

VICTOR FERRI MAURO

**HISTÓRIA, TERRITÓRIO E IDENTIDADE KRAHÔ-
KANELA**

DOURADOS - 2016

VICTOR FERRI MAURO

**HISTÓRIA, TERRITÓRIO E IDENTIDADE KRAHÔ-
KANELA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.

Área de concentração: *História, Região e Identidades.*

Orientador: Prof. Dr. **Jorge Eremites de Oliveira.**

DOURADOS –2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

M453h	Mauro, Victor Ferri. História, território e identidade Krahô-Kanela. / Victor Ferri Mauro. – Dourados, MS: UFGD, 2016. 434f. Orientador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados. 1. Krahô-Kanela. 2. Povos indígenas. 3. Etno-história. 4. Etnologia. 5. Tocantins. I. Título. CDD –980.41
-------	--

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

VICTOR FERRI MAURO

**HISTÓRIA, TERRITÓRIO E IDENTIDADE KRAHÔ-
KANELA**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovado em 10 de março de 2016

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Jorge Eremites de Oliveira (Dr. UFPel) _____

2º Examinadora:

Jane Felipe Beltrão (Dra. UFPA) _____

3º Examinador:

Antônio Hilário Aguilera Urquiza (Dr. UFMS) _____

4º Examinador:

Eudes Fernando Leite (Dr. UFGD) _____

5º Examinador:

Thiago Leandro Vieira Cavalcante (Dr. UFGD) _____

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais e aos meus irmãos por sempre me apoiarem em tudo na vida. Agradeço à minha esposa Marina por estar ao meu lado nas horas boas e ruins e por ter inclusive ido a campo comigo, fazendo observações relevantes. Devo meu agradecimento aos professores do Programa de Pós-graduação em História da UFGD pelo valioso aprendizado que tive ao longo desses anos, em especial, ao meu orientador, Jorge Eremites, que expandiu os meus horizontes na pesquisa. Agradeço também aos docentes que participaram das bancas de qualificação e de defesa, por suas valiosas contribuições. Sou imensamente grato aos Krahô-Kanela pela convivência enriquecedora e pelo tratamento sempre cordial e generoso dispensado a mim. Manifesto minha gratidão pelos professores do Campus de Naviraí da UFMS, por terem me concedido um afastamento pelo prazo de dois anos para que eu pudesse me dedicar exclusivamente ao desenvolvimento desta tese e ao técnico em informática Hugo Leonardo, pela ajuda no uso das tecnologias. Agradeço deveras aos servidores da Procuradoria da República no Estado do Tocantins, aos funcionários da FUNAI e do CIMI por me permitirem o acesso à boa parte das informações que aqui divulgo. À professora Cléia, da aldeia Takaywrá, pelos frutíferos diálogos. Meus agradecimentos também ao professor Francisco Edviges Albuquerque e aos bolsistas e colaboradores do LALI/UFT, com quem tive oportunidade prazerosa de conviver em campo e trocar experiências importantes para o meu aprendizado. São muitas as pessoas que me ajudaram de alguma forma nessa caminhada, e eu sou grato a todas elas. Se não as menciono nominalmente é pela preocupação em não fazer injustiça a ninguém por esquecimento. Mencionar as instituições foi uma forma de abranger de modo mais amplo as pessoas a quem devo minha gratidão.

“Durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento. Hoje se sabe que as sociedades indígenas são parte de nosso futuro e não só do nosso passado”.

(Manuela Carneiro da Cunha, 1992, p. 22).

“A ideia de que os grupos indígenas e suas culturas, longe de estarem congelados, transformam-se através da dinâmica de suas relações sociais, em processos históricos que não necessariamente os conduzem ao desaparecimento, permite repensar a trajetória histórica de inúmeros povos que, por muito tempo foram considerados misturados e extintos”.

(Maria Regina Celestino de Almeida, 2010, p. 23).

