gavião e levou todo para área Rodeador; esse pessoal daqui já correu para o rumo do Gavião; eles pegaram uns quatro para levar para Rodeador; chegaram lá no Gavião; entraram para dentro da mata; aí volta para cá de novo; área do gavião, lugar chamado Cocal, eles entraram no cocal e aí o pessoal voltou; Marcelino Miranda voltou com quatro *Krikati* para cá; aí levou para Barra do corda; o que entrou para o Cocal, voltou e fez uma aldeia *Krikati* em Amarante; antes de fazerem uma aldeia falaram com o cacique Gavião desse local para fazer a aldeia; quando acalmar eu volto para cá; assim ouvi falar; levaram pessoal para Rodeador, Krikati e Gavião; aí eles disseram, rapaz nós ficamos sem fumo; vamos comprar fumo em Barra do Corda; tá bom; ele veio pra cá e de lá veio embora os Krikati. Aí o SPI demarcou uma área no Rodeador por nome de Krikati e Gavião; os que saíram de Barra do Corda para cá contaram o que aconteceu; aí ficaram em Amarante; ficaram aí até quando acalmou; aí voltaram de novo para cá para o *Krikati*, para uma aldeia chamada Taboquinha; aí o povo Gavião, volta para aldeia; fizeram uma aldeia no lugar chamado Bacuri. Aí ficou lá morando; meu avô saiu da aldeia bacuri e foi fazer aldeia no Rubiácea; até agora tem essa aldeia Rubiácea; aí eles fizeram duas aldeias na área do Gavião; aí *Krikati* volta para a aldeia Taboquinha e aí ficou morando (Damásio Gavião, aldeia São José, 22.09.14).

A terra comprada pelo Governo do Estado do Maranhão para assentar os *Krikati* e Gavião/*Pukobiê* é a atual Terra Indígena Rodeador, localizada próximo ao rio Ourives na região de Barra do Corda. Essa terra foi adquirida pelo SPI em 1920, de D. Evangelina Pereira da Silva, no valor de 500 mil réis, em nome dos dois povos que estavam à época sendo hostilizados pelos fazendeiros. Essa terra foi demarcada em 1978 com 2.319ha (COELHO, 1987, p.23). Como os *Krikati* e tampouco os Gavião/*Pukobjê* ficaram na terra, ela foi utilizada para fins de colocar roça pelos povos Canela e *Tentehar*. Hoje é uma terra disputada pelos *Tentehar* e *Krenyê*.

Lave (1967, p.38) quando se refere a essa transferência feita pelo SPI, em 1930, diz que alguns *Krikati* concordaram com a mudança para Barra do Corda e o restante fugiu para o norte para junto dos *Pykobjê*, onde tinham parentes próximos. Juntos se esconderam na floresta, até que tiveram certeza de que não seriam perseguidos. Alguns *Krikati* permaneceram juntos aos *Pykobjê*, mesmo depois do incidente. Os que haviam ido para Barra do Corda retornaram insatisfeitos e chamaram os demais para formar uma nova aldeia. Os que retornaram, segundo Lave (1967, p.39), formaram a aldeia Taboquinha.

Entretanto, Ladeira (1989), afirma que os *Krikati* quando retornaram da dispersão de 1930 se dirigiram para a aldeia *Estraíra*. Eles relataram a Ladeira “que o povo que foi ‘pendendo no caminho’ acabou formando a aldeia de “*Estraíra*”, na beira do córrego

o conhecedor desses cantos era Newton, sogro de Cryhtre. Com a sua morte, não teve quem o substituísse nessa função. Atualmente *Myypuc* está apreendendo com Seu Damásio. Este mora na aldeia Rubiacea.

Traíra (formador do Arraia) onde ficaram até terminar a festa do *Wyty*¹³⁶. Da aldeia Estraira, “um grupo de famílias saiu para formar a aldeia Macaúba”. Desta saíram e formaram a aldeia Taboquinha. Na Estraira, segundo Ladeira, ficaram quatro grupos domésticos: o do Benjamim, do Marcelino, do Bestolo e do Mariano. Esses grupos mais tarde juntaram-se aos outros que se encontravam na aldeia Taboquinha (LADEIRA, 1989, p.35-6). O que se percebe nessa narrativa dos *Krikati* a Ladeira é que mesmo sob o conflito eles conseguiram terminar a cerimônia que haviam começado na aldeia Canto da Aldeia. Aqueles que resistiram à transferência finalizaram a cerimônia.

A alternância de movimentos de “espalhar” e “ajuntar” dos *Krikati* marca a forma de ocupação de seu território. Essa dinâmica foi interrompida temporariamente pela tentativa e/ou transferência para Barra do Corda. Quando retornam para a seu território, retomaram esse movimento. Concentraram-se (todos) na aldeia Taboquinha, conforme narraram a mim e a outros estudiosos que estiveram com eles (Lave e Nimuendaju). Teria ficado concentrados na aldeia Taboquinha até ocorrerem as mortes nessa aldeia, que afirmam ter sido causadas por feitiçaria. A partir de então retomam o processo de dispersão pelo território ainda que estivesse já bastante ocupado por brancos e gado.

O mapa abaixo consegue demonstrar parte da mobilidade dos *Krikati* por seu território em acordo com as suas narrativas nesse primeiro momento da história até a concentração na aldeia São José.

¹³⁶ Como se percebe a cerimônia do *Wy ty* que estava em andamento no momento que Marcelino chegou na aldeia Canto da Aldeia para transferi-los foi encerrada na aldeia Estraira. Completaram o “ciclo” da cerimônia.

MOBILIDADE DOS KRĨKATI (séc. XIX até a déc. de 1960)
 MARANHÃO - BRASIL
 2016

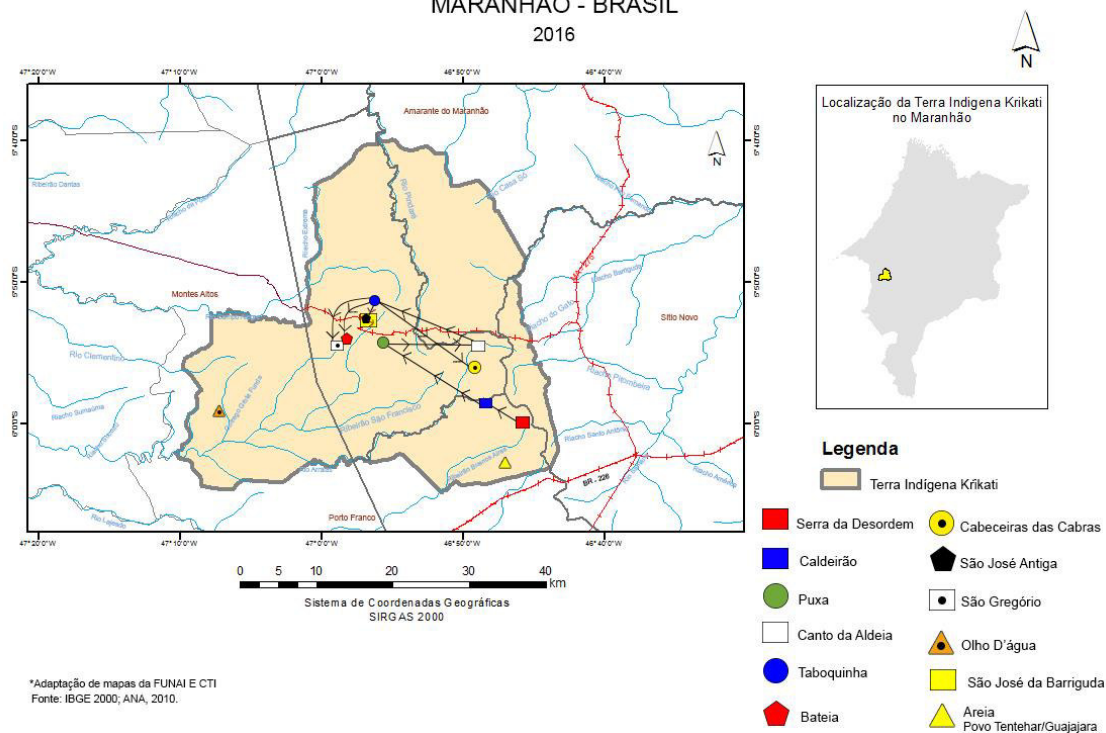


Figura 06: Mapa da mobilidade do povo Krikati (sec. XIX a déc. de 1960)

Ainda no contexto de transferência dos *Krikati* para a Terra Indígena Rodeador, ocorrida em 1930 e dirigida pelo SPI, alguns *Krikati* ao narrarem esse acontecimento apontam alguns brancos como tendo lhes ajudado a voltar e/ou permanecer em seu território de ocupação histórica. Rememoram e definem essas situações experienciadas com esses brancos como relações de “amizade”. Entretanto, esses brancos aos quais eles se referem são os mesmos que ocupam esse mesmo território.

Creru faz referência a Manduca como sendo um desses aliados e ainda ressalta que era “bom com o xará dele, o Manduca índio”:

Marcelino, que chegou pra levar um bocado para Barra do Corda (...); aí velho Manduca, branco mesmo, mais o filho dele foi atrás do povo; ‘rapaz eu vou atrás do povo, o quê que esse homem quer com os índios daqui; o quê que eles vão fazer’; aí foi atrás; conversou, conversou e aí mandaram embora tudinho para cá; aí voltaram; esse Manduca branco morava no Canto dos Morros; ele era bom com o xará dele, com o velho Manduca Krikati (*Creru*, aldeia São José, 30.03.15).

A referência à Manduca¹³⁷ como “protetor” dos *Krĩkati* à época da transferência para Barra do Corda também é feita por *Caapa Cwyj*:

Levaram meu pai e minha mãe; eu ainda não era nascida; fizeram a roça, derrubaram o mato, fizeram a roça e aí disseram, não, vamos voltar para pegar nossas coisas e vir embora; ele disse tá bom; aí vieram embora; chegaram aqui, outras pessoas conhecidas que moravam aqui, um tal de Sr. Manduca, disse não, vocês não vão embora não; vocês vão ter que fazer aldeia de vocês aqui e morar aqui, que ninguém vai mexer com vocês não. Daí não voltaram mais tão até hoje aqui; Manduca é filho de Campo Alegre (da região); mas vem de Carolina porque matou um Krahó por lá (Caapa Cwyj, aldeia São José, 18.06.14).

Em outra narrativa faz referência a outro branco, Virício, morador também da região do Campo Alegre que teria ido buscar os *Krĩkati* em Barra do Corda:

Levaram para Rodeador; lá fizeram a roça, plantaram; o nome do *cõhpen* que chama Virício, de Campo Alegre, foi quem foi buscar os índios; aí disse que foi atrás porque conhece os mais velhos; diz que outro avisou, “olha, vocês podem ir atrás do nosso compadre; se está vivo”; aí estavam vivos; já plantaram arroz que era para ficar prestando atenção que lá só tinha carrasco, não tem pé de buriti, bacaba, açai, não tem; não, nós não vamos morar aqui; nós têm que voltar; e esse *cõhpen* foi atrás, conversaram e voltou; resto ficou bem aqui no Estraíra (*Caapa Cwyj*, 05.10.2014).

Põohyh quando fala da transferência, faz referência a um um branco da família de Catuné¹³⁸ que teria pedido ao funcionário do SPI para deixar os *Krĩkati* voltarem para o seu lugar:

Foi esse aí [Marcelino Miranda] que levou nosso bisavó para lá [Barra do Corda]; aí meu bisavó, Zebinho, levou ele; deixaram todas as mulheres aqui; só levou homem; deixou as mulheres na aldeia Taboquinha, no pé da Serra Ponta Fina; no pé da serra tem aldeia velha grande; aí levaram só homem para lá; Marcelino levou; um homem da família do Catuné, que é pai do Catuné que foi lá conversou com ele que não é para matar, para não judiar, para soltar e vir embora para cá de novo; e lá se combinou, deu uma terra [SPI] para dizer que carregava o pessoal daqui para lá; mas não levou não! Voltou todo mundo para cá de novo; nós temos uma terra lá demarcada para a gente fazer aldeia lá (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

Melatti (1980, p.03) afirma que o interesse desses brancos em manter os *Krĩkati* no lugar que ocupavam e não permitirem sua transferência para Barra do Corda era por temerem ficar sem braços para trabalhar em suas roças. Esse serviço, segundo *Wiwyr*

¹³⁷ No relatório de Marcelino Miranda consta essa referência à Manduca, como aquele que levou os *Krĩkati* para a região do Campo Alegre onde morava. Disse que ele lhe havia escrito alertando para que não fosse buscar os índios porque não os levaria porque eles lhe deviam.

¹³⁸ Catuné é como era conhecido pelos *Krĩkati* Leon Délix Milhomen. O pai dele era Veríssimo de Sousa Milhomen e o avô Mundico Milhomen. Foi essa família que pediu ajuda aos *Krĩkati* para expulsar os ciganos. Leon Délix Milhomen foi um dos autores da ação movida contra a FUNAI relativa à demarcação da terra *Krĩkati*.

que trabalhou para dois brancos que tinham fazendas na região do Campo Alegre, Mundicão e seu filho Paulino, era pago:

No tempo em que Mundicão morava na região nós trabalhava para ele; aí o Paulino veio morar aqui nós trabalha para ele; Paulino é filho de Mundicão; ele morava com o pai na região onde é hoje Campo Alegre; é porque nós trabalha assim, olha; precisar de dinheiro; precisar de comer; para arrumar de comer que não tinha nada; não tinha arroz, não tinha mandioca; precisa ganhar o que comer; nós trabalha e ganha; nós fazia serviço da roça; serviço de capina; serviço de plantação; quando quer nós ajuda a brocar, derrubar, cercar, coivadar, capinar, plantar; eles pagava nós; nós comprava de comer; comprava farinha, arroz ;é assim (*Wiwyr*, aldeia Campo Alegre, 07.10.14).

Nessas narrativas se explicita o tipo de relação travada entre brancos e *Krĩkati*. Estes últimos viram-se forçados a entrar em uma relativa relação de dependência como condição de sua sobrevivência: como os brancos se espalharam pela terra deles com os seus gados e afugentaram as caças, eles passaram a depender deles para ter acesso à carne em sua alimentação. Para suprir também as necessidades advindas com o contato, passaram a depender de relações mais próximas com os brancos, prestando serviços aos mesmos, o que lhes possibilitava ter acesso a bens e recursos. Essa possível proteção e aliança que se apresenta em algumas narrativas dos *Krĩkati*, quando dizem que os brancos foram busca-los quando o SPI os levou, é rompida na medida em que os *Krĩkati* sentem o cerco se fechando em relação em torno deles: se não tem a carne e o acesso a ela pelos brancos é negado, eles voltam a matar o gado dos brancos à revelia destes. A emergência sistemática de conflitos com momentos de trégua mostra que os *Krĩkati* não estavam subordinados aos brancos.

Anderson da Mota e Silva, morador branco da terra dos *Krĩkati*, ao fazer referência à transferência daqueles para Barra do Corda, conta que Manoel de Sousa Milhomen, o Manduca, proprietário da fazenda Campo Alegre, tomou como medida de proteção para ajudar aos *Krĩkati*, assegurar uma área próxima às terras de sua fazenda, no lugar chamado Taboquinha. Acrescenta que, se ocorreu algum problema entre os *Krĩkati* e “certos vizinhos”, que resultou na intervenção do SPI, diz desconhecer a causa (CORRÊA, 2000, p.58)

Outro branco, Augusto de Oliveira Milhomen, relata a “aliança” entre Mundico Milhomen e os *Krĩkati*, a partir da ajuda destes últimos àquele quando sua casa foi invadida por ciganos: “Muito do sucesso dessa heroica resistência deveu-se ao socorro, pronto e eficiente, prestado pelos nossos irmãos índios (...) devemos creditar a esses amigos da ‘Mãe Pelônia’, como os velhos índios chamavam nossa avó Apolônia. Mais a

frente ele reforça os laços estreitos de amizade entre seu pai (Veríssimo de Sousa Milhomen) e alguns *Krĩkati*: “papai sabia os nomes de todos eles, tanto o nome ‘cristão’, como da aldeia; e tinha um apelido carinhoso, que arranjava com certa propriedade para aqueles mais íntimos. Diziam que papai mamou na índia Isidora, quando pequeno (...) [Ela] chamava-nos de ‘nedos’ (netos!) (MILHOMEN, 1983).

A narrativa de Augusto Milhomem aponta para duas questões nas relações entre *Krĩkati* e fazendeiros pautadas na “aliança”: os brancos doavam seus nomes e sobrenomes aos filhos dos *Krĩkati* e em contrapartida as mulheres *Krĩkati* alimentavam os filhos dos brancos com o seu leite. A ama de leite era uma figura muito comum no Brasil escravocrata, onde as negras eram conhecidas por converterem melhor o alimento em leite. Essas escravas acabavam por tornarem-se as mães-pretas dos filhos dos brancos. Freyre (1977) descreve muito bem como se davam relações desse tipo nos engenhos no Brasil. Parece-me que a mesma relação era estabelecida entre as *Krĩkati* e os filhos dos fazendeiros. Sem desconsiderar os laços de afetividade criados nessas relações, nas mesmas coexistiam as práticas de dominação.

O hábito de dar nomes cristãos aos índios é um fruto da política indigenista do Diretório de Pombal de 1875¹³⁹ que acreditava estar honrando os índios com os nomes e sobrenome de famílias portuguesas. Essa ordem era dada aos Diretores das Povoações dos índios porque consideravam que eles tinham o “inalterável costume” de não ter um sobrenome. Com a atribuição de nomes “civilizados” a eles, poderia ser criado o costume de “imitar” os costumes das pessoas “civilizadas” de quem passaram a possuir os mesmos nomes.

Cr̃yc conta como “levou” para o seu nome esse sobrenome:

Não nasci na aldeia na aldeia São José; meus pais moraram na aldeia Canto da Aldeia; era um lugar muito seco; se mudaram para o Estraíra; foi aqui que nasci e os meus pais foram falar com os brancos Milhomen que moravam no território, pedindo proteína para mim; o ‘velho Milhomen’ perguntou para meu pai: “ele nasceu agora?”; meu pai disse “sim”; então o velho Milhomen disse: “traz ele aqui que eu vou registrar com o meu nome”; assim ganhei o nome de Francisco Milhomen (*Cr̃yc*, aldeia São José, 15.09.00).

Camoc disse que seu avô adotou o sobrenome da família Bandeira em consideração à amizade que tinha com o fazendeiro Moisés Bandeira.

¹³⁹ Cf. Diretório que se deve observar nas Povoações os índios do Pará e Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário. De 07 de junho de 1755. Decisão de nº 11.

Atualmente alguns *Krĩkati* começam a retirar o sobrenome do branco¹⁴⁰ de seus registros. Mas ainda é um movimento pequeno, em vista dos custos que implica. Os sobrenomes mais comuns entre os *Krĩkati* são os das famílias mais abastadas que ocupavam as suas terras: Milhomen e Bandeira.

3.2 O processo de “ajuntamento” na São José

A dispersão da aldeia Taboquinha fez com que os *Krĩkati* se “espalhassem” por diversos espaços em seu território. Entre eles, o local onde foi construída a aldeia São José. Entretanto, a primeira aldeia com o nome São José, formada após a dispersão da Taboquinha é denominada de São José Velho¹⁴¹ para diferenciá-la da São José atual, denominada “São José da Barriguda”¹⁴². Os *Krĩkati* abandonaram a primeira depois que foi construída uma escola, por Frei Aristides, no espaço onde é a atual São José. Foram construindo suas casas mais próximas da escola e assim formando uma nova aldeia. A primeira São José havia sido formada em decorrência do interesse em ficar perto da estrada (atual MA-280¹⁴³), que à época era somente uma estrada carroçável, aberta pelos sertanejos. Essa estrada e a escola foram dois elementos que contribuíram gradativamente para que os grupos de *Krĩkati* espalhados por outras aldeias fossem se fixando na primeira e, posteriormente, na segunda São José.

O Posto Indígena da FUNAI ¹⁴⁴, instalado no território *Krĩkati*, também se constitui como elemento importante para essa concentração. A soma desses acontecimentos contribuiu para que os *Krĩkati* se “ajuntassem” na São José.

¹⁴⁰ Augusto de Oliveira Milhomen faz referência em seu livro a um casal de *Krĩkati*, chamados Luiz e Isidora que tiveram muitos filhos e que pela grande amizade que eles tinham com o casal Mundico Milhomen e Appolonia (seus avós) deram aos seus filhos os mesmos nomes dos filhos dos amigos. Quando não era possível colocar os nomes nos filhos, conta ele, eles reservam os nomes para os netos, “mas não deixava de homenagear aos amigos, apelidados que eram os indiozinhos, que iam nascendo, com o nome do casal de amigos (...) (MILHOMEM, 1983, s/p).

¹⁴¹ Essa primeira São José é fruto da dispersão da aldeia Sucupira.

¹⁴² A distância da São José Velho para a São José da Barriguda é de aproximadamente 500 metros. O nome de “Barriguda” dada à segunda é por conta de que quando formaram essa aldeia levaram uma muda dessa espécie arbórea para plantar no círculo da aldeia. Melatti (1980) diz que ficaram na São José velho por um ano e se mudaram por conta das formigas.

¹⁴³ A rodovia Ma-280 liga a BR-010 ao município de Montes Altos. Foi construída somente na segunda metade da década de 1970. Essa rodovia possui quarenta e sete (47) km de extensão, sendo trinta e dois (32) km dentro da Terra Indígena *Krĩkati*.

¹⁴⁴ Os Postos Indígenas foram criados dentro da estrutura do primeiro órgão de assistência aos índios, o SPI. Com a substituição do SPI pela FUNAI os Postos Indígenas permaneceram e continuaram sua política de proteção aos índios. Em 2009 com o processo de reestruturação da FUNAI (Decreto 7.056/2009) os Postos Indígenas foram extintos.

Entretanto, é importante observar nesse contexto que o que as narrativas indicam como tendo induzido a concentração dos *Krĩkati* no lugar da aldeia São José foram elementos externos à sua forma de organização e ocupação territorial: a estrada, é a escola, o acordo com o prefeito, o posto indígena da FUNAI. Esses elementos passam a se constituir como atrativos para a concentração na São José e são utilizados por alguns *Krĩkati* para chamar outros que resistiam a essa concentração.

O lugar da atual São José, segundo *Crehyh*, antes era ocupado por uma fazenda cujo nome era também São José. Os “donos” dessa fazenda, segundo ele, “chamaram” os *Krĩkati* que “viviam andando” de um lugar para outro para “morar” perto deles:

São José aqui não era aldeia era uma fazenda chamada São José; o nome dos que moravam nessa região aqui era Mardoqueu e Jacaré; o velho Mardoqueu mandou nos chamar para a gente fazer aldeia aqui para quando eles morressem nós tomarmos de conta desse lugar; eles morreram e nós ficamos no lugar deles aqui, que é São José; Mardoqueu e Jacaré pediu porque nós éramos só andando naquela época e eles pediram para fazer uma aldeia perto deles; eles são brancos. Quando Mardoqueu mandou nos chamar para fazer uma aldeia na região da fazenda São José, a gente morava na Taboquinha. Naquele tempo sabe o que fizeram com nós para sair dessa São José para ir para esse lugar chamado Rodeador? Pegaram os índios daqui para levar para lá; tem terra demarcada lá; mas pessoal não tem costume para ficar lá e voltou tudo de novo; tinha um branco que não lembro o nome dele agora que judiava com a gente lá; ele que mandava matar os índios aqui; aí veio o que falei, Mardoqueu, e mandou fazer a aldeia aqui; Mardoqueu era amigo demais, por isso que mandou chamar (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.14).

A concepção de *Crehyh* de que eles “viviam andando naquela época” é considerada por ele como uma situação extraordinária, e não a forma *Krĩkati* de se organizar no território a partir da alternância de movimentos de dispersão e concentração populacional. Talvez porque não tenha vivido intensamente esse processo. Nasceu na aldeia Batéia e de lá foi morar na São José, onde permanece até hoje. Outra compreensão de *Crehyh*, que é compartilhada por outros *Krĩkati*, como veremos mais à frente, é que quando os brancos saem do território chamam os *Krĩkati*, geralmente aqueles que lhes são mais próximos, para ocupar o lugar, como se fossem os proprietários e estivessem doando esse lugar para os “amigos” *Krĩkati*. Essa percepção dos brancos como os “donos” da terra e anfitriões que convidam os *Krĩkati* para nela morar, parece que vai sendo construída depois da transferência deles para Barra do Corda, pelo SPI, em 1930. Quando retornaram, seu território já estava bastante ocupado pelos fazendeiros. Ao deixarem compulsoriamente seu território é como se tivessem perdido o status de donos e ao retornarem colocam-se na condição de agregados de alguns fazendeiros que lhes dão a “permissão” de permanecer à revelia da determinação do Estado.

A compreensão de que moravam em área de branco também é compartilhada por *Campir*:

Tinha só o nome do morador, do velho Mardoqueu que morava ali, era São José, mesmo local que nós estamos; estamos dentro da área dele que ele morava”; tapera é bem pertinho; quando nós está aqui, ele [Mardoqueu] escuta grito; onde Erroupé tem casa; tinha a fazenda do Mardoqueu; chamada São José; fazenda de Mundicão; fazenda do Alfredo, pai do Domingo; era uma fazenda, mas não tinha muito gado; eram só três fazenda; lá no Baixa Funda também tinha a do Pedro da Ciência; conheci esses povos branco mais velhos que moravam aqui; Mardoqueu; Pifânio, Alfredo, Domicio, Diniz; na região do Gavião e do Sítio do Meio; também eu conheço (*Campir*, aldeia São José, 30.03.15).

Outro elemento, também importante, para concentração dos *Krikati* na aldeia São José foi um acordo¹⁴⁵ feito entre fazendeiros que moravam no território *Krikati*, o então prefeito de Montes Altos e os *Krikati*, por conta de roubo de gado efetivado pelos últimos. A concentração na aldeia São José se inicia com o acordo feito em 1962. Mais uma vez, os conflitos entre fazendeiros e *Krikati* se acirraram por conta da contínua morte de gado pelos *Krikati*. Como diz *Campir*, “o índio matava gado, o dono passava ficava com raiva; aí o outro índio traz o couro e amostrava para fazendeiro; por isso que fazendeiro não gostou; juntou para poder acabar, matar nós todinhos” (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14).

Para evitar o massacre dos *Krikati* pelos fazendeiros, o prefeito reuniu em Montes Altos, fazendeiros e chefes/caciques das aldeias existentes à época para estabelecerem um acordo. Existiam por essa época, segundo Seu Urbano, quatro aldeias, São José, Bateia, Baixa Funda e Cabeceira das Cabras cada qual com seu respectivo “chefe”:

O prefeito Josino Gomes, chamou aldeia toda; aí fazendeiro se juntaram lá todos também; aí nós fomos pra lá; aí depois ele conversou com a gente com os outros caciques. De primeiro, tinha o cacique da São José, da Bateia; da Cabeceira das Cabras; da Baixa Funda; aí nós fomos para lá; aí Josino falou: vocês não podem acabar com a aldeia. Para que? Eles tão com fome! Caçam, caçam e vocês não escutam, não tiram o gado do lugar das caças. Então, se eles estão com fome, matam e comem e vocês querem atacar a aldeia? Não pode não! Ele falou com todos os fazendeiros (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14).

Mais uma vez se percebe nessa narrativa a presença do gado mediando as relações dos *Krikati* com os fazendeiros. Ele é o agente fundamental dessa relação.

A conduta do prefeito é vista por *Campir* como a de um aliado, que compreendeu os motivos do roubo de gado e, por isso, conseguiu evitar um ataque dos fazendeiros a

¹⁴⁵ O teor desse acordo vai ser tratado mais à frente.

eles, estabelecendo um acordo que afirma ter durado dois anos. O acordo consistia pela parte do prefeito, “ajuntar” os *Krĩkati* em uma só aldeia e os fazendeiros entregariam uma cabeça de gado por ano para eles comerem e, em contrapartida, não matariam mais o gado dos fazendeiros:

Fazendeiro ajuntou para poder acabar com nós todinhos; a valência é que Josino não queria que acabasse; aí fez favor; botou tudo aqui na aldeia São José; todo ano ele trazia um gado desses fazendeiros e matava aqui e distribuía aqui; tem deles que trazia dois; um dava; outro dava; aí a gente matava e comia; o combinado foi assim: trazia, que era para os *Krĩkati* não matarem o gado dos fazendeiros; passaram dois anos trazendo gado para os índios. (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14)

Nessa mesma reunião foram destituídos os caciques das aldeias existentes e escolhido somente um cacique, um vice cacique e um juiz para “vigiar” o acordo. Foram destituídos Augustão, Augustinho, Zezinho e Newton e Rafael, respectivamente chefes das aldeias São José, Bateia, Baixa Funda e Cabeceira das Cabras. Foram eleitos para esse fim, *Cryc*, *Campir* e Augustinho:

Agora os caciques velhos vão sair tudinho; agora vai ficar só dois cacique agora; aí o povo ficou conversando, conversando muito; rapaz a gente vai já abri boca para falar para vocês quem nós vamos querer é o Francisco e o Urbano; Urbano vai ser vice dele; *Cryc* vai ser primeiro; é o que vocês querem, então podem conversar, eu é que sou prefeito é que não posso dizer aquele que vai ser; mas vocês que moram lá perto ao redor da aldeia, vocês que vão escolher quem é que vocês vão querer; aí escolheram nós para ser cacique; aí falou para o povo [os índios], olha, a partir de hoje vocês não vão mais governar aldeia não; só esses dois e o Augustinho que vai ser juiz; eles que vão mandar, governar agora (*Campir*, aldeia São José, 30.03.15).

Campir afirma que o prefeito manifestou a vontade de “ajuntar” os *Krĩkati* em um só espaço do território orientando ele sobre como agir, já que era o vice cacique:

“Rapaz você tem que dar um jeito para ajuntar esse povo”; eu disse rapaz eu vou ver se dou jeito; aí fui atrás do federal em Imperatriz; aí nós viemos e caminhamos com o povo todinho; nós [ele e Seu Francisco] ajuntamos o povo tudo (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14)

Cryhtre afirma que ficou bem clara a intenção do prefeito em fixá-los em um só lugar quando argumentou que os *Krĩkati* “não tinham mais para onde ir e tinha que ficar na São José mesmo e acabou”. *Cryhtre* acrescenta que então resolveram ficar na aldeia São José:

Tem que ficar aqui mesmo; aí nós ficamos; eu fui em São Luís conversar com finado Moreira, do SPI; não agora nós vamos ficar aqui, não vamos mudar mais para lugar nenhum; não dispersa mais; é aí que tá a orientação, a proteção da FUNAI, que inclusive eles orienta assim: vocês que são indígenas aqui do mato, vocês têm que ficar lá porque de primeiro o documento era cabelo,

orelha; agora vocês vão ter que ficar aqui porque não tem para onde vocês ir
(*Cryhtre*, 18.06.14)

A orientação do prefeito se conjuga à orientação da FUNAI: permanecer fixados na aldeia São José por não haver mais espaço no território que permitam se “espalhar” (*ajcry*) e se “ajuntar” (*cohprô*). A orientação de ambos, prefeito e FUNAI contribuem para o processo de concentração dos *Krĩkati* na aldeia São José, fixação que altera a dinâmica *Krĩkati* de ocupação territorial pautada no “espalhar” e se “ajuntar” no território.

A decisão posta nesse acordo de escolher somente um cacique, um vice cacique para comandar as aldeias existentes fere os princípios *Krĩkati* de que cada aldeia, ainda que formada somente por parentes consanguíneos e afins¹⁴⁶, tem seu próprio cacique. Este, na maioria das vezes é o próprio fundador da aldeia.

A instituição de outra função, a de juiz, também está fora dos quadros das relações de poder. A própria escolha desses indivíduos atende a um critério que é exterior à dinâmica *Krĩkati* de escolha de lideranças: ser escolhido para vigiar um acordo. Entretanto, apesar de os caciques terem sido escolhidos para esse fim, acabam por incorporar essa finalidade, misturando-a as demais que já eram determinadas para a função de cacique¹⁴⁷.

A sugestão de todos se concentrarem na São José foi também uma estratégia do prefeito para liberar partes do território *Krĩkati* para os fazendeiros.

Lave (1967) faz referência a esse acordo entre *Krĩkati* e fazendeiros. Entretanto, não faz alusão a intermediação do prefeito. Afirma que o acordo durou um (01) ano. Relata que em 1962 os fazendeiros organizaram uma represália contra a aldeia São José, devido ao roubo do gado e de porco. Os fazendeiros se reuniram em Montes Altos para estabelecer um acordo. Resolveram que, em meados do mês de maio de cada ano, os *Krĩkati* receberiam uma vaca para ser consumida. Foram escolhidos dois chefes para administrar o acordo e o critério utilizado foi que falassem bem o português. Os eleitos

¹⁴⁶Os *Krĩkati* usam o termo *mempohpxwy* para designar os indivíduos que são seus parentes consanguíneos, ou como dizem “parentes por parte de mãe e de pai”. Utilizam o termo *me ji ehmpohpxwy* para designar os parentes afins, ou como dizem, “aqueles parentes por casamento”. Segundo Melatti (1970), um *Krahô* utiliza o termo *meikhua* para designar o conjunto dos indivíduos que reconhece como parentes consanguíneos. Esse mesmo termo serve para designar os moradores da aldeia de Ego. Os que não são incluídos por um indivíduo no conjunto de seus parentes consanguíneos são chamados *meikhua 'nare*, ou seja, “não meikhua”, ou *mekakrit*.

¹⁴⁷ *Cryc* que foi o cacique escolhido para essa finalidade passa 22 anos na função de cacique a contar dessa data. Campir ficou como vice cacique por 5 anos.

deveriam informar aos fazendeiros a entrada de gado nas suas roças para que fossem removidos ao invés de comidos.

Campir, que foi escolhido como vice cacique, disse ter encontrado resistência por parte dos *Krĩkati* para exercer a sua função por não ser *Krĩkati*. Ele é do povo *Apinayê*. Essa resistência se manifestou com mais intensidade quando ele tentou “ajuntar” o povo todo na aldeia São José e o povo questionavam: “não, ele não é daqui como ele pode fazer esse negócio? ”. Permaneceu ainda por cinco anos na função. Como a resistência em atender ao seu comando continuava, resolveu sair da função: “povo não quer que eu fique; aí eu vou sair; aí só *Crÿc* que vai ficar” (*Campir*, aldeia São José, 04.07.2014)

*Pre'cohpa*¹⁴⁸, filho de *Crÿc*, conta que foi seu pai e Zezinho que juntaram todos os *Krĩkati* na aldeia São José. Afirma que já havia a intenção de escolherem o pai dele com o cacique, antes mesmo de o prefeito chamar todos os *Krĩkati* para reunião com os fazendeiros:

Foi meu pai e o Zezinho, o mais velho, que conseguiu juntar todo mundo; Zezinho era uma pessoa que reúne; todo dia à tarde ele ia para o pátio e chamava todo mundo; ele que falava para meu pai que quando foi para escolher ele como cacique, eles estavam programando, nossa cultura tem que fazer uma cerimônia, uma pessoa para botar como cacique; mas antes de fazer isso, o prefeito chamou e falou olha você que ajuntar seu povo em um lugar só; aí com isso eles botaram ele; logo em seguida os indígenas já complementou, já para segurar ele, meu pai, para trabalhar como cacique (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.2014)

Segundo *Pre'cohpa*, *Cracrÿ*, conta que quando “começou a entender tinha apenas sessenta e nove índios na São José”. A explicação para esse contingente populacional pequeno, segundo seu pai, *Crÿc*, foi que:

Morreu muita gente pelo lado da Taboquinha”. Nessa aldeia, quando “deu doença morreu muita gente; primeiro dia, disse que morria um, eles choravam e lá enterram; no outro dia é dois, é três, aí não chorava mais não. Foi então que aqueles que estavam vivos pensaram, “vamos correr; eles correram; esses mais velhos que estão aí, correram com medo de morrer e estão aqui vivos; escapou pouca gente” (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14)

Pre'cohpa explica que a maior preocupação de seu pai era o fato de o povo estar “espalhado” pela terra. Foi por isso que ele, segundo *Pre'cohpa*, “começou a andar por

¹⁴⁸ *Pre'cohpa* é filho de *Crÿc*. Ele já foi Agente de Saúde Indígena da aldeia São José no ano de 2000. Depois assumiu a função de gerente de saúde do “subpolo” de Montes Altos, ligado ao Pólo Base de Amarante que abrange os municípios de Montes Altos, Bom Jesus das Selvas e Amarante. Ele gerenciava a unidade básica de saúde que funciona na aldeia São José. Responsável pela parte administrativa desse “subpolo”. Quando saiu dessa última função fundou a aldeia Campo Alegre. Ele é o cacique e o Agente de Saúde Indígena dessa aldeia. Ele tem 48 anos

vários lugares e juntou o povo”. Aponta ainda que a vontade do pai se juntou a do prefeito. Talvez seja por isso que *Pre'cohpa* afirma que o pai foi posto como cacique pelo prefeito, porque ele já ambicionava realizar a junção de todos os *Krikati* em uma aldeia só, sob a sua chefia. Ele aponta também que o fato de os *Krikati* estarem espalhados em diversas aldeias impedia que em reunião com o cacique (que agora era só um para todos) todos ouvissem os planos e participassem da discussão:

Quando eu comecei a conhecer, alcancei, era, tinha uns 85 e 86 índios só na aldeia São José; porque *Myypuc* tinha uma aldeia aí perto, chamada Bateia; tinha outra aldeia para o rumo do Baixa Funda; tinha outra aldeia mais para cá assim; aí meu pai, ele é um dos líderes que se preocupou, porque não poder fazer, porque quando estão espalhados, eles não tem organização, não tem como eles ouvirem o plano que a aldeia faz, eles não participam; aí eles começaram com esse plano, e o próprio prefeito de Montes Altos junto com meu pai, botou ele próprio como cacique para começar a ajuntar os índios para fazer uma aldeia só; aí foi atrás né; naquele tempo eu nem sabia falar né; nem sabia o que ia falar; aí eu escutava nada; aí eu acompanhei, fui lá junto com ele, porque naquele era meu pai o primeiro cacique e o segundo cacique era *Campir*; aí dali ele começou a chamar, eu era pequeno, mas já estava vendo alguma coisa, mas eu não falava nada; aí começou, nós estava aqui também mais minha mãe; aí começou; meu pai ficava com nós aqui, passava uns tempo e depois voltava de novo para a Baixa Funda (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

A junção de todos os *Krikati* na aldeia São José não resultou de um processo rápido. Lave (1967, p.16-17) quando esteve junto aos *Krikati* em 1963/64, datas próximas ao acordo entre *Krikati* e fazendeiros, intermediado pelo prefeito de Montes Altos, observou duas aldeias: São José, com sessenta casas e cento e cinquenta pessoas e aldeia São Gregório com cinco casas e cinquenta e sete pessoas. Melatti (1980, p.20-21), que lá esteve em 1979, cita a existência de quatro aldeias, sendo três do povo *Krikati* e uma do povo *Tentehar*-Guajajara: São José, Batéia, Dalgado e Areia¹⁴⁹. Na São José tinha onze casas e duzentas e cinquenta e seis pessoas; Batéia com duas casas e onze pessoas; Dalgado com duas casas e oito pessoas e Areia tinha seis casas e vinte e uma pessoas.

Outro elemento que contribuiu para a concentração dos *Krikati* na aldeia São José foi a escola que Frei Aristides Arioli fundou nessa aldeia. Frei Aristides chegou em Montes Altos em 1962, no mesmo ano em que o acordo entre *Krikati* e fazendeiros foi firmado. Segundo *Campir*, Frei Aristides reuniu os *Krikati* de aldeias diferentes, em uma só aldeia com o objetivo de construir uma escola:

(...) quem falou para nós morar tudo junto foi Aristides para nós poder levantar uma escola; aí ele ajuntou e fez uma casa de palha de coco e começou a dar

¹⁴⁹ A aldeia Areia era formada somente pelo povo *Tentehar*-Guajajara. Atualmente esse povo habita na aldeia Recanto dos Cocais.

escola; começou; aí chegou um Xerente e disse “não, frei Aristides está só roubando vocês; tem coisa para da para vocês , mas ele não quer dar; aí parece que ele brigou mais ele e parou escola; aí pronto, ficou um tempo sem escola e o diretor de Funai entrou que se chamava Antonio; Ribamar entrou também; era da Funai; aí levantou uma escola perto do posto; aí parou escola do padre; aí entrou escola de Americano; primeiro foi o Estevão, crente, deu aula e depois foi para o Governador; aí ficou Joaquim dando aula para nós; depois foi Olga mais o Calu, também de São Paulo; aí veio, deu aula para nós e depois acabou; Ribamar mais a mulher dele partiu para Imperatriz e depois ficou a Luzia que deu aula até o povo se formar todo; aí saiu (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14).

Nesta narrativa *Campir* já coloca frei Aristides como mentor dessa ideia de juntar os *Krĩkati* em uma só aldeia. Anteriormente tinha atribuído esse papel ao prefeito Josino Gomes.

Para reforçar essa noção de que a escola também foi um instrumento para “ajuntar” os *Krĩkati* na aldeia São José, *Cracrỹ*, argumenta que em 1964, quando seu tio/pai de criação¹⁵⁰, *Crỹc* e *Campir* se tornaram cacique e vice, respectivamente, o primeiro pediu a Frei Aristides que fundasse uma escola na aldeia:

Em 1964 meu tio *Crỹc* mais *Campir* ganharam posse de fiscalização de criador de gado do branco; aí eles botaram ele de cacique; aí meu tio *Crỹc* pediu que o frei Aristides fundar o colégio para ensinar nossos jovens; para a gente aprender; então por causa de colégio ele foi no Baixa Funda e conversou com o cacique que é meu avô e se chama Augustinho e trouxe eles; foi falar com o cacique de lá do Estraira que era meu tio Newton, meu tio Rafael e combinaram e ajuntaram; chamou meu tio Tataira com a família lá das Cabeceira das Cabras e ajuntaram por conta de colégio; então povoou a aldeia (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.05.15).

Pela narrativa de *Cacrỹ*, a iniciativa da escola teria sido de *Crỹc* e não do frei como foi afirmado por *Campir*.

A concepção de que “o povo ajuntou por causa da escola” é compartilhada por *Awqui*. Ele diz que o povo “ajuntou na São José”, porque “tinha que deixar os meninos estudar porque senão não aprende nada” (*Awqui*, aldeia São José, 26.06.14).

Quando estive na aldeia São José em 1999, em conversa com o próprio *Crỹc*, ele havia dito que frei Aristides colocou uma escola na aldeia São José por conta própria. Disse que à época tinha pouca gente na aldeia São José e o “padre” não gostou de dar aulas para poucos alunos, por isso resolveu trazer para a aldeia os *Krĩkati* que habitavam as outras aldeias:

¹⁵⁰ É assim que *Cacrỹ* se refere a *Crỹc*, porque ele era irmão de sua mãe biológica e foi ele quem o criou.

Então, frei Aristides resolveu chamar o resto dos *Krikati* que estavam espalhados por outras quatro (04) aldeias¹⁵¹; foi difícil porque esses *Krikati* não queriam vir porque diziam que ia dar briga se juntasse todo mundo; com muito custo conseguiu convencer eles de que a escola era importante; depois de quinze (15) dias eles vieram e se juntaram numa só aldeia; não passou um ano e a escola não funcionou mais; um *Xerente* começou a dizer que o padre estava roubando eles; que só prometia e não trazia nada para eles; mandei o *Xerente* ir embora para a aldeia dele (*Crÿc*, aldeia São José, 25.08.99).

Awqui também aponta para a dificuldade que foi juntar todos os *Krikati* em uma só aldeia. Ele diz que antes dessa junção na São José, o povo não permanecia junto por muito tempo “porque muitos deles não gosta do outro; aí a gente tem que acompanhar na mudança; porque não gosta daquela pessoa, acompanha; a gente acompanha porque é menino” (*Awqui*, aldeia São José, 26.06.14). Aponta que algumas famílias demoraram em se mudar para a aldeia São José. As que demoraram foram aquelas que “não se gostavam, então ficaram para lá; depois que eles veem” (*Awqui*, aldeia São José, 26.06.14).

Nas narrativas de *Crÿc e Awqui* observo o que Lave (1967, p.28) explica quando se refere à autonomia dos grupos domésticos e a pouca interação entre eles, exceto em épocas cerimoniais, como ela afirma:

Um dos aspectos básicos da vida diária dos *Krikati* é que os grupos domésticos são independentes, uns em relação aos outros. Ficam muito tempo fora da aldeia [acredito que em áreas de roça] e interagem pouco entre si, exceto, nas atividades rituais e nas interações formais entre afins. Cada grupo doméstico carrega consigo o padrão cerimonial e ritual *Krikati* como um todo. Entretanto, para a realização de cerimônias precisam de mais de um grupo doméstico.

Crehyh atribui ao chefe do Posto da FUNAI a ideia de “ajuntar” o povo na aldeia São José. Conta que se mudou para a São José para estudar:

(...) aí espalharam da Taboquinha com medo de não morrer tudo; por isso nós escapamos; só escapou 68 índios só; escapamos e fizemos essa aldeia aqui; nesse tempo fundaram o posto indígena; aí chefe do posto mandou chamar todos os velhos para fazer só uma aldeia só de novo; começaram de novo; aí quando que eu vim de lá já tinham feito posto; já tinham levantado escola; eu vim para estudar; sair da Batéia e vim direto para cá; (...) e como até hoje eu não sei dizer quanto nós somos mil e não sei quanto, não sei dizer (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.14)

¹⁵¹ Campir diz “contar nos dedos” o número de *Krikati* que existia à época que frei Aristides chegou na terra. “Aldeia Bateia: Euzébio; meu pai de criação Zebinho; Artur, Virício, Zezinho filho dele; Fabrício, Thiago; filhos e mulher tudo; menino que chamava Caboré; aldeia São José: Augustão, Fonseca, Mariano, Marcelino, Custódio, pai do Torino, cunhado meu Chiquinho; Fortunato; João Candinho; Ludjero, Francisco também; Olavo, mais dois velhos que não lembro o nome dele; aldeia Cabeceiras das Cabras: Tataíra, Zezinho, Jeromin, Zé Capronio, Manduca; aldeia Baixa Funda: Augustão, Inacinho, Mariano, pai do Tanazio; rapaziada novo era pouquinho de primeiro; não era muito como é agora” (Campir, aldeia São José, 30.03.15)

Entretanto à época que *Crehyh* se mudou para a aldeia São José, a escola do frei Aristides já tinha sido desativada e a escola que funcionava era a “escola do chefe do Posto Indígena da FUNAI, Antonio”. Quem dava as aulas nessa escola era Adelina, mulher do chefe de posto. Antes da escola “do chefe do posto”, teve ainda a escola que diz ter sido “do Americano¹⁵²” (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.14) Acredito que ele atribua a concentração na aldeia São José ao funcionário da FUNAI porque quando se mudou quem devia estar continuando a chamada para a concentração em uma só aldeia devia ser a FUNAI¹⁵³. Como se percebe, a mudança para a aldeia São José foi gradativa e como enfatizou *Awqui*, alguns grupos demoraram a se mudar. A família de *Crehyh* parece ter sido uma delas.

*Hēhpūu*¹⁵⁴ afirma que frei Aristides “andou” pela aldeia Baixa Funda, onde morava com seu pai, Loreano, convidando ele para se “juntar” com o restante do povo na aldeia São José:

Eu sair da Baixa Funda para a São José porque Frei Aristides foi atrás de nós: porque meu tio, minha avó saíram tudo para cá [São José]; pai estava morando sozinho com nós e quando Frei Aristides foi atrás de nós e disse, ‘não Loureano, é bom você levar seu filho para morar no meio do povo; ficar morando sozinho aqui não’; aí que trouxeram nós para cá; aí que nós chegamos aqui só tem um casa na beirada da estrada; quando fez trabalho; era menina quando cheguei aqui; aí meu pai fez casa pequena (*Hēhpūu*, aldeia São José, 11.04.15).

Entretanto, se percebe na narrativa de *Hēhpūu*, que a ação de frei Aristides não estava limitada somente à junção de todos os *Krikati* para que seus filhos pudessem estudar. Ele alertava para o perigo de um grupo doméstico morar isolado dos outros como era a prática de ocupação do território pelos *Krikati* sempre se movimentando e criando novas aldeias. Essa preocupação era decorrente da forte presença dos brancos em seu território.

¹⁵² O “Americano” é o missionário protestante da New Tribes Mission que entraram na terra para residir em 1962.

¹⁵³ Melatti (1980, p.55) em seu relatório diz: “O chefe do Posto e o capitão da aldeia São José convidaram os índios desta aldeia (Bateia) para morarem em São José, a 3 léguas de distância. Mas alguns permaneceram, a fim de continuarem a criação de galinha. Habitaram na aldeia bateia durante 4 anos. Está localizada no riacho Boa Vivenda. Esta transferência foi feita em outubro de 1978, conforme registro nos arquivos do Posto”. Entretanto, em seu relatório que é de 1980 aponta essa aldeia como “atual”. No censo populacional que faz, aponta nessa aldeia duas casas e onze pessoas.

¹⁵⁴ *Hēhpūu* é esposa de *Myypuc*. Nasceu na aldeia Baixa Funda. Tem 63 anos. É irmã de *Camoc*. Mora na São José.

Apesar de ter mudado para a aldeia São José para estudar, *Hëehpuu* diz não ter estudado em quantidade suficiente. Alegou que o cacique da época não permitia que eles aprendessem muita coisa do “branco” para não esquecer seus “costumes”:

Estudei só um pouquinho, porque naquela época o cacique não deixava aprender, para tomar seu futuro não; ele não quer que nenhum de nós estude não, porque dizia que nós não sabe de nada de primeiro; só sabe de correr, cantar; isso que tem que ser lembrado de futuro de nós; até quando sai com bola cacique vai pegare fura; quando professor vemdar dois dias e vai embora, por causa assim que nós não aprendemos não (*Hëehpuu*, aldeia São José, 11.04.15)

A questão do perigo em morar em pequenos grupos, afastados dos demais está presente também na fala de *Êhjarõo*. Ela explica o motivo de sua família ter saído da aldeia Batéia: “porque o povo ajuntou muito aqui na São José; não pode ficar morando sozinho não” (*Êhjarõo*, aldeia São José, 07.04.15). Nesse contexto, se “ajuntar” em uma só aldeia seria uma forma de se proteger do perigo, representado pelos brancos.

Para *Wywyhr* a mudança para a aldeia São José não foi motivada somente pela escola. Começou a ir para essa aldeia com a finalidade de trabalhar na construção da casa onde seria a igreja de Frei Aristides, que não foi terminada. Sua mudança foi acontecendo aos poucos, da Bateia para a São José:

No tempo que Frei Aristides chegou para fazer Igreja eu estava morando aqui, na Batéia; falei para meu sogro, Perpetuo, rapaz vocês vão ficar e eu vou lá na aldeia São José; eu quero trabalhar mais os outros para ganhar dinheiro; e eu fui passar muitos dias e aí o velho brigou comigo; “ele vai e não lembra mais; para lá mesmo fica e nós ficamos só”; aí eu disse, então, vamos embora; chegamos lá e ficamos lá perto mesmo; fiquei trabalhando na casa da Igreja; foi, foi, e não fizeram; pronto, só fez arrumar as casas, mas não botaram as palha; já tinha a aldeia; eles queriam fazer igreja para quando viesse fazer reza ali na casa; já tivesse casa para isso; aí nós fomos e aí parou de fazer; aí nós ficamos, ficamos e fizemos uma barraca; lá nós ficamos e não voltamos mais; até quando sogro morreu e aí nós ficamos só mais as filhas, dois casais (*Wywyhr*, aldeia campo Alegre, 07.10.14).