RESUMO

Com base em informações extraídas de fontes diversas e observações diretas do autor, a presente pesquisa descreve e analisa a trajetória do povo indígena Krahô-Kanela no século passado e no atual, destacando o período das últimas quatro décadas, em que o grupo adquiriu maior visibilidade por causa da afirmação ostensiva de sua indianidade e das incisivas reivindicações territoriais apresentadas ao Estado. Esse povo alega ter ascendência de índios Krahô e Kanela e afirma ter sido expulso em 1976 de um território chamado Mata Alagada, no atual município de Lagoa da Confusão, Tocantins. Desde então, luta para recuperar a posse desse território. A FUNAI, por muito tempo, negou o reconhecimento dessa etnia, passando a assistí-los oficialmente apenas a partir de 2002. Em 2007, a agência indigenista concluiu o processo de aquisição de parte da área demandada, mas os índios não deixaram de pleitear a desapropriação do restante do território que ficou pendente. Em 2008, houve uma cisão interna no grupo que resultou na formação de duas facções: uma vivendo dentro e outra fora da Terra Indígena. Os desdobramentos e resultados da luta política dos Krahô-Kanela até o momento são acompanhados, investigando o modo como eles concebem a sua territorialidade e observando como articulam a produção da identidade e instrumentalizam a cultura para fins político-pragmáticos.

Palavras-chave: Krahô-Kanela. Povos indígenas. Etno-história. Etnologia. Tocantins.

ABSTRACT

Based on information from various sources and author's direct observations, this research describes and analyzes the trajectory of the Krahô-Kanela indigenous people in the last century and in the present, highlighting the period of the last four decades, in which the group got more visibility because of the overt statement of his Indianness and incisive territorial claims presented to the State. These people claim to have indigenous ancestry of Krahô and Kanela and say they were expelled in 1976 of a territory called "Mata Alagada", the current district of the "Lagoa da Confusão, Tocantins. Since then they fight to regain possession of this territory. The FUNAI denied recognition of this ethnic group for a long time, officially assisting them only from 2002. In 2007, the indigenous agency completed the acquisition process of the demanded area, but the Indians did not fail to claim the expropriation of the rest of territory that was pending. In 2008, there was an internal split in the group that resulted in the formation of two factions: one living inside and another outside the Indigenous Land. Developments and results of political struggle of the Krahô-Kanela are until now accompanied by investigation about how they conceive their territoriality and observations of how they articulate the production of identity and instrumentalize their culture for political and pragmatic purposes.

Keywords: Krahô-Kanela. Indigenous people. Ethnohistory. Ethnology. Tocantins.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – TI Krahô-Kanela em meio às Terras Indígenas da Bacia do Araguaia.....	15
Figura 2 – Fotografia por satélite mostrando em destaque a TI Krahô-Kanela.....	16
Figura 3 - Representação visual da TI Krahô-Kanela com indicação da localização aproximada das aldeias Lankraré e Takawrá conforme descrição de indígenas.....	18
Figura 4 - Tela com retrato do casal Inês e Alfredo.....	37
Figura 5 – Representação do território do estado do Tocantins mostrando em destaque a localização de alguns municípios citados nesta tese.....	52
Figura 6 - Croqui do loteamento Mata Alagada desenhado por Toral conforme indicações do cacique Mariano.....	61
Figura 7 – Capa da edição nº 266 do Jornal Porantim, jun./jul. 2004.....	96
Figura 8 - Representação visual da área identificada como terra indígena de ocupação tradicional por componentes do GT de identificação e delimitação.....	123
Figura 9 – Cacique Mariano negociando com Dr. Álvaro Manzano o fim da retomada da Fazenda Planeta.....	143
Figura 10 – Indígenas Krahô-Kanela e de outras etnias protestando em audiência pública no Senado em dezembro de 2005.....	154
Figura 11 – Criança Krahô-Kanela na capa do jornal <i>Porantim</i> , edição nº 281, dezembro de 2005.....	157
Figura 12 – Casas da aldeia Lankraré.....	171
Figura 13 – Indígenas pegando água do poço aldeia Takaywrá.....	186
Figura 14 – Os primos Valdete e Mariano se cumprimentando após reunião mediada pelo MPF na aldeia Lankraré.....	191
Figura 15 – Aldeia Takaywrá inundada pela cheia do rio Formoso.....	198
Figura 16 – Representação dos limites da TI Krahô-Kanela e da Fazenda Planeta sobre fotografia capturada por satélite.....	199
Figura 17 – Indígenas da aldeia Takaywrá na retomada da Fazenda Planeta em 2014.....	200
Figura 18 – Davi Camoc concedendo entrevista para a televisão durante a retomada da Fazenda Planeta em 2014.....	202
Figura 19 – Área declarada de interesse da União pela Portaria nº 294/SPU.....	208
Figura 20 – Plantação de milho na aldeia Lankraré.....	213
Figura 21 – Peças de artesanato utilizadas por indígenas da aldeia Lankraré.....	220
Figura 22 – Área de abrangência do PRODOESTE.....	248
Figura 23 - Comentário de Mércio Gomes em sua página do Facebook.....	270
Figura 24 - Wagner Katamy e outros indígenas com o ministro Dias Tóffoli e reunião no STF.....	294
Figura 25 – Wagner Katamy ministrando palestra para crianças sobre a temática indígena em escola municipal de Palmas.....	295
Figura 26 – Residências da aldeia Takaywrá.....	311
Figura 27 – Prédio atual da Escola Estadual Indígena Wyapri.....	313
Figura 28 – Professora Ivonete e os alunos na inauguração da nova escola Wyapri.....	313