A estrada vicinal aberta pelos brancos entre Montes e Sítio Novo também é apontada como motivação para a mudança para a aldeia São José, porque foi a construção dela que incentivou alguns *Krĩkati* a formarem a primeira São José, a chamada por eles de São José Velho, que se construiu à beira da estrada. *Campir* participou da abertura dessa estrada, mas segundo ele, quando ela estava sendo aberta para o lado de Sítio Novo:

Primeira estrada que foi feita de machado, a braçada; até hoje tem estrada velha; essa estrada que o povo de Manoel Paixão fez; povo que morava ali no sertão, ajuntou e abriu essa estrada de machado, de braçada até em Montes Altos. Só eles mesmos que fez; aí depois, o negro Euclides passou para o rumo de Ribeirãozinho de braçada também; aí encontrei eles e perguntei pra que era; eles, não, nós estamos abrindo estrada para carro passar; aí tá bom; aí depois

da rede, esse fio; aí nós tinha passado, outro primeiro, aí depois o Zé Olhão empreitou até Sítio Novo; aí nós, só os índios e o povo que veio lá de São Luís, o Heitor, Bigodão; nós ajuntamos lá em Montes Altos; nós estava dormindo lá no barracão; nós começamos de lá e roçamos; aí derrubamos pau demais de machado; tinha aldeia mais para cá (São José velho); estrada passa pertinho, mas passou por fora dessa aldeia arrodando o grotão do açude; passou aqui e foi embora rodeando a casa do velho Mardoqueu, aldeia para cá (*Campir*, aldeia São José, 30.03.15).

Uma vez construída a aldeia São José velho, os *Krikati* que moravam nela só foram se deslocar para a atual São José (da Barriguda)¹⁵⁵ quando começou a funcionar a escola nesta última. Nesse sentido, a abertura dessa estrada vicinal e da escola favoreceu que os grupos domésticos aos poucos se deslocassem para aldeia São José da Barriguda:

Tinha aldeia mais para cá (São José velho); estrada passa pertinho, mas passou por fora dessa aldeia arrodando o grotão do açude; passou aqui e foi embora rodeando a casa do velho Mardoqueu, aldeia para cá; depois que abriu essa estrada, aí a gente começou corre para cá, corre para cá; aí começaram a mudar para cá perto da estrada; aí depois Aristides chegou da Itália em Montes Altos; aí depois fez uma escola de lado de cá [onde é hoje a São José da Barriguda], onde estamos todo o tempo; Aristides falou com o povo para ajuntar; fazer uma escola; aí depois Aristides fez casa bem aqui para dar aula para os meninos [no lugar da atual São José-da Barriguda]; aí depois o povo está fazendo casinha aqui; Aristides botou escola aqui, casa de palha; aí depois está dando aula; aí depois povo mudou para cá; eu primeiro mais Francisco; eu fiquei perto da escola; depois o povo começou a juntar (*Campir*, aldeia São José, 30.03.15).

Acrescenta *Campir* que foi somente quando todos foram construindo suas casas na São José da Barriguda para ficar mais perto da escola, que a estrada nova foi construída. Desta feita, utilizaram trator. Ele diz: “trator passou abeirando estrada velha por fora; aí queria passar por dentro da São José da Barriguda, mas nós não deixou não” (*Campir*, aldeia São José, 30.03.15).

Myypuc relata que quando estavam na aldeia São José da Barriguda começaram a reivindicar escola, posto de saúde e poço artesiano:

Quando *Cryc* assumiu como cacique começou a andar pelas aldeias conversando com o povo, conversando com o cacique, porque cada um tem o comandante da aldeia. Eles sentaram combinaram com o povo e com o cacique e escolheram esse lugar bem aqui [aldeia São José da Barriguda]. Fizeram essa aldeia aqui; aí começaram a brigar por escola, poço e saúde; aí nós começamos a morar por aqui; aí quando eu venho conhecendo as coisas, aprendendo as coisas, meu povo morreu todinho; quando chegamos de São Gregório para cá minha família, acabou tudo, morreu tudo; morreu de doença; porque naquele tempo a gente não tinha conhecimento de remédio; não tem carro para pegar para levar para o hospital na cidade; não tem conhecimento de médico (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14).

¹⁵⁵ Eles só tiveram que se deslocar 500m para a sede da escola. O lugar hoje da São José Velho está incluído no território da São José atual (Barriguda).

Quando estavam na aldeia São José, conta *Campir*, que houve a primeira iniciativa dos brancos invasores em demarcar a terra. Sobre o tamanho da terra proposta pelos brancos comenta:

Os povos do sertão Catuné e os outros queria demarcação; tirar área para nós, mas, nós não queria não, porque fica perto do gavião¹⁵⁶; queriam tirar do gavião até a cabeceira da pedra branca tem uma serra para topar lá em cima de outra serra; aí foi pequena e_o povo não gostou não; aí não queria; aí ficou, ficou e aí depois fizeram outra reunião (*Campir*, aldeia São José, 30.03.15).

Nessa narrativa de *Campir* aparece a contínua tentativa dos brancos em fixar os *Krĩkati* em um lugar que fosse conveniente para seus interesses. De preferência, em um espaço que não tivesse importância econômica para eles, os brancos. Entretanto, alguns grupos *Krĩkati* continuaram resistindo a um processo de territorialização que não atendesse aos seus critérios de ocupação da terra. A aldeia Bateia explicita essa postura.

3.2.1 “Ajuntando” na São José na luta pela garantia da terra

A concentração gradativa na aldeia São José deve ser percebida como uma convergência contingente de trajetórias dos diversos grupos *Krĩkati* que habitavam lugares diferentes de seu território. É um estado particular da forma de organização territorial *Krĩkati*, baseada na alternância de movimentos de “espalhar” e se “ajuntar” em grupos locais formados por grupos domésticos. Entretanto, essa situação contingente vai se estabilizando na medida em que o movimento pelo território vai diminuindo uma vez que ele vai se tornando “menor” em virtude do volume de invasores que passam a habitar junto a eles. A vizinhança com os brancos se torna crescentemente mais perigosa e conflituosa.

É nesse contexto que surge a demanda dos *Krĩkati* por demarcação. Viram nesta estratégia a única solução para garantir alguma terra de seu território de ocupação antiga. Nesse processo de reivindicar a demarcação de uma terra com limites fixos, foram construindo uma “unidade” *Krĩkati*- “nós *Krĩkati*”. Essa unidade com conotação étnica tem como objetivo a reivindicação de uma base territorial exclusiva- uma terra para - “o povo *Krĩkati*”¹⁵⁷. Eles iniciam esse processo de gestão dessa unidade *Krĩkati* no momento que passam a conviver juntos na aldeia São José e passam a se organizar e reivindicar

¹⁵⁶ A região do gavião fica 7km da aldeia São José. É muito utilizada para tirar toras de buriti para fazer as corridas de tora anteriores a corrida “oficial” que acontece no dia escolhido pela para realizar a *Pÿr pej*, tora de barriguda. São as corridas que oficializam a despedida da pessoa que morreu e o término do cumprimento do luto. As *Pÿr pej* que observei, todas as toras haviam saído, oficialmente, da região do gavião.

¹⁵⁷ Utilizo como referência para pensar esse “nós *Krĩkati*”, o “nós *Wājapi*” pensado por Gallois (2004).

propostas coletivas, como pode ser percebido na forma como conduzem o processo de demarcação da terra indígena *Krikati*¹⁵⁸. A unidade com conotação étnica é construída em e para a defesa de seu território.

A conduta territorial (LITTLE, 2002) dos *Krikati* é ressignificada nesse período de concentração na aldeia São José. Ela pode ser percebida na forma como eles passam a resolver os conflitos entre famílias no interior da única aldeia, a São José, até a efetivação da demarcação da terra. Se anteriormente à concentração na São José os conflitos entre os grupos domésticos eram resolvidos pela dispersão, ao serem restringidos em suas possibilidades de movimentação e de relação com o espaço, por conta da presença crescente do branco no território, eles passam a reelaborar as formas de se relacionarem entre si. LITTLE (2002, p. 5), afirma:

[...] o território de um grupo social determinado, incluindo as condutas territoriais que o sustentam, pode mudar ao longo do tempo dependendo das forças históricas que exercem pressão sobre ele.

Oliveira (1998, p.58) aponta que “a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento de suas instituições e a significação de suas manifestações culturais”. Aponta ainda que a estratégia utilizada pelo Estado-nação para incorporar populações etnicamente diferenciadas é a territorialização. Essa noção “é uma intervenção da esfera política que associa (...) um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”. Dentro desse contexto, o autor define o que chama de processo de territorialização como o:

Movimento pelo qual um objeto político-administrativo- (...) no Brasil as comunidades indígenas- vem a se transformar em uma coletividade organizada formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA, 1998, p.56).

A demarcação incentiva novos processos de subjetivação desses coletivos, que passam a ter que se definir como povos, isto é, como coletividade circunscrita e diferenciada das demais, portadoras de uma cultura singular (GALLOIS, 2004). Se por um lado, os limites diferenciam a terra ao marcá-la, transformando suas territorialidades, por outro, eles também transformam os povos. A demarcação impacta sua subjetivação.

¹⁵⁸ Cf. Muita terra para poucos índios? O processo de demarcação da terra indígena Krikati. São Luis:UFMA/PROIN, 2000.

Nesse contexto, *Crytre* afirma que adotaram como estratégia para resolução dos conflitos internos a negociação entre as famílias que estavam em confronto. Aquela que tinha sido prejudicada, desonrada, segundo ele, era ressarcida em formas de pagamento gerenciadas pelo cacique e lideranças mais velhas. Entretanto, o conteúdo do pagamento era decisão da família ofendida. À outra caberia fazer o pagamento. Assim se restabelecia a “paz” para que continuassem a viver em um mesmo espaço, porque por essa época, diz ele, “quando acontecia conflitos entre famílias não dispersava mais” (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14).

Campir acrescenta outra estratégia para dirimir os conflitos além do “modo nativo” de se “espalhar” (*ajcry*): dar conselho às famílias em conflito, orientando elas para que não saíssem da aldeia. Esse papel ficava sob o encargo dos mais velhos da aldeia. *Campir* acrescenta que era difícil manter na aldeia a família cujo membro tivesse sofrido qualquer atentado por outra família, porque se a família “gosta da pessoa que sofreu o atentado, ela vai querer sair”. Por isso, diz ele, que depois de tentar a conciliação entre as famílias, caso não conseguisse, o cacique chamava as lideranças mais velhas da aldeia para aconselhar:

Se o cacique não dá jeito nas pessoas que não escuta conselho, ele pejeja, pejeja e aí joga para a gente; para a gente acabar; nós sentamos e damos conselho para eles não ficarem zangado com o outro; são todos um coisa só; não pode ir contra o outro; porque quando machuca, fura o outro, tem que pagar para acabar; paga assim umas micharias; se tem um gado dar; outro compra e da; aí eles acalmam; o pagamento é para o outro não ficar lembrando a história; para não ficar mais zangado não; aí não espalha não; tem que acalmar para viver, criar os netos; criar os filhos (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14)

A narrativa de *Campir* acrescenta, também, a questão do pagamento como forma de dirimir conflitos internos, além dos conselhos. O pagamento como forma de dirimir as contendas não me parece ser uma estratégia instituída nessa ressignificação de condutas de territorialidade *Krīkati*. O que me parece novo nesse contexto de reelaboração das relações na São José é o pagamento associado à permanência das famílias em contenda, ou como eles dizem, “que não se gostam mais” na mesma aldeia. Entretanto, as estratégias usadas parecem ter funcionado visto que durante todo o período em que a terra estava sob análise, para ser demarcada, os *Krīkati* não criaram novas aldeias.

Foram elaboradas três propostas de identificação e delimitação pela FUNAI entre os anos de 1977 a 1980 e duas no contexto da ação judicial, a de 1989, promovida pela

Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e outra sugerida pelos fazendeiros¹⁵⁹. Existe outra, mas é derivada da proposta de 1989. Esta alterou o tamanho da terra em virtude de ajustes promovidos pela FUNAI. No total são seis delimitações proposta para demarcar a Terra Indígena *Krikati*.

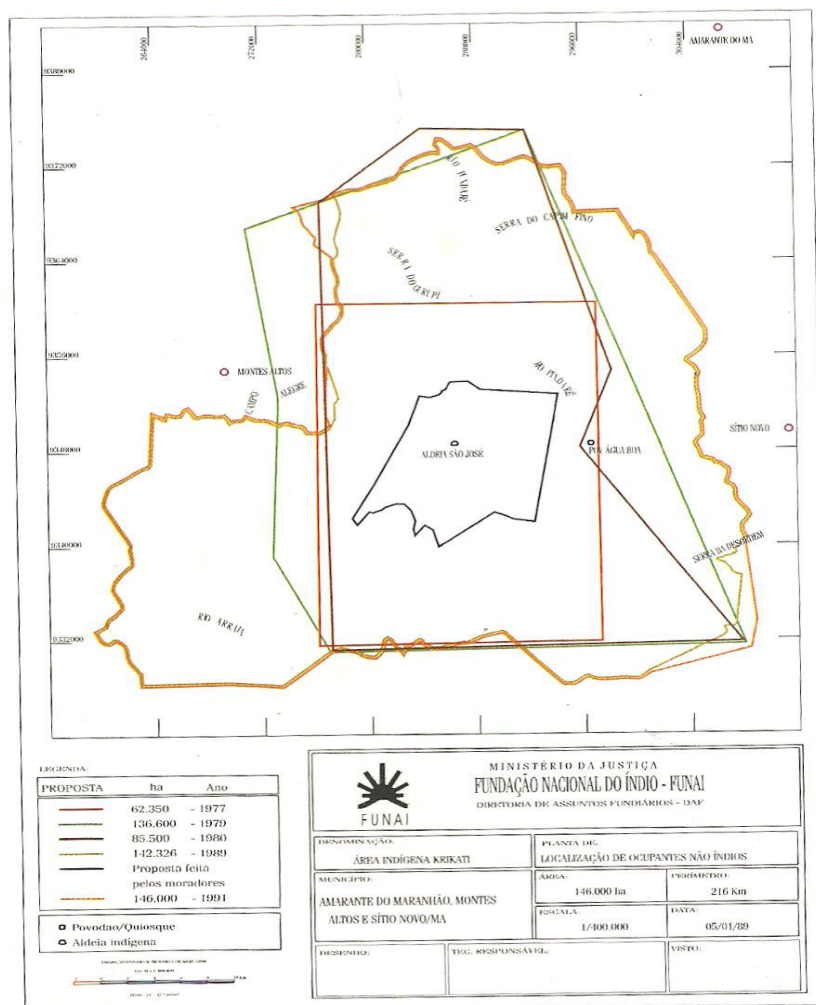


Figura 07: Propostas de delimitação da Terra Indígena Krikati

Fonte: Fundação Nacional do Índio

Essas propostas foram sistematicamente questionadas e embargadas pelos fazendeiros. A demarcação da terra só foi possível no ano de 1997, quando esse coletivo

¹⁵⁹ O tamanho da terra variou de 13.125ha (proposta dos fazendeiros) a 142.326ha (proposta decorrente da perícia antropológica) que com ajustes necessários ficou em 146.000ha.

Krĩkati começou a agir à revelia do Estado, proclamando a autodemarcação¹⁶⁰, apesar da Portaria de nº. 328 já ter reconhecido, como de posse permanente indígena, uma área de 146.000ha, desde julho de 1992. Entretanto, a homologação da terra só aconteceu em 2004, visto as constantes investidas dos fazendeiros sobre a terra que o Estado estava demarcando para os *Krĩkati*. Já o Estado brasileiro, via a demarcação como a única forma de solucionar os conflitos, ao traçar uma linha divisória, neste caso, entre a terra dos *Krĩkati* e a terra dos fazendeiros.

Entretanto, cabe considerar que a demarcação da Terra Indígena *Krĩkati* deixou de fora lugares e aldeias relacionadas com a ancestralidade de algumas famílias desse povo. O que constitui um lugar é a experiência singular que os indivíduos ou um coletivo constitui com a terra. Ao se negar ou se privar esses indivíduos ou coletividade desse lugar, se apaga o processo de constituição de subjetividades. O ato demarcatório, desconsiderando essas áreas, expressa o exercício da *colonialidade do poder* (Mignolo, 2003) pelo Estado brasileiro.

Myypuc, *Cryhtre*, *Awqui*, *Jympryhcrỹ*, falam de lugares que ficaram fora do processo de demarcação da Terra Indígena *Krĩkati*. *Myypuc* e *Jympryhcrỹ* fazem referência principalmente à aldeia Bacuri Seco, que foi onde Zebinho, avó do primeiro, e a mãe do segundo se criaram.

Ele[s] não sabia dessa aldeia; é aldeia velha; você não conhecer nada; faz teu trabalho sem pesquisar nada, não vai dar certo; faz teu trabalho, mas é perdido; agora se você tiver fazendo pesquisa, tem conhecimento com as coisas, procurando os índios mais velhos; ensinando vocês; você faz teu trabalho certo; mas se você não tem como pesquisar não faz teu trabalho certo; sempre faz uma coisa errada (*Myypuc*, aldeia São José, 11.04.15)

Myypuc tece críticas aos trabalhos de marcação da terra feito pelos mais jovens que, segundo ele, não pesquisaram com os mais velhos os lugares antigos de ocupação do povo *Krĩkati*. Diz ele que os próprios brancos que moram nessas áreas que ficaram de fora no processo de demarcação da Terra Indígena *Krĩkati*, reconhecem-nas como fazendo parte do território *Krĩkati*:

Mas tem muita gente que fica para lá e fala para a gente; rapaz, aqui podia vocês demarcar essa região todinha porque aqui é tudo área de vocês, os brancos mais velhos que diz; aqui eu tô morando é na aldeia velha no lugar que chama Bacurizinho; aqui eu tô morando é na aldeia velha; lugar que eles bota nome é Mangaba, lugar onde tem muita mangaba; para o rumo do Arraia, pelo que andei pesquisando, só uma vez né e fui descobrindo tudinho para mim; eu

¹⁶⁰ Cf. CORRÊA, Kátia Núbia F. Muita terra para pouco índio? O processo de demarcação da Terra Indígena Krĩkati. São Luís/PROIN/UFMA, 2000.

chego nos brancos, nos brancos velhos de uns 70 anos; aí senta comigo e vai contando história para mim; ‘é os novos hoje em dia, vocês não gostam da gente, é tirando a gente da área; é bom que fica só vocês mesmo, porque tem muita nossa nação; os novo fala muito de vocês; fala mal de vocês; nós que somos da antiga, nós não queremos, nós quer tudo empaz; nós quer tudo unido; nunca aconteceu nada; vocês são bom; vocês não briga com ninguém; eu estou morando aqui, mas estou morando na reserva de vocês; aqui é uma aldeia velha; eu estou bebendo lá na fonte dos índios; eu estou fazendo roça na aldeia velha (*Myypuc*, aldeia São José, 11.04.15).

*Jÿmpryhcrÿ*¹⁶¹ reforça o fato de a aldeia Bacuri Seco, localizada na região do Arraia, não ter sido contemplada no processo de demarcação. Essa região do Arraia¹⁶² foi a mais prejudicada na demarcação da terra:

Para o lado do Arraia não ficou certo; lá onde mamãe nasceu, tinha uma aldeia que ficou para fora, aldeia Bacuri Seco; e esse ponto aqui, esse lado; lado do raiz para cá (aponta no chão-traça os limites da terra) para cada curva ficou um pedaço para fora; e tinha uma pessoa, índios mesmo se zangou porque não pegaram reto [linha seca]; ele queria que fizesse linha seca pra isso (mostra no chão como ficou no Raiz); lá para o lado do Arraia onde mamãe nasceu aldeia tá bem aqui (mostra no desenho no chão) e arraia tá bem aqui (idem) ficou esse lado aqui para fora, aldeia se chama aqui Bacuri Seco; lá que mamãe nasceu, terminou de se criar e ficou uma mocinha e passou para cá [aldeia São José] (*Jÿmpryhcrÿ*, aldeia São José, 23.07.14).

Awqui faz referência a um lugar antigo deles que ficou de fora no processo de demarcação e que ficava próximo à antiga aldeia Canto da Aldeia. O próprio invasor lhe ofereceu o lugar para que ele ocupasse quando fosse feita a demarcação e a desintração da terra:

Só ali no lugar que eu queria fazer aldeia tem um velho que diz não; aqui eu não sou dono do lugar não! velhinho, já tava velho; ele me disse olha eu não sou dono daqui não! Esse lugar bem aqui eu tô que eu tô morando, mas é de vocês; tem aldeia bem aí velha bem aí [aldeia canto da Aldeia]; tem bacaba, bacuri, tô morando aqui; se você quiser ficar com esse aí, não é meu, é de vocês; no dia que o povo vai demarcar, tenho que sair porque lugar não é meu; esse velhinho que me disse assim, se você quiser ficar com esse lugar aí, pois eu te dou porque não é meu; é de vocês. Eu disse tá, no dia que demarcar eu venho aqui e você vai me dizer como é terreno. Eu disse tá bom. Aí ele me deu informação de pé de coco; a aldeia que o povo morava que era a aldeia Canto da Aldeia. Aí o velhinho me explicou. Aí passa no meio e vai para Sussuapara, que é esse Campo Alegre. Aí eu disse tá bom. Diz no dia que o povo vem eu te dou a casa, o terreno, tudo; La tem muita fazenda bonita; tem casa de escola grande; [mas] não, não pegou a demarcação; saiu fora [da demarcação] (*Awqui*, aldeia São José, 26.06.14).

¹⁶¹ *Jÿmpryhcrÿ* nasceu na aldeia São Gregório. Já foi cacique da aldeia São José. Diz ter sido cacique por 15 anos nessa aldeia. Faz parte do conselho de anciãos da aldeia São José. Tem 76 anos. A pesquisa do doutorado foi o meu primeiro contato com *Jÿmpryhcrÿ*.

¹⁶² A região do Arraia foi/é a mais invadida. No início do processo demarcatório da terra foi feito um levantamento contabilizando 121 ocupações de brancos. Até os dias atuais essa área não foi extrusada em sua totalidade. *Krĩkati* “convive” com invasores que ainda ocupam sua terra, hoje demarcada e homologada, mas ainda não desintrusada.

Ao falarem de lugares e aldeias antigos que ficaram de fora do processo de demarcação da Terra Indígena *Krĩkati*, esses interlocutores referem-se a dimensões de seu território de ocupação antiga que não foram contemplados na demarcação da terra. São lugares de origem, de nascimento, de coleta de material para fabricação de artefatos, etc. *Awqui*, ao falar da região do Croatá, que ficou de fora do processo de demarcação, diz: “a região do Croatá tem muita obra que a gente faz *pacará*, talo, folha para fazer as coisas; ficar perto de *imbé* que nós usa para água; empenar flecha; era para isso; ficava mais perto do Arraia; eu ia fazer minha aldeia lá” (*Awqui*, aldeia São José, 26.06.14). As relações com esses lugares permanecem vivas na memória de alguns *Krĩkati* que mantinham relações com essa parte de seu território, ainda que esses espaços não tenham sido contemplados no processo de demarcação da terra.

A noção de terra indígena diz respeito ao processo político conduzido pelo Estado. Trata-se de uma categoria jurídica estabelecida pelo Estado e imposta aos povos indígenas, enquanto território remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (GALLOIS, 2004; LITTLE, 2002). Entretanto, no processo de reestruturação das relações dos *Krĩkati* com essa terra demarcada eles passam a transformá-la em seu território. A permanência por quase trinta anos juntos em uma mesma aldeia, em nome de um povo, uma unidade, uma coletividade, favoreceu uma relação de dependência da infraestrutura da sociedade nacional.

Bens como saúde e escola são inseridos no (s) modo (s) de viver desse povo e são processados de acordo com a trama social de sua cultura, nos moldes do processo caracterizado por Howard (2002, p.35) como:

[Um] ato de socialização, uma metamorfose que transforma coisas estranhas, soltas e sem sentido em artefatos culturais, domesticados e significativos que replicam e simbolizam a densa rede de relações sociais pela qual circulam.

A escola¹⁶³ é um exemplo significativo de como ela está sendo envolvida pela trama social *Krikati*. Segundo a atual gestora da escola, *Puxcwyj*^{164j}, o projeto pedagógico da escola da aldeia valoriza o que ela chama de uma “educação específica e diferenciada”:

Antes não era valorizado isso; não podia parar a aula para botar o filho no ceveiro porque ia perder aula; você não ia parar aula para participar de uma cantoria porque você sabe que a criança tem que aprender é lá no pátio e não na sala de aula; não tinha isso; então não era visto isso; a sociedade envolvente sempre vê como festa; eu não vejo como festa; eu vejo como ritual; ritual de aprendizagem; ritual de conhecimento; então hoje consta no calendário que nós somos obrigados a parar pra fazer isso. Então eu denomino de educação específica e diferenciada, porque antes não acontecia isso. A festa do Ceveiro, a fase de adolescente para a fase adulta foi em 1962 que foi feita a última festa e aconteceu agora em 2012; então a escola interferiu muito; a comunidade que tava se adaptando à escola; a escola é que tem que se adaptar à comunidade; a escola que tem que tá flexível à comunidade; para dizer que o ensino é específico e diferenciado a escola não pode comandar a comunidade; na forma da organização da comunidade; a escola tem que se adaptar à forma de organização social do povo (*Puxcwyj*, aldeia São José, 30.06.14).

Explica as vantagens de um ensino que leva em conta os conhecimentos “tradicionais” e relata como ela oficializou atividades culturais no calendário da escola, contabilizando hora/aula:

Antes não tinha isso; era o tempo todo o professor dando aula, porque não tinha professor indígena mesmo; eles [os alunos] iam para roça sozinho; iam fazer pescaria sozinho; (...) aí depois nós começamos; mas não tinha jeito, acontecia, mas não era registrado, não era obrigação; quando era para pescada coletiva o povo ia e o professor tinha que ficar ou acompanhar, mas não era registrado; não era todo ano eu vou fazer isso; se programar para fazer isso; trabalho de roça; roço de faixa, caçada e pescaria coletiva e ritual está no calendário. O roço da faixa teve que entrar no calendário porque quando começou esse trabalho, nos primeiros anos, teve muita evasão de aluno; trabalhava e abandonava o estudo; quando o aluno retornava achava que as aulas já estavam muito adiantada e desistiam; as atividades são flexíveis: por exemplo, a cerimônia de despedida de um morto, isso é flexível; tá contado os 70 dias que isso pode acontecer (*Puxcwyj*, aldeia São José, 30.06.14).

¹⁶³ A escola da aldeia São José possui o Ensino básico completo (da Educação Infantil ao Ensino Médio). São cerca de vinte e nove professores ¹⁶³, sendo vinte e dois *Krikati* e nove brancos que moram no município de Montes Altos. Desses professores, um total de vinte (20) estavam fazendo curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Goiás, até o ano de 2014. A proposta é que ao irem terminando a licenciatura eles assumam, como já vêm assumindo, o lugar desses professores brancos no Ensino Médio.

¹⁶⁴ *Puxcwyj* é gestora da escola da aldeia São José. Nasceu na aldeia São José. Formou-se pela licenciatura intercultural. Esteve à frente de todo o processo de construção do projeto político pedagógico da escola da aldeia São José. Dialogou com a Secretaria de Estado de Educação para implementação da Educação Básica na escola da aldeia para evitar deslocamento dos *Krikati* para estudar na cidade. Tem 41 anos.

Ela conta que inicialmente contabilizar essas atividades culturais como hora/aula e estabelecer tais atividades no calendário escolar não era aceito pelos pais dos alunos. Posteriormente, continua ela, os mesmos que criticavam passaram a apoiá-la:

As pessoas que mais criticaram, diz ela, hoje são as que mais apoiam; algumas mulheres acham que o ensino lá de fora que vai servir para a nova geração; eu tô tentando trabalhar e mostrar para o povo que o ensino daqui é que vai servir para a nova geração; se a gente não tomar cuidado hoje, amanhã nem isso vai ter mais; a gente vai tá procurando, inventando, reinventando alguma coisa; mas a gente não vai ter mais o que a gente tem hoje se a gente não trabalhar profundamente em uma equipe; uma equipe trabalhar isso; vai acabar! Então hoje eu fico feliz quando aluno participa; aluno tenta cantar; então eu fico feliz porque tão tentando; então eu peço apoio para os mais velhos; principalmente para o Conselho ajudar aqueles que estão tentando aprender; Esse trabalho começou com Jair, primeiro foi com arte, depois com a música, voltou para dança e depois voltou para música porque a música eu acho que é de extrema necessidade e urgência para aprender porque teve umas músicas que o tio Francisco cantava e hoje ninguém canta; só ele sabia (*Puxcwyj*, aldeia São José, 30.06.14).

Observei, em uma das minhas estadas na aldeia São José, essa relação entre escola e comunidade citada pela gestora da escola. Foi na *Pÿr pej* de Seu Ludjero, avô de *Puxcwyj*. Durante uma etapa do ritual¹⁶⁵ notei a presença de jovens participando da cantoria, tanto no dia das mulheres como no dia dos homens. Estes saíam de sua casa pelos caminhos radiais de seu grupo doméstico, com um foguete na mão, em direção ao pátio, precisamente para junto do “cantor oficial”, também cantando. Ao chegar em frente a ele, entregavam o foguete nas mãos de uma pessoa destinada a recebe-los e tocá-los e eles levantam os braços de frente para o cantor, entoavam a música que vinham cantando e finalizavam. Após a finalização de sua cantoria, sentaram atrás do cantor. As duas jovens, uma de 14 e outra 15 anos pareciam muito envergonhadas nessa performance. Já o rapaz mais velho dava a impressão de estar bem à vontade, apesar de não ser *Krĩkati*, ser *Krepumkatéyé* e estar cantando na língua *Krĩkati*. Entretanto foi a timidez das jovens que me fez perguntar se a participação delas era comum nos rituais. Foi então que disseram que sentiram muita vergonha, mas tiveram que participar cantando porque fazia parte da avaliação de um dos professores de língua *Krĩkati*. Em outro momento esse

¹⁶⁵ Tanto no dia da participação dos homens como no dia da participação das mulheres. Nesse ritual, quando é um homem que morre a festa se inicia com eles cantando e as mulheres dançando. Quando é morte de mulher acontece o contrário. Nessa etapa propriamente dita, no dia que os homens saem pelos caminhos radiais cantando, o “cantor oficial” da festa já está sentado sobre uma esteira com um maracá cantando e atrás dele ficam as mulheres sentadas acompanhando sua cantoria. No dia das mulheres, acontece o contrário.

Krepum me confirmou que sua participação fazia parte da avaliação da disciplina¹⁶⁶. *Cacuuxen*¹⁶⁷, irmã de *Puxcwyj*, diz que ela tem vergonha de cantar. Acrescenta que a maioria das pessoas da sua geração tem, por isso não cantam.

Ainda dentro desse contexto da relação escola e comunidade, a gestora da escola afirmou que um dos cantores da aldeia São José, *Cohxyj*, era fruto desse trabalho da escola, de uma educação específica e diferenciada. Atualmente é professor da escola e afirmou que antes de ela começar esse trabalho ele não sabia cantar e hoje ele consegue cantar e comandar um grupo.

No âmbito do atendimento à saúde pude observar outro exemplo significativo de como os *Krĩkati* vão se apropriando de elementos, a princípio externos à sua cultura. A aldeia São José, conta com um Posto de Saúde¹⁶⁸ com a estrutura para oferecer a atenção básica à saúde¹⁶⁹. Dos três Agentes de Saúde Indígena (AIS) da aldeia São José, somente uma é branca, mas mora na aldeia e o marido é filho de *Tentehar/guajajara* com mulher *Krĩkati*. Ouvi comentários na aldeia de que *Cry'hyh* não aceitava brancos nessa função. Alegava que os agentes deveriam ser todos *Krĩkati*. O marido dessa agente é um dos atuais caciques da aldeia São José. Além de Agentes de Saúde *Krĩkati*, a São José conta com um técnico em enfermagem que também é *Krĩkati*.

Fora esse corpo técnico, a aldeia dispõe de dois carros (tipo camionete) para fazer o deslocamento dos enfermeiros pelas outras aldeias, bem como deslocar pacientes que precisam de atendimento à saúde, que não são fornecidos na aldeia e sim em hospitais públicos do município de Imperatriz. Contam também com uma ambulância¹⁷⁰ que fica permanentemente na aldeia São José. Os motoristas dos carros e da ambulância são

¹⁶⁶ A resistência (me parece) dos mais jovens a essa participação do ritual é porque eles teriam que saber cantar. Eles saem de casa entoando uma música sozinhos e só param quando fazem o ritual de frente para o cantor. Eles não seguem o cantor. No caso eles cantam para o “cantor oficial”. Nas outras “etapas” os jovens são muito presentes.

¹⁶⁷ Ela deve estar na faixa dos 45 anos

¹⁶⁸ O Posto de Saúde que está ativo atualmente foi construído com recursos do governo federal e foi inaugurado em janeiro de 2015. Ele possui uma estrutura física de sala de material de limpeza, farmácia, consultório odontológico e consultório médico/ sala do AIS. Ao lado do posto foi construído o alojamento dos atendentes em enfermagem, com dois quartos, banheiro, sala/cozinha. O antigo posto de saúde que funcionou até dezembro de 2014, foi construído com recursos da Eletronorte. Atualmente está desativado.

¹⁶⁹ Atenção básica com imunização, exames clínicos, consultas e até serviços odontológicos. Permanecem regularmente nesse posto um médico, dois enfermeiros, dois agentes de saúde indígena, dois técnicos em enfermagem, um AISAN (agente indígena de saneamento básico), um odontólogo. Médicos e enfermeiros trabalham por 15 dias e folgam 15. No caso dos enfermeiros fica sempre um na aldeia quando o outro fica de folga. O odontólogo atende na aldeia São José três vezes na semana

¹⁷⁰ A ambulância foi comprada pelos *Krĩkati* com recursos adquiridos pela passagem da MA 280 em suas terras e doada à SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena).

Krĩkati. Essa ambulância é utilizada para acompanhar as corridas de toras nas festas rituais. Caso alguém se machuque na corrida é imediatamente socorrido. Entretanto, não percebi nesses momentos junto ao motorista nenhum agente de saúde ou técnico de enfermagem, acompanhando-o.

Apesar de os funcionários ficarem no posto da aldeia São José, sempre que solicitados pelas outras aldeias, deslocam-se, principalmente os enfermeiros, para fazer atendimentos emergenciais em outras aldeias ou ainda buscar pacientes para serem atendidos no posto, quando há necessidade. Há um fluxo constante desses carros disponibilizados para saúde no deslocamento entre aldeias e para o município de Imperatriz.

Os *Krĩkati* se referem ao posto como “farmácia” e aos enfermeiros graduados como “enfermeiro padrão”. Até o início de 2015 eles eram atendidos por um médico cubano. Alguns me diziam que não buscavam atendimento do médico quando chegavam na “farmácia” porque não conseguiam entender o que ele falava. Preferiam fazer consulta com os “enfermeiros padrão”. Atualmente, além desse médico cubano, conseguiram que fosse contratado um médico brasileiro.

Todos os dias pela manhã, logo cedo, os agentes de saúde indígena vão de casa em casa na aldeia fazer acompanhamento dos que estão doentes, bem como investigar possíveis focos de doença e passar essas informações ao enfermeiro de plantão. Divide-se a aldeia em três setores e para cada setor se desloca um agente de saúde para fazer essa visita domiciliar. Segundo os enfermeiros, quando os pacientes não chegam até o posto para tomar a medicação prescrita, o remédio é levado até a casa do paciente. O horário de “pico” de atendimento no posto são as primeiras horas da manhã e o final da tarde e início da noite. Na parte da tarde geralmente não se vê movimento no posto de saúde, apesar de os funcionários estarem em serviço.

Entre inúmeros atendimentos que observei no posto de saúde, um me chamou atenção: a mãe foi levada a filha para tomar medicação porque ela estava com “coceira” e pequenos ferimentos na pele devidos a essa coceira. O enfermeiro estava atendendo a mãe da criança pediu-lhe que não levasse consigo a criança para a roça porque ela poderia piorar. A mãe explicou para o enfermeiro que teria que levar a criança porque ela deveria se acostumar desde cedo com a roça. Apesar de o enfermeiro apresentar qual seria o

procedimento mais adequado para conseguir os efeitos da medicação, esta não conseguiu se impor frente à forma como eles socializam as crianças em sua cultura.

Até o ano de 2014 a aldeia São José tinha um contingente populacional de 46 idosos¹⁷¹. As doenças que mais atingem os idosos são diabetes e hipertensão. Em sua maioria são a causa mortis desses idosos. Especificamente, dois idosos com quem conversei, além de tomarem remédios de farmácia procuram tratamento para suas doenças junto aos Canela/Timbira.

Cracry aponta para os benefícios trazidos pelo sistema de saúde implementado na aldeia São José devido ao crescimento populacional do povo *Krikati*. Ele faz essa avaliação tomando como referência a época que o frei Aristides chegou junto a eles e eles e só havia sessenta e oito indivíduos:

Olha em 1964 quando frei Aristides foi fazer o censo deu 68 *Krikati* entre as aldeias do Baixa Funda, São José, Estraira era pouquinho índio; quando foi agora por conta do remédio, vacina, hospital, aumentou muito índio; teve um dia que eu chorei que estava o desfile do colégio; e um rapaz estava com o menino dele que ele foi arrancado da barriga da mãe ; ele cresceu na minha frente assim; eu estava na frente do orelhão olhando para ele, eu fiquei emocionado e chorei; pessoal perguntou porque eu chorava e eu disse eu estava emocionado; no tempo do meu trabalho aumentou, dentro do meu trabalho está tudo criado; hoje é muito difícil criança morrer, mas de primeiro sarampo, catapora, tosse braba vem e mata; febre também (*Cracry*, aldeia São José, 23.03.15).

A aldeia São José cresceu muito em termos demográficos¹⁷² e isso provocou o aumento do número de casas, formando-se círculos por trás do círculo de casas já existente. Tudo que as pessoas com quem conversei apontam como motivação para permanecer em uma “aldeia grande”, no entanto não tem tolhido o movimento pela dispersão. O que pude observar com base em dados históricos e atuais foi que o “ajuntamento” tem sido movido principalmente pela necessidade de fortalecer uma “unidade étnica” frente aos de fora. A dispersão permanece sendo a grande estratégia de administração dos conflitos e, podendo até parecer paradoxal, a principal forma de manter essa unidade étnica. Dispersar não significa dividir e nesse sentido os grandes rituais

¹⁷¹ Idosos são considerados pela FUNASA aqueles com 60 anos de idade em diante. Nas outras aldeias há doze idosos sendo 01 na aldeia Raiz; 04 na aldeia Jerusalém; 03 na aldeia Recanto; 04 na aldeia Campo Alegre. Os idosos da aldeia Arraia são contabilizados na aldeia São José.

¹⁷² A população *Krikati* até o ano de 2015 era de 1066 indivíduos. Dessa população, setecentos e cinquenta habitantes distribuídos em duzentas famílias moram na aldeia São José.

podem ter continuidade pois conforme observei, nessas ocasiões todos se reúnem no que denominam “aldeia central”.

4. É HORA DE “ESPALHAR”?

Os *Krīkati* permaneceram na aldeia São José por aproximadamente três décadas. Retomaram o processo de se “espalhar” pela terra somente após a sua demarcação. Entretanto, nem todos pensam em participar desse movimento. As motivações para permanecer na aldeia São José são, em alguns casos, referentes à presença da infraestrutura da sociedade nacional nessa aldeia: escola com ensino básico completo; posto de saúde (com médico, enfermeiro, dentista, técnico de enfermagem, agente indígena de saúde, agente indígena de saneamento, farmácia, etc.), a energia elétrica, a quantidade de pessoas na aldeia, o que faz com que ela seja bastante movimentada. Além disso, fazem referência a importância de uma “aldeia grande” para a realização das grandes festas. No entanto, os motivos para a permanência são por vezes razões para a mudança e muitas são as justificativas arroladas para “espalhar” e para não “espalhar”. As narrativas indicam uma polifonia no que se refere à dinâmica de “espalhar” entre os *Krīkati*.

4.1 “Aldeia grande” é motivo para permanecer junto

Muitos eventos acontecendo ao mesmo tempo, um quantitativo de pessoas que permite que uma mesma aldeia disponha de “cantadores” diferentes para diferentes rituais, tem sido alegado por alguns *Krīkati* como motivo para manter uma “aldeia grande”. A presença destes cantores na aldeia é apontada como um elemento importante por alguns, para permanecerem na aldeia São José. Por outro lado, a infraestrutura e os recursos oriundos, do Estado brasileiro e de empresas como a Eletronorte interferem na dinâmica de “espalhar”, motivando-os a encontrar estratégias para administrar o convívio.

4.1.1 A sedução da infraestrutura

Dentre os bens introduzidos pelo Estado brasileiro a escola assume lugar de destaque nas narrativas. O argumento escola é acionado por vários *Krīkati* como um dos motivos para não “espalhar” pela terra demarcada: “não deu para espalhar por conta da escola; os meninos têm que estudar” (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14).

Crehyh enfatiza que se hoje estão por bastante tempo na aldeia São José é por causa da escola. Antes, diz ele, não compreendiam a importância da escola porque “eram nativos”. Hoje, aponta ele, a escola é o motivo de sua família não ter vontade de sair dessa aldeia, uma vez que o deslocamento constante impede a continuidade dos estudos:

(...) tem meus meninos que estudam; aí não pode mais sair para lá; eu tenho que ficar aqui para eles estudar e aprender; porque eu não aprendi naquele tempo porque meu pai e minha mãe só viviam viajando comigo, caçando, pescando; aí eu não tinha tempo de estudar; eu estudava mais *Nonoy*; mas como minha mãe e meu pai só viajando comigo, caçando e pescando; aí eu não aprendi nada; só fiz até a quarta série e desisti por causa da vista; aí fui mandando os meus meninos irem estudando no meu lugar; a velha história que estou contando, estou dizendo para eles fazerem uma cópia e guardar; no dia em que eu morrer eles já tem história para contar: pai deles saiu da onde, se criou aonde, foi criar eles aonde; eu estou explicando para eles; porque se eu não fizer isso, eles não levam a história que eu conheci, vai acabar. (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.14).

No caso dele, além da movimentação pelo território com os pais, o que o impedia de acompanhar os estudos, era um problema na visão. Os dois conjugados teriam sido determinantes para que não desse continuidade aos estudos.

A energia elétrica é outro argumento acionado para não sair da aldeia São José. *Crehyh* diz ter sido convidado por seu tio, *Myypuc* para se mudar com a sua família para a aldeia Arraia. Entretanto, disse não ter aceitado o convite por conta da falta de energia elétrica nessa aldeia e da escola dos filhos na aldeia São José:

Chamaram eu para ir para lá; mas lá não tem energia; eu já me acostumei com energia; têm meus meninos para estudar aqui; lá não tem aula; botar os meus meninos para estudar lá, no município eu não boto, porque vai aprender cultura do branco; aqui tem ensino médio; aqui ensina a língua indígena; por isso que eu estou aqui; se eu pensasse como meus pais pensavam, eu tirava meus meninos e levava para lá; mas eu não penso esses tipos de coisas; eu não quero....branco quando chega aqui já muda a história ..eu não quero; quero que fiquem com a história nossa; aprender a língua do cõhpen fica na aldeia para amostrar; estou aqui; aí eu sei contar toda a história que meu avô contou para mim; tá no meu computador aqui (aponta para sua cabeça); só que eu não sei escrever; tem vez que conto para meus meninos assim que começou a história antiga; eu sei contar (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.2014).

Considera que os alunos estudarem na cidade tem suas implicações. Em termos de aprendizagem me parece que ele elenca como importante nesse processo a história de seu povo. É isso que ele quer que seus filhos aprendam. Estudar na cidade é ter a história deles contada por outro povo.

Wywyhr reforça o discurso da escola como motivo para não “espalharem” da São José. Levanta esse argumento tomando como base as dificuldades que estão passando para construir uma escola na aldeia Campo Alegre¹⁷³. A “escola” de 1ª a 4ª série funciona na casa da professora, enquanto estão esperando recursos do Estado para construir o

¹⁷³ Aldeia Campo Alegre construída a partir da cisão da aldeia São José.

prédio para funcionar a escola. A mesma dificuldade que estão sentindo para construir a escola, diz estarem sentindo com relação à construção de poço artesiano:

Não pode espalhar por causa de escola; porque se espalhar e se precisar e o povo da cidade não querer fazer escola, assim como nós estamos pelejando aqui pela água; olha! Cadê? Só faz dizer que vem e nunca veio; quando precisar não quer arrumar; pois é; agora ali no tempo em que o pai do Bernardino estava vivo, Francisco, pediu escola; o Herculano também pediu escola; aí as crianças estavam aprendendo; aí levantou a casa, a escola para criança aprender; aí foi indo até começar outra casa (posto de saúde), assim como estão fazendo outro hospital [posto de saúde novo] (Wawyhr, aldeia Campo Alegre, 07.10.14)

O “não poder espalhar” de *Wawyhr*, apesar de ele e sua família terem “espalhado” para a aldeia Campo Alegre, está mais relacionado à dificuldade em construir em uma aldeia nova a mesma infraestrutura existente na aldeia São José. Em todas as novas aldeias que “espalharam” da aldeia São José¹⁷⁴ as escolas só funcionam de 1ª a 4ª série e os prédios escolares (nas mais recentes-de 2010 até os dias atuais) ainda não foram construídos pelo Estado. Geralmente são casas levantadas pelos próprios moradores.

4.1.2 “Dividir, fazer uma aldeia só; não, nós não pode”¹⁷⁵

Argumentos pela permanência acionam outros elementos justificadores, como já havia apontado, relativo a necessidade de ter “cantadores” nas novas aldeias. Além disso, acrescentam o temor de que em uma nova aldeia não disponham de um cacique que tenha domínio sobre a cultura Krikati para orientá-los. Esse é o posicionamento de *Caapar Cwyj*. Conta que às vezes os parentes a convidam, juntamente com seu marido, para “dividir”, “fazer uma aldeia só”, referindo-se ao seu grupo doméstico. Então, explica a razão para não “dividir”:

(...) só que tem vez, eles falam, vamos dividir, fazer uma aldeia só; não, nós não pode, porque se nós sair, nós não têm cacique, andar conversando para nós e andar cantando; nós não têm; pelo nosso lado nós não têm nem quem canta de maracá; é porque não têm ninguém que quer aprender (*Caapa Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14).

A narrativa de *Caapar Cwyj* aponta para a (s) forma (s) como eles se organizam socialmente. Nesse sentido, a sua preocupação é se na aldeia “nova” vai ter um cacique que possa conversar com eles e orientá-los. Outra preocupação apontada por ela é se na aldeia “nova” teria um cantor. A “cantoria” para ela é como um “instrumento” para sempre mantê-los acordados e alertas para o perigo que possa vir de fora da aldeia. Com

¹⁷⁴ Campo Alegre, Jerusalém, Raiz e Arraia. Outra aldeia na terra do Krikati é a Recanto dos Cocais do povo Tentehar/Guajajara.

¹⁷⁵ Fala de *Caapa Cwyj*.

a cantoria a aldeia estaria sempre em movimento, uma vez que “uns cantam, dormem, outros vem assumem o lugar” e assim sucessivamente. “Tem sempre alguém acordado no pátio até o amanhecer”:

Às vezes eu fico pensando, se eu sair daqui da aldeia velha, eu vou dormi bem, dorme, me acorda até às 9 horas da manhã, porque não tem quem empata, ou se eu dormi muito, aí branco vai matar eu dormindo; mas aqui na aldeia velha tem vez que inventa brincadeira, ainda nós anda, levanta, vamos olhando por outro; é isso que está acontecendo; (...) às vezes eu fico pensando: eu já vim de lugar calmo, eu cheguei aqui; aqui que eu tô ficando velha; eu penso muito: eu já estou ficando velha, eu não posso nem sair; carregar água, para encher meu pote, eu não garanto mais; eu prefiro ficar aqui mesmo; não é bom? [sorri]; e água aqui é doce e de outro poço é salobrinha; do outro lado da aldeia; já me convidaram para ficar no Campo Alegre; eu só estava dando tempo, se eles quer que passa pra lá, se tem uma casa sobrando, aí que eu posso ir para lá; eu vou trabalhar, plantar mandioca, batata, aí se prestar, eu colho; aí eu venho para minha casa; esse que é o meu plano (*Caapar Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14).

Mudar para uma aldeia nova seria para ficar com os parentes do lado materno, e dentre eles nenhum é cantor. Seus parentes que ainda cantam, são pelo lado do pai e moram na São José: Oswaldo, sobrinho de seu Myypuc e Põohyh: “pela parte de meu pai é que são parentes; uma família só; porque diz que avô de meu pai é irmão do velho Artur (...)”; só ficou o pai de meu pai, Mariano e Cutete; se tivesse meu irmão vivo, ele era cantador (...)” (*Caapar Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14). Aqui ela aponta para uma condição para a saída da aldeia São José, ter um cantor no grupo, o que seria possível caso o irmão fosse vivo por ele saber desempenhar essa função.

Acrescenta ainda que seu pai, Newton *Crohawu*, era um grande cantor. Todos que cantam hoje na aldeia São José aprenderam com ele, no pátio: “Oswaldo tá cantando as cantigas dele; Durval Cabeludo aprendeu com ele; *Myypuc* contou estória para Mirante que aprendeu a cantar com meu pai” (*Caapar Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14). Pela parte do marido, Cryhtre, “o único que sabia cantar com maracá era seu tio, Moraes, mas também já morreu”. As possibilidades de ter um cantor e uma possível nova aldeia a ser criada pelos parentes se tornam difíceis de se concretizar.

Cita como exemplo as novas aldeias Campo Alegre e Jerusalém aonde a ausência de cantores não cria movimento na aldeia:

O *Cry'hyh*, na Jerusalém, está com a irmã e com a mãe, mas não tem ninguém que sabe cantar; ninguém sabe nada; aí eu pensar muito; olha lá no Campo Alegre, ninguém canta, só o velho Chiquinho, mais o Juvenal; aí o velho Chiquinho falou para mim: “vocês cantam, mas depois que eu passei para o Campo Alegre não estou mais cantando; aí nós estamos quietinho, só deitado, dormindo” (*Caapar Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14).

Caapar Cwyj admite a mudança como solução para ficar perto dos parentes que estão morando na aldeia Campo Alegre¹⁷⁶. Essa alternativa é muito utilizada por outros: alguns estão sempre se movimentando entre as aldeias existentes, motivados por laços de parentesco, por relações de afinidade, sociabilidade (através dos rituais), trocas, etc.

Êhjarõ aciona outro argumento para permanecer na aldeia São José. Refere-se à ligação afetiva com o lugar porque foi nessa aldeia que nasceram seus filhos. A saída da São José, por conta dessas relações deixaria, segundo ela, muitas saudades, que provocam doenças e estas seriam um caminho para a morte:

Agora que nós mora aqui mesmo; se quiser morrer, morre aqui; povo está contando para teu nação de que vai mudar pra outro rumo; eu que vou? Se povo quiser pode me amarrar e botar no carro e levar; se não me amarrar eu ficar aqui mesmo; se eu quiser morrer, eu morro aqui mesmo; mas não para mudar; aí no tempo que eu tá morando aqui, aí fica saudade; aí eu fica com febre e doente e eu morre; é isso que eu tem medo; eu não quero que sair daqui; se eu quiser passear, posso andar, mas não pra mudar para longe (*Êhjarõ*, aldeia São José, 07.04.15).

Êhjarõ reforça seu discurso de permanência na São José com elementos do que observou ter acontecido com os brancos quando tiveram, pelo ato demarcatório, de sair da terra *Krĩkati*. Ela associa a morte de alguns desses brancos com a saudade e tristeza de terem de sair desse lugar:

Quando morador daqui saiu, morreu tudo; eu acho que ficou com pena de deixar a terra deles, a casa; olha aí Aauto mora bem aí, mudou, morreu; foi embora para Montes Altos; Domingo morreu; só homem que morre e aí mulher fica; Hermínio, Paulino tudo morreu tudo; é branco que foram embora para desocupar terreno daqui; saiu ficou com pena de deixar a casa e aí ficou chorando, chorando, ficou doente e morreu; é isso que tenho medo de sair daqui que morre; fica triste, comendo ruim, aí foi indo, fica doente e morre; é por isso que tenho medo de sair; é por isso que quando prefeito arrumar terreno lá para acolá, pro rumo de não sei aonde; aí índio tudo vai embora; aí desocupa esse terreno; aí eu, vixe maria, eu que vou embora só para morrer...é só isso que eu tenho medo (*Êhjarõ* aldeia São José, 07.04.2014).

Êhjarõ, como muitos outros *Krĩkati*, considera os brancos que viviam em sua terra como donos. Afirma que os brancos foram retirados de “sua própria terra”. Essa recorrência na narrativa dos *Krĩkati* tem relação com o fato de os brancos apresentarem títulos de propriedade das terras, ainda que tenham perdido valor jurídico. Mas esse discurso está relacionado, também, com o fato de terem nascido e se criado junto aos brancos que se diziam donos de terra. Tinham fazendas (casas construídas), gados e em

¹⁷⁶ Em uma de suas narrativas acima disse ter sido convidada para morar na Campo Alegre. Seu tio *Wýwyrh* mora nessa aldeia.

certos casos escolas, cemitérios. Em outras palavras estavam fixados em um lugar, o que não ocorria com os *Krikati*, que viviam se movimentando pelo território.

A infraestrutura construída na aldeia São José, como venho apontando, tem servido como argumento de muitos no sentido de não formar novas aldeias. *Jÿmpryhcrÿ* reforça essa as dificuldades em construir nova aldeia:

É difícil hoje abrir uma nova aldeia porque a FUNAI vai ter que dar uma estrutura de farmácia, escola, etc.; porque levantar a aldeia os índios levantam por conta própria; se fosse que fizesse uma nova aldeia eu ia conversar com Brasília para pedir apoio; administrador da FUNAI local para pedir apoio para fazer um poço porque aqui ao redor não tem água; não tem brejo (*Jÿmpryhcrÿ*, aldeia São José, 23.06.14).

Campir corrobora com essa perspectiva. Em sua concepção, o “mais certo” seria permanecer na aldeia São José. “Criar novas aldeias”, seria para ele “criar dificuldades para si”. Mas aponta que o povo que está “espalhando” não presta atenção nas dificuldades de se construir uma nova aldeia hoje:

No meu pensamento parece que quando o povo está saindo, pensa que escola e farmácia é facinho para poder arrumar e colocar, mas não é não; é muito difícil; assim que eu já falo para o povo: a partir de hoje a coisa é muito difícil para nós; é bom é aquietar, botar esses meninos pra estudar; porque se vocês espalhar, vai dar peleja; vai para Brasília; vai para São Luís e eles não conseguem mais não; é muito difícil agora; aquele remédio que o doutor passa o dono do remédio tem ir buscar lá em Imperatriz agora; não é mais para tomar aqui não. Digo não tô dizendo que o povo tá cada vez mais mudo (...); Funai está difícil para recursos; pede, pede e não se faz nada; então é melhor ficar aqui. (*Campir*, aldeia São José, 04.07.14).

A explicação dada por *Cryhtre* para a permanência na São José envolve outros elementos relacionados a dependência que construíram em relação aos recursos externos que seriam difíceis de suprir numa aldeia “nova”. Uma aldeia na atualidade demanda mais do que área para caça e coleta e agricultura:

(...) vocês como civilizado, vocês quando chegam num lugar, já compra, registra, você não sai dali. Você tem que morrer lá. E tem que fazer todo o serviço lá dentro de seu direito. Já para indígena é igual porco, passa uns dias aqui; sai daqui vai para um lugar melhor; fica lá uns três, quatro dias; se não der certo vai para outro; é assim que antes de primeiro funcionava. O índio não tinha a mínima ideia de dizer assim, esse lugar é meu! A aldeia começou sabe de onde? De Imperatriz, Ribeirãozinho, da beira do rio Arraia-sumaúma, Bacurizinho, vem para cá, para os Quati, Caldeirão e vem aqui para o Canto da Aldeia que é bem aqui e passou para cá para o Taboquinha. Você vê, a gente nunca teve um lugar para dizer vou ficar é aqui; vou morrer aqui; antes não tinha a memória para dizer que vou morar aqui para criar um frango; fazer uma roça; plantio de mandioca, banana, não; antes tinha muito gado, muito gado nessa chapada e a gente matava, dois ou três, quando andava caçando e não encontrava nada; aí se mata; aí fazendeiro, fazendeiro não, posseiro, diz, vocês estão acabando com meu gado; não quero que vocês matem e daí aqui era cheio, cheio de morador; agora que não tem; frei Aristides ajuntou o pessoal

, pronto, aí nós não quer mais sair porque não tem para onde; nós tem que ficar é aqui mesmo! (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14).

A moradia como vem se constituindo hoje na aldeia São José talvez explique a posição de *Cryhtre* sobre bens que poderiam favorecer a fixação em um só espaço do território. Hoje nas aldeias¹⁷⁷ existem casas que estão em processo de construção pelo Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), que integra o Programa do Governo Federal “Minha Casa, Minha Vida”. A proposta aprovada prevê a construção de 150 casas e podem ser aprovadas mais 50 casas somente para a aldeia São José¹⁷⁸. A casa onde mora *Cryhtre* e família é de alvenaria, e foi construída independentemente do Programa, com divisões e banheiro e cozinha dentro do espaço construído da casa. Já segue o modelo das casas dos regionais. A dele é uma entre as quatro de alvenaria construídas no círculo das casas¹⁷⁹.

Até maio de 2015 as casas que estavam sendo construídas tiveram suas obras paralisadas. A FUNAI entrevistou no processo de construção das casas depois que a parte de alvenaria já estava pronta. Segundo *Nonoy*, que foi quem levou esse projeto para o povo *Krĩkati*, a FUNAI exigia a presença de um arquiteto, engenheiro e assistente social para acompanhar as obras. Entretanto, segundo *Nonoy*, antes de apresentar o projeto para a comunidade, ele teria apresentado para a FUNAI e solicitado o acompanhamento de um arquiteto e a indicação de uma empresa, mas não foi atendido. Então, com a autorização da FUNAI, procurou uma empresa e à época da assinatura do contrato com a empresa a FUNAI estava presente. Afirma não ter feito nada em desacordo com a FUNAI e a comunidade *Krĩkati*.

Em reunião que participei juntamente com os *Krĩkati*, organizada pelo arquiteto da CONSPLAN¹⁸⁰ na aldeia São José, surgiu um questionamento sobre a questão da

¹⁷⁷ Existem 25 casas em construção na aldeia Campo Alegre e 25 na aldeia Recanto. Na aldeia Jerusalém *Cry'hyh* não aceitou o modelo padrão de casa do governo e tampouco aprovou o material de construção das casas. O Programa tem um modelo padrão das casas, com sala, 2 quartos, cozinha, banheiro e área de serviço.

¹⁷⁸ Até maio de 2015 as casas que estavam sendo construídas tiveram suas obras paralisadas. A FUNAI entrevistou no processo de construção das casas depois que a parte de alvenaria já estava pronta. Segundo *Nonoy*, que foi quem levou esse projeto para o povo *Krĩkati*, a FUNAI exigia a presença de um arquiteto, engenheiro e assistente social para acompanhar as obras. Entretanto, segundo *Nonoy*, antes de apresentar o projeto para a comunidade, ele apresentou para a FUNAI e inclusive solicitou -lhe arquiteto e empresa, mas não foi atendido. Então, com a autorização da FUNAI, procurou uma empresa e à época da assinatura do contrato com a empresa diz que a FUNAI estava presente. Diz não ter feito nada em desacordo com a FUNAI e a comunidade *Krĩkati*.

¹⁷⁹ As casas *Krĩkati* seguem o padrão muito semelhante as dos regionais. Casa de taipa com divisões somente dos quartos, sendo algumas cobertas com telhas e outras com palha de babaçu. Os quartos, quando não são divididos por paredes de taipa, são ao menos separados por cortinas.

¹⁸⁰ CONSPLAN ENGENHARIA LTDA.

propriedade da casa, em virtude da constante mobilidade dos *Krĩkati* pelas aldeias novas ou até mesmo pelas aldeias de outros parentes Timbira:

Tem famílias aqui que passam seis meses fora e voltam; aí quando sai ficava lugar vago; aí nesse lugar vago outra pessoa que assinou contrato tá lá na casa dessa pessoa; tá tudo contado; aí a pessoa passa um ano fora e quando volta e vê a casa. Então se fizeram a casa onde eu morava, então agora a casa vai ser minha. Igual nesse tempo agora (isso estar acontecendo agora, pessoas que se afastaram um tempo da São José, deixaram suas casas e outras pessoas ocuparam lugar assinando o contrato de dono da casa). Então a importância do contrato; porque quando uma pessoa saiu, derrubaram a casa, botaram outra no lugar de tijolo aí se a pessoa voltar e ficar nessa casa, aí outra pessoa não sabendo vai ficar pagando a casa (...) eu tô vendo aqui na São José que tem índio que tô morando em outra aldeia, aí a casa que foi colocada lá no lugar, vai chegar aqui perdendo a casa para uma pessoa que não tem nada a ver, porque eles andam muito aqui; aqui é minha terra, então a casa que está aqui é minha só que não assinou contrato, quem assinou contrato foi outra pessoa (*Cryhcryh*, 22.04.14).

A preocupação de *Cryhcryh*¹⁸¹ é com a construção de casas pelo Programa, que foram levantadas em espaços onde antes havia a casa de outro *Krĩkati* que não estava presente naquele momento na aldeia, mas poderia voltar e requisitar seu espaço, ou a sua antiga casa. Ele se enquadrava nessa questão, por isso requeria do arquiteto o contrato para provar que aquela casa era sua, porque estava pagando por ela: “eu fiquei no lugar de uma pessoa que foi para outra aldeia; aí passa seis meses ou oito meses a pessoa retorna; aí vai querer brigar comigo; vai querer ficar com a casa só porque ficou no terreno lá; só que não assinou o contrato; é a minha; é a minha preocupação” (*Cryhcryh*, aldeia São José, 22.04.14).

Essa questão levantada por *Cryhcryh* aponta para o confronto de valores e hábitos sobre mobilidade e propriedade. A propriedade da casa, uma vez que agora passará a resultar de um pagamento, pode favorecer a permanência definitiva em uma aldeia. *Cryhcryh* aponta que com as casas anteriores, quando os donos saíam bastava pedir-lhes autorização para ficar na casa deles e não tinha problema. Com o sistema de pagamento, as relações mudam. Aquele que fica na casa de outro não vai querer pagar as prestações porque a casa ficará no nome de quem saiu. Então esse espaço na aldeia ficaria “abandonado” até o dia que o dono quisesse voltar.

A fixidez e a continuidade em um só espaço do território é visto por *Cryhtre* como um caminho para acumulação de bens e “propriedade”. Por isso que ele está sempre

¹⁸¹ *Cryhcryh* é neto de *Campir*. Terminou seus estudos de graduação na Faculdade Santa Terezinha (FEST/IMPERATRIZ). Formou-se em Economia. Estava trabalhando e morando com a família em Imperatriz. Trabalha na Coordenação Regional do Maranhão (FUNAI/Imperatriz). Tem 30 anos.

reproduzindo o teor do discurso proferido na década de 1960, pelo então prefeito de Montes Altos de eles terem que permanecer na São José por falta de espaço no território. Então ele diz: “nós não quer sair porque não tem para onde, nós têm que ficar aqui mesmo”. Parece-me que esse discurso está investido de dois elementos: primeiro, o fato de não querer sair da aldeia São José por conta da infraestrutura que existe nela; segundo, o fato de até hoje a presença dos brancos ser uma ameaça à sua integridade física:

Quando você chega tem umas pessoas que mora (brancos) e vai dizer assim, não, esse lugar aqui você não tem direito de fazer aldeia não, porque é meu. É assim que está acontecendo no Arraia. Aqui esses moradores, aqui bem aqui no Gavião, finado Mundicão, ele não quis que a gente fundasse aldeia aqui. Mas antes disso a gente morava na Baixa Funda. Lá os moradores que são finado Malaquias, Caboco Tune, era amigo da gente e disse não vocês não vão sair daqui, vocês vão ter que morar aqui mesmo. Nós não já nos damos muito bem. Porque era cheio em todo lugar, de branco. Não queriam deixar morar na terra; dizia que era terra dele. Mas depois o prefeito Josino Gomes fez reunião e disse que não tinha para onde a gente ir e tinha que fazer lá mesmo (na São José) e acabou. Aí aonde que a gente já está percebendo que as coisas estão mudando, não é como antes, que passa três dias e quer ir para acolá. Tem que ficar aqui mesmo. Aí nós ficamos. Você está vendo antes não tinha estrada, agora já tem estrada, asfalto, ali no Lajeado, Sítio Novo, Buritirana, Montes Altos (Cryhtre, aldeia São José, 18.06.14).

As fronteiras ainda permanecem instáveis, uma vez que nem toda a terra demarcada foi desintrusada. Aos acontecimentos atuais de invasão¹⁸² se juntam os antigos guardados na memória de Cryhtre, que relembra a impossibilidade de ocuparem o território devido à presença dos brancos.

4.2 “Aldeia grande” é motivo para espalhar

Ao mesmo tempo em que o grande número de pessoa é apresentado por alguns como um motivo para permanecer juntos, outros utilizam esse motivo para justificar a dispersão, tanto por parte dos que saíram ou dos que pretendem sair. Alegam que a aldeia São José está muito grande. Isso para alguns provoca a proliferação de lideranças e o aumento dos conflitos internos.

Os argumentos apontados para “espalhar” variam e pude destacar alguns que se colocaram com mais força nas narrativas.

¹⁸² Principalmente na região do Arraia onde foi construída uma aldeia e os *Krikati* dividem o lugar com os brancos invasores da terra.

4.2.1. Espalhar em busca de mais espaço

Um argumento acionado para “espalhar” refere-se ao fato de que uma aldeia muito populosa diminui a possibilidade de aproveitamento dos espaços da aldeia. Nesse sentido reclamam da falta de um quintal onde possam fazer uma horta ou de uma área livre próxima à casa para o mesmo fim.

Entretanto, alguns que pretendem sair ou já saíram, geralmente explicam a sua motivação como ligada ao tamanho da aldeia São José e seus efeitos. *Myypuc*, que já formou uma aldeia no Arraia, mas ainda passa a maior parte do tempo na São José com a família (mulheres, filhas e genros), aponta o tamanho da São José e falta de espaço para plantar e caçar como um problema para nelapermanecer:

(...) por que aqui já não tem lugar para fazer roça [se refere a aldeia São José]; se quiser fazer roça tem que fazer longe; distante; aqui tudo é capoeira; a gente tem que mudar para dar espaço para quem tá nascendo agora; dar espaço para a pessoa que vai morar aqui [São José]; o mato aqui já acabou tudo; é só capoeira; caça também não tem (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14).

Reforça a problemática decorrente do tamanho da aldeia que se refere a distribuição das casas no círculo da aldeia. Com casas sendo construídas fora do círculo (que em sua concepção deveria ser um só), não sobra espaço para nenhuma outra atividade que não seja moradia:

Era para ter só um círculo grande de casas; para ter espaço para um quintalzinho para plantar, batata, inhamezinho, macaxeira no terreiro; para dar espaço para o povo; aonde vai ter terreiro para plantar as coisas; se fosse eu que mandava aqui nessa aldeia eu tirava essa casa popular e fazia um círculo maior para dar para todos; espaço para poder plantar as coisinhas no quintal; as casas do jeito que está não dar; com esse espaço pequeno será que dar para plantar alguma coisa? O dono não vai deixar né; por exemplo, se fazer banheiro lá por detrás e aquele que esta na frente vai dizer assim, olha você esta tirando o espaço para correr água para outros lugares; a gente não tem por onde passar; é o jeito; tem que passar pelo meio do povo, da rua; tã saindo daqui [São José] pq não tem mais espaço para plantar nada; fazer as coisas; pessoal está saindo para fazer aldeia lá fora; porque tem mato, caça, para trabalhar pertinho para não andar muito né; fazer uma roça pertinho da aldeia; levanta cedo [estando na São José, a roça tem que ser feita longe da aldeia] e vai todo mundo pra roça; pessoal está aumentando e não tem mais espaço para fazer nada; fazer roça (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14).

*Pehhue*¹⁸³, irmã de *Myypuc*, que já saiu da aldeia São José e mora na aldeia Arraia, também tece considerações sobre as características físicas do espaço da São José, depois de anos morando nessa aldeia:

Só nós duas [ela e a irmã] que vamos sair para ir lá para o Arraia; eu disse que é porque eu já andei muito aqui na pedra; assim em pedra dura; em barro duro que eu andei; eu já abusei; eu quero é morar na areia; quando eu quiser sentar, eu mesmo limpo para mim para sentar no chão que é muito melhor, que eu gosto de sentar na areia que é mais melhor para mim; mas lá (aldeia grande-São José), eu não quero morar mais lá não, porque quando o verão chegar, vixe, dar poeira muito na aldeia grande, parecendo que você está vendo a poeira lá (se refere a mim que estou na São José); aqui (Arraia) quando o vento está assim, não dar muita poeira não; por isso é que eu quis vir para cá; eu não quero mais ficar na aldeia grande não; quando eu vou para lá sempre adoeço; olha aí não está vendo [mostra que está gripada], eu estava aqui boazinha, boazinha e aí fui para lá, senti um frio em meu corpo e parece que fiquei com febre; fiquei tremendo (...) aí eu fiquei tremendo e dormi na beira do fogo lá (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Outra questão levantada por *Pehhue* é relativa a roça e a criação de galinhas para ajudar no sustento da família. Na São José não conseguia desenvolver essas atividades pela falta de espaço. Então vivia somente da aposentadoria. Agora no Arraia tem a sua roça e sua criação, por isso não pensa em voltar para a São José, mesmo tendo invasores brancos no Arraia:

E como que eu vou deixar a roça da minha mandioca para eu ir para lá para a aldeia grande; quando eu chegar lá eu vou ficar sofrendo de fome, porque dinheiro de aposentadoria não é muito para eu comprar uma carrada de comida; quando eu recebo eu pago minha conta; eu tiro só três pacote de arroz, só um litro de farinha, um pacote de sal; cadê dinheiro para amanhã eu comprar mais outro? só essa michariazinha que eu estou recendo; pois eu estou aqui; eu faço minha roça; meu genro bota roça para mim; eu planto tudo para mim; eu tenho mandioca, eu tenho batata; então como que eu vou deixar minhas coisas para trás para eu ir correndo para lá (aldeia grande); aqui eu tenho criação de galinha para o meu neto; tenho tudo (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14)

Wywyhr, enfatiza que se “espalham” pela diminuição das caças no território:

Você sabe, quando aldeia fica velha e não tem mais caça, mais água, a gente faz outra aldeia; aí vai indo; vai indo; tu acha lugarzinho melhor; tu já deixa casa velha, e aí tu muda; esse lugar deve ter água, caças, frutas; por causa de comer, pescar; de primeiro não tinha nada; não existia nem rádio, mas hoje em dia, ganha tudo da cozinha; de primeiro não existia nem fogão, geladeira, rádio, nada, só existia brincadeira mesmo; agora hoje em dia é só zoada; acabou as coisas (*Wywyhr*, aldeia Campo Alegre, 07.10.14).

Outro motivo que explica a mudança de aldeias é dado por *Ehjarão*: “medo dos espíritos dos mortos”. Ela diz que a saída de sua família da aldeia Estraira foi porque lá já tinha morrido muita gente. Por conta dessas mortes mudaram para a aldeia Bateia:

¹⁸³ *Pehhue* é irmã de *Myypuc* e *Põohyh*. Saiu da aldeia São José para morar na aldeia Arraia. Diz ter ido para esse lugar porque foi o lugar de origem de seus ancestrais. Tem 71 anos.

Porque é assim, povo, quando outro morrer, outro morrer, morrer, ele vai passar para outra aldeia; na Estraira que minha mãe morreu, tem um morreu, tem um morreu; aí o povo não quer mais morar lá; aí vem mudando, mudando, mudando (*Ehjarão*, aldeia São José, 07.04.15).

Põohyh explica o “espalhar” pelo fato de a aldeia ficar “velha”, “vencida”. Nesse caso, a estratégia seria buscar outro lugar bom de caçar e plantar:

Você sabe que índio gosta de morar junto né; quando essa aldeia fica velha e “vence” esse lugar, aí vai lá no outro; repara lugar que tem mata e entra para fazer roça; faz aldeia lá; aí quando acaba mata, muda para outro que tem mata para fazer roça; isso é que nós quer; agora aqui na São José, não tem nem mata; eu fiz roça lá perto do Quisque; lá é bom; quando tu tá com vontade de comer uma caça, tu vai na beira do rio, mata uma guariba, macaco, quati; se tiver onça mata; capivara mata; se não quiser essas caças, tu fica no riacho com arco e mata peixe no raso (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.2014).

Um critério para se formar uma aldeia, segundo *Awqui*, era encontrar um lugar bom, terra boa (*pji êhmpej*) para caçar. Encontrado o lugar, levantava-se uma aldeia. Caso houvesse discussões com parentes, formavam outra aldeia. Afirma que “ajunta va m” quando era para uma festa. Mas acrescenta que um dos motivos para o povo “espalhar” era a doença: “tem doença que pega e naquele tempo era a malária. Eu peguei e escapei” (*Awqui*, aldeia São José, 03.05.014).

A questão da falta de organização da aldeia São José, atribuída ao grande número de pessoas na aldeia e ao excesso de lideranças, é apontada por *Cyjnỹ*¹⁸⁴ como um dos motivos para ele querer sair da aldeia e formar uma nova aldeia com sua família:

A aldeia São José está grande e o cacique não consegue mais juntar as pessoas em um projeto coletivo, organização. Alguns atendiam, outros não; tem muitas lideranças na aldeia São José; cada um puxa para seu lado; por isso acho melhor ir para o Baixão porque lá é bem diferente da aldeia São José; acho melhor porque já morei um tempão aqui [São José], aonde que acho melhor fazer outra aldeia, espaço melhor, organização, tudo, com a minha família; ainda não reuni com a família; só eu e minha mulher nós decidimos; boto roça na região do Batalha para onde vou fazer minha aldeia porque tenho consciência de que eu consumo na cidade, produtos industrializados (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14)

Cyjnỹ considera inviável administrar uma aldeia muito grande por entender que vão se constituindo muitas lideranças e torna-se difícil para um cacique exercer seu papel.

¹⁸⁴*Cyjnỹ* é professor da escola da aldeia São José. Tem pretensões de fundar uma aldeia em uma região no território chamada Baixão. Essa região ele aponta como sendo de origem dos seus ancestrais. Ele já tem roça e casa na área. Já foi candidato a vereador pelo município de Montes Altos. Entretanto, não foi eleito. Tem 43 anos. Foi candidato a vereador pelo município de Montes Altos. Entretanto, não foi eleito.

4.2.2 Espalhando em busca do lugar de origem

Apesar de muitos resistirem à possibilidade de saída da São José para formar novas aldeias, percebi que uma motivação para a saída seria o retorno para o lugar de nascimento. Lugar onde viviam com seus pais.

Crehyh alega o que talvez seja o fator determinante para ele não se mudar para a aldeia Arraia: não ter nascido lá. A única possibilidade de ele sair da aldeia São José seria voltar para o lugar onde nasceu, a aldeia Batéia:

Não quero ir lá para o Arraia, porque lá eu não nasci; lá é só lugar de nós pescar para lá; não quero ir não; mas se eles voltarem para o Batéia, é bem capaz de eu voltar para lá; lá que eu nasci; mas lá parece que não vão voltar para lá não; mato já cresceu; Batéia foi fundada na década de 50; aí de lá nós passamos para cá; ainda hoje tem uma sobrinha minha que mora lá mais o marido; estão botando roça para lá; eles botam roça lá; é na região da Batéia; ficam lá mesmo; têm casa, tem as coisas que eles criam lá; foram para lá depois da demarcação; uns dez anos que estão para lá (*Crehyh*, aldeia São José, 06.10.14).

Crehyh aponta seu local de nascimento como um elemento que o faria sair da aldeia São José. Uma pessoa pode ser dita como sendo “original” de uma dada aldeia quando é criada nela e, por conta disso, guarda memórias daquele lugar relativas às atividades e eventos que partilhou com seus parentes. As memórias estão nos lugares (CASEY, 1987)

A memória de *Crehyh* relativa a região do Arraia¹⁸⁵ está relacionada à pescaria. É o lugar de pescaria com os parentes. Aponta que esse lugar da aldeia Bateia voltou a ser ocupado depois da demarcação da terra, por um casal que já vive lá há dez anos. Entretanto, é considerado atualmente como área de roça. Esse lugar, segundo ele, fica a três léguas da aldeia São José.

A esposa de *Myypuc*, *Hẽh'pu* disse não ter interesse em sair da São José e mudar para o Arraia, onde o marido, juntamente com o sobrinho, construiu uma aldeia. Alega que a região do Arraia não é o lugar de origem dela e e sim do marido e das irmãs dele. Diz que as irmãs do marido dizem que ela não é do lugar [Arraia]. Ela diz que o lugar dela mesmo é o Caboclo Velho. Para esta região gostaria de mudar. Percebo que o lugar de “origem” da família consanguínea é um elemento importante que faria com alguns que têm apego à aldeia São José saíssem se fosse para retornar a esse lugar.

¹⁸⁵ O Arraia é lugar de pescaria coletiva dos *Krikati*. Isso acontece uma vez por ano. Geralmente no mês de agosto.

4.2.3 Espalhar para administrar os conflitos

A Terra Indígena *Krikati* vem sendo palco de obras de infraestrutura do Estado brasileiro que provocam prejuízos ao meio ambiente e afetam as relações locais, especialmente as relações de poder concentradas nos cargos de cacique e outros. A denominada contrapartida, ou indenização pelos prejuízos causados por essas obras, na forma de recursos diversos, inclusive dinheiro em espécie, passaram a ter destaque nas motivações dos conflitos internos.

As primeiras obras da sociedade brasileira a se instalar no território *Krikati* foram as redes de energia elétrica da CEMAR (Companhia Energética do Maranhão) e da CHESF (Companhia Hidrelétrica do São Francisco). A primeira linha de transmissão atravessou o território em 1977. A segunda linha, através da Eletronorte (Centrais Elétricas do Norte do Brasil) entre os anos de 1994 e 1996. Ambas se instalaram em momentos de muita tensão decorrente da luta pela demarcação da terra indígena *Krikati*.

Os *Krikati* receberam como indenização da CHESF: um caminhão a diesel 1980, uma camionete Toyota 1981, um trator 1980 com implementos (arado, grade e plantadeira), uma fábrica de farinha com dois fornos de cobre e um motor a diesel para ralar mandioca. Receberam também 250 hectares de pastagem e 200 cabeças de gado nelore (SANTOS, 1984, p.15)

Como indenização a CEMAR comprometeu-se a instalar energia elétrica na aldeia São José, ação executada em duas fases: a primeira em 1983 e a segunda em 1984. Também como indenização construíram uma oficina e compraram uma máquina de beneficiamento de arroz (SANTOS, 1984, p.15)

Myypuc lembra quando tiveram que derrubar mata para implementar as torres de energia. Diz ele:

(...) nesse tempo eu era rapaz novo; eu era rapaz jovem ainda; não pensava nada; a vida minha era só andar e brincar; quando era tempo do *Cryc*, acho que combinaram com ele e foi; eles passaram aqui umas máquinas trabalhando; não sabia não; quando cheguei lá da Bateia, fui caçar aqui na mata e aí eu fui e vi o trator arrastando corrente; aí eu procurei o que eles estão fazendo aqui, desmatando aqui; aí o outro falou: 'é para botar umas torres; eu não sabia nem o que era torre; não conhecia não; aí meu tio Francisco chegou aqui no pátio e conversou com os índios mais velhos e aí eles passaram; deu um caminhão Chevrolet, um caminhão Mercedes, foice, uma Toyota, trator; eu mata alta; mata bruta; cada madeirão; ninguém tava sabendo; Francisco negociou mais ele; aí deram esse material para nós; ainda hoje tem trator e Mercedes; Mercedes que está para reformar; o Chevrolet FUNAI enganou a gente e mandou pra Mato Grosso; a Toyota se acabou por aqui mesmo; trabalhamos

de Sítio Novo até Montes Altos; índio não sabia o que ia fazer; só trabalhava; quando limpou tudo, eles começaram a botar ferro para levantar torre; aí depois cacique Francisco conversou mais eles e eles ajuda na saúde, educação, no que a gente precisa; deram 200 cabeças de gado, mas índio não tem costume de criar gado e colocaram dois vaqueiros branco; índio é besta não conhece trabalho de vaqueiro; aí vende gado para pagar conta em Montes Altos; festa da visita tem que comprar arroz, farinha, carne (*Myypuc*, aldeia São José, 11.04.15).

As torres da Eletronorte estendem-se por 35 km do território *Krīkati*. Como a Eletronorte não tem um programa de apoio, a longo prazo, que possa mitigar os impactos causados pela instalação da linha de transmissão, que restringiu o uso da terra, os *Krīkati*, para pressionar pela construção desse programa bloquearam a MA-280 e derrubaram duas linhas de transmissão de energia, em janeiro de 2014. Em outubro desse mesmo ano, na aldeia São José, foi realizada uma reunião com funcionários da Eletronorte e da FUNAI. Esteve presente uma bióloga que foi à aldeia fazer uma primeira consulta pública sobre os impactos socioambientais¹⁸⁶ da passagem de torres de alta tensão no território *Krīkati*. Estiveram presentes na reunião, além dos moradores da aldeia São José, os caciques das aldeias Jerusalém, Campo Alegre, Arraia, Recanto dos Cocais, Raiz. Nessa reunião a bióloga afirmou que a Eletronorte já havia investido, desde a passagem das torres pelo território *Krīkati*, cerca de seiscentos mil dólares.

Além de iniciarem o processo de discussão dos impactos das torres, os *Krīkati* reivindicaram, ainda em 2014, a quantia de hum milhão e meio de reais¹⁸⁷. Com a primeira parcela desse recurso compraram três caminhões para as respectivas aldeias: Arraia, Campo Alegre e Jerusalém. Também utilizaram esse recurso para a reforma dos caminhões das aldeias São José, Recanto dos Cocais e Raiz. Na referida reunião os *Krīkati* pediram ao representante da Eletronorte que fossem anistiadas suas dívidas referente ao consumo de energia elétrica nas aldeias.

A busca dos *Krīkati* por um estudo dos impactos socioambientais causados por essas torres em suas terras tem como objetivo a entrada de recursos mensais como contrapartida por alguns considerarem que “as torres de transmissão vão estar de forma

¹⁸⁶ À época que as torres de transmissão de energia passaram pelo território *Krīkati* ainda não havia uma legislação ambiental específica que solicitasse o estudo de impactos socioambientais antes da construção de empreendimentos em terras “tradicionais”.

¹⁸⁷ Solicitaram também um estudo dos impactos socioambientais das torres sobre a terra. Esse hum mil e meio seria repassado para os *Krīkati* de forma parcelada. Após o recebimento e gasto de uma parcela eles deveriam prestar conta para que novas parcelas possam ser liberadas.

permanente na sua terra”. Então entendem que a contrapartida também deve ser permanente.

Outra obra de infraestrutura que afetou o território *Krikati* foi a rodovia Ma-280 que atravessou 40km desse território. Em 1975 o Departamento de Estradas de Rodagem –DER/MA deu início, a 300 metros da aldeia São José, a construção dessa estrada que liga o município de Montes Altos a Sítio Novo. *Myypuc* lembra-se de quando a estrada passou sem autorização da comunidade e sem disponibilizar nenhum recurso indenizatório para o povo, já que haviam desmatado uma área para construir a estrada:

(...) porque diz que passaram aqui governo mandou estrada por aqui; passou sem permissão de cacique; de primeiro os índios não conhecem as coisas; não sabem conversar português; não sabe a lei dos brancos; só sabe a lei do indígena; mas para conversar com os brancos eles não sabem; eles passaram as máquinas; passaram por aqui; autoridade não conversou com nós; ninguém fez nada; com isso que os índios hoje em dia, os índios está entendendo as coisas na lei de vocês [se refere a mim]; está estudando, aprendendo as coisas; conhecendo as coisas e correndo atrás para poder ter direitos, porque se invadiram sem pedir permissão do cacique; não sentou e conversou om ele; todos nós precisamos das coisas; a gente vê que não é certo; a gente vai procurar as coisas de melhor, boa qualidade; você pode não conseguir tudo; porque se você chegar lá reserva de seu avô, aí vai fazer picada bem no meio sem pedir permissão de vocês, sem reunião e passa adoidado vocês vão aceitar? [pergunta a mim]; se mais tarde, ainda que se passar, 30 anos, 50 anos, você tem que procurar teus direitos para poder ter alguma coisa (*Myypuc*, aldeia São José, 11.04.15).

Myypuc justifica as pressões atuais por indenização, considerando que só agora eles estão entendendo a gravidade da situação. No período de janeiro de 2014 a MA ficou interdita por quinze dias (15) e só foi liberada depois de uma reunião entre o representante da empresa responsável pela pavimentação da rodovia (empresa DUCOL), a FUNAI e os *Krikati*, na aldeia Jerusalém. Nessa reunião ficou acordada com o governo do Estado a construção de lombadas, guaritas na entrada das três aldeias (São José, Jerusalém e Campo Alegre), doação de uma ambulância, a instalação de cerca de proteção dos quilômetros da estrada que passam dentro do território, a construção de uma casa para reuniões quando estas não puderem ser no pátio¹⁸⁸ e duas camionetes. O acordo não foi realizado em sua totalidade. Só conseguiram as guaritas, 10 km de cerca, a ambulância e a construção de lombadas na rodovia. Os *Krikati* estão sempre em “confronto” com este empreendimento uma vez que não foi feito nenhum estudo do impacto socioambiental.

¹⁸⁸ Os *Krikati* construíram um barracão de palha aonde acontecem as reuniões nos horários mais quentes do dia e à noite. No início da manhã e final de tarde são feitas no pátio.

Isso fez com que os *Krĩkati* aprisionassem as máquinas de pavimentação entre o limite da terra demarcada e a sede do município de Montes Altos.

A construção da Estrada de Ferro Carajás foi outro empreendimento que trouxe grandes impactos aos *Krĩkati*. O convênio CVRD-FUNAI, conhecido localmente como Projeto Grande Carajás¹⁸⁹, foi o terceiro convênio estabelecido com os *Krĩkati* (SANTOS, 1984, p.15). O Projeto Ferro Carajás de Apoio às Comunidades Indígenas foi elaborado em 1982, pela FUNAI com recursos da Companhia Vale do Rio Doce, para ser executado no quinquênio 1982/1986. Como o território *Krĩkati* está na área de abrangência de construção dessa ferrovia foram destinados como indenização pela passagem da mesma, cerca de 47.530 cruzeiros¹⁹⁰. Destes recursos destinados à aldeia São José foram alocados para “saúde e saneamento” um valor de 6.450 cruzeiros. Santos (1984) relata que quando esteve na aldeia São José aguardava-se um médico contratado pela CVRD para prestar assessoria ao atendente de enfermagem sobre as questões de saúde das populações indígenas. À época do convênio já existia o posto de enfermagem na aldeia São José, que havia sido construído em 1978. A atendente de enfermagem, a partir de 1984 passou a ser paga pela CVRD, sendo acompanhada por uma auxiliar de enfermagem *Krĩkati* contratada pela FUNAI. Além de “saúde e saneamento” foram destinados recursos à habitação, agropecuária, educação e à questão social, com recursos respectivamente de 25.600, 13.600, 500 e 1.300 cruzeiros (SANTOS, 1984). Ainda dentro desses valores eles solicitaram a compra de um caminhão Mercedes 1313 e uma pick up D10 para substituir aqueles conseguidos com os recursos da CHESF, que já se encontravam em ruim estado de conservação.

Segundo Santos (1984, p.3) os *Krĩkati* por diversas vezes em conversa com ele enfatizaram a necessidade de dinheiro. Diziam assim: “antigamente a gente vivia sem dinheiro; agora a gente precisa de dinheiro, quer dinheiro”.

Santos (1984, p.33) aponta que o uso de veículos estava intimamente associado às atividades econômicas dos *Krĩkati* e tem se intensificado com a ampliação de suas lavouras, sendo, segundo ele, utilizado também para seus deslocamentos para caçar, pescar e coletar. E continua: “são usados para se comunicar com outros municípios, em

¹⁸⁹ A ferrovia do projeto Ferro Carajás liga a Serra Norte no Pará ao Oceano Atlântico em uma extensão de 900 km aproximadamente. Na área de abrangência desse Programa Grande Carajás encontram-se vários povos indígenas e conseqüentemente territórios indígenas.

¹⁹⁰ Moeda vigente à época.

casos de emergências de saúde; em festas em outras aldeias, e também na condução dos mortos ao cemitério juntamente com seus parentes e amigos”. Acrescento que esses veículos servem atualmente, como pude observar, nas festas rituais conduzindo as toras até o lugar onde “vai ser dado a largada da corrida com toras”. Ao mesmo tempo em que leva as toras, leva as pessoas que vão correr até o lugar de saída e, durante o trajeto da corrida, as pessoas que não correm, ou ainda aqueles que correm e cansam, usam o caminhão para continuar o percurso. Pude observar que nas aldeias onde a água fica longe das casas, o caminhão percorre esse caminho com tonéis para apanhar água.

Os Krikati¹⁹¹ também participam do Programa de Apoio às Comunidades Indígenas que ocupam as margens do rio Tocantins e que foram atingidos pela Usina Hidrelétrica de Estreito. A Ceste (Consórcio Estreito Energia) responsável pela construção e administração da obra, elaborou esse Programa por meio da implantação de uma cartela de projetos a serem identificados pelas comunidades indígenas os quais estão agrupados em cinco eixos temáticos: segurança territorial, alimentar, ambiental, cultural e fortalecimento institucional.

Segundo Nonoy o único bem que eles já tiveram como indenização do Ceste foi um carro para fazer a fiscalização da terra. Os recursos recebidos em forma de dinheiro, são poucos e por isso não conseguiram montar, ainda, um projeto para sua utilização:

Nós não estamos mexendo no dinheiro do Ceste; está lá; nós não temos nenhum projeto; nós temos 10% só; porque eles mandam parcelado; é muito pouco; por isso que não adianta fazer projeto para Cest porque não dinheiro não dar; é pouco (Nonoy, aldeia São José, 05.07.2014).

Além dos recursos obtidos na forma de indenização, outros bens passaram a circular na aldeia na forma de cargos e seus respectivos salários, relativos à educação indígena e ao atendimento à saúde. São fontes de renda que se tornam objeto de disputa e que, assim como os demais recursos já referidos, favorecem conflitos internos.

A disputa pelo controle de cargos no âmbito do atendimento à saúde ou da escola, acaba por reforçar conflitos entre grupos domésticos, como pude observar em algumas situações que serão detalhadas no capítulo seguinte. O que está em jogo é o desempenho das lideranças que passa a ser visto pelos demais como fugindo à regra de representar o

¹⁹¹ Além dos Krikati, estão incluídos nesse Programa os Krahô, Apinayé e Gavião.

interesse de todos em troca de apropriar-se indevidamente de recursos em interesse próprio.

4.2.4 Espalhar para monitorar a terra

A preocupação com o resguardo da terra tem sido acionada, também, como um argumento para a dispersão. Nesse sentido, após a demarcação da terra indígena *Krīkati*, em 1997, foi elaborado um plano de gestão e monitoramento da terra. De acordo com esse plano deveriam ser criadas seis novas aldeias. Pude identificar nas conversas projetos de criação de sete novas aldeias.

*Crỹ'hyh*¹⁹² explica que o plano de gestão e monitoramento da terra foi pensado logo após a demarcação:

O plano de gestão e monitoramento começamos a pensar logo depois da demarcação; não é de fiscalização; é de monitoramento; é você caçando, pescando, olhando terra; fazendo monitoramento; a presença dos indígenas dentro do território evita impacto, agressão e exploração[ao meio ambiente]; nós fizemos plano de monitoramento já pensando nisso já; qual o plano de fazer esse monitoramento? É ponto estratégico; ocupar o território de ponto estratégico; junto na época com o CTI acompanhou né e conseguiu recurso e nós fizemos o plano junto. É ponto estratégico; é ocupar o território de ponto estratégico (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09. 14).

Pre'cohpa corrobora com *Crỹ'hyh* sobre o fato de os *Krīkati* terem se reunido para criação das aldeias, como estratégia para vigiar os limites da terra. Enfatiza também que foram pensadas sete novas aldeias para serem construídas e que a iniciativa de se juntarem para pensar essa estratégia foi deles e não teve influência da FUNAI, apesar desse órgão ter concordado com a proposta:

O que estava programado eram sete aldeias [para fechar o monitoramento da terra]; nós mesmos criamos a estratégia para ficar no limite; só nós; sem a presença da FUNAI; porque é assim: a ideia que nós tomamos junto, que era meu pai *Crỹc*, ele era a pessoa que lutou junto com Camoc, Ludgero, meu sogro, *Wỹwyhr*; eu estava junto com eles lá quando eles estavam falando, que realmente, o que ele falou está acontecendo, é porque se nós não fizemos isso, o branco vai entrar, vai começar a carregar as coisas, principalmente, madeira, e a gente está tentando resolver (...) e assim, a gente sentou né, naquele tempo eu era muito jovem, ainda rapaz e eu escutava eles falarem; falavam, falavam, falavam; quando meu pai já se foi, aí os jovens e a gente criou essa estratégia para poder criar aldeia no limite da área para acompanhar; aí nós passamos essa ideia para a FUNAI e eles acharam bom, muito importante; eles não

¹⁹²Conheci *Crỹ'hyh* quando iniciei a minha pesquisa com os *Krīkati*. Ele era chefe do Posto Indígena da FUNAI na aldeia São José. Passou mais de dez anos nessa função. Foi através do contato com ele que fui a primeira vez na aldeia. É filho de *Cracrỹ*. Quando deixou de ser cacique fundou uma aldeia, a Jerusalém, aonde mora com os pais e irmãos. Atualmente além de ser vice coordenador da COIAB é também Assessor Indígena de Saúde do Povo Timbira do DSEI/MA. Desde quando assumiu a chefia do Posto Indígena dialoga com o Estado brasileiro/maranhense para garantir os direitos dos povos indígenas e, particularmente, do povo *Krīkati*. Cursa Economia na Faculdade FEST, em Imperatriz. Tem 47 anos.

tinham essa ideia; nós mesmos, a gente discuti, trocamos ideias, sobre o que a gente poderia fazer (*Pre'coha*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

O plano de monitoramento colocou-se como uma estratégia formal de controle da terra, após terem conseguido concluir a demarcação. Deveria funcionar como uma motivação para a dinâmica de se “espalhar”. No entanto pude observar que a criação de novas aldeias pouco se respaldou nessa proposta.

A despeito da retomada do movimento de criação de novas aldeias, inclusive como estratégia de monitoramento da terra, no nível do discurso estão presentes os motivos para a permanência na “aldeia grande”, no caso atual a São José. Foi constituída uma dependência grande em relação aos recusos oriundos do Estado brasileiro, na forma de escola, atendimento à saúde, energia elétrica e outros, que dificultam a decisão para mudar. Construir novas aldeias passa a ser visto como um ato que requer um grande empenho. Mas novas aldeias estão sendo criadas, muito embora esse movimento não seja conduzido pelo Plano de Monitoramento de Gestão da Terra.

5 ESPALHANDO PELA TERRA, CONSTRUINDO ALDEIAS NOVAS

O movimento em direção a dispersão só foi possível de ser retomado pelos *Krĩkati* após a demarcação da Terra Indígena, em 1997. A princípio, a justificativa para a dispersão e formação de novas aldeias tomava como referência o plano de gestão e monitoramento da terra.

Crỹ'hyh aponta que segundo esse plano foi proposto a construção de seis aldeias, que juntamente com a aldeia São José, já formada, somariam sete aldeias. Uma das que estava prevista, a da região do Caboclo Velho, não foi construída por incompatibilidade entre os planos dos fundadores e a fiscalização da FUNAI sobre a forma de utilização dos recursos naturais. Com estas se conseguiria obter o controle sobre a terra demarcada e impedir a entrada de invasores:

Começou primeiro pela Raiz que quando terminou de demarcar João Piauí resolveu se retirar, escolheu o local, logo o local lá é riquíssimo de água; outro ponto é para lá do Arraia se desintrusar todo; outro é caboclo Velho; uma é para cá [para o lado dele]; pontos estratégicos das entradas para fechar, para monitorar todo o território; então decidimos sete aldeias; sete aldeias se fecham; a São José é central; quando demarcamos não tinha nem Recanto nem Raiz e nós sentamos e pensamos já fazendo ponto estratégico, aonde que já podemos ocupar os pontos estratégicos para evitar entrada dos exploradores. Nós pensamos nisso depois que foi criado a aldeia Raiz; agora vai ser uma [aldeia do lado do Arraia, e nós pensamos no Arraia, mas era lá na beira do Clementino aonde que é o Croatá; perto ali era outra aldeia, ao lado do Caboclo Velho e outra que no ponto de Sítio Novo, olhando local, mais ou menos; quando escolhemos que vai ser em sete lugares e outra na entrada de Montes Altos, pensar no local (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.2014).

Pela explicação de *Crỹ'hyh*, as aldeias seriam planejadas em locais que permitissem o monitoramento da terra. Nesse caso, ficariam localizadas em pontos estratégicos, nos limites extremos da terra. Entretanto, a única aldeia criada atendendo a esses critérios foi a aldeia Raiz, e isso ocorreu quando ainda não tinha sido elaborado o plano de monitoramento. A escolha do lugar para a aldeia Raiz parece ter sido a existência de água em abundância no local e da terra ser boa para o plantio. Quando lá estive em 2000, os moradores estavam organizando os preparativos para a furação de orelhas dos meninos de até quinze (15)¹⁹³ anos. João Piauí se referia muito à riqueza que tinha na sua

¹⁹³ É um ritual para os adolescentes do sexo masculino, geralmente na faixa de dez a quinze anos de idade. *Põohyh* assim me explicou o processo de “furação” de orelha: “os pais dos meninos trazem do mato a madeira, canajuba; aí eu mostro de que tamanho e aí eles leva e faz; aí leva lá para o pátio e a rapaziada vai tudo fura com pau roxo; passa óleo de cozinha na ponta do pau roxo para ficar liso, pq senão fica enganchando; mas quando for para botar na orelha tem que passar urucum no pau de canajubinha para ficar vermelhinho e botar; aí eu furo; tem remédio de folha de mato, tu espreme e bota nele; na língua chama *coirru*; pega essa folha, esquenta ela; a água dela é preta bota dentro e sara logo; aí eu digo assim para os

aldeia, que era a água oriunda do riacho Raiz. Na aldeia São José dispunham somente da água do poço artesiano. Ele escolheu essa região quando estavam abrindo as picadas, em 1997, para fazer a demarcação. Como aponta *Crỹ'hyh*: “na época da demarcação, em 1997, Piauí já olhou o local e em 1998 já mudou para lá” (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.14). Por essa época a aldeia Raiz era composta de sete casas e tinha uma escola que funcionava de 1ª a 4ª série. O professor era *Hoh'hen* que ministrava aulas de língua portuguesa e língua *Krĩkati*.

Entretanto, *Pre'cohpa* aponta que alguns *Krĩkati* não queriam que se “espalhassem”, principalmente “os mais velhos mesmos e a mulhezada”, por conta da experiência de “espalhar” que haviam vivenciado na época da Taboquinha”. Conta que era muito jovem, rapaz ainda, “e escutava os mais velhos, inclusive seu pai, falando; falavam, falavam, falavam; quando meu pai se foi, aí os jovens e a gente criou essa estratégia para poder criar aldeia no limite da terra para monitorar”. Continua, “hoje nós estamos aqui nesse local¹⁹⁴ por essa ideia que a gente decidiu junto” (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14)

Bernadino pondera que o combinado não foi cumprido integralmente. Aponta aqueles que prometeram e cumpriram e aqueles que “não tiveram coragem de construir a sua aldeia”:

Nessa história quem prometeu de fazer uma aldeia foi eu, Piauí; ele fez; e *Crỹ'hyh* falou de fazer uma aldeia, ele fez, depois dessa aldeia aqui, Campo Alegre; ele fez lá; e *Nonoy* prometeu de fazer uma aldeia, mas nunca fez; aí eu disse assim: só uma pessoa que tem coragem consegue fazer uma aldeia; se não tiver não faz não! (*Pre'cohpa*, Aldeia Campo Alegre, 09.10.14)

Crỹ'hyh aponta a aldeia Campo Alegre como estando fora da proposta dos *Krĩkati* de construção de aldeias nos limites extremos da terra, sem observar que o mesmo ocorreu com as outras, com exceção da aldeia Raiz. Esta é de fato a única que foi construída no limite extremo da terra.

Ainda sobre a Campo Alegre, *Crỹ'hyh* afirma: “foi criada na ponta da roça; depois que os brancos saíram ficou área de roça ali; aí o *Pre'cohpa* foi lá com a família e ficou para lá; aí ele resolveu: ‘vou fazer aldeia aqui’” (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.14).

país, eu não vou pegar em nada; não pega em facão, em sal, em nada; coisa com gordura; vou comer só arroz com farinha seca por aí; passo um mês e acaba; se comer coisa remosa vai pipocando e apodrece (*Põohyh*, aldeia São José, 06.04.15).

¹⁹⁴ Ele fala se referindo ao local de “sua” aldeia, a Campo Alegre.

O que se argumentava sobre alguns que formaram novas aldeias é que o motivo para a dispersão consistia no fato de não estarem correspondendo às expectativas do povo no desempenho das funções para as quais haviam sido indicados. Esse argumento se colocava tanto para quem vinha exercendo funções como a de cacique (*pa'heh*), como para quem exercia funções criadas pelo Estado brasileiro. As cobranças feitas aos detentores dessas funções teriam motivado a retirada deles da função e a sua consequente saída da aldeia São José. *Puxcwyj* reforça que o propósito de se fazer novas aldeias para fiscalizar os limites extremos da terra e impedir a invasão de caçadores e a retirada ilegal da madeira, não foi atingido, uma vez que os fundadores das novas aldeias saíram da São José por causa dos conflitos ocasionados pela perda de função:

Aldeia Raiz, após a demarcação, nós estávamos fazendo colheita do arroz; finado Piauí falou que ia construir aldeia lá; que ia ser o ponto dele lá. Era uma paisagem linda; tinha água; a aldeia ficou bem no meio de dois rios: Buenos Aires e Raiz; sonho dele era ir para lá; terreno bom; fartura de alimentação; terreno bom para o plantio de arroz e mandioca; foi com intuito de construir produção alimentícia; aldeia Campo Alegre era um setor de roça; era a roça da mãe da Salete e do *Wywyhr*; eles sempre faziam roça lá; quando *Pre'cohpa* saiu do emprego, ficou desgostoso e foi embora; ele era agente de saúde e depois passou a ser coordenador de saúde; ele afundou a associação *Pep cahÿc*. (...); a aldeia Nova Jerusalém: formação por causa de briga; *Crÿ'hyh* foi exonerado do cargo e ele disse que ia sair e trabalhar só com a família dele; e também deixaram um recado que lá só poderiam morar os crentes; por isso que a gente chama “aldeia Santa”; porque eles poderiam dar um nome indígena; o nome da Associação é *Põo cati jì*, mas *põo cati jì* é o povo do cerrado; somos todos nós; e o nome da escola deram *Cohmxirân* que lá tem pé de bacuri; Jerusalém não tem nada a ver com nosso povo (*Puxcwyj*, aldeia São José, 30.06.14).

O mesmo teria ocorrido com a fundação de Campo Alegre. Segundo *Crÿ'hyh*, a saída de *Pre'cohpa* da aldeia São José tem relação direta com a insatisfação do povo com a administração que ele fazia dos recursos da aldeia São José:

(...) houve o convênio da saúde, onde *Pre'cohpa* administrou; lá ele, por não conseguir administrar, o povo conversou e tiraram *Pre'cohpa*; este muito chateado com isso se revoltou e como já tinha roça lá em Campo Alegre ali, do meu avô¹⁹⁵; aí ele resolveu: “agora eu vou para roça; já que não me querem lá; não tem utilidade nenhuma, eu vou para roça; cuidar da minha roça”. (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.14).

A visão de *Crÿ'hyh* sobre a saída de *Pre'cohpa* da aldeia São José é compartilhada por *Cryhtre* quando afirma que *Pre'cohpa* só teria saído da aldeia São José porque “saiu da saúde, por isso foi para Campo Alegre; ele [*Pre'cohpa*] disse: ‘ não, não vou ficar mais

¹⁹⁵ *Wywyhr*, avô de *Crÿ'hyh*, é pai da mãe de *Crÿ'hyh* e pai também da mulher de *Pre'cohpa*.

por aqui'; a mulher dele [*Pre'cohpa*] é muito cabeça quente, disse, 'vamos embora'; aí saíram" (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14).

Assim como *Crỹ'hyh* aponta que *Pre'cohpa* saiu da aldeia São José por conta da má gestão do recurso público da saúde, outros apontam que *Crỹ'hyh* teria saído da aldeia por não corresponder às expectativas do povo na função de chefia do Posto Indígena da FUNAI. *Cohpyht* faz referência à saída de *Crỹ'hyh*:

Crỹ'hyh saiu por pressão da comunidade; comunidade dizia que ele não tava dando conta dos problemas da comunidade; nesse tempo foi uma época crítica porque a FUNAI não tinha muitos recursos; a FUNAI não estava organizada ainda; então ficou muito difícil; eles cobravam *Crỹ'hyh* para fazer alguma coisa e ele não tinha como resolver aquilo ali; a comunidade cobrava a fiscalização da área, pessoal entrando e saindo; a própria documentação; muita gente querendo se aposentar não tinha como; a FUNAI não tinha condições de levar esses índios; se nem ele mesmo tem dinheiro; não tinha nem carro como tem hoje; aí com isso ele não aguentou a pressão; aí saiu e foi embora; a comunidade não quer; aí tudo que ele fala, tem coisas que ele resolve e alguns daqui dizem, "não, a decisão de *Crỹ'hyh* não está certo; isso não é bom; ele está puxando só para um lado; aí com isso, ele disse vou sair; vou para uma aldeia e trabalhar só com meu povo; só que ele ainda continua lutando pelo povo todo; então aqui existe isso (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.14).

Na mesma linha se produz a narrativa de *Campir*, que aponta os conflitos decorrentes da perda de função remunerada e seus desdobramentos nas relações entre os *Krĩkati* e na formação de novas aldeias:

Ele não se gostou; agora vou dizer a verdade; não se gostou porque tem gente, é como prefeito né; parece que botaram os caciques fora e não quer ficar, passaram lá para Jerusalém; o outro primeiro foi para Raiz; Myypuc não; ele está saindo por gosto dele; não vai sair por raiva e nem por vergonha; João Piauí botaram ele como cacique da Raiz e ele não pisava na São José onde ele era cacique; aí disseram, rapaz vamos escolher um cacique para ficar mesmo aqui; porque ele já está para lá; aí botaram outro cacique; aí saiu; ficou outro cacique, *Cohhi*; mas parece que não gostaram mais de *Crỹ'hyh* e eles saíram e fizeram um aldeia na Jerusalém; agora, *Pre'cohpa*, de Campo Alegre era enfermeiro, mas não estava dando conta e o povo resolveu botar outro no lugar dele; aí botaram *Nonoy*; ele não gostou e foi para lá sozinho; o sogro também foi para lá; a sogra morreu aqui na aldeia; ele saiu para lá; o Wilson Machado também falou no pátio, "eu vou morar para adiante de Sítio Novo, na divisa; eu não vou sair sem falar para vocês; eu já estou falando para vocês ficarem sabendo que eu vou sair para lá" (*Campir*, aldeia São José).

Pam corrobora com a percepção de que o motivo para a formação de novas aldeias seria o desentendimento entre famílias na aldeia São José e não o monitoramento da terra. E, reafirma que das aldeias novas, a única construída nos limites extremos da terra foi a aldeia Raiz. As outras, não levaram em conta esse critério, principalmente, diz ele, a aldeia Campo Alegre:

Tem famílias que sai daqui porque briga com o pessoal daqui e aí vai e funda uma aldeia, mas não é com intenção de vigiar a reserva, porque para fazer a

fiscalização dentro da reserva eles têm que fazer aldeia no canto da reserva; por exemplo, a aldeia campo Alegre que foi fundada agora foi bem perto da aldeia São José; eu não concordo; fundar aldeia tem que ser no canto da reserva (*Pam*, aldeia São José, 04.07.14).

De acordo com *Cryhtre*, a aldeia Campo Alegre teria sido construída

Em um ponto que a FUNAI não apoia, porque fica muito perto da aldeia São José; a FUNAI disse que tem que fazer na divisa para branco vê que vocês fundaram aldeia e não entrar” (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14).

Segundo *Cryhtre*, a ideia do coordenador da FUNAI era que fundassem novas aldeias na “divisa da terra”. *Cryhtre* reforça que a FUNAI não apoia a aldeia quando não é fundada nos limites extremos da terra:

Não apoiar significa eu não vou mais olhar para vocês, porque vocês querem fazer, mas, da sua vontade; é só sair do terreiro de outra aldeia e fazer logo aqui perto; não vou apoiar; porque tem que apoiar é quem está fazendo aldeia na divisa (*Cryhtre*, aldeia São José, 18.06.14).

A visão do conflito entre famílias como fator preponderante para a saída delas da São José e formação de novas aldeias não é compartilhada por *Jympryhcy*, pois afirma que saíram da São José por vontade própria:

Hoje, a famílias que estão na aldeia Jerusalém, saíram, mas não foi por causa de desentendimento, de jeito nenhum; saíram porque eles quiseram; a Raiz porque gostaram de lá; queriam ficar lá; Arraia tão querendo fundar; Campo Alegre é porque é aqui perto (*Jympryhcy*, aldeia São José, 23.06.14).

Outro argumento apresentado para formar novas aldeias está relacionado à retomada das relações históricas estabelecidas com o lugar: sejam relações de afetividade, lugar onde viveu com seus pais, avós, etc.; “econômicas”, lugar “bom” [*ēhmpex*] para roça, para caçar, para pescar, para coletar; ou socioculturais, lugar para coleta de materiais para fabricação de objetos de uso próprio e ritualístico.

Puxcwyj enfatiza a formação da aldeia Arraia como sendo um caso de retomada do lugar por famílias cujos ancestrais vieram desse lugar para a aldeia São José. Eles, no caso, só estariam ocupando um lugar que outrora havia sido ocupado pelos seus parentes: “tem gente que quando foi fundar aldeia, a família já vem de lá; como a família dessa gente do Arraia” (*Puxcwyj*, aldeia São José, 30.06.14).

Além dos motivos já elencados para “espalhar”, pude observar que outros critérios são considerados na decisão de onde construir a nova aldeia. Um critério muito presente nas narrativas dos fundadores das novas aldeias foi a proximidade com a água. Afirma que antes de decidir por um lugar, andaram por várias partes de sua terra buscando regiões

onde tivesse água e pudessem “botar” roça. Esse argumento já explica em parte os lugares escolhidos para a formação de novas aldeias.

5.1 Espalha mas fica junto?

A dinâmica de “espalhar” é uma estratégia para manter a “unidade” do povo *Krĩkati* e assim evitar a desigualdade e conseqüentemente a divisão entre eles. Nessa perspectiva observo que alguns *Krĩkati* reforçam a manutenção das relações entre o que *Jĩmpryhcry* considera a “aldeia central” e as “aldeias pequenas”:

Mas essa aldeia aqui, São José é central, porque tem maioria; nós como velho tem que explicar para os mais novos; essas aldeias que estão ali que são chamadas aldeias pequenas, eles são subordinados por essa aldeia aqui, a São José; qualquer coisa em um assunto eles tem que estar aqui, sentar tudo e combinar (*Jĩmpryhcry*, aldeia São José, 23.06.14).

A categoria êmica “aldeia central” procura dar conta do que Seu Benjamin considera como a “subordinação” das “novas aldeias” à São José, assim como da concentração dos recursos destinados aos *Krĩkati* (saúde, educação, terra, habitação e empreendimentos que atravessam seu território) através da Associação de Pais e Mestres da escola da aldeia São José. Os recursos depositados na conta dessa associação são distribuídos entre as aldeias existentes. Então, no momento de distribuir o recurso é preciso que os caciques de todas as aldeias estejam presentes para negociar as necessidades e as prioridades para o investimento. Mesmo que nem sempre os caciques entrem em acordo, o uso do recurso é sempre negociado, incluindo-se o cacique da aldeia Recato dos Cocais. Até 2015 essa Associação era a única a captar recursos para o povo *Krĩkati*. As novas aldeias dependem desses recursos para construir sua estrutura, tendo como “modelo” a aldeia São José.

Segundo *Nonoy*, os recursos que entram atualmente na conta da Associação de Pais e Mestres para o povo *Krĩkati* são oriundos da contrapartida pela construção da MA-280 e das torres da Eletronorte.

Jĩmpryhcry aponta outra situação que nos permite compreender o significado da categoria “aldeia central”. Essa aldeia congregaria a “unidade étnica” *Krĩkati* por ocasião das grandes festas rituais. Lave (1967) e Ladeira (1989) já apontavam a necessidade de muitas famílias para realizar uma festa cultural, um *amjõhqueh*. Segundo *Jĩmpryhcry*, o fato de a aldeia São José ser maior e conseguir concentrar e acomodar um maior número de pessoas, faz com que ela possa enquadrar-se na categoria de “aldeia central”:

Por ser a aldeia São José a maior em quantidade de gente, qualquer coisa que tem para resolver; ali na Jerusalém, brigaram, andaram se desconhecendo, ou tem problema com branco; aí *Krikati* tem que chamar cacique da aldeia; é obrigado nós estar na reunião para orientar como poder voltar a ser amigo; aí cacique daqui chama o cacique de lá; conversa, para ver como faz para ficar amigo de novo; as festas *Wu'tu, Pohāmkru, Rurut*. Visita só acontece na São José porque não tem lugar para caber o povo, então, tem que ser aqui mesmo; festa grande só na São José (*J̄m̄pryhcry*, aldeia São Jose, 23.06.14).

A “aldeia central” desfrutaria sua qualidade de “centro” em relação ao que denominam “aldeias pequenas”. Apesar de *J̄m̄pryhcry* afirmar que é na aldeia São José onde se resolvem os problemas internos das aldeias ditas pequenas, não percebi essa dinâmica no processo de pesquisa. Observei que cada aldeia era autônoma e tem seu próprio cacique para resolver seus problemas internos. Até as “Visitas”, como ele aponta, são realizadas na aldeia onde o indivíduo morreu, e não na São José. Pode ocorrer que em algumas situações mais graves, os caciques mais novos peçam orientação aos “caciques mais antigos e experientes”.

As questões trazidas para o “centro” são problemas maiores que envolvem o povo como um todo. Esses sim, são resolvidos na aldeia São José. Um exemplo é a questão da invasão da terra.

A categoria “aldeia central” também dá conta de explicar o significado da dispersão. A visão de *J̄m̄pryhcry* sobre o vínculo da aldeia São José com as “aldeias pequenas”, que é compartilhada por *Cacrỹ* que indica que o movimento de dispersão da aldeia São José não significa um desligamento do povo das novas aldeias em relação a aldeia São José. Cita a família dele como referência para exemplificar que já saíram da São José, formaram a aldeia Jerusalém, mas no período de rituais, *amjōhqueh*, toda a família se desloca para a São José para participar da festa:

Quando tiver festa indígena a gente vem para ajudar eles; começar a dar conselho para o pessoal para não criar problema; para não brigar, não bater boca; fazer a festa indígena da cultura nossa tem que ser bem feita, sem ter briga e confusão; tem que ser normal; as festas da cultura nossa tem que ser respeitadas (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.05.2015).

Cacrỹ percebe de forma positiva o processo de dispersão da aldeia São José e de formação das novas aldeias. Considera que cada família que sai e constrói uma nova aldeia tem como administrar a sua aldeia: “Eu estou achando que está indo bem; que cada família tem como administrar; sabe traduzir para a comunidade”. Nessa fala *Cacrỹ* é destacada a questão de “ficar entre os seus” e como isso “facilita” a administração da

comunidade pelo cacique. A categoria “aldeia central” permite compreender o sentido do “espalha, mas fica junto”.

5.2 A formação das aldeias Campo Alegre e Jerusalém

Em sociedades sem Estado a posição política do líder é mantida e o respeito de seus companheiros é assegurado não pelo exercício da força ou ameaça de uso da força, mas pela persuasão, pelo convencimento que se dá através do conhecimento. Se um líder tentar transformar o seu poder de persuasão em poder de coerção, ele será destituído de suas funções pela retirada de apoio dos membros da comunidade (RAMOS, 1986). O consentimento dado para o exercício do poder a um indivíduo, pela comunidade, que assim abdica do mesmo, mais que demonstrar a passividade da comunidade em relação ao indivíduo, denuncia a precariedade desse mesmo poder (ABÈLÈS; JEUDI, 1997). Nessas sociedades se “exerce um verdadeiro controle sobre aqueles que detêm o poder” (ABÈLÈS; JEUDI, 1997, p. 13).

As reflexões de Ramos acima referidas ajudam-me a compreender o processo de dispersão que culminou na constituição das aldeias Campo Alegre e Jerusalém. Motivações semelhantes parecem ter deflagrado o deslocamento em direção às novas aldeias.

Pre'cohpa e *Crÿ'hyh* quando ainda moravam na aldeia São José, assumiram as funções, respectivamente, de gerente da saúde (DSEI/FUNASA) e chefe do Posto Indígena da FUNAI. Essas funções não requerem somente conhecimentos socioculturais, mas por serem cargos estabelecidos pelo Estado brasileiro, requerem também conhecimentos adquiridos no contexto da escolarização, da vida na cidade porque teriam que lidar com relatórios, prestação de contas, protocolos, declarações, projetos, etc. Apesar disso, a indicação para o cargo deve ser aprovada pelo povo, principalmente pelas lideranças mais antigas.

No caso, eles seriam no Estado brasileiro, os “representantes” de seu povo. Representariam uma demanda do coletivo *Krikati*, apesar de serem contratados e remunerados pelo Estado. Portanto, apesar de estarem a serviço do Estado brasileiro, eles são “subordinados” ao seu povo. Eles não têm poder de decisão. Esta deverá ser tomada, ouvindo e consultando àqueles a quem representam. Devem prestar contas ao povo de seus serviços.

Os *Krikati* consideraram que os referidos funcionários não estavam mais trabalhando a serviço do bem-estar da coletividade, e destituíram os funcionários sob a acusação, no caso de *Pre'cohpa*, de ter feito má gestão dos recursos de saúde destinados ao povo *Krikati* e no caso de *Crÿ'hyh*, de não estar resolvendo os problemas da comunidade que seriam da alçada de sua função.

Entretanto, apesar de o líder condensar o coletivo *Krikati*, representando a sua “unidade”, em sua prática ele se opõe a esse coletivo quando cria um descompasso entre as coisas que ele mobiliza através do povo e aquilo que ele redistribui. E, muito embora esse coletivo retenha o poder para si e destitua da função cada liderança que concentre em suas mãos os bens da comunidade, a recorrência a essa infração é constante. Para pensar esse descompasso entre as regras normativas e as práticas dos indivíduos, penso que a “análise situacional” de Van velsen (2010, p.464) pode me ajudar a entender a experiência de *Pre'cohpa* e *Crÿ'hyh* em cargos de liderança bem como a volatilidade da função de chefia na aldeia São José. Para o autor, uma das suposições na qual a análise situacional está baseada é de que:

As normas da sociedade não constituem um todo coerente e consistente. São, ao contrário, frequentemente vagas e discrepantes. É exatamente esse fato que permite a sua manipulação por parte dos membros da sociedade com o propósito de favorecer seus próprios objetivos sem necessariamente prejudicar sua estrutura aparentemente duradoura de relações sociais. Por isso, a análise situacional enfatiza o estudo das normas em conflito.

Lave (1967, p. 123) afirma que “o locus da atividade política dos *Krikati* se encontra nas cisões dos grupos domésticos”. O grupo doméstico, segundo a autora, funcionaria como uma facção dentro da comunidade. Penso que para entender esse processo de dispersão seja necessário considerar o povo *Krikati* como uma multiplicidade de grupos domésticos com suas trajetórias singulares que, por pressão do Estado brasileiro, estão juntos na aldeia São José.

Observei uma situação específica nos *Krikati*, quando um grupo doméstico se cindiu. Foi o caso da família biológica de *Crÿ'hyh* e de *Pre'cohpa*. A mãe de *Crÿ'hyh* e a esposa de *Pre'cohpa* são irmãs por parte de pai e mãe. Esta última morreu, restando o pai de ambas, *Wywyrh*. A aldeia Campo Alegre foi fundada em 2010, antes da Jerusalém, que foi fundada em 2011. Ao sair da São José, *Pre'cohpa* levou consigo o pai de sua esposa e os irmãos e irmãs dela, com exceção da mãe de *Crÿ'hyh* que ficou na São José. Quando *Crÿ'hyh* fundou a aldeia Jerusalém os pais dele, os irmãos e irmãs e seus

respectivos cônjuges foram junto. Da família da mãe nenhum parente foi para a Jerusalém. Todas as suas irmãs, irmãos e pai estão na aldeia Campo Alegre.

Pre'cohpa aponta a “divisão” de sua família na construção das duas novas aldeias:

Aí dividimos a mesma família; aí meu primo *Pre'cohpa* acompanhou meu sogro; era para mim fazer aldeia lá no Campo Alegre, mas não deu certo não tem mato para trabalhar; lá tem água no riacho Campo Alegrinho; dividiu a mesma família; a que está aqui em Jerusalém e a que está em Campo Alegre (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.05.15).

Pre'cohpa atribui essa divisão a *Crỹ'hyh*, a quem também atribui sua demissão da função de “gerente” da saúde. Afirma que antes de ser demitido não pensava em construir uma nova aldeia:

Eu não estava nem com plano; porque nós índios gosta muito de estar junto; eu era gerente da saúde, coordenava a saúde; aí eles ficaram com muita inveja, principalmente *Crỹ'hyh*; ele não queria que eu ficasse na saúde; foi indo, foi indo até que ele me tirou; me tirou; aí já que eu já tinha roça para cá, para ficar na aldeia, eu vou comer o quê?!; eu vou ter que trabalhar para mim comer, chamei e falei logo; oh, não vou chamar vocês, eu só quero dizer o seguinte, estou saindo, vou ficar lá no lugar campo alegre, vou ficar lá porque tem que ficar perto da mata para trabalhar; falta as coisas; porque me tiraram do serviço; foi a única pessoa que me tirou, foi ele, Lourenço; aí vim embora para cá. (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

Foi no momento em que se deslocou para onde hoje está a aldeia Campo Alegre que, segundo ele, *Crỹ'hyh* mais uma vez entrou em ação e dividiu a família:

Em vez de próprio, a família do meu sogro vir junto, todos nós, da família dele, o *Crỹ'hyh* faz a cabeça do lado dele; aí já um ano depois ele fica só falando de fazer aldeia; ficou tipo uma disputa que ele criou de fazer; falava ‘quem trabalha direito eu boto aldeia para funcionar, andar; quem não sabe, aldeia vai ficar na mesma’; e assim eu escutei né; mas antes nós tinha esse plano né, como já falei; já que ele quer criar aldeia para lá, mas era para o outro fazer aldeia no limite, não era para ele e a família do meu sogro, era para vir todo mundo para cá, para ficar todo mundo junto; com isso ele é uma pessoa, autor que criou esse problema, foi direto já criar a aldeia lá; antes ele ficava só lá na aldeia (São José) só falando em criar; eu disse boa ideia, já que você não quer deixar para os outros, vai fazer; aí só fica lá (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14)

Pre'cohpa conta que *Crỹ'hyh* só criou a aldeia Jerusalém um ano depois de ele ter construído a aldeia Campo Alegre. Nesse meio tempo, ele ficava falando na São José que ia criar uma aldeia, conta *Pre'cohpa* e o povo acabou por impor sua saída da aldeia São José:

Aí todo mundo reunido, disse para ele, faz assim como *Pre'cohpa*, pega sua família e vai embora fazer tua aldeia logo; aí ele mudou; mas ele só ficava falando, ‘eu sou de lá’; e cadê a aldeia lá? Cadê as casas? Não tem! (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.2014).

Segundo *Pre'cohpa*, o povo da Jerusalém indagou-lhe porque eles, da aldeia Campo Alegre, não iam morar na aldeia Jerusalém:

Aí chegaram para a gente e disseram assim: ‘porque vocês não moram com a gente lá?’ Quem criou aldeia primeiro, foi eu ou foi *Crỹ'hyh*? ‘Ah, foi vocês que criaram primeiro, mas vocês têm que ir para lá’; não, disse, o local que eu escolhi foi esse daqui (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

Esse não é o único conflito no qual é citado o nome de *Crỹ'hyh* como querendo se apropriar das funções no atendimento à saúde, depois que deixou de ser chefe de Posto da FUNAI. Situação semelhante ocorreu entre *Nonoy*¹⁹⁶ e *Crỹ'hyh*. O primeiro era Assessor Indígena do Povo Timbira até o ano de 2014. Essa função é ligada diretamente ao Coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão (DSEI-MA). Com a mudança do chefe do DSEI-MA¹⁹⁷, quem passou a ocupar a função foi *Crỹ'hyh* que nessa época estava ligado somente ao movimento indígena.

Crỹ'hyh, enquanto representante do movimento indígena, acompanhou o coordenador em suas visitas aos povos indígenas do Maranhão. Em conversa com *Crỹ'hyh* ele disse que o assessor indígena são “os olhos” do coordenador nas aldeias. A função dele é apontar os problemas da comunidade e sugerir sugestões para o coordenador¹⁹⁸. Acrescenta que na reunião que teve na aldeia, *Nonoy* não apresentou nenhum problema para o coordenador. Limitou-se a se apresentar como assessor de indígena. Segundo *Crỹ'hyh*, a ideia do Coordenador era ter ao lado dele alguém que colocasse para ele os principais problemas da saúde e apresentasse sugestões para melhorar a saúde nas aldeias. *Crỹ'hyh* disse ter dado várias sugestões, que segundo ele foram aceitas de imediato pelo coordenador, quando o assessor era *Nonoy*. Em conversas que tive com *Nonoy*, antes e depois dessa reunião com o coordenador do DSEI, não percebi nenhum indicativo de que queria sair da função. Apontava para o interesse de *Crỹ'hyh* em assumir essa função e afirmava que estava “esperando a resposta dos povos para decidir se ficaria ou não”. Isso requeria uma consulta a todos os grupos Jê/Timbira

¹⁹⁶ *Nonoy* é formado em Direito. À época da pesquisa era funcionário da FUNASA. Exercia a função de Assessor Indígena do Povo Timbira. Saiu da função em 2015. *Nonoy* está sempre à frente das negociações que envolvem as indenizações pela passagem de empreendimentos econômicos na Terra Indígena Krikati: Ma-280; Eletronorte, Ceste/Estreito, etc. Fez as negociações com o Governo Federal para construção de casas pelo Projeto “Minha Casa, Minha Vida” nas aldeias *Krikati*. Ele tem 49 anos.

¹⁹⁷ Em 26.06.14 o novo coordenador do DSEI-MA esteve em todas as aldeias da terra *Krikati*. Acompanhei a reunião com ele na aldeia São José onde ele foi se apresentar e conversar com o povo e com os funcionários da saúde sobre a situação da saúde entre os *Krikati*.

¹⁹⁸ *Crỹ'hyh* resume o trabalho eu o assessor indígena executado no mês: durante 10 dias, ele viaja pelas aldeias do povo Timbira para diagnosticar os principais problemas relativos à saúde; em 10 dias ele apresenta, através de relatório e em reunião, o que observou nas aldeias, ao mesmo tempo que juntos procuram soluções. Nos outros 10 dias ele cuida da vida pessoal. Esse funcionário recebe por mês 2.500,00 reais.

do Maranhão, e não apenas aos *Krĩkati*. Caso dissessem que não, não iria contra a decisão, pois sempre soube que a qualquer hora poderia deixar a função, pois não se tratava de concurso, só contrato.

Em março de 2015 *Nonoy* foi demitido da função de Assessor Indígena de Saúde. *Crỹ'hyh* assumiu seu lugar. Nesse período em que *Nonoy* estava à espera da decisão, parece que já estava articulando para ser o chefe da Coordenação Técnica Local (CTL)/FUNAI¹⁹⁹ de Montes Altos, a cargo de uma branca²⁰⁰. A alegação para a saída dela era que essa função deveria ser ocupada por um *Krĩkati*.

5.2.1 A construção da Aldeia Jerusalém

A aldeia Jerusalém foi fundada por *Crỹ'hyh* em 2011. Está localizada no município de Sítio Novo (MA) a cerca de 19 km da aldeia São José. É fruto do processo de dispersão da aldeia São José. Até o ano de 2015 essa aldeia contava com uma população de 110 habitantes e um total de 16 famílias²⁰¹. O cacique da aldeia é *Cohhi*, cunhado de *Crỹ'hyh*. Ele, além de assumir a função de cacique na Jerusalém, é professor do Ensino Médio na aldeia São José.

Na aldeia Jerusalém moram os pais de *Crỹ'hyh* e seus irmãos (com esposas e maridos), bem como a família de sua segunda e atual esposa e seus respectivos filhos. Dos filhos de *Crỹ'hyh* com a primeira esposa, somente uma foi com o marido morar na Jerusalém. A família do marido da filha também se mudou para a aldeia.

A esposa de *Crỹ'hyh*, *Romcwij*, é a técnica em enfermagem na aldeia Jerusalém. Mas nessa aldeia não tem posto de saúde, apesar de existirem alguns remédios básicos

¹⁹⁹ O Decreto 7.056 de 28.12.2009 reestrutura a FUNAI e cria as Coordenações Regionais. A coordenação regional do Maranhão tem sede em Imperatriz. Esse mesmo Decreto transforma a Administração Executiva Regional (AER) de São Luís em Coordenação Técnica Local (CTL), criando com essa 09 CTL's para o Estado do Maranhão. As CTL's localizam-se nos municípios de: São Luís, Montes Altos, Amarante, Jenipapo dos Vieiras, Santa Inês, Grajaú, Barra do Corda, e Arame. A função da CTL é possibilitar aos indígenas acessar os seguintes serviços: INSS, salário maternidade, aposentadoria, expedição de registros administrativos de nascimento indígena, expedição de declaração de endereço para que os indígenas possam solicitar documentos como RG, CPF, Carteira de trabalho, etc.

²⁰⁰ Os *Krĩkati* tinham muitas queixas em relação ao trabalho desenvolvido por Valdina, chefe da CTL de Montes Altos. Primeiro, que não dava lhes atenção. Passava na aldeia sempre correndo. Nunca parava para conversar com eles e saber de suas necessidades. Não descia do carro. Disseram ter piorado quando ela mudou para Imperatriz, porque perderam o contato de vez com ela. Quando Valdina tinha que desenvolver algum trabalho com os *Krĩkati* se hospedava na aldeia Campo Alegre por ter relações estreitas de amizade com o cacique dessa aldeia e sua esposa. Morou em Montes Altos, mas mudou para Imperatriz por conta das ameaças que recebeu em Montes Altos, de invasores da terra *Krĩkati*. Até Arinel assumir essa função, a CTL ficava fechada. Ela dava expediente na Coordenação Regional em Imperatriz/FUNAI.

²⁰¹ Dados da Unidade Básica de Saúde (UBS)/Posto de Saúde da aldeia São José.

sob a responsabilidade da técnica, que ficam guardados na sua casa. À medida em que vai precisando de mais medicamento solicita ao posto da aldeia São José.

A aldeia é circular e está distribuída da seguinte forma: à entrada tem uma casa, coberta, sem paredes, que funciona como escola e igreja. Passando dessa casa, ao lado esquerdo estão as casas dos parentes consanguíneos de *Crÿ'hyh* e do lado direito estão os parentes consanguíneos de sua esposa. São cerca de trinta casas dispostas lado a lado formando o círculo em torno do pátio. Em sua maioria, os moradores da aldeia Jerusalém são evangélicos. A filha do primeiro casamento de Lourenço e seu marido, que moram na aldeia, estão se preparando para ser pastores. Na aldeia São José a aldeia Jerusalém é denominada por uns como “aldeia santa” por lá a maioria dos habitantes se considerarem evangélicos da Igreja Nova Aliança.

Na Jerusalém a escola funciona de 1ª ao 5ª ano do Ensino Fundamental. O segundo ciclo desse ensino e o Ensino Médio os alunos da aldeia cursam no município de sítio Novo.

Sobre a saída da aldeia São José, *Crÿ'hyh* aponta que não tinha pretensões de fundar uma aldeia, apesar de já ter sido demitido da FUNAI:

Eu nunca pensei de fazer uma aldeia; eu pensei de fazer um local de morada, mas lá no Arraia onde ia ter uma fazenda que os brancos iam sair e eu fui olhar uma fazenda para criar; eu não quero ser produtor, assim de alimento, mas criador; então eu vou encontrar uma fazenda que realmente de resultado como criador porque se o branco cria eu crio também: carne, leite; e se eu quiser produzir, aproveito e produzo; aí eu fui lá ver o local; aqui à época o cara ainda estava em balanço; o cara me chamou e disse: você vai ser dono aqui, como eu sei que você vai conseguir dar continuidade; (...) fiz todo o plano para fazer em cima da fazenda, quando essa andança toda sempre teve essa oposição de lideranças da comunidade; “*Crÿ'hyh* é isso, aquilo”; eu nunca pensei de sair para fora (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14)

Entretanto, conta que apesar de já não ser mais funcionário da FUNAI, ainda trabalhava para sua comunidade, através do movimento indígena. Viajava muito pelo movimento, diz ele. Entretanto, essas viagens não eram “bem vistas” por “algumas lideranças”. Ao retornar de uma dessas viagens, ao chegar na aldeia São José, disse ter sabido dos “fuxicos” sobre ele, e da “falta de apoio da comunidade”. Disse que “cansado”, resolveu parar de viajar e “fazer a sua vida”:

Isso eu pensei: rapaz eu vou parar o movimento, fazer minha vida, porque realmente eu não tenho nada feito para mim mesmo, só para os outros; no movimento, as próprias lideranças locais começaram a querer me boicotar, fazendo a cabeça da comunidade; algumas lideranças se colocando contra mim; isso me entristeceu; (...) minha intenção era mudar mesmo; ficar sozinho

mesmo; aquela vontade de sair mesmo; esquecer São José; largar de não tudo do povo, cuidar mais da minha vida (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

O pai de *Crỹ'hyh*, *Cacrỹ*, aponta que à época que surgiram os conflitos na aldeia São José a maioria de sua família concentrava as funções de chefia e de direção na aldeia, ou em suas palavras “estava administrando a São José”:

Crỹ'hyh era chefe de posto; *Cohhi* meu genro era cacique; E'croc, meu genro era diretor do colégio; meu primo *Pre'cohpa* era Diretor da Saúde; tomava conta da saúde; então só a família que estava administrando; aí o que que eles fizeram, quando eu sair para fazer tratamento lá em Barra do Corda na aldeia do Escalvado, aí eles criaram problema e tiraram *Crỹ'hyh* de chefe de posto para fora; botaram cacique para fora; botaram Pedrinho pra fora, e *Pre'cohpa* (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.05.15).

Quando os membros de sua família foram destituídos de suas funções na aldeia São José, segundo *Cacrỹ*, ele estava fazendo tratamento de saúde na aldeia Escalvado, do povo Ramkokamekra-Canela. Teve que suspender o tratamento para resolver o problema, uma vez que a família estava constrangida com o que estava acontecendo:

Aí em uma hora dessa assim Dagmar ligou para mim na aldeia do Escalvado e contou para mim o que tinha acontecido; aí eu pedi para meu pajé dá licença e vim embora mais a mulher; cheguei aqui, se ajuntaram e contaram; aí eu fiz um churrasco aqui e depois fizemos uma reunião; Lourenço me procurou; papai nós quer mudar porque isso é muito feio; isso é uma vergonha; aí fiquei pensando imediatamente, não, vocês que sabem, eu não sou mais homem para trabalhar; vocês que escolhe que local; Lourenço escolheu Arraia (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.05.15).

Foi nesse contexto de tensões na aldeia São José que ele resolveu procurar um lugar para construir sua aldeia para viver com os seus parentes consanguíneos e afins. Foi buscar esse lugar na direção do município de Sítio Novo. Antes de fundar a aldeia, foi conhecer o lugar que, segundo ele só havia visto quando era criança, quando ia com seu pai para colher arroz e bacaba. Quem o auxiliou na escolha do lugar foi um *Tentehar*/Guajajara chamado Manhoso, que já tinha morado na região, mas que havia saído no processo de desintrusão da terra:

(...) aí à tarde, quando manhoso chegou eu perguntei para ele; eu estou precisando de você; falei; mas só depois fui falar porque; você conhece bem o local ali, Serra da Desordem? Ele falou, ‘conheço tudo; tudo ali eu conheço (...)’ aí eu perguntei para ele, olha eu estou querendo fazer uma roça lá e pensei em você para você me dar apoio; estou precisando de seu apoio; um centro; aí ele, ‘não, problema nenhum; o que eu puder fazer por ti; se você realmente quer isso eu vou te ajudar’ ; e foi isso que nós começamos; fazer apenas uma roça; um centro; aí enquanto isso, eu disse, eu vou fazer assim; agora eu vou compartilhar a ideia com Pedro, Edivaldo, minha família; convidar minha família e compartilhar a ideia de fazer uma roça lá; aí reunir lá na aldeia (...) aí eu fiz a reunião com a família e perguntei; primeiro assim, disse que ia fazer uma roça lá e quem quiser fazer roça comigo faz lá ; mas papai não tinha o

plano de fazer aldeia; aí disse, não vou fazer assim; vou dar ideia e quem quiser ir, vai; gente eu estou me mudando (...) (*Crỹ'hyh*, aldeia São José, 29.06.14).

Na narrativa de *Crỹ'hyh* percebo o mesmo que observei no processo de criação de algumas outras aldeias, que o primeiro passo para criar uma aldeia é iniciar uma área de roça. Também fica clara a importância nessa empreitada da presença dos parentes consanguíneos e afins.

Entretanto, segundo *Cracrỹ*, o primeiro lugar buscado por *Crỹ'hyh* para construir aldeia não foi na região de Sítio Novo e sim na região do Arraia. A escolha do lugar, Arraia, feita por *Crỹ'hyh* não agradou a *Cracrỹ*. O motivo apontado por ele foi o número de mortes por doença que já tinha ocorrido nesse lugar. Lave (1967) chama atenção que o espírito dos mortos é um motivo para não permanecer numa área. Segundo *Crỹ'hyh*, preferiu ir para uma área da terra onde já tinha criado gado:

Eu disse não; lá já está tinjido de pessoal mais velho que já morreu de febre e tudo e enterrado lá; aí eu não quero; nós vamos para cá, para o nascente; lá eu tenho um localzinho que já tenho lá, de criação de gado; lá tem chapada boa; mas com essa doença acabei com tudo; vendi e acabei com tudo; aí eu disse vamos para lá reparar local; de manhã cedo em uma moto minha *Crỹ'hyh* foi para lá mais Tomé; chegou de noite, debaixo de chuva no mês de novembro; no outro dia tomou sair, arrumou um trator e fez desmatamento para fazer a casa, açude, a roça; quando terminou, pronto papai falta só barraca; saímos daqui no dia 08 de novembro em uma chuva; chegamos lá debaixo de chuva; compramos uma lona, fizemos barraca (*Crỹ'hyh*, aldeia São José.23.05.15).

A decisão do pai de *Crỹ'hyh* reforça a questão de que a escolha do lugar onde seria a aldeia inicialmente não considerou o Plano de Monitoramento e Gestão, mas a decisão do chefe do grupo doméstico. As relações *Crỹ'hyh* com a “comunidade” estavam praticamente rompidas, como ele aponta:

Não participei mais da reunião, não fui mais para o pátio; não conversei com lideranças mais; era só casa do meu pai e às vezes uma viagem rápida e volta de Imperatriz; da comunidade mesmo me desliguei” (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14)

Mudar de aldeia colocava-se como uma estratégia para administrar o conflito. Entretanto, segundo *Crỹ'hyh*, quando pensou em fazer roça e posteriormente a aldeia na região de Sítio Novo, não lembrava que essa região estava dentro desse Plano de Monitoramento da Terra. Disse ter passado dois meses no centro [roça] quando pensou em fazer uso desse Plano e construir aldeia:

(...) passei dois meses; aí reunir o povo e disse vou fazer aldeia; vamos aproveitar o plano de gestão e monitoramento porque lá nós fomos olhar e tá saindo muita madeira; os brancos estão tirando muita madeira; então, vamos

lá impedir a entrada de madeira, evitar; a terra lá é muito boa; vamos convidar a FUNAI para a gente fazer a visita; aí chamei; aí sentamos eu e o E'croc; já que é assim, nós vamos olhar local; aí viemos todo mundo: E'croc, Cohhi, e uma pessoa da FUNAI; fomos; aí entramos por lá e quando pensamos, olhamos a serra; não, a aldeia vai ser para cá; aí fomos trocar ideia; acabamos finalizando e ficamos no mesmo lugar(...); o cara da FUNAI disse, não, é aqui mesmo, mais perto da estrada; fui olhar e botei questão; enquanto isso nós fomos pescar; pescamos e pegamos 32 peixes; num lugar bem pequenininho, só traíra; veio as lideranças todas que hoje estão aqui; vieram; aí criamos ideias, desenhamos aqui mesmo no chão; rapaz da FUNAI ajudou desenhar; quando chegamos lá na aldeia São José, reunimos de novo; escolhemos o local agora; vamos organizar como vamos fazer primeiro; primeiro nós vamos fazer roça; nós só vamos mudar quando tiver roça; cada um se organiza e a gente vai; e quando eu estava divulgando que estava mudando apareceram 36 famílias para vir comigo achando que tinha água aqui; olha só tem açude; água está muito difícil aqui; 36 famílias deram nome para vir para cá; entramos e aí conversamos com a liderança toda; aí começamos a compartilhar ideia com todas as lideranças lá da São José (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.2014).

Como fazer uma aldeia na região de Sítio Novo estava dentro do referido Plano, *Crỹ'hyh*, acionou os recursos do povo *Krikati* para construir a infraestrutura da aldeia. Entendia que assim contaria com a ajuda da “comunidade” como um todo e não somente de sua família. Aqui também aparece a existência de água como um elemento importante para a mudança. Como disse antes, na aldeia São José só tem água de poço artesiano.

A saída de *Crỹ'hyh* da aldeia São José foi estratégica. Ele anunciou sua saída oficial para uma aldeia que seria construída de acordo com o Plano de Monitoramento. As relações que segundo ele estavam rompidas com a “comunidade” foram restabelecidas.

Nesse momento, diz ele, pediu apoio da aldeia São José para a construção da nova aldeia, enfatizando as relações de aliança com essa aldeia:

Olha eu estou mudando, mas não estou mudando com raiva; vou permanecer defendendo o povo, mas estrategicamente, vou cumprir o plano de gestão e monitoramento do território que nós fizemos; realmente saí (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

Nesse contexto, contou com recursos do povo para fundar a aldeia:

Na época tinham recursos para apoiar e disseram, não, nós vamos ceder; eu disse: eu quero 62 horas de trator, 29 bolas de arame e apoio de vocês para que a FUNAI também me apoie; não tudo bem, disseram; a ideia foi ideia sozinho, mas acabei compartilhando usando estrategicamente o local para monitoramento e gestão para poder evitar exploração; então fica melhor para você ficar respaldado pela comunidade e pelo órgão que vai reconhecer a aldeia (...)mudança com planejamento, melhor ainda, porque vai com ideia projetada; já pensar no futuro o objetivo que você vai querer alcançar; então foi isso, eu botei na frente, desenhei no chão para o pessoal no pátio; agora eu só quero ter tempo; aí 36 famílias deram nome; é, vai muita gente com Lourenço; mas demorou; eu não saí logo de uma vez de lá não; eu passei ainda um ano para poder me mudar para cá (*Crỹ'hyh*, São José, 29.06.14).

Crỹ'hyh após comunicar em reunião no pátio seu projeto de mudança, demorou a concretizá-lo. Por conta dessa demora foi cobrado a agilizar sua saída, o que indica a insatisfação de alguns grupos com a sua presença na aldeia São José:

Como eu estava demorando, o povo reuniu, *Awqui* mesmo, *Cryhtre*, *Põohyh*, os mais velhos, fora os que falaram lá na frente; ; já o *Campir*, o *Jỹmpryhcrỹ* ficaram um pouco tristes; tão deixando a aldeia as lideranças principais que lutam tão fora; não vai ter mais organização; e realmente isso está acontecendo; já pensaram no futuro que a aldeia vai ser bagunçada, não vai ter respeito, os jovens não vão mais respeitar os mais velhos; vai entrar tanta coisa, bebida; *Jỹmpryhcrỹ* e *Campir* já foram já pensando nisso (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

No entanto *Crỹ'hyh* insistia que sua saída era para cumprir o Plano de Gestão e Monitoramento da Terra e não devida a desentendimentos internos:

Vou mudar para Sítio Novo porque em Sítio Novo não tem aldeia, e o município faz parte de nosso território e as terras estão dentro do município, tem que ter aldeia para chamar atenção do governo, para respeitar o nosso território, política, estrategicamente; questão do território para monitoramento e gestão e buscar uma vida de tranquilidade quem quiser vir se torna família, organização; claro que não dar para mudar tudo de uma vez, mas com o tempo a gente vai mudando; mas sabendo que nós vamos ter dificuldade para estruturar a aldeia (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

Estruturar uma aldeia é uma das principais questões levantadas por quem criou aldeias novas, ou seja, a dificuldade de montar a infraestrutura e os serviços de assistência que são encargo do Estado brasileiro: escola, posto de saúde, poço artesian, energia elétrica. Parece ser esse mais um dos motivos de a aldeia São José ser considerada a “aldeia central”, a “sede”, por comportar todo esse aparato de assistência.

Crỹ'hyh, saiu da São José em outubro de 2010. Quando mudou, segundo ele, foi sozinho porque apesar de os parentes, como irmãos e cunhados apoiarem, não acreditavam em seu projeto. Foi somente quando começou a limpar a área para construção da aldeia que os parentes começaram a ir para a região escolhida:

Passei 30 dias aqui, sozinho, mais o Manhoso e a mulher dele; aí como me cederam 62 horas de máquina aí os meninos disseram, você vai com a máquina, limpa primeiro a roça e quando for cercar, catar raiz para plantar aí nós vamos; então esses 30 dias, a máquina ficou quebrando, consertando; (...) quando eu terminei de limpar povo veio; os homens vieram e começamos a fazer cerca; os que não vieram morar, mas vieram ajudar, plantar; acharam bonito, começaram a fazer plano todo mundo junto; me apoiaram realmente; apoiaram ideias que realmente precisava; que a aldeia São José estava ficando grande, estava desorganizada; precisava fazer mais lideranças, porque ficar só no mesmo lugar acaba; então, ocupando nosso espaço, território, dentro de nosso plano; foi isso que foi feito. (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

Segundo *Crỹ'hyh*, entre os meses de outubro e dezembro permaneceu no local de roça. Entre dezembro e início de janeiro os demais se mudaram para o local da aldeia

Jerusalém. O local de roça ficou distante um quilômetro da aldeia. O açude que ficava próximo do local da roça, se tornou distante da aldeia. A proximidade da água, que seria uma motivação para a mudança já não se justificava mais. Muitas famílias que iriam para a aldeia desistiram quando souberam, segundo *Crỹ'hyh*, que no lugar da aldeia não teria açude, em outras palavras, não teria água: “veio mais famílias e aí quando passaram o ano novo, e mudamos para cá e ficamos mais longe da água (do açude), muitos voltaram para trás; não, não tem água! Eu disse, olha nós vamos sofrer” (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

A solução encontrada por ele para resolução do problema da água e de parte da estrutura de assistência que se precisa hoje para levantar uma aldeia foi conseguida com o prefeito do município de Sítio Novo:

De Sítio novo estava vindo água; a questão da escolaridade deu apoio, transporte escolar; uma coisa que eu sempre falei para as pessoas: foi a primeira vez que o gestor municipal deu apoio, não total, de estrutura para a gente viajar, reivindicar o nosso direito, foi o prefeito de Sítio Novo; deu assim: olha está aqui, quanto custa o valor que você vai viajar? Se precisa de alguém para acompanhar; se quiser a gente manda alguém; foi o apoio que nós recebemos do gestor do município; gestor passado; nós viajamos; várias vezes eu fui em São Luís; de 2010 até a gestão desse gestor eu fui umas dez vezes em São Luís; hoje não está bem porque nós não apoiamos; uma parte da aldeia votou no atual gestor e outra parte não! Houve divisão de votos; Ele pensa que não teve apoio da gente por conta dessa divisão de votos. (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

Outra parte de recursos para montar essa estrutura foi conseguida com a Eletronorte e com a FUNAI. *Crỹ'hyh*, reitera que pediu ajuda ao povo da aldeia São José, que concordou em pagar, com o dinheiro da Eletronorte as sessenta e duas horas (62h) de trabalho de máquina na área para abrir estrada que levasse até aonde seriam construídas as casas, bem como para limpar a área onde elas seriam construídas. Essa decisão da São José foi apoiada pelas outras aldeias: Recanto, Raiz e Campo Alegre. Já a FUNAI prestou auxílio oferecendo transporte e combustível para carregar material para a construção das casas na aldeia. Esse mesmo auxílio eles utilizavam também para “correrem atrás de energia e poço artesiano” (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.2014).

Cracrỹ, pai de *Crỹ'hyh*, também ressaltou a resistência dos genros em se deslocar para a nova aldeia. A determinação das filhas, segundo ele, foi fundamental para que o processo de mudança da família se concluísse:

Esse Cohhi e E'croc não queria sair; aí a mulher disse eu fico sentindo falta do meu pai e minha mãe; se vocês quiser ficar fica, mas eu vou atrás do meu pai e da minha mãe; que foi eles que me criaram; aí os maridos disseram não,

vamos embora; quando espantaram chegaram carrada; foram fazer barraca, tudo; ajudei a comprar lona; começamos a trabalhar; plantamos a roça; teve muita fartura; depois eu voltei para fazer tratamento com os pajé; depois ele foram lá na chapada pegaram trator; aí fizeram derrubada para fazer a casa; quando eu cheguei, passei três meses, a casa estava tudo feita; aí nós mudemos (*Cracrỹ*, aldeia São José, 23.05.15).

Nessa narrativa de *Cracrỹ* é possível identificar a regra da residência após o casamento: uxorilocal. Lave (1967) explica a residência uxorilocal a partir de um grupo de mulheres genealogicamente relacionadas entre si, vivendo em uma casa com seus maridos, filhos e numerosos parentes. Quando um homem se casa vai morar com sua esposa na casa dos pais dela. Segundo Guerreiro Júnior (2012) a regra da residência pós casamento aumenta o número de afins no grupo doméstico e isso por sua vez aumenta o potencial de trabalho permitindo que o chefe realize atividades essenciais para a vida comunitária. As filhas de Seu *Cracrỹ*, irmãs de *Crỹ'hyh*, ao resolverem se mudar para a aldeia fundada pelo irmão aumentaram o potencial de trabalho na aldeia através dos “braços” dos maridos.

A ausência entre os *Krikati*, segundo Lave (1967) de uma organização [como as classes de idade] que faça a mediação das relações dos homens no grupo doméstico leva a uma ênfase no vínculo com o grupo onde se nasceu (“natal groups”) e fortalece a organização do grupo doméstico. Se um grupo doméstico é composto por um grupo de irmãs, seus maridos e filhos e os pais delas, essa ênfase dada pelo grupo doméstico ao “natal groups” aumenta a força política e produtiva do grupo doméstico na medida em que ele é ampliado pelos irmãos do sexo masculino, seus cônjuges e seus filhos (LAVE, 1967).

No caso, a família de *Crỹ'hyh*, seguiram com ele, seu pai e seu irmão mais novo, *Pepcre*, com a mulher e filhos, além como já me reportei antes as irmãs e cunhados e filhos.

Crỹ'hyh afirma que Jerusalém foi construída no limite do município de Sítio Novo e assim define a área:

Pequenos biomas”: “cerrado, caatinga (mata seca), tem bioma só de mata, mata alta mesmo; só madeira alta; tem árvore de madeira de serraria; aroeira, mas a maior parte eles (brancos) destruíram (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

Na aldeia São José havia um carro para fazer esse monitoramento dos limites da terra, mas quando conversei com *Crỹ'hyh*, em 2014, o carro estava quebrado e o

monitoramento suspenso. Em sua concepção, o monitoramento não deveria depender de carro para poder ser feito. Deveria seguir a seguinte estratégia:

A cada quinze dias sairia um grupo de dez, quinze e vinte pessoas; nós vamos fazer visita, é caçando, pescando; no limite mesmo, andando e caçando até o local que anoitecer; nós paramos; a pé; porque todo lugar tem furada de estrada; aí nós comunicamos com rádio; comunicação móvel que tem, levava nas costas; 5h, 4h parava para monitorar se tem caçador, pescador; dali seguia até o ponto que chegaria nos dez, quinze dias marcados; vinha outro grupo; esse grupo que foi iria fazer outra rota daqui a quatro, cinco meses (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14)

A escola da aldeia Jerusalém funciona de 1ª a 4ª. Serie. Os alunos que estão no Ensino Fundamental e Médio estudam no município de Sítio Novo. A justificativa de *Crÿ'hyh* para os alunos estarem matriculados na escola do município e não na escola da aldeia São José, que tem o Ensino Básico completo, seria a falta de qualidade de ensino da escola da São José:

Meus meninos saíram da escola da São José sem saber ler e escrever; não sei se por parte do professor ou por parte de não acompanhamento pedagógico ou da própria direção da escola que não tem essa política de melhorar, de cobrar; essa era só a minha conclusão; não está acontecendo educação para aluno para uma disputa no mercado não, mas no conhecimento formal; não está acontecendo; se hoje você for fazer qualquer redação ou avaliação você não vai ter resultado positivo dos alunos que estão na escola da aldeia São José não; não é porque é educação escolar indígena que vai dar a escola de qualquer jeito não; diz que terminou, concluiu e quando você vai fazer uma avaliação com os alunos não tem conhecimento; a caligrafia; o próprio conhecimento, hoje que nós temos, pelo menos eu tenho, pelo meu esforço, eles não tem; por conta disso eu acabei decidindo preparar nosso jovem; porque futuramente tem essa disputa igual por igual, não no mercado, mas no conhecimento; o próprio conteúdo está muito pobre, porque o conteúdo não puxa os alunos para se esforçarem (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

Nessa narrativa observo a preocupação com o fato de os seus filhos apreenderem os conteúdos da sociedade nacional como forma de se qualificar e de saber defender os seus direitos como indígenas. Essa postura de *Crÿ'hyh* reflete sua trajetória de vida, como estudante e como liderança do movimento indígena. De acordo com um depoimento que deu à SUPEIND²⁰², saiu da aldeia São José aos 18 anos. Estudou o primeiro ciclo do ensino fundamental (1ª a 4ª. série) na escola da aldeia São José e saiu da aldeia para estudar o 2º ciclo do Ensino fundamental em Montes Altos e o Ensino Médio em Belém-PA. Fez o curso de Técnico Agrícola em Belém, mas não terminou. Foi quando estava em Belém que participou da primeira mobilização de estudantes indígenas do PA/MA/AM. Então começou sua inserção no movimento indígena. Conta ainda que em

²⁰² Documentário elaborado pela Secretaria de Estado da Educação do Maranhão/SUPEIND (Supervisão de Educação Escolar Indígena). São ao todo 14 filmes. Esse depoimento consta do DVD Líderes Indígenas do Maranhão.

1992 começou “ a olhar para a questão da lei e discutir a política de terras no contexto da luta pela demarcação do território *Krikati*”. Afirma ter assumido a chefia do Posto Indígena da FUNAI aos 22 anos, no momento em que nenhum “branco” conseguia permanecer como chefe de posto na aldeia São José, devido a pressão dos brancos do município de Montes Altos em virtude do conflito pela terra, entre os anos de 1993-1995. Foi a partir de então, diz ele, que começou a participar da discussão política referente aos povos indígenas. Afirma ter entendido que só poderia defender o direito dos povos indígenas através da educação. Nesse sentido, segundo ele, foi se preparando para aprender o que estava na lei (Constituição de 1988) e para discutir e entender porque a lei não se cumpria. *Crỹ’hyh* foi exonerado da função de chefe do posto em fevereiro de 2010²⁰³.

Considera que a escola na aldeia São José deveria valorizar os dois conhecimentos, o da sociedade nacional e do próprio povo, bem como investir na pesquisa, que é o critério para o aluno se desenvolver nos estudos. Acrescenta que a falta de cobrança dos professores em relação aos alunos faz com que eles não se envolvam no estudo e possam desenvolver o conhecimento:

Não sou educador, mas me preparei um pouco; conheço a estrutura curricular, não indígena, mas do branco; a educação indígena é uma educação riquíssima mais desde que os docentes tenham apanhado todo o conhecimento tanto tradicional como formal; ponha os alunos a conhecer, saber mesmo o conhecimento tradicional: histórico, geográfico; se tivesse conteúdo apanhando tudo isso aí com conteúdo não indígena, seria dois conhecimentos riquíssimos que os alunos teriam na escola da aldeia São José; estão apanhando apenas o que já vem do livro; algumas coisas são dadas; não tem pesquisas; não cobra dos alunos para realmente, por exemplo, se tem uma festa, bem faz parte do conteúdo escolar indígena que é uma escola diferenciada, aprofundar pesquisa, aprofundar conhecimento, porque razão está acontecendo a festa cultural; que que significa, eles não buscam(*Crỹ’hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

Apesar de *Crỹ’hyh* em narrativa anterior afirmar que seus filhos não aprenderam a ler e nem a escrever na escola da aldeia São José, no discurso abaixo ele já aponta que isso teria ocorrido. Entretanto, ressalta que só teria sido possível porque solicitou aula de reforço para a professora branca da aldeia, Luzia Limeira. Acrescenta que Luzia exigia tanto das crianças, como dos pais delas, o comprometimento com os estudos. Conta ainda que esse conhecimento adquirido com a professora Luzia multiplicou-se quando foram estudar na escola do município de Sítio Novo, quando já estavam na aldeia Jerusalém:

²⁰³ Diário Oficial da União de 02 de fevereiro de 2010.

A professora Luzia começou a cobrar da gente, dos nossos filhos; ali que os meninos começaram a ler; quando veio para cá o conhecimento dobrou; eu converso com meus meninos tudo aquilo que eu sei para eles não esquecerem; hoje para ser uma liderança, defender seus direitos como indígena com diferentes conhecimentos a gente tem que conhecer escrita; conhecer do branco, formal mesmo; esses conhecimentos pegam e quando voltarem para cá, podem utilizar o que tem na terra dele e viver do que tem na terra e deixar de comprar de fora; sempre falo para meus filhos nós somos ricos, ricos e pobres de conhecimento para aproveitar a própria natureza que é tudo para a gente crescer na vida; agora não adianta a gente crescer na vida e não ter oportunidade, apoio; tem coisas que preciso de financeiro; ter credibilidade; tem coisa que precisa de autorização brasileira para sair fora; tudo isso tem que ter conhecimento não só técnico, mas jurista; hoje nós dependemos de um advogado indígena; toda área nós precisamos; por isso que eu falo, a escola *Krikati* não está preparando para essa área; terminou hoje o ensino médio, bota os alunos para fazer avaliação; é muito triste; para concorrer fora, disputa para qualquer oportunidade, não vai ter; na representação não vai ter; quando eu falo não estou criticando; realmente falta incentivo e motivação para os educadores; mas não vejo no *Krikati* ninguém preparado politicamente para defender tecnicamente com conhecer profundo do lado indígena e do lado do branco para defender educação escolar indígena; tem, mas para coisas pontuais; tem, mas para coisas pessoais, mas coletivo eu não vejo (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém.29.06.14).

Além de usar o argumento da falta de qualidade do ensino na aldeia São José, Lourenço aponta outra justificativa para as crianças e joven estudarem na cidade: a distância da aldeia Jerusalém para a aldeia São José. Alega que a sede do município de Sítio Novo fica somente a 12 km da aldeia Jerusalém, enquanto a aldeia São José fica a 19 km:

Outra coisa, quando nós pensamos um pouco, o cacique falou, nós vamos pensar em botar transporte escolar para carregar aluno, agora com o Estado para ir para a escola-pólo²⁰⁴; aí pensei que se for por tempo, tem uma escola daqui a 12 km, em Sítio Novo; eu vou mandar meu filho para uma escola a 19 km? Se for para buscar uma em menos tempo e com mais aproveitamento eu vou; eu prefiro buscar aquilo que é melhor, em menos tempo; se tiver ao mesmo tempo aquele conhecimento que é melhor e mais distante, eu vou buscar o melhor conhecimento; mesmo que seja distante, eu vou fazer o possível para o meu filho buscar o melhor conhecimento; cada vez a gente vai buscar um lugar com mais conhecimento e facilidade (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém, 29.06.14).

A gestora da escola da aldeia São José, *Puxcwyj*, que lutou junto com *Crÿ'hyh* para que o Estado construísse uma Escola Polo na aldeia, afirma que *Crÿ'hyh* não quer valorizar a educação indígena na escola da aldeia São José. Argumenta que essa posição significa uma perda para a escola da aldeia, uma vez que os alunos estudando no município, os benefícios decorrentes da matrícula desses alunos ficam no município.

²⁰⁴ Escola polo dentro desse contexto de escolas indígenas é aquela que tem um projeto político pedagógico e que funciona com o ensino básico completo.

Aponta também que, na Jerusalém, até as crianças da Educação Infantil estudam em Sítio Novo:

Jerusalém já deixou bem claro, porque disse que é longe; se fosse para mim, para eu fortalecer uma escola eu poderia deixar segunda, pegava sexta ou sábado; de todo jeito tem parentes deles aqui; tem residência fixa aqui ainda; mas é porque não querem mesmo; dizem que é longe; é cansativo; mas a estrada é asfaltada; eu vi claramente, educação infantil está sendo no município; eles estão levando criança para o município que estão na educação infantil; tem duas turmas de educação infantil estudando em Sítio Novo; carro vem e leva e depois deixa; estuda direto no município; só de primeiro ao quinto ano que tem na aldeia; aqui eu estou dando prioridade na educação infantil, mas que seja na língua materna; porque se fosse meus filhos que tivessem em qualquer lugar eu ia fazer de tudo para que estudassem em uma escola indígena; de fato que meus filhos todos estudam e estudaram aqui (*Puxcwyj*, aldeia São José, 30.06.14).

Crỹ'hyh afirma que os alunos que frequentam a escola na aldeia Jerusalém, também estudam no município de Sítio Novo, em turnos distintos. Isso para *Crỹ'hyh* seria uma vantagem, porque estariam ao mesmo tempo aprendendo o conhecimento “do índio” e o conhecimento do branco. Para ele, o interessante seria aprender o conhecimento do branco desde cedo. A prefeitura do município de Sítio Novo é responsável pelo deslocamento dos alunos nos horários vespertino matutino e noturno (somente Ensino Médio) (*Crỹ'hyh*, aldeia São José, 21.06.14). A proposta pedagógica da escola da aldeia São José não é criticada somente por *Crỹ'hyh*. A representante de pais de alunos da escola, *Hacyc* discorda também da proposta pedagógica da escola, principalmente no que se refere à “ausência de aulas” na escola no período de festas culturais:

(...) quando tem festa, acho errado porque quando tem festa as aulas para porque diz que professores e alunos tem que participar. É certo os que são adultos [alunos] participar, mas os que são crianças não participam, porque tem criança pequena e não corre com tora, não participa da festa [alfabetização e educação infantil]; esses ficam brincando e não estão nem aí para a festa; povo não aprende; muitas vezes quando termina as festas os professores que estudam fora já viajam e os alunos entram de férias sem ao menos fazer prova; pessoal não aprende; para mim não está bom não; a escola deveria parar no feriado como na escola do “branco” [feriado do “branco”]; aqui qualquer coisa a gente tem que parar; eu me lembro quando estudava na cidade a gente tinha que chegar na hora certa e se comportar; a gente morria de medo do diretor e dele chamar o cacique da aldeia para conversar; o diretor da escola aqui tinha que ficar na escola e conversar com os professores; aqui o diretor é de enfeite; aqui professores dão aula quando querem; se não quiser não dar; não tem ninguém para controlar porque não tem uma organização na escola; diretor não fica na escola; professor entra em sala de aula na hora que quer; e sai da aula antes de terminar o horário dele; tenho vontade de meus filhos de estudarem na cidade porque lá o ensino não para (*Hacyc*, aldeia São José, 01.07.14).

Hacyc diz que como não pode manter as filhas na cidade, pretende fazer uma casa na aldeia Jerusalém porque assim elas estudariam com os alunos daquela aldeia no município de Sítio Novo. Mudaria para lá somente para as filhas estudarem, não iria ter

despesas já que o transporte escolar é garantido pela prefeitura. Ficaria naquela de segunda a sexta e no fim de semana voltaria para sua casa na São José (*Hacyc*, aldeia São José, 19.06.14). Ela é irmã da primeira esposa de *Crÿ'hyh*.

Cohpyth, esposo dela, que é professor de língua materna²⁰⁵ na escola da São José, discorda. Diz que já pensou como a esposa, mas refletiu e hoje tem a seguinte postura em relação ao conhecimento:

(...) porque o conhecimento não está na escola; quando se fala em escola da a ideia de estrutura física, quatro paredes; e o conhecimento que aprendi não é assim; o conhecimento está em nossa volta (...) basta a gente saber onde está esse conhecimento; é saber pegar ele (...); a minha filha é prova disso; hoje ela é a referência para eu falar desse ponto até mesmo na sala de aula; até nas reuniões eu já falei; porque se fosse assim a minha filha não aprenderia ler, escrever; ela sabe muito bem; sabe mexer muito bem; até domínio da nossa linguagem; aí muitas pessoas pensa que eu foi eu que passei esse conhecimento para ela aprender a escrever nossa língua; mas todo esse conhecimento ela pegou na escola, apesar de todas essas paralizações que tem; também não é errado parar para poder acompanhar; porque esse é o nosso pensamento acompanhar as festas e rituais do dia a dia; o problema é que tem alguns professores que não sabem explorar aquele conhecimento; (...) conversei com minha filha Raynara quando ela reprovou; disse para ela que o conhecimento está a nossa volta; não é na escola da cidade que você vai pegar o conhecimento; está aqui em nossa volta; basta você querer; aqui no computador tem dicionários, tem livros e ela já sabe onde é que está; muitos livros; então, assim, digo le isso aí; eu fiz uns pedidos de revistas pra mim; aqui tem muito livro; na escola também; então assim, o que nós queremos? O que falta para aprender? Acho que depende de cada aluno mostrar seu interesse; eu falo isso para ela: se você quer, vai lá pega um livro; olha o livro; olha com atenção; se te interessar tu pega, estuda; mas que o conhecimento está ali todinho; se tiver dúvida, me pergunta; até onde eu sei eu vou te ensinar e vai na sala de aula e vai com aquele compromisso que você tem que ter contigo mesmo; vai com o pensamento de que vai para aprender alguma coisa; cada dia é um dia e tem que saber aproveitar esse dia; e olha com atenção tudo que vai ser ensinado; quando ao escola para, o ensinamento não para; o que precisa é de alguém na frente para mostrar para os alunos (*Cohpyth*, aldeia São José, 01.07.14)..

Crÿ'hyh e outras lideranças quando lutavam por uma escola polo na aldeia São José alegavam o perigo que os jovens *Krĩkati* estariam correndo na cidade e a influência negativa que os brancos poderiam exercer sobre eles, no que se refere a desvalorização da cultura e língua de seu povo. Sobre essa atuação e o fato de hoje matricular os seus filhos na escola da cidade, ele diz o seguinte:

Eu tenho ainda isso em mente, mas eu tinha que mudar de ideia por conta do conteúdo da escola, do acompanhamento do aluno e esforço, o próprio resultado do ano do conhecimento do aluno; eu tive que mudar a ideia para meus filhos, porque eu não quero que meus filhos fiquem como eu estou; eu quero que eles vão além do que eu sou; por isso que

²⁰⁵ É professor da escola da aldeia São José desde o ano de 2000. Primeiro professor de Língua Indígena. Ele já formou outros dois mais jovens que estão lecionando na escola atualmente.

eu mudei; por isso eu sempre briguei que tivesse uma escola polo; que todos estudassem lá na aldeia São José; para ter uma estrutura melhor; ter uma política pedagógica indígena, respeitando os calendários, claro, a questão cultural; toda política ser criada pelos professores, alunos e pais; com estrutura de conhecimento ao redor; de questão tradicional; que essa escola ensinasse tudo; valorização não só de produzir alimentos, mas de comercialização dos produtos de fora, que saíssem da aldeia para fora; que fosse ideia; a ideia era essa; mas como eu vi que não estava dando resultado, eu acabei pensando diferente, mudei de ideia; enquanto não mudarem o ensino na São José eu não vou botar meus filhos; porque meus filhos estão crescendo e não estão tendo resultado junto a escolaridade; o conhecimento (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém.29.06.14).

Por ocasião do depoimento dado à SUPEIND, *Crỹ'hyh* afirma a língua materna como a “identidade” do seu povo. Há um descompasso entre esse depoimento e a sua prática atual, ao matricular crianças da educação infantil em escola na cidade. A educação infantil é o primeiro contato da criança com a leitura, a escrita, os conhecimentos e artes. Na escola que funciona na aldeia há uma professora de língua materna, arte e cultura do povo *Krĩkati*.

5.2.2 A construção da Aldeia Campo Alegre

A aldeia Campo Alegre foi fundada por *Pre'cohpa* no ano de 2010, fruto do processo de dispersão da aldeia São José. Está situada no município de Montes Altos a cerca de nove (09) km da aldeia São José. Este além de ser cacique da aldeia, assume também a função de Agente Indígena de Saúde. Na aldeia não tem posto de saúde. Nos casos de doença, o enfermeiro da aldeia São José prescreve a medicação e o AIS fica administra o remédio ao paciente. A aldeia Campo Alegre, até o ano de 2015 contava com o número de 71 habitantes e 24 famílias.

As famílias que moram nessa aldeia são as das irmãs de *Pre'cohpa* e de sua esposa (pai, irmãs e irmãos com seus respectivos conjuges), com exceção da irmã de sua esposa, mãe de *Crỹ'hyh*. A família que reside na aldeia e que não possui laços consanguíneos com os demais acabou por estabelecer relações de parentesco por afinidade quando a filha de *Pre'cohpa* se tornou mulher de um membro dessa família.

A escola na aldeia Campo Alegre, funciona de 1^a a 4^a série. Até o ano de 2014 ainda não tinha uma sede própria. Funcionava na casa da professora, que é esposa do sobrinho da mulher de *Pre'cohpa*. Ela também tem casa na São José. Passa mais tempo na São José, se deslocando para ministrar as aulas. O 2^o ciclo Ensino Fundamental e Médio é cursado na escola da aldeia São José.

Quem desloca os alunos, de segunda a sexta, para a aldeia São José é *Pre'cohpa*, no caminhão da aldeia, comprado com recursos da Eletronorte. Partem às 18 horas e só retornam quando terminam as aulas, à noite. Ele fica esperando a aula terminar na casa da sobrinha de sua mulher, conversando com os parentes. Segundo a gestora dessa Escola, *Puxcwyj*, das aldeias novas, a Campo Alegre e a Recanto dos Cocais (formada por *Tentehar/Guajajara*) são as únicas que apoiam o projeto da Escola São José de uma educação específica e diferenciada. Explica que o cacique da aldeia Campo Alegre quer fortalecer o estudo da língua materna e do conhecimento dos rituais de seu povo entre os jovens na aldeia.

O argumento de *Pre'cohpa* sobre a localização da aldeia campo Alegre contesta aquele veiculado por pessoas da aldeia São José de que não estaria localizada nos limites da terra. Ele reforça que a criação da aldeia atende o critério do Plano de Gestão e Monitoramento:

Aqui já fica perto do limite; a Arraia já fica no limite; Jerusalém já fica no limite; aí tem que criar outra para o rumo do Caboclo Velho, para o rumo do Amarante; e que nós temos esse plano de fazer aldeia; principalmente eu aqui eu botei no limite porque de vez quando a gente está olhando quem está entrando; aí a gente criou essa estratégia para ficar no limite para estar vendo o que está acontecendo; quem entra; porque a gente está mais preocupado é com caçadores, pescadores; por isso que a gente criou né(*Pre'cohpa*, aldeia campo Alegre, 09.10.14)

Antes da decisão pela região de Campo Alegre, *Pre'cohpa* conta que foi em busca de vários outros lugares dentro da terra:

(...) ainda fui procurar local, qual o melhor, para poder plantar, ter bom legume, a gente foi para o rumo do Salto, rumo da Firmeza para dentro; aí eu fui lá, mas a água não presta lá; água muito salobra; a gente foi para um lugar que se chama Cocalinho, para o rumo do Tapuio; a gente viu acesso de entrada e saída, caso alguém adoecesse, aí não tem estrada para a gente poder se deslocar caso precise; fui para a região do Jerusalém e não gostei, porque realmente eu trabalhava para lá, um mês, dois meses, roçando debaixo da rede da Eletronorte; nós ficávamos para lá; eu conheço bem lá e já sabia que não tinha água; para trabalhar debaixo da rede, nós tínhamos que levar água da cidade para poder cozinhar; eu andei muito para escolher local e o local que eu escolhi foi esse daqui (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

A decisão pela área, conta *Pre'cohpa*, se deve ao fato da fatura d'água e de a área ser área de mata:

A gente está aqui hoje por causa de água, principalmente; esse riacho aqui tem uns sete braços; o principal, seca, mas eles não secam nunca; por conta de ter muita mata para a gente trabalhar e também do limite da área (*Pre'cohpa*, aldeia Jerusalém, 09.10.2014).

Na sua narrativa fica claro que o elemento definidor de sua escolha não foi o a localização no limite da área, mas sim a existência da água.

Pre'cohpa fala do período de construção da aldeia, e dos tempos difíceis em que todos habitavam e comiam em uma só casa construída à época da mudança:

Quando era só área de roça [foi área de roça por mais de dez anos], era minha mulher, cunhada, sogro, que a gente tinha roça; a gente trabalha todo mundo junto; planta, quando da legume colhe e cada um pega a sua parte; quando formou aldeia veio mais gente para cá; eles ficaram junto aqui na minha casa, morando comigo, comendo junto, acabou rápido; eram umas seis famílias juntas²⁰⁶; eram parentes da parte da minha esposa; era de sangue mesmo, porque era irmão, própria mulher do irmão dela, a filha; meu parente aqui também; de povo; nós ficamos em uma casa só; foi a primeira casa que saiu; não tinha esta casa ainda; quando chovia, enchia ali dentro, nós todos ali; agora com o tempo, a gente foi fazendo uma casa para eles; fomos fazendo uma casa por vez; todo mundo junto; hoje, cada casa ainda tem duas famílias; aqui dentro mesmo tem duas famílias; ali tem três famílias; ali tem uma família; uma família; ali tem quatro famílias em uma casa só. Aqui a gente sofreu bastante de primeiro; não tinha alimentação; aqui, antes de vir para cá a gente tinha roça para cá, mas quando veio um número maior de pessoas, a gente comeu logo junto, acabou logo cedo. (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

Pre'cohpa enfatiza o fato de que “não é qualquer um que faz aldeia”. Ele se refere especificamente à demora para resolver questões que são da alçada do Estado através de suas instituições, no caso, sobre a demora do Estado em construir o poço artesiano na aldeia Campo Alegre, apesar de autorizado:

É assim, no início de criação da aldeia, a gente fez o pedido para a FUNASA e está só com um ano depois faz planta; aí passou um ano e eu fui para lá cobrar; eles botaram no plano; e já está autorizado pela SESAI²⁰⁷ e a empresa sumiu; porque é assim: eles fazem uma licitação e quem ganhar vai fazer; a empresa nunca conseguiu para eles fazerem; era dois poços artesanais para fazer e primeira aldeia que foi criada, foi autorizada para fazer (*Pre'cohpa* aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

Os poços artesanais seriam um para a aldeia Campo Alegre e outro para a aldeia Jerusalém. O da aldeia Campo Alegre, segundo *Pre'cohpa*, foi o único autorizado pela FUNASA. Entretanto, como na referida aldeia tem os riachos Campo Alegrim e o Ricarda, ele resolveu ceder o poço para ser construído na aldeia Jerusalém, sem consultar a “comunidade”, devido a inexistência de na aldeia Jerusalém:

(...) aí eu pensando bem, ou errado, sem consultar a comunidade; eu fiquei pensando assim, não, eu vou deixar esse poço artesiano para Jerusalém; não tem água lá e nós temos água aqui; mesmo que a gente está bebendo água suja,

²⁰⁶ "Eu com a família; a minha filha com a família; meu filho com sogro e a mulher dele; a Sonia, mais marido e filho dela; a Tatiana com a filha e marido dela e mais irmã dela; e a mãe e pai de Tatiana; Zé Borges com a família; a gente estava tudo ali, na primeira casa construída" (*Pre'cohpa*, aldeia campo Alegre, 09.10.2014)

²⁰⁷ Secretaria Especial de Saúde Indígena.

mas nós estamos banhando, nós estamos bebendo e lá nem para banhar não tem; aí eu deixei para eles lá; aí quando terminar eles vem de lá para cá; (...) quando terminar a própria empresa falou assim para mim: falar para Crÿ'hyh e para o Cohhi, eles te ligam aí tu vai lá e pega a máquina e vem junto com os cabra até a tua aldeia; combinado? Combinado! (...) aí o cabra vai e diz assim: nós temos que pegar as máquinas e levar lá para a rua porque tem que soldar que quebrou uma peça lá; dessa solda, pegaram, passaram direto por Sítio Novo e foram para Grajaú; aí estão para lá; e assim, nós sobramos né? E a empresa fica enrolando, enrolando; ontem mesmo eu fui lá perguntar para eles; e eles disseram que a empresa que é ligada com eles não tem vínculo nenhum, não tem acesso mais com eles; e eles já é particular; não tem nada a ver com a gente, que é a Casa da Bomba; não tem nada mais a ver com essa empresa (...) fez a licitação e botou essa empresa (...) (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

Pre'cohpa aponta para as dificuldades que irão enfrentar quando o inverno chegar e as águas do riacho estiverem sujas. Não vão ter água potável. A única saída, mas que considera trabalhosa, seria buscar água na aldeia São José, que tem poço artesiano e fica próxima da aldeia Campo Alegre:

Tá bem até agora porque nós estamos no verão; mas está iniciando o inverno, vai sujar a água; água vem suja e nós vamos beber aonde? Nós temos uma motinha velha que a gente sempre pega lá na aldeia São José; é uma dificuldade grande que nós estamos passando aqui (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

A alternativa apontada sugere que as relações com a aldeia São José foram mantidas após a dispersão.

Bernardino lembra que na época em que a MA-280 foi asfaltada eles cobraram do Estado benfeitorias para cada aldeia localizada dentro da Terra Indígena Krikati:

Quando a Ma-280 passou aqui pela primeira vez era só terraplanagem e agora quando foi para fazer asfalto, a gente cobrou para o Estado para fazer uma coisa para cada aldeia; e para aldeia Campo Alegre a gente pediu um posto de saúde; uma escola, um prédio, mas a gente ainda não escolheu o tipo de prédio que nós queremos; porque nós queremos um tipo de prédio com a cara da aldeia; aí no projeto deles, eles estão querendo tipo essa casa que eles fazem²⁰⁸; aí a gente sentou e disse assim: para mim não importa, o que importa é fazer um prédio porque nem casa para funcionar a escola nós temos; aqui nós fizemos de palha e caiu; bateu um vento derrubou ela; a escola funciona hoje na casa da professora Miracema; funciona de 1ª a 4ª série; a gente foi não sei quantas vezes cobrar eles para eles fazerem e agora, e também, eles não manda esse tipo de obra direto para as aldeias; eles mandam direto para o município; este tem que pegar o recurso e fazer nas aldeias (*Pre'cohpa*, aldeia campo Alegre, 09.10.14).

Esse recurso ao qual *Pre'cohpa* está se referindo faz parte da negociação estabelecida entre o Estado e os *Krikati* quando da pavimentação da rodovia MA-280.

²⁰⁸ Refere-se às casas construídas pelo projeto do Governo Federal “Minha casa, Minha vida”.

Pre'cohpa conta que depois que deixou de ser funcionário, voltou a trabalhar na roça. Em momento algum se refere à sua função remunerada de Agente Indígena de Saúde, na aldeia²⁰⁹. Portanto, continuou a ser funcionário da saúde, mas nesta última função referida acima.

Percebo que em todas as aldeias “novas”, quando se tenta reproduzir a estrutura da aldeia São José, reproduzem-se também os cargos e as funções remuneradas. Para cada aldeia “nova”, são novos professores, novos agentes de saúde. Em algumas situações acumula-se um cargo de prestígio como o de ser cacique, com o cargo de professor ou de profissional de saúde (de técnico de enfermagem a agente de saúde indígena). Ainda, essas funções são sempre distribuídas “entre os seus” já que nas aldeias “novas” a maioria dos habitantes são parentes consanguíneos.

Sobre a roça diz que foi a necessidade de estudar que o afastou desse trabalho. Na época que estudava perdeu bastante semente. Antes de começar a estudar, diz ele, plantava muito:

(...) mas quando comecei a estudar eu perdi um bocado de semente; agora que estou trabalhando na roça de novo, estou tentando recuperar; já fui, sentei, para conversar com a pessoa do Sebrae, arrumar sementes que nós perdemos né, porque nós tínhamos várias sementes de milho, nós perdemos; eu tinha três tipos de milho; índio não gosta muito de feijão; gosta mais de fava, amendoim, batata; nós plantamos ano passado, 2013 (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14).

Na aldeia São José percebi que em algumas situações a escola aparecia para alguns como obstáculo para a realização de determinadas atividades. Entretanto, esse obstáculo, era visto como necessário porque aqueles que em seu discurso o apontavam, eram os mesmos que ressaltavam a necessidade de estudar. Muitas vezes percebi ajustes entre o período de realização de um determinado ritual e o período das aulas. Quando esse ritual coincidia com o período de reclusão²¹⁰ de crianças e adolescentes, alguns pais queriam que ele fosse realizado no período das férias, principalmente as férias de janeiro, quando o período é mais extenso. Outras vezes, percebi que a realização do ritual em período mais curto de tempo se dava por conta do início das aulas, quando colocavam em reclusão

²⁰⁹ Informações obtidas no posto de saúde da aldeia São José.

²¹⁰ Em alguns rituais de passagem por que passam crianças e adolescentes entre os *Krikati*/Timbira eles ficam por um período de três, quatro meses reclusos em um espaço construído pela família. Nesse espaço eles fazem suas refeições, sua higiene pessoal. São proibidos de sair e/ou conversar com alguém. O contato com eles se dá somente para levar-lhes comida, bebida e botar algo para o banho. Esse contato é feito geralmente pelos parentes mais velhos da criança somente para esse fim. O silêncio é uma característica da reclusão.

no meio do ano. Há sempre uma negociação sobre o período de permanência na reclusão levando em consideração as aulas, mesmo que a escola apresentasse uma flexibilidade com esses alunos que estão em reclusão. Entretanto, para os pais, parece que o que importa não é o reconhecimento da escola, mas o fato de que os filhos estão “perdendo” aula. Percebo que eles vão encontrando estratégias para incorporar essa instituição colonial ao seu cotidiano, atribuindo-lhes significados próprios.

No ano de 2014, segundo *Pre'cohpa*, não fizeram roça por conta da manifestação que fizeram contra a Eletronorte²¹¹. A derrubada das torres, nesse período, teria impedido o trabalho na roça. Entretanto, conta ele, “a FUNAI nos ajudou e botou dez linhas aqui para nós; para plantar mandioca; a gente come mais é farinha; arroz a gente come pouco”.

Sobre o exercício da função de cacique na aldeia Campo Alegre, ele aponta ter certa facilidade no controle das pessoas para executar as tarefas e obedecer às suas ordens, utilizando como argumento o fato de a aldeia ter um pequeno contingente populacional:

(...) mais fácil de trabalhar, de controlar o serviço, de manejar no serviço quando tem pouca gente; é mais fácil de controlar; muita gente é difícil; por isso é difícil para o cacique trabalhar na São José; é muita gente; muita liderança e cada liderança que mandar; cada liderança quer do seu jeito; aqui, em Campo Alegre quem decide é só eu! Se eu dis ser que é para fazer, é isso que é para fazer; a gente está aqui acompanhando, trabalhando; a gente está tentando para amanhã melhorar para nós todos (*Pre'cohpa*, aldeia campo Alegre, 09.10.14).

Apesar de o discurso de *Pre'cohpa* estar carregado de um tom autoritário e até mesmo coercitivo ao usar as palavras “aqui, em Campo Alegre quem decide é só eu”, “esse poder político” é relativizado quando ele diz em outro momento da conversa que é “obrigação de cacique chegar e passar informações” no pátio “a tarde e à noite”, assim como quando afirma “se tenho uma reunião fora da aldeia eu aviso” e por fim quando ressalta que não manda trabalhar e sim convida “nós vamos trabalhar juntos” (*Pre'cohpa*, aldeia Campo Alegre, 09.10.14). Essas últimas falas compõem sua posição política como cacique e o reconhecimento desse status pelos demais.

O fato de *Pre'cohpa* viver entre os seus parentes consanguíneos e afins não lhe garante a estabilidade na função. Essa pode sempre ser contestada. Na aldeia não moram somente seus parentes consanguíneos. Moram também os irmãos da esposa, os cunhados, tios, primos da mulher que são os parentes afins e que podem se tornar potenciais

²¹¹ No dia 06 de janeiro de 2014 eles derrubaram duas torres de transmissão de energia. A Eletronorte desde a década de 70 havia instalado torres de linha de transmissão em cerca de 35 km da Terra indígena Krikati.

“inimigos” e contestadores dessa chefia. A própria divisão da família da esposa entre a aldeia Campo Alegre e Jerusalém, deixa certa instabilidade no ar quanto a composição da aldeia e a própria chefia.

Pre'cohpa usa a oratória para passar informações que acredita ser obrigação do cacique, bem como para “ajuntar” o povo da aldeia para o trabalho. Entretanto, “essa voz forte de comando” utilizada na aldeia não garante por si só que vá se estabelecer a relação de comando-obediência, que na concepção de Clastres (2003) indicaria a noção de chefia com poder político de coerção. Isso sim colocaria os moradores da aldeia sob o poder coercitivo do chefe. “Viver entre os seus” não lhe garante essa estabilidade no poder.

5.3 Aldeia Arraia: lugar da memória

A aldeia Arraia fica localizada no município de Lajeado Novo. É o lugar da terra que ainda está intrusado²¹², portanto os moradores dessa aldeia dividem o lugar com os moradores brancos²¹³. Esse lugar da terra é conhecido por todos na aldeia São José com o lugar de morada dos antepassados da família de *Myypuc* e irmãos/irmãs. Por isso a saída dessa família para a região não é apontada como sendo fruto de um conflito, mas como “um retorno ao lugar de origem da família”. Antes de “sair” da aldeia, em reunião de pátio, *Myypuc* comunicou que iria construir uma aldeia para sua família naquele lugar.

Como as outras aldeias ela se afirma como prevista no Plano de Gestão e Monitoramento da Terra, mas também como as outras não se localiza no limite extremo da terra. Além da questão da afetividade com o lugar demonstrada por *Pehhue*, outros critérios levantados por seu *Myypuc* contribuíram para a escolha: “água”; “lugar bom de botar roça”; “falta de espaço na aldeia São José”. Entretanto, a questão política também se apresenta nessa escolha: construir uma aldeia nesse lugar seria uma forma de pressionar a FUNAI a retirar de lá os invasores e ao mesmo tempo se mostrar como donos do lugar aos invasores.

A aldeia Arraia foi construída no ano de 2011. Lá não tem escola, nem poço artesiano. Utilizam a água do rio Arraia para suprir suas necessidades. O cacique é

²¹² A terra *Krikati* quando foi para ser demarcada foi dividida em módulos. A região do Arraia, módulo “P” contava com total de 121 ocupações de brancos em uma área de 33.200ha. É a segundo módulo mais intrusado da terra.

²¹³ Os *Krikati* que moram nessa aldeia se separam dos moradores brancos por uma estrada vicinal que vem do município de Montes Altos e chega até o município de Lajeado Novo.

Myypuc e o vice é seu sobrinho, *Hyh'tym*, filho de sua irmã.²¹⁴ *Hyh'tym*, além de ocupar a essa função é o agente indígena de saúde. Mais uma vez aqui observo o acúmulo de função remunerada com a de prestígio.

A divulgação de construção de uma aldeia na região do Arraia, segundo *Hyh'tym*²¹⁵, começou em 2004. Ele começou a pensar nessa possibilidade, no momento em que começou a se envolver em “discussões de política interna da aldeia São José, diz ele. Por essa época, segundo *Hyh'tym*, se falava na construção de duas aldeias: “uma na região do Arraia e outra no Caboclo Velho, que era a aldeia *Piihyre*²¹⁶”. Entretanto, a família deles só mudou para o Arraia no ano de 2011:

(...) desde 2004 eu comecei a trabalhar nessa aldeia Arraia; quando estava em Araguaína estudando e voltei para a aldeia São José, comecei a participar da política interna da aldeia; participar da reunião; e aí me desinteressei de estudar; fiz até o 1º ano do Ensino Médio; aí comecei a participar, vindo, discutindo até quando comecei a divulgar o nome dessa aldeia foi em 2004; quando eu estava ainda em Araguaína falavam que era duas aldeias, que era a aldeia aqui no Arraia e a aldeia no Caboclo Velho que é a aldeia *Piihyre*, que era do *Camoc* que ia fundar; essa família era para ter mudado para lá mas devido a um problema que tiveram lá entre eles mesmo, voltaram de novo para a aldeia São José; mas nós não; com todo esse problema da não retirada de todos os brancos da área, mas nós estamos aqui; em 2014 faz três anos que viemos para o Arraia; eu sei que não consideram o Arraia uma aldeia; não consideram, pelo fato de ter pouca família, cinco famílias; meu tio [*Myypuc*], *Pehhue*, minha mãe, duas irmãs minhas, eu, meu tio que está do outro lado, *Zé de Nazaré*; ao todo eu considero que são cinco famílias; a FUNAI perguntou e eu detectei que são cinco famílias; estou aqui como agente indígena de saúde também, porque não tem outra pessoa, mas o meu interesse é me destacar na política, nos movimentos dos indígenas (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Antes da escolha do lugar na região do Arraia, o cacique, *Myypuc*, disse ter passado dois meses na região do Pindaré, “no rumo do Caboclo Velho” procurando um lugar que tivesse água. Mas na região do Pindaré, segundo ele, não tem água suficiente, por isso não permaneceu naquele lugar:

(...) não tem água suficiente; quando é mês de agosto seca tudo; fui o primeiro a se interessar em ocupar essa área; era para eu ficar lá; primeiro lugar que eu fui lá; passei dois meses lá, no Pindaré; aí lá eu pensei, não tem água suficiente; quando deu assim mês de agosto, secou tudo; aí só tinha água velha que não dava para a gente beber; só se a gente furasse poço-cacimba; para lá é seco; mas o lugar para lá é bom para lavoura; eu já boteiroça lá, numa base de umas

²¹⁴ Informações de quando estive na aldeia no ano de 2014.

²¹⁵ *Hyh'tym* é vice cacique da aldeia Arraia e também o Agente de Saúde Indígena da aldeia. Antes de se mudar para a aldeia Arraia era agente de saúde da aldeia São José. Tem 35 anos. Seu pai era funcionário aposentado da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde).

²¹⁶ *Piihyre* é o nome dado a um povo que se misturou aos *Krikati*. Acho que já foi dito A família que moraria nessa aldeia, que seria levantada na região do Caboclo Velho seria a de *Camoc* e *D. Luzia*, sua esposa (já falecida). O primeiro é da região do Arraia e *D. Luzia* que era da região do Caboclo Velho.

cinco linhas; paguei para o homem fazer uma roça lá para mim e carreguei o arroz tudinho e deixei aqui na São José (*Myypuc*, aldeia Arraia, 28.06.14).

Ao que parece, apesar dos antepassados da família de *Myypuc* serem da região do Arraia, antes de ir para essa região, procurou primeiro “verificar” a qualidade das outras regiões dentro da terra. Essa iniciativa não foi prerrogativa de *Myypuc*. Outros que fundaram aldeias “novas” utilizaram essa estratégia de conhecer as vantagens do lugar para construir sua aldeia. Portanto, não me parece existir um critério único para a escolha do lugar e sim uma multiplicidade de critérios. Lugar “bom para botar roça” e a presença de água potável são elementos que se misturam na escolha do lugar e atravessam o discurso do monitoramento da terra. Ou ainda, andam lado a lado.

A fundação da aldeia no Arraia, permitiu que conseguissem concentrar três elementos que elege como importantes, a água, porque lá é onde se concentra um dos maiores recursos hídricos da terra; o lugar onde moraram seus antepassados e também o fato de o lugar estar dentro da área no plano de monitoramento. No discurso de *Myypuc* a água²¹⁷ aparece como elemento determinante. Depois da experiência na região do Pindaré, no Caboclo Velho, resolveu que o melhor lugar para morar seria a região do Arraia porque “o lugar tem água, tem banho a qualquer hora” (*Myypuc*, aldeia Arraia, 28.06.2014).

Em julho de 2014 quando estive nessa aldeia estavam lá Seu José de Nazaré, a esposa, e dois netos e *Pehhue*²¹⁸ e seus genros, filhas e sobrinhos. O primeiro mora em uma área de fazenda com casa construída de alvenaria deixada por moradores brancos quando essa fazenda foi indenizada. *Pehhue* mora em uma “latada²¹⁹” coberta com lona, dentro do mesmo espaço da fazenda indenizada em que o irmão ocupa a casa de alvenaria. Ambos moram a uma distância de 100 metros um do outro. Ela permanecia nessa “latada” enquanto os genros e sobrinhos estavam construindo sua casa.

²¹⁷ Com *Pre'cohpa* foi a mesma coisa. Lá tem o riacho Campo Alegria e o riacho Ricarda. Apesar de pleitearem um poço artesiano, mas valorizam muito a água em seus lugares de moradia por conta de sua própria organização social. Tem alguns rituais que necessitam de um lugar onde os participantes possam tomar banho o dia inteiro. Como não tem um lugar desse na aldeia São José, se deslocam para a aldeia mais próxima que é a Campo Alegre.

²¹⁸ A outra irmã de *Pehhue*, D. Maria da Graça, que também queria voltar para a região do Arraia, por conta dos antepassados que moraram lá. Permanecia em Imperatriz (CASAI-Casa de Apoio à Saúde Indígena) devido ao tratamento de saúde. Quando tinha alta para voltar à aldeia, não queria ir para a São José apesar da infraestrutura de saúde dessa aldeia. Ia para a aldeia Arraia. Sua alta era temporária. Ela morreu em 2015.

²¹⁹ Seria uma espécie de espaço retangular levantado por pedaços de madeira, com girus interno onde podem guardar seus utensílios e cobertos com uma lona onde geralmente se abrigam até a construção de suas casas. Seria uma habitação temporária.

Os funcionários do Posto de Saúde da aldeia São José não consideram o Arraia como aldeia porque ainda não tem uma “estrutura” de aldeia: casa, população, etc. Consideram a população da aldeia muito flutuante e contabilizam os moradores da aldeia Arraia junto aos moradores da aldeia São José. Entretanto, apesar dessas considerações lá existe um AIS (Agente Indígena de Saúde) contratado pelo serviço de saúde. Dizem os funcionários da saúde que na aldeia só tem duas famílias fixas, Seu Zé de Nazaré, sua esposa, os filhos pequenos e *Pehhue*.

Outros membros da família como *Myypuc* e *Põohyh* passam temporadas na aldeia Arraia. Permanecem morando com suas famílias na aldeia São José. *Põohyh* aponta que só vai mudar para o Arraia quando a região for desintrusada: “a gente só vai depois que a área for desocupada; é só isso que eu estou esperando”(Põohyh, aldeia São José, 30.09.14).

Entretanto, *Myypuc* pensa diferente. Só permanece na aldeia São José por uma questão de estratégia política. *Hyh'tym*, seu sobrinho e vice cacique está em acordo com a permanência de *Myypuc* na São José, apesar de o restante dos parentes consanguíneos do Arraia se queixarem da ausência dele do Arraia:

Meu tio João fica na aldeia São José, como ponto de estratégia, porque ele fica pegando todas as informações que acontecem dentro da aldeia São José; para ele ficar defendendo sempre o da aldeia Arraia; se nós tivermos todo mundo aqui, lá ninguém vai está representando a aldeia Arraia; as minhas primas que saíram agora para pescar, às vezes eles reclamam para mim, com razão, mas elas não querem participar de reunião para entender como funciona; é como eu acabei de falar; hoje tudo, querendo ou não você tem que ser político; se você não for político você não é nada; porque acho que nós vivemos dentro do político né; mas sempre tem alguém lá representando as pessoas daqui; às vezes meu tio João vem final de semana, passa 2 a 3 dias e volta de novo; minha prima fala; eh, o tio fica só de lá para cá, não quer vir de vez; os filhos dele estão tudo para lá; aí eu digo para ela que ela tem que entender; você de uma forma diferente, mas é estratégia ele está lá; eu estou aqui, ele está lá; nós sempre passamos informações um para o outro (Myypuc, aldeia Arraia, 08.07.14).

Esses interesses da aldeia Arraia que *Myypuc* tem que defender estão mais direcionados para recursos oriundos de negociação com o Estado pelos empreendimentos que passam dentro da terra indígenas e que deverão ser distribuídos para todas as aldeias. Os recursos são depositados na Associação de Pais e Mestres da aldeia São José. Além disso, como a São José é considerada a “aldeia central”, as informações sobre o processo de desintrusão do território são repassadas em reunião que às vezes acontecem nessa aldeia, com a participação dos caciques de outras aldeias. Quando não, eles são convocados para se dirigirem para outro local. Entretanto, o aviso é sempre dirigido à

aldeia São José. É esta que concentra as grandes reuniões para tratar de assuntos que são pertinentes ao povo, como por exemplo: desintrusão; repasse de recursos pela Eletronorte, pela Ma-280; projeto “Minha Casa, Minha Vida”; Consórcio Estreito Energia-CESTE.

Myypuc aponta para a questão da vigilância do território como motivação para construção de aldeias “novas”. Lembra que o combinado entre eles quando pensaram em construir aldeias após a demarcação da terra era construir aldeias em lugares afastados da “aldeia central”, a aldeia São José, de modo a poder preservar a terra deles de invasões por parte dos brancos:

Rapaz cada um de nós, nós temos que pensar o que a gente pode fazer construindo sua aldeia; minha aldeia eu estou construindo, pensando, em construir bem distante para preservar nossa área; evitar do branco entrar; tirar madeira, caçar e as coisas que a gente tem e o branco já acabou com tudo; lá só tem capim; no meu pensamento tão fazendo aldeia uma pertinho da outra; não tão fazendo no limite; era para a gente fazer; nós juntamos e combinamos para nós ficarmos e fazer uma aldeia assim, mais afastada de outra aldeia para preservar a nossa área; mas esse povo está fazendo uma aldeia pertinho uma da outra, bem no centro do lugar; aí eu não sei; cada um tem um pensamento, uma ideia; agora eu estou fazendo isso para eu preservar a área para quando se a gente precisar sair lá fora a gente ter pessoa que tem conhecimento por onde tem estrada dentro da terra, senão, quando a gente vê já está feito, é madeireiro entrando, invasor, caçador; se não fizer uma aldeia lá, daqui há pouco o povo branco vai está fazendo um povoadinho lá; um assentamento, ninguém vai está sabendo; esse é meu pensamento (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.2014).

Myypuc como os demais que se referem ao fato de as aldeias não estarem sendo criada segundo o Plano, tomam como referência a aldeia Campo Alegre que fica na MA-280, acerca de 9 km da aldeia São José.

Myypuc aponta o critério adotado por ele para a escolha do lugar: ser “um lugar para botar roça”. Ele diz ter adotado esse critério porque na aldeia São José, “já não tem lugar para fazer roça; se quiser fazer roça tem que fazer longe; distante; aqui tudo é capoeira; o mato aqui já acabou tudo; é só capoeira; caça também não tem” (João Grande, aldeia São José, 28.06.14). Faz referência também ao contingente populacional da aldeia São José. Em sua concepção é preciso a saída de alguns para dar espaço para outros: “mudar para dar espaço para outros que estão nascendo agora; dar mais espaço também para as pessoas que estão morando aqui na São José”. Fala do formato que a aldeia São José está tomando em virtude do grande número de pessoas: era para ter só um grande círculo de casas, que era para ter um quintal para plantar batata, macaxeira; do jeito que está não dar para plantar; fazer banheiro no quintal porque fica na frente de outras casas que estão por trás das casas que estão no círculo (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14).

A questão de falta de espaço para botar roça na aldeia São José, é um discurso também produzido por *Põohyh*, irmão de *Myypuc*²²⁰ que diz ter roça “perto do Quiosque”, povoado de branco dentro da terra indígena, mas que já foi desintrusado pelo governo. O Quiosque, para ele, é um lugar “bom” para plantar. Fora a roça, o lugar é bom também para caçar e pescar:

Se tu está com vontade de comer uma caça, tu vai na beira do rio, mata uma guariba, macaco, quati; se tiver onça mata; capivara também; se não quiser essas caças, tu fica no riacho com arco e mata peixe no raso”. Aponta que é isso que eles querem: um lugar para plantar, caçar e pescar (*Myypuc*, aldeia São José, 30.09.14)

A ocupação da região do Arraia, segundo *Hyh'tym*, é uma estratégia para darem ciência, tanto à FUNAI como aos brancos, de que essa região faz parte da Terra Indígena *Krikati* e, portanto, querem-na desintrusada:

(...) aqui é um ponto de estratégia para mim está ocupando uma área que é nossa, aldeia Arraia né; onde os brancos estão morando e que é muito importante que os outros não considera né, que diz que não é aldeia Arraia, mas para mim é, porque eu sei como está acontecendo a política interna; eu quero que a FUNAI se preocupe com nós aqui; para retirar esses posseiros aqui tem que ter um ponto de estratégia; esse ponto de estratégia é de fundar uma aldeia aqui, para a FUNAI ver como nós estamos aqui; que se preocupasse com os posseiros que estão em volta de nós; nós aqui estamos meio imprensados, mas nós não vamos sair daqui; aqui é nosso lugar (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14)

O fato dessa região ainda não ter sido desintrusada, segundo *Hyh'tym*, faz os “parentes” das outras aldeias ficarem com “medo” de eles lá permanecerem. Mas ele vê a presença deles na área, ainda que não tenha uma “aldeia pronta”, como uma estratégia para forçar a saída dos brancos da terra:

(...) isso é que o pessoal tem medo; de acontecer alguma coisa com a gente; pessoal da aldeia já veio três vezes falar com a gente para a gente voltar para lá; mas se eu for sair daqui com a minha tia e minha mãe daqui e voltar, logicamente que eu vou está dando força para os posseiros; porque eu vou estar me enfraquecendo; vou está voltando de novo e deixando a área para eles; eu penso assim; para mim segurar a terra com esse conflito todinho eu tenho que ficar aqui; agora se eu sair correndo com certeza eu vou está dando força para os brancos; eles vão dizer, eles já estão voltando para a aldeia São José; agora se a gente fizer esse movimento com certeza eles saem daqui; pode parecer que eu estou querendo me bater cara a cara; mas não é! (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07. 2014).

Essa preocupação dos “parentes” foi manifestada por *Jÿmpryhcrÿ* da aldeia São José:

Arraia está querendo fazer uma aldeia, mas nós mesmos pedimos para os outros índios, parar; deixar aquietar um pouco; tranquilidade e aí que vocês

²²⁰ Os dois irmãos nasceram na aldeia São Gregório

vão formar uma aldeia lá; daqui a uns quatro, cinco, seis anos; o pessoal de lá anda assim agoniado (*J̄m̄pryhcr̄ȳ*, aldeia São José, 22.06.14).

Cryhtre, referindo-se à permanência desses *Kr̄ikati* na região do Arraia afirma que eles não vão conseguir “fundar” uma aldeia por serem poucos os *Kr̄ikati* que estão lá em relação ao quantitativo de brancos. Argumenta que, em caso de um conflito, eles não terão recursos para enfrentar os brancos:

Arraia é na divisa. Diz que não tem casa é só mesmo um barracão para poder passar três, quatro dias e vir embora. Mas eles tão morando numa casa que já foi indenizada; Mais ou menos três famílias; o cacique de lá é *Myypuc*, que mora na São José. Querem transformar em posto de vigilância a aldeia do Arraia; o caminhão de *Myypuc* é para ele levar o pessoal dele para lá e vigiar; o pessoal, branco, ainda não saiu de lá; *Myypuc* quer fundar uma aldeia, mas com pouca gente não funda não, não pode debater, porque se os brancos virarem a cabeça e atacar nós, nós não temos arma boa; passa uns quatro dias e vem embora; mas pela FUNAI, ela quer que fique lá e não saia; mas quem não vai ter medo de morrer de bala, de faca? Todos nós vamos ter que ter medo; já pensou alguém te esperar e te matar? (*Cryhtre*, aldeia São José, 16.06.14)

A proposta de *Hyh'tym* é chamar atenção da FUNAI para o fato de estarem morando próximo aos invasores e a FUNAI acelerar o processo de desintrusão dessa área, que vem sendo postergado há mais de quinze anos, já que a demarcação física ocorreu em 1997. Outra questão implícita nessa proposta é demarcar o espaço deles de direito frente aos brancos. Ao ocuparem a essa área estão demonstrando que são os seus verdadeiros donos. Na aldeia Arraia, o que separa os moradores *Kr̄ikati* dos moradores brancos é uma estrada vicinal. Em alguns casos, eles moram frente a frente.

Sobre a relação com os brancos que moram na região do Arraia, *Hyh'tym* explica que são “amigos”. Entretanto, ressalta que essa amizade é cordial: “nós somos amigos, mas não amigo de chegar toda hora e conversar assim; a gente não tem nada um contra o outro; a gente não mexe nas coisas deles e eles não mexem conosco” (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14). Diz que conversam normalmente com os brancos, mas não tratam dos problemas de desintrusão da terra com eles:

Porque eles hoje entendem muito bem, pegam informação pelo rádio, pela televisão, porque hoje eles entendem muito bem; e isso não somos nós que estamos fazendo, a demora maior é do governo; quem foi mais errado, foram eles mesmos, os brancos e o INCRA que entrou no meio, porque a FUNAI ainda chegava e procurava o dono; o metro dessa cerca aqui né; mas só que os brancos não concordaram; vieram três vezes, para fazer levantamento e não conseguiram; veio FUNAI, INCRA, força nacional, polícia federal; o pessoal que não concordava eles chegavam e mediam assim mesmo; devido à falta de informação que tiveram, alguns brancos entraram de má fe, moradores antigos mesmos; então culpados somos nós? Não, a culpa é do governo, então governo é quem tem que resolver com eles (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Hyh'tym atribui a responsabilidade pela saída dos brancos ao Estado brasileiro. Responsabilidade que se estende à entrada do branco na terra, pela falta de sua fiscalização. Segundo *Hyh'tym*, os próprios brancos reconhecem que os *Krikati* não têm culpa por eles estarem saindo da área com uma quantia de dinheiro pequena em relação às suas benfeitorias na terra. Eles dizem, segundo *Hyh'tym*, “você índios não tem nada a ver, foi o governo que errou com a gente” (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14). Entretanto, quando se trata do valor da indenização das benfeitorias, *Hyh'tym* destaca que é a culpa é dos próprios brancos que se negaram a prestar as informações aos órgãos:

(...) problema é deles que não prestaram informações para os empregados do governo; eles vieram aqui e eles não concordaram em fazer a vistoria, tá agora; a gente não fala diretamente para eles; a gente fala de outra forma; então é assim, a gente não tem conflito com os brancos, mas a gente tem medo das pessoas que vem de fora, a gente não conhece a pessoa, se é de bem ou de mal; mas morador mesmo aqui a gente não tem problema um com outro; vamos supor assim né, tem morador bem aí morando, ele mesmo não tem problema com a gente, mas sobrinho, tio dele, algum parente dele pode causar alguma problema para gente; isso é que o pessoal da aldeia São José tem medo; é de acontecer alguma coisa com a gente (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Nessa narrativa de *Hyh'tym* aparece uma estratégia muito utilizada pelos invasores da terra, segundo Gonçalo, funcionário da FUNAI. Os invasores de pequenas posses foram instruídos por aqueles de maior posse a não prestar informação sobre as benfeitorias, o que atrasou o processo de retirada e de indenização. A cordialidade parece ser a estratégia utilizada pelos *Krikati* que estão na região do Arraia para conviver com os brancos invasores. O ponto limítrofe que separa as terras dos brancos das terras dos *Krikati*, segundo *Hyh'tym*, é rio Olho d'Água.

Quando estive na região do Arraia, *Hyh'tym* percorreu a área comigo mostrando os espaços ainda ocupados e os já desocupados. Ainda tem fazendas com mais de cem hectares com criação de gado nelore. A região do Arraia é uma área de grande concentração de babaçu. Por isso os antigos moradores desse lugar, que são os ancestrais de *Myypuc* são conhecidos na aldeia São José como o povo do *Rom'cu*, ou seja, povo do Cocal.

Myypuc a região que ocupam hoje no Arraia, que é a região do Monte Alegre, tem pouca mata e pouco peixe. O que existe, ainda, em fartura, é o babaçu. A melhor área da região ainda está sendo habitada pelos brancos, segundo *Hyh'tym*, por isso a necessidade da retirada daqueles com urgência:

(...) aqui não tem muita coisa não; acabou; os brancos acabaram; tem pouco peixe, caça; muito babaçu; aqui é uma das melhores áreas do povo *Krikati*, mas

o melhor lugar é a região do lado do Arraia, aonde ainda tem os brancos morando; é uma parte aqui que é só mata; a outra é só chapada; não tem muita mata, só uma área assim; a mata, a maioria virou pasto; mas agora que os fazendeiros não estão roçando mais, estão deixando o mato crescer, esperando receber a indenização; você pode ver os matos estão crescendo; você não vê mais aquele pasto limpo; só alguns lugarzinhos que é limpo, que eles mandam roçar e botar um gadinho; eles sabem que um dia eles vão sair (...) os brancos tem que desocupar o lugar para a gente, porque a gente não têm o direito de andar com liberdade; a gente anda só pelo riacho, pescando, mas voltamos logo (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 16.06.14).

Hyh'tym faz referência a relação construída entre posseiros e fazendeiros. Estes últimos arregimentam forças junto àqueles para retardar o processo de desintrusão da região:

Tem muita fazenda grande pela região; por isso que ainda não foi desocupada; os fazendeiros tem dinheiro para pagar advogado para entrar com ação; a maior fazenda que se fala na região é do Raimundo Marinho; ele foi o fazendeiro que fez mais a cabeça dos posseiros aqui; Raimundinho Barros também; aí eles dão gado, saco de fava, feijão para os outros brancos que não tem condições para falar para o advogado que não querem sair da área; Raimundinho Barros pegaram a metade da terra dele; tem o Paulo Brito e o Eurípides; esses são os maiores fazendeiros e os mais antigos (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Hyh'tym, ao mesmo tempo em que se refere à região onde estão morando como uma aldeia, em outra narrativa cita o mesmo espaço como sendo de “ocupação temporária”, onde estão arranchados até a saída dos invasores brancos do lugar onde querem de fato construir a aldeia na região do Arraia:

Nós estamos ocupando e ao mesmo tempo a aldeia vai sair; já é uma aldeia; o nome já está, mas a aldeia mesmo ainda não está formada, porque fazer aldeia para ali assim, fazendeiro ainda está ocupando; ainda mora lá; estamos esperando saírem; são de boa fé, mas dizem que dinheiro é pouco né, não querem receber (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14).

A região que aponta como sendo o lugar onde irá ser construída a aldeia é um pouco mais distante do lugar onde estão arranchados, mas na mesma direção, na região do Monte Alegre.

Pehhue, irmã de *Myypuc* e tia de *Hyh'tym*, conta que foi ela quem provocou a mudança da família para o Arraia. Entretanto, não concorda com o lugar onde o sobrinho *Hyh'tym* que fazer aldeia. Ela diz não se identificar com o lugar: “o lugar não tem nada a ver comigo; se for fazer para lá, eu vou fazer a minha para outro canto” (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14). O lugar escolhido por *Pehhue* é aquele com o qual ela estabelece relações afetivas: é a região do Alegria, ainda no Arraia. É o lugar onde ela “andava com seu avô” quando era menina.

A mudança dessa região do Arraia [Alegria], para a aldeia São José, teria ocorrido, segundo ela, quando um de seus avôs foi buscá-los no Arraia porque estavam sozinhos e todo o povo já se concentrava na São José. Mas quando seus avôs morreram e a aldeia São José cresceu muito, não “tendo mais areia para sentar”, mas somente barro duro, ela sentiu necessidade de voltar para seu “lugar de origem”:

Eu estou morando aqui que meu avô que andava comigo, fica do outro lado, lá no Alegria, é lá que quero para fazer uma aldeia para nós irmos morar; aí outro meu avô, veio aonde nós e aí conversou com meu avô, conversou muito; disse que nós estávamos sozinho aí; depois que meu avô que se chama *Hyh'tym*, chegou, conversou com Zebinho, tudo, aí levou nós de volta para lá, para aldeia grande [São José]; aí nós ficamos morando na aldeia grande; aí morreu; desde que morreu eu venho lutando para mudar para cá; aí com isso que meu avô morreu, aí eu falei, um dia desses que nós estávamos sentada mais Maria Lúcia, se você quiser ficar aqui pode ficar; aí mora aqui no meio do povo; agora eu, que acabei de me criar lá no Arraia, pois eu vou morar lá; aonde que meu bisavô nasceu, se acabou de criar, pois eu vou morar lá; ele gostava de andar comigo para lá desde quando eu era pequena; ele anda comigo; pois acabei de me criar foi por lá; pois eu vou morar lá com meu neto; meu neto já está tudo grande; aí eu vou morar lá; meu neto que fez uma aldeinha para nós morar lá; aí com isso que Maria Lúcia falou para mim dizendo: é, só se for, tu não tem nem teu irmão, tu pode morar só; eu também vou sair; só nós duas que vamos sair para ir lá para o Arraia (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Pehhue rememora a história desse lugar, ligando-o aos parentes que lá viveram com ela. Ela se considera como “original” desse lugar porque foi criada nele, guardando memórias desse espaço a partir de situações que vivenciou com os parentes. Foram as memórias que fizeram com que ela voltasse ao “lugar de origem” e trouxesse junto consigo os seus parentes consaguíneos:

Foi eu quem primeiro quis vir para cá; tem outro irmão que se chama Zé de Nazaré, mas nenhum homem se interessou para vir morar aqui para mim acompanhar não; na hora que eu falo eu digo ‘eu sou homem’, eu venho puxando vocês que vocês ‘são mulher’; eu venho puxando vocês, eu estou morando aqui mais vocês; eu coloquei: se vocês ficarem lá do outro lado, vocês não vê eu, porque é lá na Alegria que eu quero fazer minha aldeia, mas como o povo não saiu todo, meu sobrinho trouxe nós mais a mãe dele, Maria Lucia, e colocou aqui e voltou de novo para a aldeia grande; aí veio o *Myypuc* também, passou um tempo e voltou de novo e *Põohyh* também, mas voltou de novo; aí quem ficou mais eu foi Zé de Nazaré que é fazendeiro (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14).

O plano de *Myypuc* e de *Hyh'tym*, segundo *Pehhue*, era levar um dos irmãos dela, no caso, Seu Zé de Nazaré, para ficar na região com ela. Entretanto, falou para eles: “eu não quero nem homem que venha à força comigo; que é que eu estou forçando? Pois sou eu primeiro que tu está levando para ficar lá; aí depois quem quiser morar comigo vem atrás de mim” (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Os parentes da aldeia São José, segundo *Pehhue* dizem que ela não devia permanecer na região porque tem poucos homens com ela. Entretanto, diz que não tem medo. O único homem que permanece com ela é seu irmão Zé de Nazaré. Ela disse que é o único lugar onde ela consegue plantar, criar e sobreviver de sua plantação e criação. Não consegue viver somente da aposentadoria, diz ela. Antes, continua, “os índios pediam para os brancos”, agora não, têm vergonha:

(...) aí com isso que povo está falando, dizendo que fazendeiro mata povo todo aqui no Arraia; porque não tem quase nem homem para ficar aqui acompanhando; eu digo assim, se quiser me matar, me mata, eu não vou virar pedra para viver too o tempo não; daqui mais tarde eu vou ficar debaixo do chão; eu nasci para morrer, como é que eu vou sair? Com medo de que? Só se for tu mesmo mexer nas coisas alheias na casa deles, pega nas coisas aí eles intrigam com vocês; eles ficam quieto para lá e eu fico quieta para cá; eu faço minhas coisas e eu planto minhas coisas; aí eu como; não vou pedir como de primeiro não; de primeiro, que os mais velhos, ficava bom para os mais velhos, chega, vai aonde estão eles, e eles arrumam as coisas para trazer para a gente comer; mas hoje eu tenho muita vergonha de pedir; eu tenho que ficar quieta no meu lugar e fazer minhas coisas para eu comer (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Pehhue também ressalta a relação cordial que mantêm com os invasores da terra, o que facilita a convivência de ambos no lugar: “eles ficam quieto para lá e eu fico quieta para cá”. Cada qual no seu lugar e mantendo boas relações de vizinhança. Entretanto, se queixa da ausência do sobrinho *Hyh'tym* na aldeia: “*Hyh'tym* trouxe nós todos e despejou como porco e foi embora e nós ficamos aqui todo o tempo” (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Com a intenção de reforçar que não tem medo dos brancos invasores do território de seu povo, *Pehhue* recorda a época da demarcação quando não se misturou àqueles que fugiram mata adentro com medo dos brancos. Conta que não largou sua casa como os outros: “segurei minha casa lá até quando terminou tudo”. Diz que assim que vai agir agora na aldeia Arraia:

Na demarcação, eu não sou como os outros; aí saíram correndo, correndo, entraram no mato e a pessoa foi atrás de mim, trouxeram eu de lá do mato na aldeia de volta de novo; eu não fui assim; segurei minha casa lá até quando terminou tudo; pois igual eu fico aqui; se tem deles que endoida e aí se quiser me matar, me mata, mas não vai me jogar para urubu me comer não; se quiser me matar vai ter que comer carne minha; aproveita minha carne; é assim que eu quero; porque aqui é minha aldeia, minha aldeia; eu tenho que segurar mesmo aqui; e como que eu vou correr? Eu não tenho homem, não tenho marido, só ficade mim; é só eu mesmo; meus netos todos estudam na aldeia grande; só vou para a aldeia grande quando é para uma “visita” quando acaba a visita eu volto de novo para o Arraia porque aqui é minha aldeia; minha aldeia; se eu quiser morrer, eu morro e vão me enterrar junto aqui com meu bisavô; isso é o que eu quero; eu não quero mais ficar na aldeia grande não; quando eu vou para lá sempre adoço; olha aí não está vendo, eu estava aqui

boazinha, boazinha e aí fui para lá, senti um frio em meu corpo e parece que fiquei com febre; fiquei tremendo; aí eu fiquei tremendo e dormi na beira do fogo(*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14).

Na narrativa de *Pehhue* fica explícita a relação afetiva que tem com o lugar, independentemente das consequências que possam advir de estar ocupando esse espaço junto com os brancos. O valor afetivo do lugar se sobrepõe aos riscos que possa estar correndo. Também estabelece uma associação entre doença e a permanência na aldeia São José. Por isso, diz que mesmo doente, sua irmã Maria Lúcia quando não está em Imperatriz fazendo tratamento “gosta de andar aqui mesmo; vai e volta; mas agora botou o neto dela no Ceveiro e ficou lá (São José); aí nós gostamos de brincar e aí eu disse, um dia em que eu botar meu neto vai ser na nossa aldeia (Arraia) que eu vou botar (*Pehhue*, aldeia Arraia, 08.07.14).

A memória afetiva de *Pehhue* em relação ao lugar, o Arraia, é corroborada por *Cacrỹ*, quando afirma que foram os antepassados dessa família que vieram movimentando-se pelo território até chegar à aldeia São José:

Aí meu primo *Myypuc* também; não, eu vou me mudar para o Arraia; a família de *Myypuc* é a mesma família que rodou, rodou e ficou aqui [São José]; agora estão saindo; aonde eles tem alicerce do pessoal mais velho; então estão indo para lá; no mesmo lugar onde os bisavós moravam (*Cacrỹ*, aldeia São José ,23.05.15)

Põohyh apesar de hoje dizer que só vai para a região do Arraia quando ela for totalmente desintrusada, passou dias por lá quando os irmãos lá se instalaram. Diz ter ido com a sua filha Elisa e o genro Fábio e ter voltado para a aldeia São José por conta dos brancos invasores. Diz que só retorna quando a área for desintrusada:

Quando eu fui para lá, Elisa, minha filha foi comigo; ela queria ir para lá; morar com povo todo; aí nós fomos lá; ainda tem morador lá e nós não quer misturado; eles vão dizer que a gente está mexendo nas coisas deles; quando o branco for embora tudo e só ficar a terra, aí eu vou; antes de *Hyh'tym* ser vice cacique era Fabio que era, meu genro e *Myypuc* era o cacique; mas ele fica só reclamando e Fabio saiu; agora está fraco; está mole; aí estavam falando: ‘ei Fábio volta a ser cacique, nós quer você mais seu sogro; eu disse, um dia desse eu vou lá; quando eu fui lá meu cumpadre falou para mim, o que é padrinho dos gêmeos [netos deles]; esteve aqui e falou para mim, “ei cumpadre você tem que voltar, gostei de você”; o branco, Vanderlei que falou; “ei cumpadre volta para cá que é bom; eu vou dar um gadinho para meu afilhado; vou dar um gadinho para tu criar; nós não gosta de Zé de Nazaré não; Zé de Nazaré nós nem conhece ele”(*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.2014).

Na narrativa de *Põohyh* fica visível o conflito no grupo doméstico que estava na aldeia Arraia. O primeiro vice cacique foi seu genro que deixou a função por desentendimentos com o *Myypuc*, então, cacique. *Põohyh* aponta que os brancos

invasores do lugar reclamam da ausência dele e de seu genro como vice cacique e também que não estabelecem relações de amizade com seu irmão Zé de Nazaré. Entretanto, a relação dele com os brancos invasores do Arraia, parece se estender para além de uma relação cordial, na medida em que construíram relações de compadrio e de trocas: o gado pela permanência na terra.

Esse conflito no grupo doméstico do Arraia está presente na narrativa de *Põohyh* ao falar do trabalho de seu sobrinho *Hyh'tym* como vice cacique: “construiu uma casinha velha para *Pehhue*, mas é dentro do cercado de Zé de Nazaré; aí Zé de Nazaré não gostou não; disse: “não eu não quero meu serviço estragado não; eu tenho gado” (*Põohyh*, aldeia São José, 30.09.14).

A orientação da FUNAI para aqueles que estão morando no Arraia, segundo *Hyh'tym*, é que eles lá permaneçam. A FUNAI explica, segundo *Hyh'tym*, que “se saírem correndo”, eles estarão dando força para os brancos permanecerem na região”. A estratégia criada pela FUNAI, segundo *Hyh'tym*, quando forem retirar os brancos da região, é “trazer o pessoal da aldeia São José para o Arraia”, porque, “têm poucos homens no Arraia”. A ideia da FUNAI, diz ele, é “pegar uns 10 ou 20 homens da São José e trazer para cá e aí eles vão se revezando; uns vem passam uma semana e depois vai; aí vem os outros”. Essa estratégia vai ser posta em prática quando os brancos tiverem por sair “porque eles vão ficar chateado de perder as coisas”, conta *Hyh'tym* (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14)

Quando resolveram se mudar para a região do Arraia, segundo *Hyh'tym*, inicialmente vieram doze (12) famílias, com catorze (14) jovens em idade escolar. Como a “aldeia ainda não está formada”, segundo *Hyh'tym*, os jovens estudavam no município mais próximo, Lajeado Novo. Conta que a secretaria de Educação do município colocou ônibus à disposição dos alunos para se deslocarem para a cidade. Como algumas famílias retornaram para a aldeia São José, por conta da demora na desintração da região, restaram somente sete (07) alunos que estudam no assentamento Santa Luzia, no referido município. Esse é um dos assentamentos construído pelo governo para os brancos que saíram da região do Arraia. Conta *Hyh'tym* “que tem contato, sem problema nenhum, com o pessoal do assentamento, mas desde que eles não estejam bebendo, porque aí se torna perigoso para eles” (*Hyh'tym*, aldeia Arraia, 08.07.14). Na aldeia Arraia não funciona nenhuma escola.

O município de Lajeado Novo também assume responsabilidade relativa a assistência à saúde dos *Krīkati* que estão no Arraia. *Hyh'tym* aponta a boa relação que tem com a secretaria de saúde: “ela tem um bom entrosamento com a gente; qualquer coisa que acontecer, é só ir lá que eles mandam o carro vir buscar nós; o que nós precisamos lá é só chegar lá que eles arrumam”. No que se refere à saúde eles recebem auxílio do município de Lajeado Novo e da aldeia São José.

5.4 Aldeia Raiz: os efeitos da demarcação

A aldeia Raiz foi a primeira a ser formada após a demarcação da terra, pelo então cacique da aldeia São José, João Piauí Bandeira, em 1998. É uma aldeia que não está no Plano de Gestão e Monitoramento da Terra *Krīkati*, porque foi levantada antes de sua demarcação. Entretanto, é a única aldeia que fica no limite extremo da terra.

A história de fundação da aldeia Raiz me foi relatada pelo então vice cacique da aldeia à época de sua fundação, *Hoh'heh*²²¹, que a convite de João Piauí foi o primeiro a mudar-se para a aldeia Raiz, já que à época João Piauí ainda era cacique da São José.

Quando os brancos foram indenizados pelas benfeitorias feitas na região, segundo *Hoh'heh*, já tinham plantado suas roças. Então, quando saíram, as roças ficaram e os *Krīkati* colheram seus frutos. Uma grande parte das famílias da aldeia São José se deslocou para a região para fazer a colheita:

Em 1998 o pessoal começou a fazer coletar a arroz, essas coisas deixadas na roça, quando os brancos saíram; porque a demarcação foi em fevereiro e março, 2 meses de 2007; esse tempo os brancos já tinham feito sua roça seu plantio; logo em seguida veio a indenização; quando foi em 1998 o pessoal já estava coletando essas coisas (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Essa versão da desintrusão desse lugar também é narrada por *Caapa Cwyj* e corrobora o dito por *Hoh'heh*:

Os brancos saíram e deixaram a roça para nós; fomos tudo, eu, minha mãe, meu pai, Helena, Agostinho; os homens que moravam na terra, receberam dinheiro e deixaram a roça para nós; era muito arroz; era 2 alqueires de arroz; era muito arroz; tem gente que pegou vinte volume de arroz; todo mundo foi para área que depois foi fundada a aldeia Raiz para apanhar arroz; somente

²²¹ *Hoh'hen* é professor da escola da aldeia São José. Assumiu também nessa escola a função de Diretor. Foi também cacique da aldeia São José. Antes de assumir essas funções na aldeia São José, já tinha sido professor da escola da aldeia Raiz, bem como vice cacique dessa aldeia quando morou nessa aldeia à época de sua fundação. Quando deixou a função de cacique na aldeia São José, mudou-se novamente para a aldeia Raiz e retomou a função de cacique. Ele cursa a licenciatura intercultural na Universidade Federal de Goiás - UFG. Tem 40 anos

depois que Piauí pegou a mulher dele e foi para lá para fazer aldeia; João Piauí foi com toda a família: mãe, sogra e os filhos (*Caapa Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14).

O lugar da aldeia Raiz havia sido escolhido e comunicado à comunidade por João Piauí, para a construção de uma aldeia, desde a época em que começaram as picadas e a definição dos marcos para a demarcação da terra. João Piauí mandou primeiro os seus pais, irmãs e cunhados, como relata *Hoh'heh*:

Quando foram para lá, a família do João Piauí que era a Turíbia²²²; a mãe dele; os pais dele foram para lá; Domingo Sávio, que é o genro da Turíbia, que hoje está no Mato Grosso, e lá eles ficaram por lá; foi somente os pais de João Piauí; João Piauí ficou aqui na São José; em 97, quando começou a demarcação, a demarcação começou por ali; ele disse, me disseram, eu não ouvi, que ele gostou do lugar e que ia fazer aldeia ali; quando chegou conversou com a mãe e aí eles foram para lá para esse serviço de coleta de arroz, dos brancos que tinham sido indenizados e já tinham saído; de lá eles já ficaram para lá mesmo; Quem ficou na aldeia foi só os pais de João Piauí, porque ele ainda estava sendo cacique da aldeia São José; aí quando foi, essas coisas estava no plano na mente dele (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

João Piauí ao mesmo tempo em que administrava a aldeia São José tornou-se o fundador e cacique da aldeia Raiz. Acumulava função em duas aldeias ao mesmo tempo.

A escolha feita por João Piauí para fundar uma aldeia sempre é narrada pelos sujeitos desta pesquisa a partir da relação de afeição que ele estabeleceu com o lugar. Em sua maioria as narrativas descrevem assim a escolha: “ele escolheu logo que passou pelo lugar”. *Cohpyht* diz: “João Piauí gostou do local da aldeia Raiz, desde a época que estavam trabalhando na abertura das picadas para fazer os marcos da demarcação; ele já avisou a todos que aquele lugar onde tinha aquela água ia ser dele” (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.14).

Hoh'heh mudou-se para a aldeia Raiz em 1999. Assumiu a função de professor na escola da aldeia. Na época de sua mudança, diz que a aldeia tinha somente duas casas, a da mãe de João Piauí e a do genro dela. Ele não levou sua família nesse primeiro momento:

Ele [João Piauí] me convidou para eu ir lá em 98; mas nós ainda não tinha fechado para ir para lá; aí eu fiquei por aqui mesmo; aí eu falei para ele que ele ficou de conversar com prefeito para mim trabalhar lá como professor; eu falei que ia; no começo de 99 ele me falou, aí eu decidi logo; aí ele já tinha trazido a irmã dele, a Pedrina, o marido dela que hoje está lá também; aí estava lá as duas casinhas, da Turiba e do Domingo Savio, *Xavante*, casado com a Timotea, que é genro da Turiba; cheguei para mim trabalhar; demorou pouco tempo

²²² A mãe de João Piauí, Turíbia, morreu em 2015.

Raimundo Pereira, que hoje é casado com a filha de Myypuc, também foi para lá; aí eu fiquei por lá; fui para lá para trabalhar na escola, de 1ª a 4ª série, multisseriado, pela prefeitura; lá eu fiquei; eu tinha o ensino fundamental completo; ia fazer o primeiro ano do Ensino Médio na cidade; já era casado, mas não levei minha mulher; só nós por lá; só essas famílias mesmo (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Observo que, diferentemente das outras aldeias “novas, fundadas posteriormente, esta não se constitui somente pelos parentes consanguíneos e afins do seu fundador. *Hoh'heh* era amigo de João Piauí e foi convidado para morar na aldeia e trabalhar como professor. Posteriormente foi vice cacique da aldeia. Nas demais situações há sempre uma relação de parentesco consanguíneo que faz com que uma família acompanhe a outra. Quando não, como em Campo Alegre, a que não mantém relações de parentesco consanguíneo acaba estabelecendo um parentesco por afinidade.

No período de formação da aldeia Raiz, *Hoh'heh* relata que João Piauí só ia lá, a passeio, com a família, por isso ele se sentia muito sozinho, porque as poucas famílias que moravam na aldeia se deslocavam constantemente para o povoado mais próximo, Passagem Boa. Foi quando chamou João Piauí para decidir se de fato ele queria dar continuidade à existência da aldeia Raiz, porque se esse fosse o seu projeto, seria preciso que ele se mudasse para a aldeia:

Ele ia por lá, tinha vez que levava a família dele e voltava; aí eu falei para ele que nós já estava uns três meses por lá sozinho; a Turiba mais Seu Benedito iam para a cidade (Passagem Boa) e não voltava; ficava só eu mais a mulher de Domingos Savio e ela só chorando o tempo todo; aí um dia ele chegou lá e eu falei para ele que se ele quisesse fazer uma aldeia que ele vinha logo com a família dele toda para aquele lugar, porque senão eu voltava; não ia ficar por lá sofrendo; quando eles saíam não ficava ninguém; ficava sozinho a noite; era só duas famílias que ficava lá; conversamos e ele veio para cá [São José]; quando foi uma semana ele foi com a família para a aldeia Raiz; aí começou; nós começamos a fazer a limpeza lá; fazer a casinha; *Wiwih* que é avô da Gracemir, mulher de João Piauí, foi para lá mais a esposa dele, mas não para ficar, só para ajudar a fazer o barraco; aí nós ficamos por lá; (...); começamos a trabalhar na limpeza da aldeia, eram cinco homens; roçamos, botamos trator para limpar; era uma rodinha pequena com cinco (05) casas; aí depois nós aumentamos; a primeira casa que teve por lá foi a minha; aí ele fez a outra dele; era tudo de madeira de cerrado, de telha; mas não era construída; comecei a fazer a primeira construída; ele fez a dele também; e assim começamos a fazer aldeia (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Apesar de João Piauí não ter se desligado da função de cacique na aldeia São José, mudou-se para a aldeia Raiz. Foi sua permanência nessa aldeia que fez com que o povo da aldeia São José, segundo *Hoh'heh*, resolvesse destituí-lo da função. Por outro lado, foi essa permanência que possibilitou a organização e a estruturação da aldeia Raiz. A partir

de então, segundo *Hoh'heh*, aumentou o número de famílias, porque aqueles que já moravam lá mandaram buscar o restante de seus parentes:

Ele não deixou de ser cacique aqui [São José]; vendo o que falei para ele; ele começou a ficar lá pela aldeia Raiz e ainda o pessoal vendo a falta dele na São José resolveram tirar ele; os filhos eram tudo criancinha; trabalhamos vinte e poucos anos para lá; lá nós fizemos assim; a aldeia foi feita bem circular; nós medimos o centro lá em volta da aldeia; cem metros (100m) para cada casa que fizemos; bem redonda; conseguimos fazer; ele começou a buscar as coisas; começamos a trabalhar para trazer as benfeitorias para lá; só tinha essas famílias por lá; aí tempos depois minha tia Elisa que ela já morreu; eu vinha para cá (São José) e ela só falando em sofrimento; aí eu chamei ela para lá (Raiz) e ela foi para lá com a família toda; nós ficamos por lá; foi aumentando a população; minha mãe e meu pai; minhas irmãs foram para lá; aí a aldeia cresceu (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Hoh'heh era o vice cacique da aldeia Raiz e João Piauí o cacique. Em 2012, ambos, segundo *Ho'Heh*, se desentenderam por conta da condução dos trabalhos na aldeia. O indicativo desse desentendimento foi a ausência, segundo ele, de diálogo. Devido a esses conflitos, retornou para a aldeia São José com sua família:

Tivemos um desentendimento de trabalho; ele não me ouvia mais; tem algumas coisas que eu falava para ele e a gente fazia por lá; tinha algumas coisas que eu falava e ele fazia do jeito dele; vamos supor, algumas coisas individual, pessoal para ele; lá meu trabalho é assim, como hoje eu trabalho com a comunidade, eu não quero nada assim escondido da comunidade; meu trabalho tem que ser transparente e buscar coisa; sempre melhorar; algumas coisas ele estava fazendo algumas coisas que era só para ele e para a família dele; a gente entrou nesse problema; aí teve umas coisas e fiz melhor de sair de lá; sair no começo de 2012; ele morreu em 2012; passei três meses aqui; mas só que eu sempre; fiquei sei lá, como fiquei; que não tinha mais como ficar por lá; vim para cá; [São José] deixei minha casa, tudo por lá e vim embora; passei três meses aqui e me colocaram como cacique da São José; mas sempre pensava assim; tempos depois me arrependi de ter saído de lá; porque pensando bem, eu estava seguindo outro caminho, sigo uma religião, então não podia fazer esse papel, como evangélico que sou; aí fiquei tão envergonhado (*Ho'Heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Para ele, João Piauí coloca seus interesses pessoais em primeiro plano em relação aos interesses dos *Krikati*. Para *Hoh'heh* o cacique deve trabalhar em função da comunidade²²³.

Hoh'heh vê a sua saída da aldeia Raiz como uma estratégia para respeitar a posição que João Piauí ocupava na aldeia: a de cacique. Apesar de terem opiniões diferentes na forma de administrar uma aldeia, considerava que a posição de chefia de João Piauí deveria ser respeitada:

Mas sempre na minha cabeça tinha o plano de voltar novamente até mesmo porque mesmo com essas coisas nós tinha uma amizade tão grande, de solteiro,

²²³ Mais à frente vamos entender com mais detalhes o que *Hoh'heh* considera com sendo função do cacique.

que isso que me fez pensar direito e voltar para atrás; é uma pessoas que admirei o trabalho dele; considero ele como um amigo, uma pessoa que sempre respeitei; talvez por isso que isso aconteceu; porque não podia ficar me confrontando com ele; aí preferir sair; isso que fez eu sair; de lá para cá nunca entendi porque isso aconteceu; mesmo sabendo algo de errado, eu respeitava, ele era o cacique; era uma pessoa considerada; nunca ultrapassei limite que ele botava (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Quando retornou para a aldeia São José com a família, ele assumiu a função de cacique por entre os anos 2012 e 2014. Além de cacique, era também diretor da escola da aldeia São José²²⁴. Deixou de ser cacique sob acusação de fazer mau uso dos recursos de seu povo²²⁵. Ao sair dessa função na São José, retornou para a aldeia Raiz, segundo ele, com o objetivo de cumprir a promessa que havia feito a João Piauí, quando ainda estava exercendo a função de cacique na São José: cuidar da aldeia e ajudar a família de Piauí:

Trabalhando aqui [São José], e com três meses de cacique eu fui lá; fui para lá; ele estava muito mal; conversei com ele e prometi para ele que ia ajudar família e ajudar aldeia e o que estivesse ao meu alcance ia fazer pela aldeia; era um sonho dele de fazer aquela aldeia e todos falam que a aldeia é dele; na verdade o plano dele aconteceu o que ele queria, de fazer uma aldeia separado; ele teve e tem até hoje; então trabalhei por aqui; no caso assim, na palavra dele, tinha aceito, assim que falei para ele, nós conversamos; e ficou assim tudo bem, andava por lá e voltava até quando ele faleceu no mesmo ano, depois da minha vinda para cá (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

João Piauí morreu em 2012. Após a sua morte, segundo *Hoh'heh*, quem assumiu a função de cacique na aldeia Raiz foi o seu sobrinho Agnaldo. Logo depois, seu cunhado, *Tsipadzabe* (índio *Xerente*) e por fim, sua esposa, Gracemir²²⁶, até o dia que ele retornou e assumiu essa função na aldeia:

Quando Piauí morreu foi seu sobrinho Agnaldo que foi cacique de lá; era muito jovem também; tinha 22, 23 anos; não passou um ano; morreu de acidente de carro; comprou um carro; passou uns dois meses com esse carro e se matou; morreu com ele mais quatro pessoas; depois entrou o *Tsipadzabe* que é *Xavante* e irmão do Domingos Savio; ele passou um tempo e aí a Gracemir entrou; aí trabalhou uns tempo até quando eu saí da São José e falei que ia voltar para aldeia Raiz (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

A promessa feita a João Piauí foi cumprida. *Hoh'heh* voltou para aldeia Raiz, segundo ele, para assumir o comando porque em sua concepção a aldeia estava mal organizada, ou em suas palavras, “a aldeia estava sem direção, descontrolada”. O seu retorno, implicou na saída da esposa e filhos de João Piauí da aldeia Raiz. Eles passaram a morar na aldeia Campo Alegre, onde moram seu avô e tias, mas ainda mantendo sua

²²⁴ Deixou de ser diretor da escola bem antes de sair da função de cacique. Quem assumiu essa função logo após a sua saída foi sua sobrinha *Puxcwj* que permanece até os dias atuais.

²²⁵ No próximo capítulo tratarei com mais detalhes sobre esse assunto.

²²⁶ Gracemir é neta de Wywyrh, da aldeia Campo Alegre. Sobrinha de Salete, esposa de *Pre'cohpa*.

casa na aldeia Raiz, onde segundo a própria Gracemir, seus filhos vão passar fim de semana. A mãe e as irmãs de João Piauí permaneceram na aldeia Raiz:

Estava faltando organização na aldeia; não é falando mal, mas todos sabem; a direção da aldeia estava descontrolada; pessoal bebendo demais; parece que era só festa na aldeia; lá é que ninguém escuta um ao outro; cada um quer ser melhor que outro; vamos supor; hoje estão aliesses dois; então um está falando assim: ah, não está prestando porque esse aqui é melhor do que ele; eu vou entrar vou fazer melhor; então lá uma aldeia tão pequena e está dessa forma; cheguei novembro do ano passado (2014); quando eu decidi, minha mãe foi; nós estamos trabalhando por lá; agora não entendo por qual motivo a família de João Piauí veio para cá; eu sigo um caminho que não permite fazer um papel de uma pessoa qualquer; fazer alguma coisa de errado para eles; eles estão na aldeia Campo Alegre; só os filhos que vão para lá [aldeia Raiz] e passam o dia e voltam; faz cinco meses que assumi a função de cacique; o vice cacique é o sobrinho de Piauí, que se chama Claudio; está trabalhando junto para lá; estou mais para cá do que para lá, por conta das aulas aqui; a gente precisa se organizar; lá na Raiz não tem só indígena; menos da metade é branco, casado com índias que são pessoas parecido com a aldeia grande [São José]; a mente é tudo descontrolado; cada um querendo fazer de um jeito; de lá para cá quando teve isso tudo ficou dessa forma (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Os problemas que encontrou na aldeia Raiz parecem ter sido decisivos para tomar o controle da situação, como tinha prometido a João Piauí. O número crescente de brancos na aldeia parece ter sido um dos maiores motivos para que considerasse a aldeia “desorganizada”. Os brancos queriam viver na aldeia, segundo ele, da maneira que viviam na cidade, cada uma decidindo à sua maneira e não tinha quem organizasse o povo para juntos tomarem as decisões que fossem melhores para o povo, apesar de ter cacique na aldeia.

Hoh'heh aponta que foi o próprio Piauí quem autorizou a entrada de brancos na aldeia. Nessa época, acrescenta, os dois estavam no comando da aldeia para manter a ordem. Entretanto, aponta que com a sua saída e a morte de João Piauí a aldeia ficou “sem controle” e aumentou o número de brancos. Atualmente, conta, só tem dois homens *Krikati* nessa aldeia, ele e outro senhor. A maioria dos homens da aldeia é de brancos e procuram organizar a aldeia à maneira dos brancos, de forma individualizada. Para romper com essa forma de organização, segundo ele, resolveu levar suas cunhadas para a aldeia:

Os brancos entraram desde a época de Piauí; foi convidado por eles né; mas nessa época a gente conversava e organizava; não tinha esse barulho grande; essa fofoca de mulheres uma com outra; quando voltei para lá já estava muito avançado esse descontrole; teve um que entrou vende maconha, vende drogas; então parece um emprego; então buscaram e a polícia pegou ele; mas disseram que ele está para sair; tem esses outros lá que vende madeira; a gente está buscando resolver isso; o lado indígena mesmo só tem eu e um senhor Adãozinho; de homem indígena mesmo; mais homens brancos; aí eu levei minhas cunhadas que estão por lá agora; por isso que vejo, que entendo um

pouco de organização do branco, é trabalho individual; ele não pensa que está em uma aldeia; uma área que é só dele; ele não vê que que está dentro de uma reserva indígena, que tem uma organização; que tem um cacique que é responsável pela aldeia; tem uma pessoa que organiza a aldeia; ele só vê para o lado dele; vou fazer isso porque; mas estão enganados, porque não tem direito algum de fazer esse papel; a esposa dele temesse direito [que é Krikati], porque a demarcação passou o nome dela está lá; mas só que o homem que está na companhia dela, ela não pode dar apoio para estar fazendo isso; a pessoa fica envolvendo a mulher, usa o nome da esposa (*Ho'Heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Levar as cunhadas para a aldeia Raiz foi a forma encontrada por *Hoh'heh* para arregimentar forças junto aos seus irmãos do sexo masculino para romper com a conjuntura existente na aldeia Raiz e se manter na posição de cacique. Com essa atitude ao mesmo tempo aumenta o número de *Krikati* na aldeia e o número de parentes consanguíneos e afins. Ao fazer isso assume um comportamento que distoia da forma de organização social de seu povo, uma vez que o comum é os homens seguirem as mulheres e não o inverso como foi orquestrado por ele. Já que não tem número de irmãs suficiente, apelou para as cunhadas para levar para a aldeia seus irmãos.

Essa atitude de *Hoh'heh*, de levar as cunhadas contrariando a regra dos maridos acompanharem as esposas expressa uma estratégia que pode ser analisada com o que Velsen (2010) denominou variações individuais que fogem à estrutura organizacional. Pode ser um mecanismo para as pessoas viverem juntas em uma ordem social. No caso aqui analisado, a manipulação das normas feitas por *Hoh'heh* foi a alternativa encontrada para fortalecer a formação da aldeia Raiz.

Além das cunhadas também saíram da São José e foram para a aldeia Raiz os filhos²²⁷ da irmã de sua esposa Claudilete, bem como as sobrinhas dela com seus respectivos filhos.

A sua mãe, D. Maria *Cohpyt* não queria voltar com ele para a aldeia Raiz, conforme relata. A mãe alegava que com a saída da Raiz para a São José, o pai²²⁸ dele morreu. Ela parece associar a saída do marido da aldeia com sua morte. Entretanto, segundo *Ho'Heh*, ela foi convencida a acompanhá-lo, tendo como um dos grandes aliados para convencer a mãe o argumento de querer “organizar” a aldeia Raiz:

Falei para minha mãe e minha esposa; minha esposa me apoiou; mas já estava na minha cabeça há muito tempo voltar; minha mãe não queria voltar, porque quando voltamos para a São José e saímos de lá meu pai morreu; aí ficamos, a mãe não queria voltar; vergonha de voltar; falei para ela que não deveria ter

²²⁷ Esses são ainda menor de idade.

²²⁸ A *Pyrpej* do pai de *Ho'Heh*, Seu Ludjero foi em abril de 2014. Participei do ritual de despedida.

vergonha de voltar porque lá a gente tinha nossa casa construída e não podia deixar a aldeia do jeito que estava né? (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Outra forma encontrada por *Hoh'heh* em sua atual gestão para ter controle sobre o comportamento dos brancos foi, segundo ele, tentar enquadrá-los dentro da própria lei dos brancos:

Tenho que usar a lei; para isso a lei existe; ele vai ter que se encaixar em uma dessas lei; já pedi a FUNAI resolva e não está resolvendo; então vou encaixar ele em uma lei que vai fazer ele entender que ele não está em uma área que é dele; ele está em um reserva indígena; em uma área federal; então não pode desobedecer; vamos supor está errado, e se um dia a polícia levar por esse crime que está cometendo, ele não pode me culpar, que fui eu que fiz, porque eu vou só entregar a lei; a lei que vai resolver com ele; assim que tem hoje com um que está preso, a esposa pediu que eu fosse resolver; eu disse, negativo, eu não tenho nada a ver com ele; se eu fosse chamar ele para serviço comunitário da aldeia; se ele me obedecesse e nunca tivesse gritado contigo e com minha esposa, fazendo essas coisas erradas, roubando por aí, vendendo drogas; aí sim eu poderia dar apoio; ele é uma pessoa legal, trabalhador; eu vou apoiar uma pessoa assim para mais tarde fazer alguma coisa comigo; só que já é uma senhora indígena; não tem conhecimento sobre isso; eu não podia falar magoara ela; mas eu não posso fazer esse papel de tirar ele; ele está cumprindo o erro dele; eu não vou ajudar de forma alguma (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15.).

Essa narrativa expõe a concepção que tem dos problemas trazidos por um branco que por motivo de casamento, passa a viver em uma aldeia. A questão mais fortemente explícita na narrativa é a falta de reconhecimento, por parte daqueles, da função de um cacique na aldeia e do papel que os indivíduos que moram nessa aldeia devem desempenhar para o seu funcionamento “harmônico”. Como eles devem se relacionar no cotidiano em termos de trabalhos coletivos, de reunião no pátio, de respeito aos costumes do povo Krikati, etc. Nesse sentido, passou a conduzir as reuniões no pátio, segundo ele, alertando os brancos de sua condição de “branco morando com índios”, ressaltando que não aceitaria “atos ilícitos” dentro da aldeia, praticadas por eles, e que não os defenderia, ainda que fossem casados com seus parentes:

Então assim eu faço nas reuniões que tem na aldeia; eu falo você é branco; você está aqui dentro da aldeia, você tem que respeitar; de alguma forma você tem que trabalhar; aqui tem muita terra; o que você produzir é seu, é para sua casa; você não vai dar para mim; agora não quero que você ande por aí roubando; não quero que você ande batendo em sua mulher; não quero você batendo nas crianças; não quero você falando dos indígenas que são assim e assim; porque se você quer assim então sai da reserva indígena e vai para fora; fica falando lá de fora para cá; mas aqui dentro; o que você está fazendo se não gosta; então sempre coloquei isso para eles; então esse que não me ouvir e entrar, enquadrado em uma lei dessa aí; eu não vou defender de forma alguma; isso que eu falo e faço isso para ver se vou consertar daqui para frente (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15)

Ele admite que tem poucas famílias *Krĩkati* na aldeia Raiz e que pela influência dos brancos que moram lá, eles estavam se organizando segundo as regras da sociedade dos brancos, com cada família querendo se sobrepor umas às outras, ou em última instância brancos que são casados com *Krĩkati* vivendo e trabalhando na aldeia segundo suas próprias regras:

São poucas famílias; cada família quer dominar; político aconteceu por lá; então é como esses homens brancos; ele só quer o lado dele; ninguém escuta um ao outro; cada um que ser melhor do que outro; lá uma aldeia tão pequena e está dessa forma; tem um lá, é uma pessoa que sei lá; que se chama Francisco de Assis, que é cunhado de Piauí; é branco; esse é uma pessoa fora do normal; é uma pessoa que nunca participou de uma reunião na aldeia; ele nunca deu uma mãozinha para roçar uma aldeia; ele nunca ajudou em nada, mas anda falando mal de todo mundo por lá; uma pessoa dessa, sei lá; a FUNAI não toma nenhuma providencia, não procura essa pessoa (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Apesar de *Hoh'heh* caracterizar a forma como os *Krĩkati* e os brancos estão se organizando na aldeia Raiz, à moda dos brancos, em narrativa anterior ele havia dito que isso também está acontecendo na aldeia São José, não por conta dos brancos, mas por conta do grande número de famílias *Krĩkati* que disputam entre si o poder de decidir “o melhor para o povo”. Ainda que *Hoh'heh* aponte as complicações de exercer a função de cacique em uma aldeia com esse formato da Raiz, parece que ele procura alternativas dentro da própria forma de organização social de seu povo e da organização social do branco (das leis) para resolver esses problemas. Apesar de considerar que seja responsabilidade da FUNAI resolver sobre a permanência do branco em situações conflituosas na aldeia, na ausência dessa instituição ele toma as regras do jogo.

Segundo *Pãm*, um dos maiores problemas da aldeia Raiz é a venda de madeira pelos brancos, que são casados com mulheres *Krĩkati* ou *Tentehar*/Guajajara. A preocupação de *Hoh'heh* se concentra, em sua maior parte, nesse fato, por isso ele aponta a necessidade da FUNAI intervir no processo. Nesse caso, não seria necessariamente impedir a entrada de brancos, mas retirar os brancos que adotam esse tipo de comportamento, uma vez que entraram na aldeia por via das relações matrimoniais e com o consentimento dos caciques.

Na aldeia Raiz funciona somente a primeira etapa do Ensino Fundamental (de 1ª a 4ª série). Na segunda etapa do Ensino Fundamental e no Ensino Médio os estudantes cursam em Lajeado Novo e no povoado de Passagem Boa.

A aldeia Raiz tem posto de saúde onde atua um técnico em enfermagem que tem sob seus cuidados alguns remédios básicos. Caso precise mais, solicita ao posto de saúde da aldeia São José.

Os dados populacionais da aldeia Raiz no ano de 2014, mês de abril²²⁹ totalizam dezesseis (16) famílias e quarenta e quatro (44) habitantes. No ano de 2015, mês de fevereiro, o número de famílias permaneceu igual a 2014, mas o número de habitantes aumentou para setenta e dois (72). Segundo uma enfermeira do Posto de Saúde da aldeia São José, na época que João Piauí era vivo essa aldeia tinha um número de moradores “fixos” de cento e dezenove (119) indivíduos. Diz ainda que no tempo em que sua esposa Gracemir assumiu a função de cacique as pessoas começaram a sair da aldeia Raiz para a aldeia São José. Credita isso ao fato de eles não terem gostado dela na função de cacique.

Se houve esse decréscimo populacional significativo na aldeia Raiz na gestão de Gracemir, considero essa saída de indivíduos da aldeia outra estratégia para destitui-la de sua função de cacique. Nesse caso específico, o objetivo foi esvaziar a própria aldeia e chamar atenção de outros *Krĩkati* da situação que estavam vivendo na aldeia Raiz. Durante o período de pesquisa, ouvi vários comentários nas aldeias que visitei sobre o “problema” da aldeia Raiz: muita bebida, inclusive da própria cacique; muitos brancos na aldeia vendendo madeira; aldeia sem “organização”.

O aumento populacional se deve ao retorno de *Hoh'heh* e seus familiares para a aldeia Raiz, ainda que a chegada dele “coincida” com a saída definitiva da esposa de João Piauí com os filhos, noras e as irmãs que moravam na aldeia. A quantidade de pessoas que saiu parece ser menor do que a que entrou. Mas ainda não se aproximou dos ditos números “fixos” da época de João Piauí.

A saída de Gracemir da aldeia Raiz e a assunção de *Hoh'heh* à função de cacique da aldeia é contada pela tia dela, Salete. Esta condena o comportamento de *Ho'Heh* por considerar que ele se aproveitou de uma saída temporária de Gracemir para aldeia São José, para cuidar do filho que sofreu um acidente, para assumir a função de cacique. Segundo ela, sempre pedia para a sobrinha deixar a aldeia Raiz e ir morar com seus parentes (consanguíneos) na aldeia Campo Alegre.

²²⁹ Dados do posto de saúde da aldeia São José em fevereiro de 2015.

A relação entre Gracemir e *Hoh'heh* parece não ter sido amistosa durante sua permanência na Raiz quando João Piauí ainda era cacique. Segundo Marli Belizário Gavião, quando *Ho'Heh* passou no vestibular da Universidade Federal de Goiás-UFG, e saiu temporariamente da aldeia para cursar as disciplinas, ela pediu ao marido que retirasse *Hoh'heh* da função de professor da escola porque ele estava faltando às aulas, ainda que houvesse o compromisso, segundo Marli, de reposição das aulas. Marli acrescenta que *Hoh'heh* não gostou da atitude de Gracemir e, portanto, vendeu sua casa e se mudou para a aldeia São José.

Atualmente, mesmo morando na aldeia Raiz é professor da escola da aldeia São José. Dá aulas na primeira etapa do Ensino Fundamental (4ºano).

O mapa abaixo proporciona uma visualização das aldeias “novas” e da sua distribuição na terra *Krikati* demarcada pelo Estado.

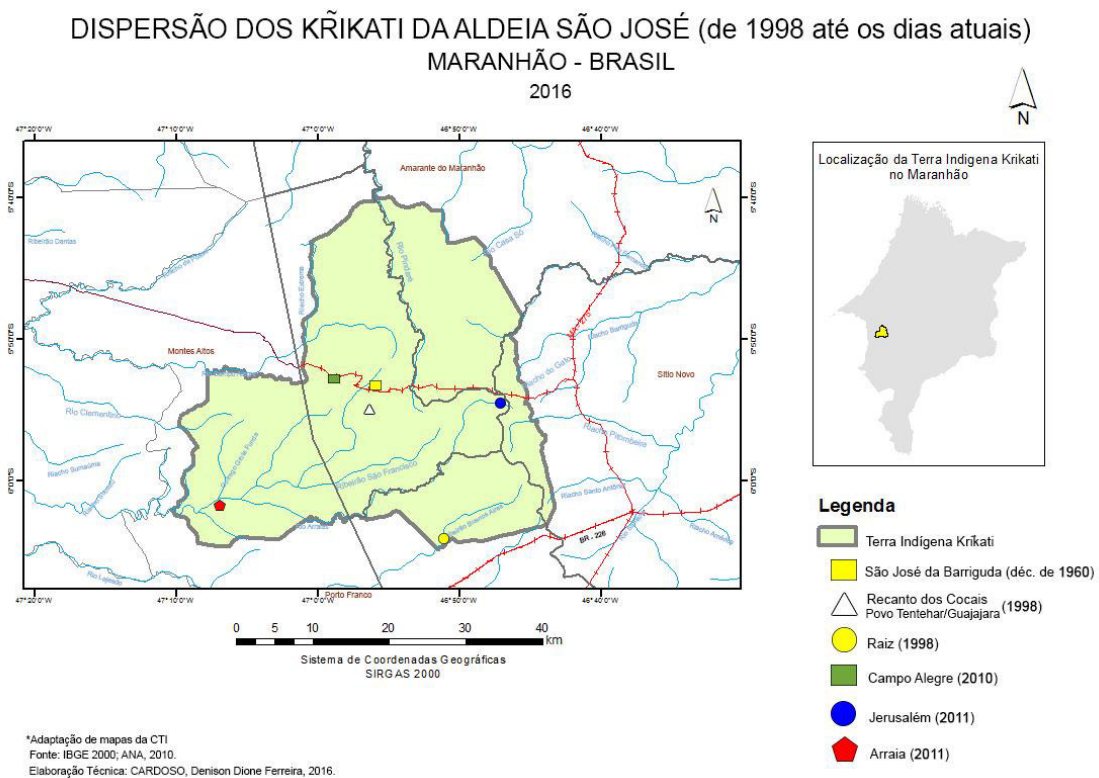


Figura 08: Mapa da dispersão da aldeia São José (1998 até os dias atuais)

Conforme pode ser observado no mapa acima, as novas aldeias Campo Alegre, Jerusalém e Arraia cumprem em parte o que havia sido previsto no Plano de

Monitoramento da área. Elas foram construídas nas regiões apontadas por eles como área de maior entrada de invasores. Entretanto, não estão localizadas nos limites extremos da Terra Indígena *Krĩkati*. Isso só ocorre com a aldeia Raiz que está plenamente construída nos limites extremos da terra. Novos deslocamentos estão em processo, pelo menos nos planos de alguns *Krĩkati*.

Como já fiz referência em outro momento, se o critério para construir aldeia “nova” for vigiar os limites extremos da terra, somente a aldeia Raiz se enquadraria nesse perfil. Observo que os critérios levam em conta as relações do fundador com o lugar. As aldeias Campo Alegre e Jerusalém eram áreas de roça antes de se “levantar” uma aldeia. A Arraia é o lugar de morada dos ancestrais da família de *Myypuc*. Entretanto, todas as regiões onde foram construídas aldeias novas estavam dentro do planejamento estratégico. Talvez não tivesse sido construída no “ponto ideal” para o monitoramento da terra.

5.5 Batalha e Caboclo Velho: a iminência de novas aldeias

A iminência de criação de novas aldeias está sempre presente nas conversas com os *Krĩkati*. À medida que os invasores vão saindo da terra e a mata vai crescendo, aumenta a possibilidade para eles reproduzirem o ser *Krĩkati* em suas singularidades.

A construção de uma aldeia na região do riacho Batalha, mais precisamente na região do Baixão, é uma intenção de *Cyjnỹ*. Ele ocupa atualmente esse lugar como área de roça desde o ano de 2013:

Nós temos roça lá desde o ano passado; lá tem um rancho que os próprios brancos deixaram; ali não tem quase mata, mas eu, nossa área é para recuperar todas as matas; nós estamos ali; estou bem consciente mesmo, bem ciente de morar para lá; por enquanto é área de roça; a minha família está aqui na aldeia São José, mas vai voltar para lá para cuidar da roça; as crianças que estudam aqui, ficam aqui; as crianças pequeninhas vão tudo junto para lá; outros primos que já terminaram de estudar vão junto para lá (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

Como se percebe na narrativa de Jair a construção de uma aldeia nesse lugar está no plano da intencionalidade. Até 2015 essa área ainda se constituía como “lugar de roça”.

A ocupação da região do Baixão para “botar roça”, segundo *Cyjnỹ* se deve ao fato de já ter morado com seus avós e pais nesse lugar. Ele tem na memória a história do

processo de conquista desse lugar pelo avô Agostinho²³⁰. Também têm memórias do lugar relativas às suas andanças com os pais e os irmãos quando criança:

Eu vi os meus pais e meus avôs; passaram e conquistaram esse lugar onde só eles que chega lá e com outros parentes da aldeia, eles andam juntos, andam em grupo mesmo; e aonde que acompanhei quando era criança; aonde veio outras estórias de meu avô Agostinho, na língua, *Promtac*, aonde foi ele que tomou esse espaço ali e gostou de andar para lá com meu pai, com meu irmão mais velho, no espaço que chamam Baixão, espaço que tem descida e subida; então ele tomou esse conhecimento para lá e com tudo isso, eu vendo estória, andada, e acompanhei desde criança; cresci andando para lá; ficar para lá ou passar uns tempos para lá; aí estou começando lá, gostei do lugar (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

A região do Baixão, segundo *Cyjnỹ*, localiza-se no município de Amarante, “no limite com o município de Sítio Novo. O município de Amarante corta o rio Batalha “até em cima”, sendo que o outro lado, “já é divisão do município de Sítio Novo” (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

A ligação que ele estabelece com o lugar de “origem” de seus ancestrais e o fato de esse mesmo lugar ser “bom para plantar”, terra boa (*pji êhmpex*) são elementos para sustentar a pretensão de construir uma aldeia nesse lugar. Apesar de ainda ser uma área invadida por brancos, ele afirma que consegue ficar nesse lugar sem manter conflitos. Lembra que no passado o pai e avô estabeleciam relações de boa vizinhança com alguns moradores brancos. Aponta, também, o argumento de estar pensando em fundar aldeia para vigiar os limites da terra:

O rio Batalha é limite de nossa área; da uns 500m de onde tem uns barracos lá; no rio Batalha já tem esse Baixão; o rio batalha é o limite e nós estamos no Baixão; eu sempre andei por lá; andava por lá e ao mesmo tempo o lugar eu conheço todo por lá desde quando era criança e têm uns moradores antigos que conheci através de meus pais; e aonde que estou ali como uma pessoa bem conhecida, tomando aquele espaço ali; ainda tem morador branco nessa área, mas aonde que eu estou lá no meio, mas no ponto aonde eles já saíram; lá é uma área que se chama barraria né; ali no verão o barro é muito seco e duro e serve para tudo; nós experimentamos, plantamos um pouquinho de macaxeira deu bom; todo plantio é bom nesse lugar; por isso é bom fazer a roça lá; ao mesmo tempo ocupar o território (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

Cyjnỹ considera que fundar uma aldeia nesse lugar estaria também dentro da proposta de ocupar a terra para impedir a entrada de invasores. Entretanto, a construção de uma aldeia nessa região não está dentro do Plano de Gestão e Monitoramento da Terra.

²³⁰ Agostinho à época da dispersão da Taboquinha fundou a aldeia Baixa Funda. Quando todos se reuniram na São José, por conta do acordo entre fazendeiros e *Krikati* arbitrado pelo prefeito Josino Gomes, foi eleito o juiz desse acordo.

A divisão de grupos domésticos na aldeia São José, segundo *Cyjnỹ*, é também um dos motivos para buscar um lugar para morar com a família:

Eu tomei essa decisão porque na época de verão, na época de pescaria e caçada, cada grupo sai para um lugar, assim como Arraia, Caboclo velho, Tapuio e nossa família sempre saía para o Baixão, onde que pesca, no rio Batalha, onde que caça no Baixão; para o Arraia vai a família de *Myypuc*; para o Tapuio vai a família de Flor de Lis; antes a aldeia toda vai para o Arraia, onde é o rio que dá muito peixe, mas hoje foi dividido e aí cada grupo sai para outro canto; sai para ali, para acolá (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

Por enquanto ele diz só ter roça no local. A mudança efetiva no sentido de construir uma aldeia está dependendo da retirada dos brancos desse lugar. Entretanto, afirma que fica mais tempo nessa área do que na aldeia São José:

Nosso projeto é que nós estamos só esperando o povo sair, morador branco né, para nós ficar à vontade, fazer nosso trabalho, construção de moradia; porque até agora eles estão morando ali, nós não pode; eu mesmo não posso dizer, nós vamos fazer aldeia agora, assim porque às vezes nós incomoda, tem alguma coisa que eles, os brancos, vê que nós estamos tomando espaço, tomando a frente; mas nosso projeto mesmo é para construir aldeia assim que eles saírem; por enquanto é só roça porque estão por lá os brancos; vou direto para a região; esses dias estou aqui na aldeia porque tem festa cultural; fiquei, e nós estamos aí, e estamos esperando só a eleição passar; depois da votação nós voltamos para lá; minha família; vai e volta; crianças pequenas que não estudam ainda vai com a gente; os que estudam ficam aqui; nós vamos ficar direito lá para cuidar da roça; como eu trabalho na escola, eu vou e volto para dar aula de manhã (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

Cyjnỹ é professor da escola da aldeia São José. Seus filhos estudam também nessa escola. Percebo a noção de “aldeia central” sempre aparecendo nas narrativas daqueles que fundaram ou pretendem fundar uma aldeia. Eles estão sempre se construindo em relação com a aldeia São José, seja por conta da escola da aldeia, tanto no que se refere ao ensino, como no que se refere ao trabalho (são professores da escola dessa aldeia); seja por conta das festas culturais que ocorrem em grande intensidade nessa aldeia; seja por conta dos recursos de saúde; ou ainda dos recursos econômicos que são depositados na Associação de Pais e Mestres da escola dessa aldeia.

O fato de passar bastante tempo na área de roça, em sua concepção é um indicativo para o povo da aldeia São José de que ele tem propósito de sair dessa aldeia. Ele diz ser identificado na aldeia São José pelo seu local de roça. As pessoas sabem que há uma intenção dele, mas ainda não divulgou sua saída: “as pessoas já sabem que passo tempo mais para lá do que aqui [São José]; eles dizem que sou da serra do Baixão; aí eu digo não, só a minha roça; mas ali todo mundo sabe que estou mais lá do que aqui” (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

Apesar de *Cyjnỹ* não ter divulgado a sua saída da aldeia São José, seu sogro já conversou com *Crỹ'hyh*, segundo este, afirmando que a aldeia iria ser construída e pedindo apoio. Segundo *Crỹ'hyh*:

Cyjnỹ está criando; não sentou comigo, só falou algumas palavras, mas depois o sogro dele falou que vão fazer aldeia, a família, então já fizeram a roça bem suficiente, a roça dele; eu fui lá ver, ele pediu para a gente ir lá, eu fui lá ver, até questão de conversar com o gestor municipal para estruturar local; para fazer estrada porque lá quando chove carro não sobe e nem desce, liso, porque é só barraria ali; aí eu fui lá ver; eu sempre andei por lá pescando; lá é um ponto estratégico; lá entram para retirar madeira e também caçadores; eles querem levar família; é a região já de Amarante, mas só que toda demanda é Sítio Novo; fica dentro do município de Amarante, mas distante da sede de Amarante; todas as demandas deles é Sítio Novo; todo apoio vai ter de Sítio Novo (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.14).

Crỹ'hyh considera esse lugar onde *Cyjnỹ* quer “levantar” a aldeia como ponto estratégico para vigilância da terra. Entretanto, pondera a dificuldade em se fundar uma aldeia hoje. É preciso ser um líder, diz ele, porque somente uma liderança “é persistente e tem o conhecimento para buscar ser agente de mudança”. Se não for um líder, segundo ele, “não consegue mudar muita coisa”:

Depende muito também de persistência; tem coisa que o pessoal desanima; digo não, nós vamos tem que ir lá; quem depende da mudança somos nós; não é o pessoal de fora não; *Cyjnỹ* está buscando apoio comigo; já conversou comigo para a gente poder estar combinando; vai depender do município que é mais próximo para pedir para eles poder ajudar a buscar o benefício para estruturar local (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.14).

Esse conhecimento a que *Crỹ'hyh* se refere está relacionado ao fato de a liderança conhecer seus direitos e ter persistência para brigar por eles e, mais do que isso ou na mesma proporção disso, buscar articulações para conseguir com que esses direitos sejam atendidos. Por isso o sogro de *Cyjnỹ* procura a ajuda de *Crỹ'hyh*. Este já estabeleceu relações com a prefeitura de Sítio Novo quando construiu sua aldeia que está nos limites desse município.

Para *Cyjnỹ* o que importa nessa localização municipal da região do Baixão, não é a qual município ela pertence, mas qual município vai ajudá-lo a estruturar sua aldeia:

Eu tenho essa diferença porque se nós morar nós não vamos pertencer ao município de Amarante que é muito longe; fica mais perto do município de Sítio Novo; isso que eu acho diferente; mas isso vai depender dos representantes dos municípios; aonde que o município dá apoio, assim com qualquer ajuda eu fico, porque eu não vou me importar de qual município eu estou ali não (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

Cyjnỹ tem parentes na aldeia Jerusalém, mas diz não ter sido convidado por eles para morar nessa aldeia. Acredita que a ausência do convite se deve ao fato de ele já ter

vivido uma experiência fora da aldeia São José que não teve sucesso. A partir dessa experiência e do retorno para a aldeia São José disse a todos que não sairia mais para uma aldeia que não lhe oferecesse condições de permanência no lugar, com dignidade.

A experiência a qual *Cyjnỹ* faz referência foi na aldeia Raiz. Saiu da aldeia São José para aquela, a convite do cacique da aldeia João Piauú. Foi assumir a função de professor na aldeia:

Quando finado Piauú formou a aldeia Raiz, os brancos deixaram muitos pastos; ele era cacique e *Ho'heh*, vice-cacique; mas Piauú organizou a aldeia de modo a beneficiar somente a família dele; eu e Zé Roberto, a gente foi convidado por João Piauú para viver lá; eu fui como professor e Zé Roberto como Agente Indígena de Saúde; só que foi combinado entre a gente que a gente ia alugar os pastos para aqueles que saíram da terra e que o dinheiro seria para fazer a casa das famílias que estavam morando na aldeia Raiz; a princípio cinco famílias; só que Piauú fez reunião novamente e disse que assim não ia poder ser; que ele era o cacique da aldeia e que as coisas tinham que acontecer lá de acordo com o que ele determinava; com o dinheiro que entrou, Piauú fez as casas da família dele e um salão grande para fazer festas; eu construir minha casa lá de taipa, mas com o tempo vendo como estava se dando a organização da aldeia, resolvi voltar para a aldeia São José; também Zé Roberto voltou; quando eu voltei disse que nunca mais ia sair para morar em outra aldeia nessas condições (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

O fato de João Piauú estar trabalhando na aldeia Raiz em favor de sua família, de seus interesses próprios já foi levantado por *Hoh'heh* como motivo de ele ter saído da aldeia e se repete na narrativa de *Cyjnỹ*. Os aliados de João Piauú vão se retirando da aldeia Raiz. Em princípio *Ho'heh*, *Cyjnỹ* e José Roberto. Este último diz ter saído (morava com a mulher e mãe) porque pediram para ele decidir se queria estudar ou continuar o trabalho de agente de saúde na aldeia. Ele fazia o curso de Técnico de Enfermagem na cidade, nos fins de semana. Ele optou por terminar o curso e retornou para a aldeia São José. A tentativa de Piauú de exercer um poder coercitivo para “acumular bens” não funcionou entre alguns aliados políticos, uma vez que eles saíram da aldeia com suas famílias.

Entretanto, sobressai nessa narrativa uma negociação que permite a permanência do gado na terra: o aluguel de pastos. Este aparece sempre nas narrativas como motivo de conflitos porque esses recursos acabam por ser apropriados somente por quem os aluga. Esse tem sido um dos motivos da volatilidade da função de cacique entre os *Krĩkati*.

Segundo *Campir*, o aluguel de pastos acontece por quase toda a terra *Krĩkati*. Ele explica que é por isso que quando o invasor sai, ele sempre deixa a terra sob os cuidados de algum *Krĩkati*, que é para ele voltar e alugar o pasto com esse mesmo indivíduo:

Aluguel de pasto acontece muito; ali para o rumo do Arraia; do Timorante, (para o lado da região do Urucum- no sertão, Timorante), Vera Cruz, tudo para o rumo de Sítio Novo lá onde o povo de Jerusalém tá lá perto; para o rumo do Baixão; para o rumo do Caboclo Velho tem muito pasto alugado; que Funai mesmo não quer que a gente aluga e nem vender madeira, nada; quer que fica limpo; assim que eles fala, mas os índios quer; aí eles estão alugando; mas tem deles que não aluga não; nós mesmos não aluga; nós não tem não; nem meninos não tem, nenhum; de Sítio Novo para cá é tudo quinta de povo que sai; tem do de *Cyjnỹ* para lá de Sítio Novo; tá alugando pasto direto; tem casa boa; o dono largou e Jair tomou mais o irmão dele; lá é mais melhor, porque tem luz, tem poço, tem tudo; eu já fui lá; o lugar é bom; tem pasto bom danado; é lá no Batalha; tem muito povo alugando pasto para lá; lá para o rumo do Arraia tem muito; eles venderam tudo; tem até o menino do *Awqui*, alí na Pedra Pintada tem; o Valdenor [fazendeiro, branco], filho de Rita, deu capim para ele; Paulo está alugando com ele toda a vida; branco só quer aproveitar enquanto tem pasto; quando mato cresce, acaba capim, pronto, eles larga, porque eles não roça; tem muito pasto por lado do lago dos pomba (*Campir*, aldeia São José, 30.03.15).

Os lugares que *Campir* aponta como sendo aqueles onde existe aluguel de pastos são os mesmos onde foram construídas algumas aldeias “novas”, ou onde se pretende construir. Ou seja, os lugares desintrusados na terra, são para onde “retornam” os invasores com uma nova estratégia para ocupá-la. Se antes para permanecer na terra doavam gado, agora este se torna o agente invasor e o dinheiro a recompensa por sua permanência. Entretanto, essa negociação não impede que o gado ainda continue a ser abatido pelos *Krikati*.

Cyjnỹ também constrói o discurso sobre o controle mais fácil que um cacique tem sobre uma aldeia com um pequeno número de indivíduos, em termos de “organização da aldeia”, do trabalho em conjunto, do respeito ao tempo da natureza, ou seja, do próprio uso dos recursos naturais de forma sustentável:

Em uma aldeia pequena tem mais condições do chefe ter controle sobre os moradores; no lugar que vamos morar tem olho d’água; já avisei minha família que não é para pescar com tinguí nessas águas para não acabar com os peixes. Se quiserem pescar, pesca de landruá (tarrafa); O tinguí (que é plantado) acaba com tudo; até os jacarés e outros animais maiores que estão na água, fogem para longe quando botam tinguí; timbó é nativo e é mais fraco (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

Entendo esse discurso do “controle” de uma aldeia com pequeno contingente populacional, mencionado por *Cyjnỹ* e por outros que já construíram suas aldeias, não como o poder de coagir seus moradores a obedecer ao cacique, como aparece em algumas narrativas, mas como a possibilidade de, por ser pequena, o cacique controlar os eventos e acontecimentos que nela se produzem.

A perda de controle do cacique sobre o povo gera, segundo *Cyjnỹ*, uma “falta de organização” na aldeia. Ele cita como exemplo a aldeia São José. São muitas lideranças, conta ele, e a aldeia está muito grande. Por isso, diz ele, o cacique não consegue “ajuntar o pessoal para um projeto coletivo”. Esse é um dos motivos para pretender formar a sua aldeia (*Cyjnỹ*, aldeia São José, 03.10.14).

Apesar de *Cyjnỹ* apresentar nessa narrativa a aldeia Batalha como algo já pronto, ela ainda é um projeto, como apontado nas narrativas anteriores.

A criação de uma aldeia na região do Caboclo Velho estava dentro do Plano de Gestão e Monitoramento da Terra. Na aldeia São José é frequente e comum associarem a construção dessa aldeia aos irmãos *Puxcwyj*, *Cacuuxen*, *Nonoy* e *Cohmxicwyj*²³¹. Essa associação se deve ao fato de a mãe deles, já falecida, D. Luzia, ter sido criada nessa região. Entretanto essa aldeia não foi criada, apesar ter sido iniciada com área de roça, por conta dos interesses divergentes entre a família que iria morar nessa aldeia e a FUNAI.

Crỹ'hyh aponta que na época que estavam pensando o Plano de Gestão e Monitoramento da Terra, “*Cacuuxen* botou o nome”. O nome dela, ainda consta no plano de gestão, segundo ele, mas “benefícios para lá só vai sair quando tiver aldeia” (*Crỹ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.14).

Segundo *Nonoy*, hoje eles não têm mais a intenção de fundar uma aldeia nesse lugar. Já tiveram, diz ele. Chegaram a iniciar o processo: primeiro se dirigiram para o local para fazer a roça. Começaram a brocar sete (07) alqueires, mas foram impedidos pela FUNAI e IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente) que não permitem que se faça mais de quatro linhas de roça por família. Então, segundo *Nonoy*, ele desistiu de fazer a aldeia porque não compensava, já que em sua concepção a roça não seria suficiente para sustentar a sua família no local:

A FUNAI só permite botar 3, 4 linhas por família; fazer muito quer dizer para Funai que você está desmatando a mata; aí fica ruim; no Caboclo Velho a gente ia fazer mais de 7 alqueires²³²; a FUNAI impediu; não chegaram nem a fazer roça; só começamos a brocar; aí chegaram lá; alguém, povo daqui mesmo avisou que estavam fazendo roça grande só para desmatar; Funai falou com IBAMA; aí IBAMA “quer fazer roça, faz pequena”; não estou fazendo só para

²³¹ Eles têm mais dois irmãos: Alfredo *Rõre' hu* e Arinel *Paatep*. Entretanto, *Nonoy* é o único dos filhos homens que mora junto às irmãs. Apesar de sua esposa ser do povo Gavião, ele não seguiu as regras de residência junto aos parentes da mulher (uxorilocalidade). Ele trouxe a mulher para morar junto com seus pais e irmãs. O mesmo acontece com o filho casado dele. Não se deslocou para a casa da esposa. Ela foi quem veio morar com ele.

²³² Segundo ele, um (01) alqueire de terra são 16 linhas.

a família; daqui há um ano a gente não precisa está comprando as coisas não; “mas a FUNAI da cesta básica”; mas a FUNAI vai dar todo dia?; todo dia ele não vão; mas nós necessita; “mas não pode; pode parar”; aí nós paramos; nós tinha intenção; até hoje Arlete fala; mas para mim não dar não (*Nonoy*, aldeia São José, 08.07.14).

Ele argumenta que sem a liberdade de fazer o que é de seu interesse com a terra, não faz sentido fazer uma nova aldeia com o único propósito de fiscalizar a região. Nesse caso, aponta, é a FUNAI quem deve fazer essa fiscalização, porque que tem condições para isso e não os *Krĩkati*. Argumenta que a terra não é deles, é da UNIÃO:

Para mim cuidar de coisa do governo, sem condições, não; sem condições eu não vou para lá, porque se eu for para lá eu quero ter minha liberdade de fazer o que quiser com a terra; não é para vender madeira, mas é para explorar para ter alimentação saudável; isso que eu quero para não está comprando alimentação na cidade; por sinal eu posso até revender o produto para a cidade; esse é o meu pensamento; e outra também, hoje eu não vou me esforçar para fiscalizar uma terra, uma reserva, sabendo que é nossa, mas não é, porque eles tem todo o poder de fiscalizar terra da união; não o índio; além disso eles mandam os índios mas não dão condições, só cobra (*Nonoy*, aldeia São José, 08.07.14).

Existe um discurso em voga entre alguns *Krĩkati* de que não seria tarefa deles proteger a terra, já que é propriedade da União, a quem caberia essa função. *Cohpyht* relatou um caso na aldeia Campo Alegre onde o cacique fez uma derrubada para plantação de um (01) alqueire. Diz que logo a FUNAI chegou junto com outros *Krĩkati* e impediram a plantação. Acrescenta que o funcionário da FUNAI, Belair, não concordava com a postura do órgão, mas estava ali como servidor e tinha que cumprir as determinações “de cima”. *Cohpyht* conta que o próprio servidor da FUNAI teceu os seguintes comentários para mostrar que ele era a favor de eles usarem a terra de acordo com suas vontades e necessidades: “você não são gente não? Você não têm direito não? Você não é que vão morar? A terra não é de vocês? Você podiam fazer o que quiser com a terra de vocês, mas infelizmente não é assim e a gente tem que atender”.

Cohpyht ainda comenta que concorda com o funcionário da FUNAI quando afirma que eles podiam utilizar a terra deles como melhor lhes aprouvesse, mas que, no entanto, o Estado não reconhece esse direito deles no uso da terra, porque ela é propriedade da União:

É realmente é verdade porque nós só estamos sendo usado aqui na terra; nós mesmos, nós não temos direito de fazer uma derrubada; de fazer uma monocultura; não pode fazer uma plantação de monocultura; mesmo se eu tivesse essa condição de trazer um trator, comercialização eu não posso fazer isso; não posso porque a terra é da união; não pode tirar ouro, cortar árvore; só eles tem direito de fazer; até documentação de terra a gente não tem conhecimento; só eles sabem onde é que fica o cartório, onde é que fica; mas a

gente não tem direito de saber tudo isso; se eu quiser ser um fazendeiro; se eu quiser montar um negócio, eu não posso, porque tem a barreira ali, a questão da documentação; (...); então é assim, nós estamos sendo usado pelo próprio governo; a terra é para eles (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.14)

Entretanto, *Cohpyht* afirma que apesar de a FUNAI impedir grandes desmatamentos para fazer grandes plantações “têm uns aí que tem roça grande, bem longe; e a FUNAI às vezes sabe; se já está plantado, deixa aí. Agora quando é para começar eles tentam impedir. Mas depois que já plantou” (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.14).

Cryhtre também questiona o fato de a terra ser da União e por conta disso nenhuma família ter a propriedade da terra para si e não poder fazer uso dela de acordo com suas necessidades. Impede, em sua concepção, de se “ter fins lucrativos com o uso da terra” e o direito de propriedade sobre a terra:

Se a escritura reza que é da UNIÃO e não pode dizer assim eu não vou dar por cada família não; dar para todos e ao mesmo tempo eles colocam amarrar sem fins lucrativos; inclusive escritura vem, mas fica lá; então nessa parte aí eu quero te perguntar: você tem certeza que eu tenho direito? Você tá morando naquele local lá, mas não é seu, é só para você dizer assim, eu vou morar lá até o dia em que deus quer que eu viva; se quer que eu morra mais novo ou mais cedo, eu morreu e acabou num buraquinho quadrado, esse que é meu; agora para você dizer isso é meu; isso é meu; a escritura reza o que que é meu; eu comprei, paguei, tá provado que isso é meu; é da União e acabou (*Cryhtre*, aldeia São José, 27.06.14).

Diferentes versões são contadas sobre a iniciativa dessa família de fundar uma aldeia na região do Caboclo Velho. *Crÿ'hyh* relata que chegaram a fazer roça e colher, contradizendo *Nonoy* que afirma não ter concluído o trabalho de roça por conta da FUNAI e do IBAMA. Acrescenta *Crÿ'hyh* que membros da família ficaram morando na região por pelos menos uns seis meses até retornarem para a aldeia São José:

Chegaram a ir e fazer roça para lá; mas foram só para vender; venderam tudo que tinha lá; arames, estacas, casas e lá fizeram besteira e voltaram; e voltaram por conta de besteira que eles fizeram; voltaram; ficaram quase uns seis meses lá, o pai dela, o *Camoc*, e a avó dela; fizeram roça, colheram e não permaneceram por que aconteceu coisas por lá; não quiseram ficar e voltaram (*Crÿ'hyh*, aldeia Jerusalém, 28.09.14).

Caapar Cwyj, tia deles por parte de pai, confirma que quando a família passou uma temporada na região do Caboclo Velho, D. Luzia, mãe de *Nonoy*, ainda era viva. Diz que ouvia *Cacuuxen* e *Puxcwyj* dizerem que queriam fazer aldeia nessa região. Dizia também que queriam que ela e sua família fossem com eles. Segundo ela, respondia: “Não. Eu que vou ficar fora da aldeia São José? Aí os velhos morrem tudo e vocês vão

me deixar e vão para a rua e eu fico sozinha; eu não quero não. Já morreu minha tia Gloss e só *Camoc* que está aí ainda” (*Caapa Cwyj*, aldeia São José, 02.10.14).

Na narrativa de *Caapa Cwyj* percebo o receio em constituir uma aldeia “nova” só com jovens. Como os jovens estudam, trabalham, fazem curso, ou seja, estão sempre se deslocando para a cidade ou visitando outras aldeias e povos, corre-se o risco de ficar sozinho, já que os mais velhos não se deslocam muito.

Myypuc confirma que a família de *Camoc* já esteve morando na região e que era intenção deles construir aldeia na região.

Já foram; o pai dele, mais a mãe do pai dele; passaram três meses; ou foi um ano; o marido de *Cohmxicwyj*, o finado Marianinho fez uma roça lá; parece que lá tiveram conflito com uma pessoa e voltaram para a aldeia São José. Foi um conflito com um branco que morava e trabalhava com Marianinho (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14)

Entretanto, acrescenta *Myypuc* que em conversa com *Nonoy*, este lhe falou o seguinte: “eu não vou para lá não, porque eu não quero dar confusão para ninguém; do jeito que estou vendo a luta para sair, acho que não vai dar para mim não” (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14). *Myypuc*, afirma que morar na região do Caboclo Velho é um sonho da irmã de *Nonoy*, *Cacuuxen*.

Suponho que “a luta” a qual *Nonoy* se refere é a luta que todos enfrentam atualmente para construir uma aldeia “nova”. Muitos querem, mas apontam essa dificuldade. Por conta da necessidade de infraestrutura que *Pre’cohpa* diz que “só faz aldeia quem tem coragem” ou ainda como *Crỹ’hyh* aponta, “é preciso ser líder”, buscar articulações para construir uma aldeia.

Nonoy fez o mesmo relato de desistência de construção de aldeia no Caboclo Velho a *Campir*. Segundo este, ele teria lhe dito que o motivo da desistência seria a falta de incentivo da FUNAI. O próprio *Campir* reconhece as dificuldades de se construir uma aldeia nova quando diz: “não dá porque FUNAI está difícil para dar recursos; pede, pede e ela não faz nada; então é melhor ficar aqui mesmo; FUNAI era melhor antes” (*Campir*, aldeia São José, 08.07.14).

Entretanto, apesar de *Nonoy* continuar com o discurso de que não vai fazer aldeia na região do Caboclo Velho, segundo *Cohpyth*, se algum *Krikati*, de outra família pensar em construir aldeia no local, *Nonoy* logo fala: “não, lá é nosso” (*Cohpyth*, aldeia São José, 26.06.14). Essa relação de “propriedade do lugar”, que aparece em alguns discursos sobre

fundação de aldeias “novas”, tem relação com o lugar de origem dos antepassados dessas pessoas.

A motivação para a construção de aldeias “novas” continua movendo os *Krikati*. Os deslocamentos aqui descritos sugerem que vários argumentos são acionados para justificar a dispersão, mas sempre se colocam, de forma implícita, ou explícita, conflitos entre os grupos domésticos na disputa pelo poder. O argumento bastante citado de a aldeia São José “estar grande e desorganizada” só aparece nos discursos daqueles que saíram da aldeia por conta de conflitos ou que pretendem sair ainda que seja “sem conflito com a comunidade” como dizem. Alegam que a aldeia São José, por estar muito grande, tem muita liderança e conseqüentemente, muita gente querendo mandar e/ou arregimentando forças junto a outros grupos domésticos para assumir funções dentro da aldeia. Em conversa com a merendeira da escola, escutei que não adianta “brigar por funções na aldeia” porque sempre a “família que for maior e tiver mais aliados” consegue colocar os seus parentes na função.

Nesse movimento os *Krikati* vão ocupando, usando e controlando parcelas específicas de seu território no âmbito do que foi demarcado como Terra Indígena *Krikati*, e tecendo novas relações de poder no contexto da “aldeia central” e na sua relação com as aldeias “novas”.

6. A TESSITURA DAS RELAÇÕES DE CHEFIA NA “ALDEIA CENTRAL”

A questão da redução do tempo dos caciques no desempenho de suas funções colocou-se ao longo da pesquisa como um problema social *Krikati*, que de tão presente nas narrativas conduziu-me a construí-lo como um objeto de análise. Busquei então compreender por que estavam sempre comentando que os caciques não demoravam mais na função como ocorria antigamente.

O processo gradativo de “ajuntamento” na aldeia São José e posterior permanência nessa aldeia até a demarcação da terra *Krikati* possibilitou que essa aldeia concentrasse a infraestrutura fornecida pelo Estado brasileiro e todos os recursos oriundos dessa infraestrutura. A entrada desses recursos tem afetado as bases de sustentação das lideranças e da atividade representativa da chefia e, conseqüentemente, o tempo que cada um vem passando no exercício dessa função. É um tempo cada vez mais reduzido, se levarmos em conta a permanência na função dos antigos chefes *Krikati* em comparação ao que estou chamando aqui de atuais²³³.

A curta permanência na chefia, na maioria dos casos, era relatada como decorrente de acusações feitas ao chefe, pela “comunidade”, ou parte dela, de estar se apropriando de bens que seriam da coletividade. Exceções à regra eram os casos daqueles que deixaram a função porque consideravam que trabalhar sem remuneração seria doar o seu tempo e muitas vezes seu dinheiro para servir à “comunidade”. Seria deixar de lado a sua família para resolver os problemas dos demais.

O quadro a seguir, mesmo incompleto e com informações que ainda considero inconsistentes, permite visualizar como após a década de 1980, quando começou a ocorrer a entrada de muitos recursos externos na aldeia, o tempo de permanência dos caciques nessa função foi reduzido. Durante o período em que realizei pesquisa de campo, a cada ida minha a aldeia encontrava um novo cacique no cargo. Isso implicava em repetir as explicações sobre minha presença na aldeia, que já haviam sido feitas ao cacique anterior.

²³³ Chamo aqui de atuais aqueles que nasceram e cresceram já envolvidos com a presença da infraestrutura do Estado brasileiro na aldeia São José e que posteriormente se tornaram caciques.

Figura 09: Quadro dos caciques da aldeia São José e seu tempo de permanência no cargo da década de 1960 a 2015

Fonte: Elaboração a partir de dados de campo

Nome	Período como cacique
<i>Cryc</i>	21 anos como cacique
<i>Cacrỹ</i>	1976-1983
	Faltam dados de 4 anos
<i>Awqui</i>	1987-1990.
<i>Campir</i>	1991-1992
Marianinho	1992-1996
João Piauí Bandeira	1996 a 1998
<i>Cary'cre</i>	1998 a 2000
	Faltam dados de 4 anos
<i>Cacrỹ</i>	2004-2006
<i>Cohhi</i>	2006 a 2009
<i>Cryhtre</i>	2009 a 2010
Fábio Torino	2010-2011
<i>Crehyh</i>	2011-2012
<i>Cohpyht</i>	2011 a 2012
<i>Hoh'heh</i>	2012 a 2014
<i>Jõhhi</i>	2014 a 2015
Davi M. <i>Krikati</i> e Marcelo <i>Pyhyh' Cryj</i>	2015 (atual)

Clastres (2003, p. 54) descreve o chefe primitivo²³⁴ como um homem de prestígio e não de poder. Sua palavra não tem força de lei, mas força de convencimento, portanto, ela é sempre objeto de crítica social. Por ser objeto de crítica social, entendo que o lugar da chefia é sempre instável. Pude perceber essa instabilidade da chefia durante meu período de pesquisa na aldeia São José.

Quando iniciei a pesquisa em abril de 2014 quem exercia a função de cacique era *Hoh'heh*. Nos meses de junho e julho desse mesmo ano, quando retornei à aldeia, ele ainda se encontrava na função. Em outubro, outro cacique já havia assumido a função: *Jõohhi*. Em fevereiro de 2015 quando retornei, dois novos caciques haviam assumido de

²³⁴ Quando me referir aos *Krikati* para falar da chefia utilizarei a categoria “cacique” (*pa'heh*) que é usada atualmente por eles. Em algumas narrativas de acontecimentos antigos, os mais velhos utilizam a expressão “capitão” (quando se referem aos capitães que morreram no conflito da Serra da Desordem; quando se referem ao capitão Lourenço que permitiu a primeira entrada dos brancos no território, etc.). Melatti (1970) afirma que entre os *Krahô* o chefe da aldeia é também chamado de “capitão”, mas a denominação mais cotidiana é “*pahĩ*”. Mateus *Pam Krikati* diz que o termo chefe hoje é mais usado para funcionário público. Exemplifica: caso de um chefe de posto indígena.

forma equitativa o “poder”: Davi Milhomen e Marcelo *Pyhyh’Cryj*. Na gestão dos dois deixou de existir a função de vice cacique. Ambos eram caciques.

6.1 Não há mais caciques como antigamente?

Em aproximadamente um ano houve a mudança de cacique (*pa’heh*) por três vezes. Os argumentos usados pela “comunidade” para explicar a saída do cacique de sua função, em sua maior parte, estavam ligados ao fato de o cacique colocar seus interesses particulares à frente dos interesses da “comunidade”. Esse argumento já desencadeia uma série de outros, a ele relacionados, como o mau uso dos recursos da “comunidade”, o não cumprimento da palavra dada. A esses somam-se a má influência que os caciques estariam recebendo dos brancos na gestão dos recursos, assim como a recusa do cacique jovem em aprender com a experiência dos mais velhos e a dificuldade dos jovens da “comunidade” em obedecer às ordens do cacique.

Entretanto, o uso dos recursos em benefício próprio, que é apontado pela maioria dos interlocutores como motivação para destituir um cacique de sua função, sugere que o poder está na sociedade e o cacique seria estaria apenas a serviço dela. Como afirmou Clastres (2003) as ações do chefe são controladas pela opinião pública. Ou seja, por aqueles que o colocaram nessa função.

Campir ao criticar a atuação dos caciques na atualidade, refere-se a como ocorria na época em que foi vice cacique, juntamente com *Cryc*, principalmente no que se refere a organização do trabalho coletivo, característica principal da atuação dos antigos caciques:

Antigamente era só trabalhar na roça; todo esses fazendeiros tinham muito gado aqui nessa chapada; botava roça; cercava; o cacique falava nós vamos em mangotes cercar roça, capinar unido; tudo era organizado; unido; trabalhando para ter mandioca; para ter arroz; para ter inhame; para ter caça; para ter banana; e hoje com esses novos é muito difícil tu chegar na roça para tu ver batata, inhame, mandioca; não tem, de jeito nenhum; por isso que eu falo dizendo para o delegado de Imperatriz: rapaz é melhor acabar logo com esse parque, eles tirar arame e pode vender tudo até acabar logo, porque desse jeito aí fica conflito de índio com índio por causa de pasto para botar gado; eles pagam michariazinha, 50 reais; aí não dar; fica só comendo às custa desse povo; pode mandar fiscalizar na aldeia para ver quem tem roça e quem não tem; agora como é que vive? Agora às custas dos aposentados; às custas da mulher que tem pegado um salariozinho; aí não tem nem roça; algum tem roça de mandioca, de arroz, feijão? A maioria não tem não; eu já disse para o delegado: rapaz, tem que botar um menino para fiscalizar eles lá na aldeia, perguntar quem tem roça; quem não tem; porque se não for, não trabalha não; tu está vendo alguém amolando foice para brocar, tu já viu? (*Campir*, 07.07.14).

Campir termina a sua fala apontando para a importância da roça para a sobrevivência de um povo, como forma de manter sua autonomia: “A gente não pode viver sem roça; roça que dá as coisas para nós viver; só branco que bota roça; a gente fica comprando caro; é por isso que branco vende as coisas caras na cidade” (*Campir*, aldeia São José, 07.07.14).

Myypuc coloca um argumento que se refere a presença dos recursos externos na aldeia e que o uso indevido desses recursos pelos caciques explicaria a mudança constante. Ele se refere principalmente aos recursos oriundos de projetos que entram na “comunidade” para beneficiá-la:

Cacique não dura hoje em dia por conta de dinheiro (*êh'poore*); porque quando projeto vem as pessoa que vão fazer projeto só querem fazer a metade; não quer fazer tudo; aí pessoal vai ver, já sabe as coisas, vai ver no documento e vê que não é assim para a gente fazer; aí vai falar né? Rapaz era para fazer isso, aquilo; cadê esse dinheiro? Está para onde? Aí você não tem pena do povo, do dinheiro que vem para fazer as coisas; você não quer fazer as coisas; não quer amostrar; fica escondendo as coisas; a gente descobre e a pessoa fica com vergonha e sai; o último saiu porque o dinheiro que veio pela Eletronorte, ele fazia as coisas, fazia as compras de dois, três mil e aí botava mais dois mil a mais do valor certo das coisas; aí o povo descobriu; quando foi para prestar contas com a Eletronorte se deu falta desse dinheiro e pessoal desconfiou disse para ele não fazer essas coisas não; dinheiro não é só para é para todos; e tirava dinheiro de cada aldeia; tirava mil reais de cada aldeia; pessoal descobriu; a comunidade não gostou e tirou ele (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14).

Acrescenta *Myypuc*, que quando foi cacique e outros mais velhos também foram, faziam as coisas todas de “forma correta”: “quando a gente pegava no recurso, a gente prestava conta de forma bem correta mesmo; vai dar tudo certinho com o que foi gasto; não tem conversa” (*Myypuc*, aldeia São José, 28.06.14).

Pam conta que, no tempo de seu pai, Awqui, os caciques permaneciam na função por muito tempo, porque “a função do cacique para trabalhar com a comunidade era sair cedo, cedo; 6h da manhã tem que estar no pátio; 5h, 6h da tarde tem que estar no pátio para fazer reunião; reunião tem que ser no pátio, todo dia”. Mas agora, continua ele, reunião no pátio, só acontece “quando tem algum problema para resolver”. Isso, em sua concepção, faz com que os caciques ultimamente não permanecem por muito tempo na função (*Pam*, aldeia São José, 04.07.14).

Pam reconhece que hoje, diferentemente do passado, o papel que o cacique desempenha não se restringe mais a “só ficar na aldeia, organizando a festa cultural, organizando trabalho da comunidade, mutirão; saí para o pátio”. Hoje, diante da situação de conviverem “com coisas modernas”, existe a necessidade de eles se preocuparem com

“as coisas lá de cima, como por exemplo, o retardo na resolução de problemas”. Mas apesar de compreender que o cacique deve estar atento a essas situações que não dependem somente de decisões internas, ele acredita que os caciques “devem estar mais focado nas coisas, problemas da aldeia”. Diz que quando ele mesmo sai para resolver problemas internos da comunidade fora da aldeia, a primeira coisa que os de fora perguntavam era quem era o cacique da aldeia. Diz que os outros consideram que só o cacique da aldeia pode resolver os problemas da comunidade, do povo (*Pam*, aldeia São José, 04.07.14).

O argumento de *Jÿmpryhcrÿ*, que diz ter sido cacique por 15 anos, reputa a mudança constante de caciques à “falta de responsabilidade dos mais novos”. Assim explica o que seria responsabilidade:

Responsabilidade é uma palavra; vamos supor: eu estou indo em uma viagem ali; eu, minha mulher, meus filhos; todo mundo; e a minha casa fica com você; eu confio em você; então aquelas coisas que eu deixei ficou em sua responsabilidade; você tem que cuidar para mim, direitinho para quando eu voltar; a mesma coisa é o trabalho do cacique; o cacique tem que ter responsabilidade; cuidar do povo dele, porque o povo gostou, nomeou ele, ajudou; você está sendo cacique, você tem que zelar, cuidar pelo seu povo; não deixar ele procurar problemas, brigar com desconhecido; é por isso que qualquer cacique eu tenho que orientar ele, explicar como é o trabalho; olha, você vai assumir responsabilidade de cuidar de sua aldeia, de seu povo; prestar atenção em alguns amigos de fora que querem conversar com você; que querem entrar em contato; mas, os mais novos não podem ficar quieto pelo menos uma hora e meia para conversar com a gente, trocar ideias; eu esclareço como é o trabalho do cacique, se ele não quer entender, logo vem a comunidade e não quer; dizem: ‘não, essa pessoa não está dando atenção para a comunidade, para o povo; da para a gente trocar? (...) então se vocês acham que não dá certo, tem que trocar; vão e trocam (*Jÿmpryhcrÿ*, aldeia São José, 22.06.14)

Está presente nos discursos dos caciques mais antigos a questão de que o cacique deve servir ao seu povo, colocando de lado seus interesses na tomada de decisões. A posição desses caciques vai ao encontro daquilo que Clastres (2003) afirma ser a principal tarefa do chefe: cuidar do bem-estar de seu povo.

Jÿmpryhcrÿ aponta também a resistência dos caciques mais jovens para escutar as experiências dos mais velhos de como se administra uma aldeia. A recusa em aprender com os mais velhos, segundo *Jÿmpryhcrÿ* aumenta a possibilidade de eles não conseguirem desenvolver a função em acordo com a comunidade e, também, suas chances de sair da função.

6.2 Quem tem o poder de instituir e destituir um cacique?

Procuro analisar as narrativas sobre a destituição dos caciques, as quais tive acesso, inspirada em Figueredo (2006, p.8) que considera que:

(...) a expulsão do chefe representativo deveria ser vista, no entanto, mais como o resultado da ação de certas pessoas específicas - alguns chefes de família que mantêm estreitas relações entre si de parentesco - do que realizações de uma coletividade em uníssono.

Foi isso que percebi a cada chegada minha na aldeia e as informações que corriam de boca em boca quando perguntava pelo cacique anterior e sobre a entrada do novo: “o cacique saiu porque foi acusado de estar ficando com o dinheiro do povo”. “O atual cacique fez a cabeça da comunidade e dos anciãos para tirar o cacique anterior alegando que ele estava ficando com o dinheiro da comunidade”. “Esse cacique aí foi colocado só por duas pessoas”. “Ele saiu porque estava alugando pasto; ele como cacique devia dar exemplo”. “Ele não fez nada pela comunidade; quebrou o carro da comunidade e o carro está aí encostado”. “Agora com a entrada de dois caciques não tem mais vice cacique; os dois são cacique; tem o mesmo poder”.

Cada cacique que assume a função está ligado a uma rede de relações baseada no parentesco e em outra rede de relações onde estão localizados os aliados políticos que proporcionam a eles segurança e também incerteza. Estes aliados são sempre os potenciais inimigos²³⁵.

A justificativa dada por *Campir* para mudança frequente dos caciques da aldeia São José seria o uso inadequado que fazem dos recursos naturais e financeiros, sem consultar o seu povo:

Povo novo é danado; (...) hoje em dia os novos, bota os cacique para melhorar; para poder olhar as coisas; para não fazer as coisas escondidos, vendendo as coisas escondidas; expulsando esses caciques para não vender madeira; que tão vendendo madeira e botando o pessoal para botar roça; daqui com pouco descobriram que tinha uma roça lá para o rumo do Caboclo Velho; o cacique (...) que mandou; aí o povo botou nele; ele pulou fora dizendo que não foi ele; ele foi logo lá e negociou, pegou o dinheiro e ficou; toda vida foi botado para fora os caciques por conta desse negócio: vender madeira; vender casa que já foi paga pelo governo na saída dos brancos; arame; sabe como é os novos [caciques], não querem trabalhar só vivem de vender madeira; por isso que a gente bota fora; não sei se o atual (...) vai demorar (*Campir*, aldeia São José, 07.07.14).

²³⁵ Já fiz referência em outro momento do texto a essa concepção de Viveiros de Castro sobre o aliado político.

Na narrativa de *Campir* sobressaem dois argumentos: o primeiro relativo a uma crítica à atuação do cacique a partir de interesses próprios na tomada de decisões que vão atingir o povo e o poder desse mesmo povo em destituí-lo, na medida em que suas atitudes não coincidem com a sua função como cacique.

Awqui também aponta como motivo das constantes mudanças de cacique na aldeia São José o uso indevido dos recursos: “os caciques de hoje ficam mexendo as coisas, madeira; tem um que pegou aí na vista do pessoal; tomou do *cõhpen* e vendeu, a madeira, arueira (...)”. Ao mesmo tempo aponta a responsabilidade do cacique na época em que exerceu essa função:

Quando eu entrei de cacique, aí *cõhpen* me disse, ‘me vende essa madeira’; disse: se você quiser eu converso com a comunidade, se eles quiserem; se não quiserem eu não vendo; quando cheguei, disse, olha fulano quer comprar essa madeira e a comunidade disse que não queria; então fui lá despachar *cõhpen* (*Awqui*, aldeia São José, 26.06.14).

Awqui ressalta o fato de que em sua administração primava por ser um vetor das decisões de seu povo e não agia a partir de seus interesses.

Pam explica porque os caciques não estão permanecendo por muito tempo nessa função, ao contrário de seu pai, *Awqui*, que foi cacique por três vezes na aldeia São José. Ele diz que:

Os caciques não estão demorando muito tempo porque hoje os caciques entram com a força da comunidade para representar a comunidade; então, sempre eu falei; em toda reunião eu falo, por exemplo, quando o cacique da ordem para mim para eu fazer, eu tenho que obedecer ele; assim como você entra como cacique para fazer as coisas você sempre tem que consultar a comunidade; então, os caciques que entram agora, eles sempre já tem aquele modelo, vamos dizer assim para exercer aquela função; quando é para fazer as coisas eles não consultam a comunidade; quando a comunidade sabe que ele está fazendo coisa errada, eles fazem reunião e despacham [o cacique]; é por isso que hoje os cacique não duram muito na função (*Pam*, São José, 04.07.14).

Pam aponta que o último cacique saiu por conta do recurso da Eletronorte referente ao roço anual na área da faixa de transmissão de energia, que passa dentro da terra. São os *Krĩkati* que fazem esse trabalho. E teria sido esse recurso para o pagamento desses trabalhadores usurpado, em parte, pelo cacique:

Por que quando nós fizemos reunião lá no pátio; porque quando você fala ao público você tem que cumprir com a sua fala; se você não cumpre eu tenho todo o direito de falar para você como cacique; se a pessoa reconhecer o seu erro e admitir que fez, a comunidade entende, porque todos nós erramos; somos humanos; então quando a comunidade, o pessoal estava roçando a faixa da Eletronorte, eu perguntei para ele: e aí cacique você vai tirar; aqui tem muitos que dependem daquilo; então se você pega, 30 reais, 50 reais faz muita

falta para aquela pessoa, porque durante um ano, é quando eles vêm uma quantidade de dinheiro maior; eu perguntei se ele ia tirar algum dinheiro deles e ele falou em público que não ia tirar, mas aí tirou; eu fui um dos que falei para o pessoal que não ia ter desconto; aí a cobrança veio maior para cima de mim quando o cacique descontou; aí eu tive que falar para o cacique em público; aí eu falei e o cacique ficou com raiva e disse que não queria mais a função; eu fiquei sem jeito, mas a gente tem que estar preparado para esse tipo de coisa; aí eu falei tudo bem; então ele entregou a nota fiscal na minha mão (*Pam*, aldeia São José, 04.07.14).

Em suas narrativas que explicam o motivo da saída do cacique de sua função, *Pam* ressalta a ausência de consulta do cacique à comunidade na tomada de decisões, o que seria sua obrigação por ter sido indicado pela “comunidade”. Aponta ainda a falta de cumprimento da palavra pelo cacique: não cumpre o que promete em público. Esses dois motivos, em sua concepção, são suficientes para a comunidade tirar o cacique de sua função.

Pam aponta ainda que atualmente a escolha do cacique envolve um jogo político muito grande. Ele diz isso tomando como referência a eleição do atual cacique:

Na escolha do atual cacique (...), não teve a participação de toda a comunidade; só foram duas pessoas (...) que colocaram ele como cacique; eu estava presente, mas não apoiei, fiquei assim neutro, porque quando a comunidade toda fala aí eu falo; mas quando dois, três falam, eu não falo; eu achei engraçado porque nem toda a comunidade estava presente; porque é assim a comunidade foi chamada para a gente só lançar os nomes dos candidatos e eles analisar; mas hoje envolve muita política; essas duas pessoas (...) se reuniram e fizeram reunião só com os velhos; aí deram um nome para as pessoas; porque hoje tu fala os velhos não discutem; tudo que você fala eles concordam; aí já tinham combinado; mas só que eu já estava sabendo de tudo; aí fizeram reunião entre eles mesmos e nomearam esse pessoal aí; na última hora botaram o nome do (...) atual cacique; ainda botaram o meu; só que eu sempre falei, eu não quero que duas, três pessoas me escolham; quero que toda a comunidade me escolha; porque aqui quando três, quatro pessoas coloca como cacique, a comunidade não colabora com o serviço (*Pam*, aldeia São José, 04.07.14).

Pam ressalta o papel representativo do cacique. É este que representa o “nós *Krĩkati*”. Essa representação é potencializada no momento em que os brancos só querem tratar e reconhecer um líder, o cacique.

Cryhtre considera que a volatilidade de caciques na aldeia São José decorre da má influência da “civilização” no modo de viver dos *Krĩkati*. Argumenta a favor da interferência da FUNAI no sentido de somar esforços a administração do cacique, como órgão de proteção, punindo aqueles que cometessem atos que contrariassem a “moral da comunidade *Krĩkati*”:

A civilização está entrando e eles vão entendendo, entendendo, quando pensa que não os camaradas se presta a estar roubando; mas eu nunca vi cacique nenhum roubar; dizem que já querem tirar o André porque não está trabalhando

bem; é difícil ser cacique e FUNAI não dá apoio; eles só falam assim, o Júlio: vocês que são indígena; para isso existe cacique; cacique tem que fazer reunião, dar conselho; e você *Cryhtre*, como Conselho você tem que ajudar cacique e não esperar por ele, porque ele é novinho; tem que se apresentar e conversar com ele; eu já falei com ele, com o Júlio: porque Júlio você não passa uma lei; vocês que trabalham com nós, com proteção aqui; porque você não passa e diz eu vou prender o criminoso para poder fazer medo para as novas pessoas que estão crescendo; porque se não fizer isso, não vai ter respeito, eles vão querer te rebaixar de uma maneira que se tu reagir eles vão te matar; mas tem que ter uma lei, eu já pedi três vezes para o Júlio, sentei, conversei com ele; ele diz: ‘não *Cryhtre* não tem jeito, vocês como cacique, vocês que trabalham lá, conselho, fazem reunião, cacique dar conselho, não vou prender índio não’ (*Cryhtre*, aldeia São José, 27.06.14).

A narrativa de *Cryhtre* aponta para uma nova questão: a transferência da função de combater os desvios dos recursos feitos pelos caciques da aldeia para a FUNAI. Sua compreensão é a de que essas mudanças nas atitudes do cacique são fruto da má influência dos brancos. Então o mais certo no caso seriam que os brancos, na figura do órgão indigenista, resolvessem esse problema que ele parece considerar de ordem externa, apesar de acontecer dentro da aldeia entre os *Krikati*.

O argumento principal de *Cacrỹ* para a permanência curta dos caciques é o não cumprimento da palavra:

Eles mesmos (os caciques) erram; eles falam uma coisa e não cumprem; mas quem bota para fora também são os outros que ficam de olho grande neles (nos caciques) porque hoje é pensam só no dinheiro; antigamente os caciques não vai atrás de dinheiro não; faz é pedir; quando chega as coisas, que é de fora, eles dão para comunidade; o que sobrar se tocar para ele, ele toca; se não tocar não tem problema não; outra vez para frente, vê se dar para ele; Hoje é diferente, ele (o cacique) só trabalha em cima do dinheiro; não trabalha mais de graça; é isso que está acontecendo; tem deles que quando arruma as coisas para comunidade, eles ficam e diz que foi ele que comprou com o dinheiro dele e não quer dividir com a comunidade; isso aí que acaba com os caciques; aqui tem as pessoas que temo muito grande em cima fica fazendo derrubação; mas não é por aí não; a gente tem que respeitar as autoridades da nossa aldeia; experimentar quanto tempo que vai durar; saber como é que tá o trabalho dele; é isso que nós precisamos; saber administrar também e não pode ficar com as mãos cruzadas; o cacique tem o dever de andar na aldeia; tem que andar no pátio; ajuntar a comunidade e dar conselho, para caçada, pescaria, trabalho, tudo é função do cacique; eles estão perdendo tudo; esse simé para isso; então é o seguinte: eu sou uma pessoa que sempre estudei muito, respeito a cultura, tradição nossa; então não tem coisa difícil para mim; mas só que eu adoeci; não tenho mais força (...) (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.03.15).

Ao pesquisar sobre o sentido da “chefia primitiva” entre os Guarani²³⁶, Clastres (2003) chama atenção para a diferença entre o *ser* o *fazer* da chefia:

²³⁶ Apesar de Pierre Clastres não ter estudado os povos Jê, o que procuro fazer aqui é pensar em que a etnografia dos povos das terras baixas sul americanas pode me ajudar a pensar o contexto etnográfico do povo *Krikati*.

Tratar como elementos homogêneos o modo de constituição do poder e o modo de operação do poder constituído levaria de algum modo a confundir o *ser* e o *fazer* da chefia, o transcendente e o empírico da instituição. Humildes, em seu alcance, as funções do chefe não são no entanto menos controladas pela opinião pública. Planejador das atividades econômicas e cerimoniais do grupo, o líder não possui qualquer poder decisório ele nunca está seguro de que suas ‘ordens’ serão executadas; essa fragilidade permanente de um poder sempre contestado dá sua *tonalidade* ao exercício da função do poder: o poder do chefe depende da boa vontade do grupo (CLASTRES, 2003, p.54).

Clastres (2003) aponta a fragilidade da função da chefia uma vez que ela não consegue exercer esse poder coercitivo porque a posição política do chefe depende da boa vontade do “grupo”.

Clastres (2003, p.48-49) afirma que o chefe não tem poder coercitivo. Ele só pode confiar no seu prestígio, na sua equidade e na sua palavra. Ele deve ser generoso. Ele deve “tirar de si para dar a outrem e não o contrário. Na ausência destas qualidades ele se torna alvo fácil para a crítica da sociedade e a possibilidade de ser destituído da função se potencializa. Utilizo-me dessa perspectiva de Clastres para pensar a mudança frequente dos caciques da aldeia São José. No caso dessa aldeia, os caciques não estariam desenvolvendo e/ ou conservando características que seriam para os *Krĩkati* relevantes para a permanência deles na função.

Hoh’heh foi cacique da aldeia São José entre os anos de 2012 e 2014 e diz ter feito uma administração em que prezava por organizar a aldeia em acordo com os costumes de seu povo. Argumenta que para isso trouxe para junto de si os mais velhos, atuou com generosidade porque acredita que um “cacique deve servir ao seu povo” e usou da fala por acreditar no “diálogo” para evitar desentendimentos entre seu povo. Reforçou que, em algumas situações, se utilizava da conversa no pátio para chamar a atenção de todos sobre o respeito à figura do cacique porque procurava, segundo ele, cumprir à risca a “tradição”:

Esses anos que trabalhei aqui [São José] que eu acho que fiz um bom trabalho, não sei o que as pessoas acharam do meu trabalho; porque eu procurei trazer da aldeia Raiz a organização dos mais velhos; procurei que eles cantassem, corressem; eu procurei que eles respeitassem a mim; porque eu falava para eles; eu exijo respeito e não quero que ande falando de mim e no dia de trocar eu não quero que vocês não me respeitem; nunca dizer pra mim na minha cara que eu sou ladrão, porque você não tem um prova; você não tem alguma coisa que vai mostrar que eu te roubei; eu não quero que vocês criança que nasceu agora venha me desrespeitar; e vocês adultos que são grandes, que são lideranças eu não quero que um dia que eu sair para uma reunião e voltar eu já estar fora de cacique; eu não aceito isso; eu exijo respeito; eu acompanhava essas organizações de festa de perto; então por isso que falei para os professores que a gente tem que acompanhar, porque se um dia entrar de ser cacique tem que saber a organização; eu fiquei perdido quando entrei de

cacique; quando teve a festa do esteirão e outras mais; porque essa é a função do cacique que é de organizar a festa; ele tem que está em tudo ali; ele não pode estar cansado; por isso que pessoal já está reclamando dos dois que não estão participando da festa; ele tem que está acompanhando (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Uma espécie de gestão descentralizada foi a estratégia que afirma ter utilizado para administrar a aldeia São José:

Eu queria mudar o rumo da aldeia; eu busquei na saúde mudar o rumo da organização que estava assim bagunçado; busquei na educação porque uns professores eram bebendo e ninguém tinha coragem de chegar e mudar; professores toda vez que iam receber o seu salário passava dois, três dias bebendo; quem estava perdendo era o aluno; não era doença que estava fazendo os alunos perderem aula; é o professor; então tomei coragem e busquei junto com a comunidade e trocamos de professor; tinha que mudar; na saúde, mesma coisa; procuramos mudar; no serviço nós buscamos; mas como falei é muita gente e então precisa muita cabeça para organizar; eu trabalhava com os seguintes planos: coloquei algumas pessoas em cada função para me ajudar no serviço de roça; nas festas tradicionais; só que essas pessoas tiveram preguiça de estar atuando naquele trabalho e foi por água abaixo; eu reparti linhas imaginárias em quatro; aí ficou assim; eu trabalhei assim; para festa tirei duas pessoas, duas mulheres de cada partido; dos homens também; mas só que não buscaram; não tiveram interesse; na educação eu tinha tirado uma pessoa; essa pessoa em toda reunião da educação ele tinha que está atuando; na saúde mesma coisa; para cada um eu tirei uma pessoa porque não podia trabalhar sozinho; eu não vou passar meia hora em uma reunião e ir para outra, porque eu não ia dar conta; o João buscou assim; porque eu dei liberdade para ele, porque eu não vou te acompanhar porque tem outras coisas para mim; isso facilita o trabalho de um cacique; tudo que eles traziam me comunicava se dava certo para a gente afirmar que pode acontecer; eu que decidia junto com meu vice; a *Puxcwyj* era apenas professora; quem eu tirei para resolver os problemas da educação foi *Kyinao*; a gente vem trabalhando dessa forma; só que as pessoas que eu coloquei não tiveram interesse (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Particpei de um desses acontecimentos citados por *Hoh'heh*: a discussão da saída dos professores da escola que estavam fazendo uso de bebida alcóolica com frequência. Nesse período, um dos conflitos internos que ele estava tentando resolver e que colocou em cheque a sua posição de chefe, foi a decisão da comunidade de retirar alguns professores da escola que iam beber na cidade e chegavam bêbados na aldeia. Essa situação foi discutida em reunião de pátio e o cacique, depois de ouvir pais de alunos, professores envolvidos no conflito, gestora da escola, conselho de ancião e a representante de pais de alunos, resolveu retirar os professores de sala de aula. Entretanto, essa decisão do cacique não foi aceita por alguns grupos *Krīkati*.

Algumas famílias se colocaram contra a decisão tomada em acordo com a “comunidade”. Um dos professores acusado de estar usando de bebida alcóolica é filho

de criação de um dos membros do conselho de anciãos²³⁷ que não aceitou a saída do filho da função de professor. Além desse laço de parentesco, ele é marido da gestora da escola, que alegou em reunião de pátio que se ele saísse, não teria quem lecionasse uma disciplina importante do Ensino Médio (“Arte e cultura indígena”). Outro argumento para ele ficar foi o fato de estar terminando a licenciatura intercultural na UFG. A saída dele da escola e perda de vínculo com o Estado prejudicaria o término da licenciatura. A família do professor, cujo cargo estava à disposição, começou a arregimentar força²³⁸ para impedir a sua saída, mesmo após a decisão do cacique. Isso causou conflitos internos maiores, o que teria desencadeado a comunicação de *Hoh’heh* no pátio de que iria sair da função de cacique, por suas decisões acordadas com a “comunidade” não terem sido respeitadas. Com a decisão de saída de *Hoh’heh* e a insatisfação dos pais dos alunos, aqueles que estavam se colocando contra a saída e arregimentando força resolveram recuar devido ao clima de tensão entre as famílias. Com o recuo desse grupo e o apoio da “comunidade” *Hoh’heh* voltou atrás em sua decisão de sair e retomou sua função de cacique da aldeia. Entretanto, quando ele deixou essa função, o pai de criação do professor que faz parte do conselho de anciãos voltou a fazer gestão junto ao novo cacique para que o filho retomasse a função de professor na escola. Até abril de 2015 esse professor ainda não tinha conseguido retomar a função.

Como já chamei atenção é preciso problematizar a “unidade” *Krikati* na aldeia São José. Em situações de conflito essa unidade se mostra em sua multiplicidade. A discussão apontada acima revela dissensos e a existência de coletivos diversos.

6.3 A dificuldade em administrar uma “aldeia central”

A grande dimensão da aldeia São José tem sido levantada como um elemento que dificulta sua administração pelos caciques. São vários grupos domésticos reunidos em um só lugar e disputando os mesmos recursos e poder. Essa dificuldade também é apontada como motivação para o curto tempo dos caciques no exercício do cargo.

²³⁷ Esse conselho de ancião foi formado inicialmente para se discutir o projeto político pedagógico da escola e, posteriormente ele se estendeu para as reuniões de pátio. Eram 14 conselheiros quando o conselho foi formado.

²³⁸ Entre outras coisas, percebi que o pai, que era membro do conselho de anciãos, conseguiu fazer com que outros membros do conselho apoiassem a permanência do filho na função, entendendo que o cacique deveria dar-lha mais uma chance. A própria esposa também conseguiu aliança junto aos próprios anciãos já que foram eles que a indicaram para exercer a função de gestora da escola.

Por outro lado, a “aldeia central” na atualidade comporta uma infraestrutura alimentada pelo Estado brasileiro e que requer outras frentes de administração por parte do cacique.

Hoh'heh aponta para o grande tamanho da aldeia São José e para a dificuldade de estar em todas as frentes de atuação na função de cacique: saúde, educação, território, festas, trabalho-roça e etc., por isso, a sua perspectiva de uma gestão que estou denominando colegiada. Apesar da tentativa de implantar uma gestão colegiada, afirma que não descuidava de discutir com seu vice e de apresentar as propostas para a comunidade. Entretanto, a proposta não teve continuidade pela falta de interesse das pessoas convidadas a dar continuidade aos trabalhos que já tinha começado nessas áreas.

A experiência como cacique da aldeia Raiz, segundo ele, lhe deu experiência para exercer a função na aldeia São José. Acumulou conhecimentos e experiência de como buscar articulações para atender às necessidades da comunidade:

Eu entrei como cacique, porque durante o tempo que fiquei na aldeia Raiz eu trabalhei doze anos; eu vim para cá e trabalhei dois anos de titular; eu já tenho muitos conhecimentos; na aldeia São José para ser cacique tem que ser intelectual; a festa, principalmente, as visitas são demais; ele precisa ter muita paciência com sua comunidade; mesmo não tendo recurso eles pedem, cacique eu quero isso; cacique me arranja isso; mesmo não tendo recurso de lado nenhum, a gente tem que buscar; eles pedem; então a gente como cacique tem que buscar o com outras entidades, pedindo mesmo para alguns órgãos para que eles apoiem as festas; e tinha feito muita parcerias que vem para cá que fizemos amizade; eu peço eles trazem as coisas; arrumar o caminhão para o pessoal carregar suas coisas; na minha gestão nosso caminhão era precário, mas não parou porque eu pedi a um e outro para que nosso caminhão não parasse (*Hoh'heh*, aldeia São José, 23.05.15).

O grande desafio parece ser articular tarefas que já faziam parte da função de cacique com as novas frentes decorrentes dos recursos externos.

Em outra narrativa *Hoh'heh* aponta para outro desafio de articular várias tarefas destacando a experiência que teve na Raiz de administrar, junto com João Piauí. Afirma que tomaram como elementos o conhecimento e a compreensão da forma de organização dos mais velhos. Com essas experiências acumuladas projetou uma atuação diferenciada de cacique na São José, adotando o “conhecimento da tradição” e reprimindo a forma de “organização dos brancos” baseada, segundo ele, no trabalho individual:

Esses dois anos que trabalhei aqui [São José] que eu acho que fiz um bom trabalho, não sei o que as pessoas acharam do meu trabalho; porque eu procurei trazer da aldeia Raiz a organização dos mais velhos; procurei que eles cantassem, corressem; eu procurei que eles respeitassem a mim; porque eu falava para eles; eu exijo respeito e não quero que ande falando de mim e no

dia de trocar eu não quero que vocês não me respeitem; nunca dizer pra mim na minha cara que eu sou ladrão, porque você não tem um prova; você não tem alguma coisa que vai mostrar que eu te roubei; eu não quero que vocês criança que nasceu agora venha me desrespeitar; e vocês adultos que são grandes, que são lideranças eu não quero que um dia que eu sair para uma reunião e voltar eu já estar fora de cacique; eu não aceito isso; eu exijo respeito; eu acompanhava essas organizações de festa de perto; então por isso que falei para os professores que a gente tem que acompanhar, porque se um dia entrar de ser cacique tem que saber a organização; eu fiquei perdido quando entrei de cacique; quando teve a festa do esteirão e outras mais; porque essa é a função do cacique que é de organizar a festa; ele tem que está em tudo ali; ele não pode estar cansado; por isso que pessoal já está reclamando dos dois que não estão participando da festa; ele tem que está acompanhando (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Na narrativa de *Hoh'heh* estão postas as qualidades que o cacique deve ter e que remetem para o conhecimento da organização sócio cultural de seu povo e a generosidade para administrar uma aldeia. Para Ramos (1997), o líder é aquele que se respalda no conhecimento que alguém tem de alguma coisa, conhecimento esse que é posto a serviço da coletividade.

Esse conhecimento que *Hoh'heh* afirma ter ido buscar entre os mais velhos para fortalecer a administração da aldeia São José, havia sido destacado por *Cacrỹ*, que afirmou ter sido cacique por doze anos. Ele associa esse conhecimento com o poder da palavra, a autoridade. Ele diz que “dentro da multidão tem aqueles que respeita e aqueles que não respeita; quer ser mais que os outros”. Nesses casos, segundo ele, o cacique tem que ser “firme e mostrar a voz dele”:

olha hoje eu tive lá no colégio [na aldeia São José] tinha uma mulher que falou: cacique velho eu gostei muito de você; depois que você chegou não tem mais fuxico; acabou tudo; está silêncio; nós estava falando que se o senhor tomar conta aqui a aldeia melhorava; porque todo mundo não é cabeça de pedra; mas antes de o senhor chegar aqui era uma cachaçada; era moto trazendo cachaça de fora; era mulher bêbada; é homem bêbado, brigando para lá e para cá; hoje, depois que o senhor chegou quando o senhor abriu a voz; agora as coisas vai fumaçar; hoje vai fumaçar; quando *Cacrỹ* chegar você vai ver; olha depois que o senhor chegou acabou tudo; ninguém fuxica mais o outro; ninguém quer mais brigar; nesse pé de barriguda eu amarrei foi quatro pessoas na época que era cacique; tinha aquela abelha por nome de arupuã, amarrava, mandava aticar as abelhas e pessoal ai, ai ai (*Cacrỹ*, aldeia São José, 23.05.2015).

Cacrỹ se refere a sua presença por um período de quase um mês na aldeia São José, durante as festas de “barriguda”, *Pýrpej*²³⁹, quando prestou “auxílio” na gestão de seu primo/irmão, com a intenção, como ele diz, “de ensinar para o pessoal mais novo as tradições e cultura de povo”. Durante todo o período que permaneceu na São José durante

²³⁹ Nesse período a que *Cacrỹ* se refere teve quatro *Pýrpej* na aldeia São José e ele esteve presente com a família durante todo período das festas. Foram quase 15 dias de festa/tora de barriguda/*Pýrpej*. Foi na aldeia São José que conversamos.

as festas, *Cacrỹ* usou da oratória para estimular o povo a viver segundo a “tradição”, como ele mesmo diz.

Hoh'heh, a partir das considerações sobre a sua administração, faz um balanço de sua atuação como cacique na São José e conclui que fez um trabalho bom, porque buscou estabelecer relações de amizade para poder cumprir com as atividades, principalmente econômicas, que a função às vezes requer. Procurou cumprir à risca tais funções porque acredita que a função de cacique, como ele diz, “é servir a comunidade” e não o inverso:

Mas eu dentro de mim mesmo, eu acho que fiz um bom trabalho; porque eu busquei fazer amizade; do aluguel de pasto, claro que não é permitido dentro da reserva; do aluguel de pasto eu fiz um trabalho de atender essas festas; não teve uma festa que faltou carne; teve uma época que faltou e eu tive que comprar e até hoje eu estou devendo; cacique tem que ajudar; nessas agora; nesse tanto de festa que teve agora [se refere às 04 que citei], eu tenho certeza que esses dois devem estar bem enrolados, porque não é brincadeira, é difícil; eu sei que eles devem estar cansados, mas é muito difícil; o Marcelo eu tive no meu trabalho, no meu trabalho troquei de vice, tentei mudar porque eu sempre falo que meu trabalho é com sinceridade com a comunidade; por isso que adquiri conhecimento e quero o melhor para minha comunidade; eu não quero que a minha comunidade me sirva como cacique, eu não sou rei, eu não sou Deus; eu que tenho que servir a comunidade; é para isso que eles me escolheram; no meu trabalho eu fiz assim; não esperei que minha comunidade me servisse; eu que vou servir a minha comunidade (*Hoh'heh*, aldeia São José.23.05.15).

Na sua narrativa *Hoh'heh* se refere ao aluguel de pastos como fonte de recursos para ajudar a realizar as “visitas”. Ouvi referências a essa prática quando participei das visitas sob sua gestão e sob a gestão dos atuais caciques. Na gestão desses últimos, *Yõtep*, que estava “arrumando” a *Pỳr pej* do pai, *Awqui*, falou que os caciques iriam dar o peixe para servir à comunidade, mas quanto a carne de boi quem daria seria o branco que aluga pasto na “quinta” de *Awqui*. Entretanto, segundo *Yõtep*, ele não daria daqueles bois que estavam na “quinta” porque estavam, segundo ela, muito gordos, iria comprar outros para dar para a festa. Essa “quinta” fica localizada no lugar onde *Awqui* nasceu e se criou. Quando “faltou” carne os caciques deram mais um boi para a família. Na *Pỳr pej* de *Camoc* os filhos compraram 177 kg de carne e o cacique deu 118 kg de carne de porco. Entretanto, era corrente na aldeia que essas quatro festas (*Pỳr pej*) em parte estavam sendo custeadas com a “cobrança” feita pelos caciques da aldeia São José aos brancos pelo aluguel de pasto para “doarem” bois para ajudar a alimentar a “comunidade”. Foi assim que conseguiram ajudar as referidas famílias com carne.

O aluguel de pastos está se tornando uma forma de ganhar recursos (dinheiro, gado) entre os *Krĩkati* que está se institucionalizando enquanto negócio. Em conversa

com o vice cacique da administração anterior à dos atuais caciques, ele contou que dividiram funções para trabalhar na aldeia. Ele ficou responsável pelo “roço” da Eletronorte e o aluguel de pastos. Sobre esta função ele disse que consistia em negociar com os brancos, porque não podia desfazer o negócio já que os *Krĩkati* que alugaram pastos e arrendaram terra já tinham recebido o dinheiro dos brancos.

Refiro-me a uma institucionalização desse negócio porque apesar de os caciques que entraram e saíram ao longo do tempo em que fiz pesquisa sempre chamarem atenção para esse tipo de negociação, eles mesmo, se utilizam desses recursos oriundos dos alugueis para satisfazer certas demandas do povo. Alguns *Krĩkati* com quem conversei assumem que alugam pastos, mesmo a FUNAI sendo contra esse tipo de comportamento.

Quando alguém assume a função de cacique, segundo *Hoh'heh*, assume uma responsabilidade muito grande. Ele não pode negar, segundo ele, um pedido de sua “comunidade” e como não é remunerado nessa função, diz ele, acaba por tirar de seu próprio bolso para suprir a necessidade da comunidade. Essas dificuldades o fizeram desistir da função de cacique:

Eu sofri muito, muito; eu não estava percebendo que estava quase adoecendo; ai teve a última vez com o dinheiro que nós conseguimos pela Eletronorte, teve um pequeno dinheiro que teve que arrecadar uma quantia do pessoal para fazer umas coisas extras; eles acharam que eu estava roubando do pessoal e me chamaram de ladrão; e eu já tinha falado que não aceitava essa palavra; e quando me jogaram na cara no pátio, meu cunhado e mais três pessoas; disse que daqui para frente eu não vou ficar; não daqui para frente eu não vou mais; eu trabalho com a sinceridade; eu não quero desrespeito; nossos bisavós falavam que os caciques eram respeitados e porque agora? E vocês me colocaram para quê? Para ficarem me batendo assim; não vou para isso não; escolhem alguém; não vou ficar me batendo para não ganhar nada; toda reunião eu tiro do meu bolso, do salário que ganho eu uso muito para algumas reuniões; tem vez que o pessoal me pede em Montes altos, um café; um suco, quer merendar; quer almoçar; eu nunca me neguei, porque os mais velhos dizem que os caciques nunca dizem não para a sua comunidade; sempre o pai falava sobre isso; isso sempre ficou na minha cabeça; então sempre fiz isso com algumas pessoas por lá; nunca me neguei; nunca disse não para ninguém (*Hoh'heh*, aldeia São José, 28.03.15).

Clastres (2003) afirma que a generosidade é um traço característico da chefia indígena:

Parece ser mais que um dever: uma servidão. Com efeito, os etnólogos notaram entre as mais diversas populações da América do Sul que essa obrigação de dar, à qual está preso o chefe, é de fato é de fato vivida pelos índios como uma espécie de direito de submetê-lo a uma pilhagem permanente. E se o infeliz

líder procura frear essa fuga de presentes, todo prestígio, todo poder lhe são imediatamente negados” (CLASTRES, 2003, p.48).

Ao mesmo tempo em que *Hoh'heh* assume a generosidade como um elemento importante na gestão de um cacique, aponta que não aceita ser desacreditado por aqueles a quem se doa. Nesse momento entra em conflito o papel do cacique, que segundo os mais velhos, como ele disse, “é nunca dizer não para a sua comunidade” e a busca dele pelo reconhecimento dessa doação contínua do cacique à sua “comunidade”.

*Cohpyht*²⁴⁰ que também foi cacique da aldeia São José aponta que o perfil que um indivíduo deve ter para ser cacique é ter domínio de todos os problemas que envolvem a “comunidade”. Por isso, segundo ele, esse indivíduo deve ter uma visão ampla da “comunidade” em que está inserido e estar atento também aos pequenos detalhes:

Ser cacique é uma responsabilidade muito grande; ser cacique não é para qualquer pessoa; tem que ser uma pessoa que tem uma visão bem abrangente de todos os problemas da comunidade; porque não são somente problemas internos à comunidade, mas também problemas externos que entram na comunidade, como a demarcação da terra, o fechamento do convênio com a Eletronorte; o debito que a MA-280 tem com a gente e ainda não pagou; o cacique é muito mais do que o prefeito; o cacique ele tem que estar sempre ligado com as questões pessoais da comunidade; questões familiares; quando eu era cacique eu gostava de dar atenção também para os problemas pequenos, pessoais, como por exemplo, pegaram isso na minha roça; pegaram meu porco; quero que você chame essa pessoa para falar com ele; aí outro, meu marido bebeu, brigou e ontem bagunçou lá em casa; olha, vem aqui, eu estou precisando de carro, combustível para resolver um problema; aí a gente tem que dar atenção para todos; aí tinha que chamar a pessoa e conversar com eles para entrar em acordo; quando era caso de roubo tinha que pagar (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.2014).

Na narrativa de *Cohpyht*, ele aponta que um dos papéis que o cacique deve assumir é o de resolução de conflitos internos relativos a questões cotidianas. Ele só pode fazer isso escutando um e outro da contenda e assim estabelecer relações de paz na comunidade. Ele seria nesse caso, com seus conselhos, um moderador dessa divisão causada pelo conflito.

Para Clastres (2003) o chefe é um “fazedor da paz”. A tarefa dele seria manter a paz e a harmonia entre o povo, por isso deve estar atento para “apaziguar as disputas, regular as divergências, não usando de uma força que ele não possui e que não seria

²⁴⁰ *Cohpyht* foi o primeiro professor a ensinar a língua *Krikati* na escola da aldeia São José. Formou mais dois professores que hoje também ensinam a língua *Krikati* na escola. Foi cacique da aldeia São José. É sempre referência interna e externa quando se trata de representar o povo em eventos em que se faz necessário falar e escrever na língua *Krikati*. Tem o curso de Licenciatura Intercultural pela Universidade Federal de Goiás-UFG. Tem 41 anos.

reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra (CLASTRES, 2003, p.48).

Sobre a duração curta das gestões dos caciques na aldeia São José, *Cohpyht* explica, parafraseando os mais velhos da aldeia: “vou pegar um pouco da frase do próprio *Jýmpryhcrÿ*, *Campir*, que dizem que hoje eles [a comunidade] só querem ser sabido mas no fundo, no fundo não sabem”. Complementa a sua concepção, alegando que a “comunidade” só cobra do cacique, mas não apresenta solução “e aí às vezes o cacique não aguenta a pressão e entrega a função” (*Cohpyht*, aldeia São Jose, 26.06.14). Ele acusa a “comunidade” de não ajudar o cacique a realizar suas funções. A “comunidade” ficaria só monitorando o trabalho do cacique, apontando as falhas, mas não senta com ele para ajudar a resolver os problemas dela.

Cohpyht aponta o motivo de sua saída da função de cacique:

No meu caso aconteceu um negócio pequeno e eu aproveitei para sair; na época eles estavam precisando de alguém para trabalhar no CTL de Montes Altos para fazer papel de secretário; no meu entendimento tinha que ser o índio mesmo, uma pessoa que tenha essa vontade de ajudar o povo, porque por muitas vezes vou lá e é o branco que está lá; e ele não tem às vezes a própria comunicação, o diálogo, as palavras e é diferente, a linguagem é diferente; é uma pessoa que não entende esse contexto todo da linguagem; o índio pode falar uma coisa e ele achar que ele está dizendo outra, se zanga, não faz o trabalho direito. Então eu acho que devia ser um índio; então eu trabalhei várias vezes com essa pessoa, Belair, chefe da CTL Montes Altos, fazendo documento, digitava documento; o próprio Belair me convidou para trabalhar com ele; disse que se fosse eu aceitaria trabalhar com ele. Então, eu pensei em sair da função de cacique para assumir a função junto com Belair; falei com os mais velhos e eles concordaram; mas o problema é que veio outras pessoas que não concordaram; aí vem a questão da inveja; ele é professor, vai ganhar mais do que nós; vai melhorar a vida mais do que nós; aí não pode; tem que ser uma pessoa neutra; uma pessoa que não tem; aí eu falei: eu vou sair de cacique e ficar só com a sala de aula mesmo; com isso eu entreguei a função de cacique (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.14).

O acúmulo de funções é uma situação que, no nível do discurso, me parece que os *Krĩkati* não aceitam, mesmo quando uma das funções, como a de cacique, não tenha remuneração. Isso porque configuraria acúmulo de poder. Atualmente, com a entrada de recursos externos na aldeia cabe ao cacique, junto com outras lideranças, administrar esses recursos.

Cohpyht conta que se fosse trabalhar na CTL de Montes Altos teria um salário da FUNAI, além da possibilidade de um dia com o “ganho dessa experiência chegar lá na administração”. Na função de cacique “muitas vezes chegava a tirar dinheiro do próprio bolso para resolver pequenas situações”. Então, “percebeu que estava gastando, tirando

dinheiro da família dele”. Foi então que teria de dado conta de que não compensava ser cacique, porque nunca tinha visto “um cacique crescer na vida se enricando como cacique, como o prefeito, por exemplo”. Pensou que se continuasse assim iria “continuar na mesma”. Mas acrescenta que se o cacique “for esperto, ele tira com aluguel de pastos”. Entretanto, para que o aluguel de pastos possa ser considerado uma atitude correta, o cacique deveria discutir esse assunto com a “comunidade” (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.14).

Nesta narrativa *Cohpyht* apresenta, como *Hoh'heh* já havia feito, a “pilhagem” que o cacique sofre quando assume essa função. Esse teria sido um dos motivos de deixar de ser cacique. É um dinheiro que sai e não entra, pelo contrário, segundo ele, só empobrece. Na função de cacique não se cresce, segundo ele. Esse crescimento a que se refere seria o econômico. Aqui ele desqualifica o que já foi apontado pelos caciques mais velhos, no sentido que cabe ao cacique servir a comunidade. Não pode deixar de fazer doações, sem correr o perigo de ser repellido por eles.

Em sua concepção, “o cacique deveria ter um valor, dinheiro, porque tem que dar sustento para sua família; de onde vai tirar esse dinheiro? Tem que dar para a comunidade todo o tempo? Porque, acrescenta, caso ele tire por conta própria, vão dizer que ele está roubando” (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.14). Entretanto à época em que foi cacique *Cohpyht* já era professor remunerado da escola. A “comunidade” não permitiu que assumisse mais uma função remunerada- o trabalho na CTL.

O mesmo aconteceu com *Paatep*. Segundo relatou, a “comunidade” o estava acusando de estar ocupando várias funções: vice cacique e secretário da escola. Nesta última função ele recebia não um salário, mas uma cesta básica como “pagamento” pelo trabalho “voluntário”. Disse que ia deixar a função de vice cacique. Deixou ambas as funções e passou a trabalhar na CTL/Montes Altos como contratado, recebendo salário.

As narrativas apontam para o controle social da “comunidade” sobre aqueles que assumem várias funções. Figueiredo (2011, p.20) afirma que “de quanto mais coisas um homem seja dono, maior será a expectativa sobre como irá compartilha-las”. De tal forma que “a um aumento de poder corresponde imediatamente um aumento do controle sobre o poder”.

Cohpyht aponta, de forma generalizada, que as pessoas na “comunidade” não querem mais se ocupar com essa função “porque não se ganha nada, só se leva crítica;

não ganha nada mesmo”. Para exemplificar esse desinteresse da “comunidade” fala da eleição de penúltimo cacique, que não teve participação da “comunidade”, que segundo ele não acredita mais nessa função:

Quem elegeu (...) ele como cacique foi um grupo; na verdade esse negócio de cacique tá perdendo valor; eles não dão mais moral para o cacique; se falar escolha do cacique pouca gente vai; “ah esse negócio vai ficar na mesma”; porque eles acham que o cacique não tem mais palavra; não tem mais força de administrar a comunidade; eles falam “olha vai ficar na mesma”; eu não vou lá discutir não; qualquer um que eles colocarem tá bom (*Cohpyht*, aldeia São José, 26.06.14)

Ele acredita que esse valor que diz que o cacique perdeu agora se encontra em “associações na comunidade” pelo seu valor “jurídico”:

Acho que deveria a associação da comunidade, porque aí é parte jurídica; não tem mais poder, mais tem mais um pouquinho, porque a associação ela traz coisas e apresenta e não como o cacique que fica só falando; trabalha com projetos; eles querem ver coisas acontecendo; então pela associação aconteceu várias coisas: vem projeto; o presidente da associação diz olha nós fizemos isso para vocês, mas trabalha com documentação e o cacique já não é; não tem esse poder de trazer uma coisa e apresentar *Cohpyht* (Raimundo, aldeia São José, 26.06.14).

Cohpyht coloca em cheque a palavra do cacique por não ter força de lei. Entretanto, a lei que ele se refere é a lei do direito em detrimento das regras *Krikati*. Valoriza aquela lei que torna uma associação uma personalidade jurídica, com direitos e deveres. Entretanto, esquece que essa própria associação, para funcionar precisa de um presidente. Esse presidente, investido de um poder jurídico, não consegue desenvolver atividades que não sejam acordadas com a “comunidade”. Tampouco, investida de deveres, estes podem não ser cumpridos, e ela se torna sem função para a “comunidade”. O controle social continua sendo exercido pela comunidade. Ele não se sobressai à comunidade²⁴¹.

Clastres (2003) afirma que à menor possibilidade de hierarquia, de diferenciações internas, de forças centrípetas na sociedade, ela reage e retorna o poder para si. Entretanto,

²⁴¹ Soares (2012) ao descrever o processo de formação de uma associação política indígena –FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro) aponta para a questão de que a liderança política para assumir as funções nessa associação além de deter “um certo nível de estudos”, deve saber fazer projeto, sabe dialogar e ter domínio do português. Além disso, deve estar presente na comunidade, ouvir, respeitar e consultar as pessoas. Então, continua o processo de ser eleito pela comunidade para representar ela fora da aldeia.

essa busca pela indivisão, pela ausência de diferenças verticais, isto é, entre dominantes e dominados, não inibe a proliferação de divisões horizontais dentro da “comunidade”.

Segundo Figueiredo (2011) a indivisão não implica necessariamente na ausência de estruturas (posições, funções, meios de aquisição) de poder, se entendermos que ela implica o resultado de certa dinâmica de tais estruturas.

A diferenciação horizontal-oposição latente, apaziguada pela presença dos chefes (caciques) entre os grupos pertencentes a uma unidade mais abrangente- e a diferença vertical-ordenação do grupo em graus hierárquicos, numa estrutura concêntrica, podem existir, mas em disputa (FIGUEIREDO, 2011).

Entre os *Krĩkati* por mais que os indivíduos se proponham a criar essa diferenciação vertical ela parece ser dissolvida pelo controle social da comunidade: são os cargos com remuneração ou sem remuneração, mas com prestígio, que no processo de acumulação são questionados. São os tamanhos de roça que fogem ao sentido de sobrevivência física da família (roça para vender os excedentes?)²⁴². É a concentração de bens nas mãos dos caciques que são considerados não generosos por não distribuir de forma devida aquilo que chegou até ele em nome da comunidade.

A função de cacique atualmente disputa com outros cargos, em geral remunerados e também de prestígio, o espaço de poder na aldeia. Como a circulação de dinheiro passou a ser algo muito presente e valorizado na aldeia, pois dele necessitam para adquirir bens dos quais estão dependentes, o fato do cargo de cacique não ser remunerado coloca-o em desvantagem face aos demais. Por isso algumas narrativas destacam que não se valoriza mais o cacique, não se respeita suas decisões. Por outro lado, são acusados de não atender as demandas da “comunidade”, justamente porque essas demandas, na atualidade requerem o uso do dinheiro para serem atendidas. Nesse sentido constrói-se o argumento de que o cargo de cacique não só não traz dinheiro como implica no dispêndio de recursos próprios de que o ocupa.

²⁴² A roça de 16 alqueires feita no Caboclo Velho foi denunciada para a FUNAI e IBAMA por outros *Krĩkati* que não os da família que estavam botando a roça.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Espalha” mas fica “junto”, frase presente em uma das narrativas *Krikati* que pude ouvir em campo, expressa o significado que orienta a mobilidade *Krikati*. Essa frase teve ampla repercussão em minhas reflexões ao longo da construção da tese. “Espalhar” e “ajuntar” são categorias êmicas e melhor do que quaisquer outras categorias explicam a dinâmica *Krikati* de deslocamento pelo território.

O que significa “espalhar” para os *Krikati*? Por que “espalhar” após tantos anos reunidos na aldeia São José, que ao longo de quase três décadas vinha sendo aparelhada com recursos oriundos do Estado brasileiro, em grande parte “demandados” pelos *Krikati*?

Embora possamos questionar o significado dessa “demanda”, pois os recursos que adentram a aldeia estão embutidos em um projeto de exercício da “colonialidade” por parte do Estado, os *Krikati* não conseguem perceber essas formas de dominação. Por serem simbólicas são mais eficazes e contam com o reconhecimento daqueles que a ela são submetidos. Então, a maioria desses recursos é percebida como conquista de direitos. Entretanto, não podemos deixar de considerar que ao adentrar a aldeia tais recursos são processados de acordo com a trama social de sua cultura e ganham novos significados.

Volto a questão: se a aldeia São José concentra tantos recursos e foi possível permanecer por tanto tempo “junto”, por que “espalhar”? Iniciei minha investigação para a construção dessa tese problematizando o estar “junto”. Por conhecer parte da história *Krikati*, marcada por deslocamentos definidos na literatura antropológica como “cisão”, buscava entender como havia sido possível administrar o convívio de tantos grupos domésticos em um mesmo lugar, por tanto tempo, porque já tinha conhecimento, por essa mesma literatura, de que o “gatilho” que puxava esse processo de “cisão” eram os conflitos internos liderados pelos grupos domésticos.

As idas a campo nos dois últimos anos redimensionaram minha indagação inicial. Fui surpreendida pelas tensões ocasionadas no processo de formação de aldeias “novas” ou “pequenas” como costumam também denominar, quase sempre decorrente de desentendimentos entre e intra grupos domésticos e pelos projetos de novos deslocamentos. Minha primeira reação foi pensar em substituir uma questão pela outra: ao invés de como e por que permanecem “juntos”, indagar por que “espalhar”.

Aos poucos fui me dando conta de que não se tratava de substituir uma questão pela outra, mas refletir sobre o que significava “espalha”, mas fica “junto”. Foi então que recorri ao mito da Aldeia Grande, em suas versões mais antigas e mais atuais. Busquei a

narrativa mitológica considerando-a como um guia para os comportamentos *Krikati*, ou seja, como um relato que busca explicar e legitimar a sociedade *Krikati* e administrá-la.

Nas narrativas atuais do mito foram se colocando categorias nativas importantes para a compreensão da dinâmica de “ajuntar” e “espalhar”, tais como “aldeia central”. Se há uma “aldeia central” significa que há outras que a tomam como centro e de certa forma gravitam em seu entorno. Seus relatos faziam referência a outras “aldeias centrais”, além da São José. Explorei com mais ênfase a formação e dispersão da “aldeia central” Taboquinha e da “aldeia central” São José, porque os acontecimentos e eventos relativos a essas aldeias estão mais vivos em suas memórias, já que a mais antiga, a Taboquinha, pela literatura estudada e pelos relatos dos *Krikati*, deve ter sido construída depois de um movimento de dispersão, ocorrido em 1930.

De narrativa em narrativa fui construindo a questão principal que norteou minha tese: por que “espalha”, mas fica “junto”?

Então, partindo de uma perspectiva estrutural, da forma através da qual os *Krikati* ordenam a sociedade, busquei compreender como essa “ordem” se configura ou se desconfigura nas práticas das relações sociais.

Procurei reconstruir o processo de formação de diversas aldeias *Krikati*, mapeando os argumentos utilizados para explicar o “ajuntar” e o “espalhar”. E com base nas observações, busquei somar aos discursos a dinâmica das relações. Pude perceber que mesmo quando o “ajuntar” e o “espalhar” ocorriam por interferência do Estado brasileiro ou do avanço das frentes de expansão da sociedade brasileira, os *Krikati* levavam em conta seus modos de reflexividade e criatividade, ou seja sua experiência do espaço e dos lugares por onde passam, vivem e produzem.

Vários argumentos foram sendo acionados nas narrativas, fossem de uma mesma pessoa ou de pessoas diferentes. Fui registrando todos como roteiros para chegar a uma motivação que considerei como “central”. Tomei de empréstimo a categoria “central” no sentido dado pelos *Krikati*. Com isso quero dizer que não é a única motivação, mas é aquela em torno da qual outras gravitam: “espalhar” é uma forma de poder continuar “junto”. É uma estratégia de administração de conflitos para que não ocorra a divisão. Então o que levava a fundar nova aldeia eram conflitos internos, aos quais se somavam outras motivações.

As outras motivações apontadas, por vezes, eram referentes ao Plano de Gestão e Monitoramento da Terra, que haviam elaborado após a demarcação da terra indígena *Krikati*. Alegavam que estavam criando aldeias “novas” em cumprimento ao referido

Plano. Ou então porque queriam retornar ao local onde viviam seus antepassados e ao qual se sentiam ligados afetivamente. Era citado também o fato da aldeia São José estar muito grande e isso dificultar o plantio de roças e outras alternativas de sustento, bem como o fato de essa aldeia não ser administrada de forma a responder as expectativas da “comunidade”.

Mas assim como ouvi motivações para “espalhar”, ouvi justificativas para permanecer “junto” e em sua maioria estavam ligadas a infraestrutura e recursos existentes na aldeia São José. O argumento de permanência na aldeia São José por vezes acionava elementos relacionados a importância de uma aldeia grande e movimentada que permitisse a realização de grandes rituais. Deixar a São José podia significar, para outros, distanciar-se de um lugar carregado de memórias afetivas, onde os filhos nasceram e cresceram.

“Espalhar”, se no passado havia sido mais fácil pois as exigências na estruturação de uma aldeia eram satisfeitas com o que o próprio território oferecia, fundar uma aldeia atualmente se torna um desafio e requer boas articulações com os gestores dos órgãos públicos municipais, estaduais e federais para obter a infraestrutura requerida.

Observei que o novo contexto vivenciado pelos *Krikati*, decorrente do contato mais intenso com a sociedade brasileira e com os recursos oriundos do Estado brasileiro tem afetado sobremaneira as relações entre e intra grupos domésticos e os bens em disputa na atualidade não são produzidos por eles, o que os torna mais preciosos e raros. Isso acirra as disputas internas e interfere nas relações de poder e no exercício de funções de prestígio e autoridade dentro da aldeia. Por outro lado, favorece a construção de uma visão de mundo em que o privado prevalece sobre o comunitário, que tem sido criticada por aqueles que com ela não concordam.

Foi colocada com muita ênfase, em várias narrativas, a dificuldade atual em se exercer o cargo de cacique. Em meio a comparações com o que acontecia anteriormente, quando consideravam que os caciques atuavam em prol da “comunidade” e eram respeitados, buscaram enfatizar que os atuais caciques estariam fazendo mau uso dos recursos da “comunidade”, utilizando-os em interesse próprio. Esse tipo de atitude estaria reduzindo o tempo de permanência no cargo. Insatisfeita, a “comunidade” destituiu os caciques, o que por vezes o conduz ao projeto de fundação de uma aldeia “nova” onde espera ocupar novo cargo de poder e prestígio.

O fato de atualmente viverem em uma terra demarcada pelo Estado, que limita seus deslocamentos e exclui parte do território *Krikati*, tem reorientado a dinâmica do

“ajuntar” e de “espalhar”. Os recursos externos, que se avolumaram ao longo das últimas décadas na terra indígena tem, também interferido na mobilidade. Mas os *Krikati* têm buscado alternativas para dar continuidade aos seus deslocamentos e a sua estratégia de “separar” para não dividir.

REFERÊNCIAS

- ABÈLÈS, Marc; JEUDY, Henri –Pierre (Horas.). **Anthropologie du politique**. Paris: Armand Colin, 1997.
- ALMEIDA, Mônica Ribeiro Moraes de. **A construção do Ser Canela: dinâmicas educacionais na aldeia Escalvado**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFMA, São Luís. 2009.
- AZANHA, Gilberto. **A forma Timbira: estrutura e resistência**. Dissertação de mestrado apresentado na FFLCH da USP, São Paulo, 1984.
- BARTH, FREDRIK. Os grupos étnicos e seus limites. In: Poutignat, P. et Streiff-Fenart, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.
- BARATA, Maria Helena. **A Antropóloga entre Facções Políticas Indígenas: um drama do contato interétnico**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1993.
- BARROS, Maria Mirtes dos Santos. **A arte Krikati: uma abordagem sociológica**. Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual “Júlio Mesquita Filho.SP. Arararaquara. 2002.
- BARROS, Maria Mirtes dos Santos. **Wu’tu: o processo recriador da etnicidade Krikati**. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual “Júlio Mesquita Filho.SP. Arararaquara. 1999.
- BAVARESCO, Andrea Almeida. **O Pjê e a cartografia: os mapeamentos participativos como ferramenta pedagógica no diálogo entre saberes ambientais**. Dissertação de mestrado. Brasília: UNB/CD.2009.
- BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean Claude. **A profissão de sociólogo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- CABRAL, Maria do Socorro Cabral. **Caminhos do gado**. São Luís. SIOGE, 1992.
- CASEY, Edward S. **Remembering: A phenomenological study**. Indiana University Press. 1987.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo COSAC & NAIF, 2004.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo COSAC & NAIF, 2003.
- COELHO, Elisabeth M. B. **Cultura e sobrevivência dos índios no Maranhão**. São Luís, EDUFMA, 1987.
- CORRÊA, Kátia N. F. **Muita terra para pouco índio? O processo de demarcação da Terra Indígena Krikati**. São Luís: UFMA/PROIN, 2000.
- CROCKER, Willian H. **The Canela (Eastern Timbira): I an ethnographic introduction**. (Smithsonian contributions to anthropology; nº. 33). Washington, D.C. 1990.

- CRUZ, Katiane Ribeiro. **A construção social do fenômeno saúde/doença entre os Ramkokamekra**. Monografia. UFMA. São Luís. 2000.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles, & GUATTARI, Felix. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1972.
- FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? In: Anuário Antropológico. jul. 2011.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala, Nordeste e Novo mundo nos trópicos**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.
- GALLOIS, Dominique T. (2004). Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades. In: <http://uc.socioambiental.org/sites/uc.socioambiental.org/files/dgallois-1.pdf>
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.
- GIDDENS, Anthony. **Novas regras do método sociológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GIRALDIN, Odair. **AXPÊN PYRÀK**. história, cosmologia, onomástica e Amizade Formal Apinaje. Tese de doutorado. UNICAMP. Campinas. 2000.
- GOMES, Francisco Ernesto. **Das "Trevas" à "Luz": os Canela a caminho do "desenvolvimento sustentável"**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. UFMA, 2007.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio. **Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário**. Tese de doutorado. UnB. Brasília, 2012.
- HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **Revista GEOgraphia**. V.9, N. 17 (2007). UFF/Rio de Janeiro
- HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco**. São Paulo: editora UNESP, 2002.
- JUSTIÇA FEDERAL NO MARANHÃO. **Processo nº 1.875/81**. São Luís, 1981.
- JUSTIÇA FEDERAL DO MARANHÃO. **Processo**. 00.00.05521-2 (Ação Demarcatória). Imperatriz/Ma, jun.2014
- KELLER, Francisca Isabel Vieira. **Carmona e seu vaqueiro: um caso famoso no sertão**. In: Anuário Antropológico 76. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1977
- LADEIRA, Maria Elisa. **Perícia antropológica referente a ação de demarcação que Leon DélixMilhomen e outros movem contra a FUNAI**. Brasília. 1989.
- LADEIRA, Maria Elisa. Uma aldeia Timbira. In: NOVAES, Sylvia C. (org.). **Habitações indígenas**. São Paulo: Nobel, EDUSP, 1983.

LADEIRA, Maria Elisa. **A troca de nomes e a troca de cônjuges**: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. Dissertação de mestrado apresentada à USP, 1982.

LAVE, Jean Carter. **Social Taxonomy among the Krikati (Jê) of central Brazil**. Harvard University, December, 1967.

LIBÓRIO, Aguinaldo Pereira. **O xamanismo e a medicina ocidental entre os Ramkokamekra**. Monografia. Graduação em Ciências Sociais. UFMA. São Luis, 2000.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UnB, 2002. Série Antropologia nº 322, 32p.

LOPES DA SILVA, Aracy. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luis Donisete B. (Org.) **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, 1994.

MACENA, João Marcelo de Oliveira. **“Isso é coisa de vocês”**: os índios Canela e a Escola. Dissertação de mestrado. UnB. Brasília. 2007.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão**. Cia. Editora Fon-Fon e Seleta. Rio de Janeiro, 1970. 1ª. edição de 1870.

MELATTI, Júlio Cezar. **O sistema social Krahô**. Dissertação de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1970.

MELATTI, Julio Cezar. **Ritos de uma Tribo Timbira**. São Paulo: Editora Ática. 1978.

MELATTI, Delvair Montagner. **Relatório sobre a eleição da área Krikati**. Brasília: FUNAI, 1980.

MELLO, Flávia C. **Mbyá e Chiripá**: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. Revista Tellus, ano 7, n.12, p.49-45, abr. 2007. Campo Grande/MG.

MIGNOLO, Valter. **Histórias Locais Projetos Globais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILHOMEN, Augusto de Oliveira. **Primeiro centenário do nascimento de Veríssimo de Sousa Milhomen**. Rio de Janeiro, 1983.

MIRAS, Júlia T. **De terra (s) indígena (s) à Terra Indígena**: o caso da demarcação Krikati. Dissertação de mestrado. UnB. 2015.

NASCIMENTO, Luis Augusto do. **Prwncwyj**: drama social e resolução de conflito entre os entre os Apãniekra Jê-Timbira. Dissertação de mestrado. UFRN. Natal. 2008.

NEWTON, Dolores. **Social and historical dimensions of Timbira material culture**. Tese de Doutorado. Cambridge: Harvard University. 1971.

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

NIMUENDAJU, Curt. **Os Timbira Orientais**. Belém-Pará, 1944.

OLIVEIRA, Ana Carolina Amorim. **Ritos, Corpos e Intermedialidade: Análise das Práticas de Resguardos de Proteção entre os Ramkokamekra/Canela**. Monografia. Graduação em Ciências Sociais. São Luís, 2008.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. **Messianismo Canela: entre o indigenismo de Estado e as estratégias do desenvolvimento**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas. UFMA, São Luís.2006.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. **Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no centro-oeste maranhense**. Dissertação de mestrado. Campinas, São Paulo, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **MANA**. Rio de Janeiro, mês 4, 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: LANGDON, Esther J. & GARNELO, Luíza (orgs.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre a antropologia participativa**. Rio de Janeiro. Contra-Capa, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.

PANET, Rose- France de Farias. **‘I-MÃ A KUPÊN PRÂM!’**. PRAZER E SEXUALIDADE ENTRE OS CANELA. Tese apresentada em co-tutela ao Programa de Pós Graduação em Políticas Públicas. UFMA. São Luís. 2010.

PLANO DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DAS TERRAS INDÍGENAS TIMBIRA HEMPEJXÀ AMPÔ PJE INPEJ. **Associação Wyty-Catë dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins**. CTI. Brasília. 2012.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Memória sobre as Nações Gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão. In: **Revista Trimensal de História e Geographia**. Rio de Janeiro, 1841.

RICOUER, Paul. **Temps et récit**. Paris. Seuil. 1983. [Tempo e narrativa. São Paulo: Papirus, 1994].

RODRIGUES, A. D. **Língua brasileira para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

ROLANDE, Josinelma Ferreira. **“Moços feitos, moços bonitos”**: a ornamentação na prática Canela de construir corpos bonitos e fortes. Dissertação de mestrado. PPGSOC. UFMA. São Luís.2014.

SANTOS, José Luís dos. **Relatório inicial sobre os Krikati e sua problemática**. Belém, 1984.

SIQUEIRA JÚNIOR, Jaime Garcia. **Wyty-Catë: cultura e política de um movimento pan-Timbira: contribuição ao entendimento das organizações indígenas e novas expressões da política indígena**. UnB. Brasília. 2007.

SOARES, Lígia R. Rodrigues. **Amjekin e Pjê Cuncã**: cosmologia e meio ambiente entre os Canelas-Ramkokamekra. Dissertação de mestrado. UFT. Palmas. 2010.

SOARES, Lígia R. Rodrigues. "**Eu sou o gavião e peguei a minha caça**". O ritual Pepcahàc Ràmkkôkamekra/Canela e seus cantos. Tese de doutorado. UFAM. Manaus. 2015.

SOARES, Renato Martelli. **Das comunidades à federação**: associações indígenas do Alto Rio negro. Dissertação de mestrado. USP. São Paulo. 2012.

VELSEN, J. Van. A Análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN- BIANCO (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO. Posfácio. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo **COSAC & NAIF**, 2004.

WHITE, William Foote. **Sociedade de esquina**. Street corner society: a estrutura social de uma área urbanapobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.