Figura 29 – Escola da aldeia Takaywrá.....	315
Figura 30 - Capa do informativo da Fundação Cultural do Tocantins, ano 1, nº 01, abril de 2006.....	323
Figura 31 – Índios Krahô-Kanela participando de disputa de torneio de arco-e-flecha com índios Xambioá.....	327
Figura 32 – Cartaz fixado no mural da escola da aldeia Manoel Alves, representando as pinturas corporais das metades rituais Wakmeye e Katamye.....	335
Figura 33 – Corrida de toras entre os Krahô da Aldeia Nova na festa da batata em 2009.....	339
Figura 34 – Fotografia panorâmica da Aldeia Nova dos Krahô, em Goiatins.....	340
Figura 35 – Kàjrê, a machadinha ritual dos Krahô.....	341
Figura 36 - Indígenas Krahô-Kanela e Krahô se confraternizam em lançamento de livros didáticos na aldeia Manoel Alves.....	347
Figura 37 – Capa do livro <i>Arte e Cultura do Povo Krahô</i>	349
Figura 38 – Secretário estadual da educação sendo batizado na aldeia Lankraré.....	352
Figura 39 – Índios Krahô-Kanela apresentando dança na aldeia Lankraré.....	357
Figura 40 - Indígenas da Lankraré recebendo seus novos documentos.....	359
Figura 41 – Jovens da aldeia Lankraré preparados para uma apresentação cultural	362
Figura 42 – Corrida de toras na aldeia Lankraré.....	364
Figura 43 – Logomarca da APOINKK.....	371
Figura 44 – Logomarca da associação AIK-IROM KÃM CÔ.....	373

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ABA** – Associação Brasileira de Antropologia
- ABIN** – Agência Brasileira de Inteligência
- ACP** – Ação Civil Pública
- AER** – Administração Executiva Regional (FUNAI)
- ANAÍ** – Associação Nacional de Apoio ao Índio
- ANPOCS** – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
- APOINKK** – Associação Povo Indígena Krahô-Kanela
- APROSOJA-TO** – Associação dos Produtores de Soja do Brasil – Regional Tocantins
- BASA** – Banco da Amazônia S/A
- BNDE** – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico
- CAI** – Comissão de Assuntos Indígenas (ABA)
- CCJ** – Comissão de Constituição e Justiça (Câmara dos Deputados)
- CDH** – Centro de Direitos Humanos (Palmas-TO)
- CF** – Constituição Federal
- CGEP** – Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas (FUNAI)
- CGMT** – Coordenação Geral de Monitoramento Territorial (FUNAI)
- CIMI** – Conselho Indigenista Missionário
- CONAB** – Companhia Nacional de Abastecimento
- CONJABA** – Conselho das Organizações Indígenas do povo Javaé da Ilha do Bananal
- CMI** – Centro de Mídia Independente
- CNA** – Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária do Brasil
- CNBB** – Convenção Nacional dos Bispos no Brasil
- CPI** – Comissão Parlamentar de Inquérito
- CPT** – Comissão Pastoral da Terra
- CR** – Coordenação Regional (FUNAI)
- CTI** – Centro de Trabalho Indigenista
- CTL** – Coordenação Técnica Local (FUNAI)
- DAF** – Diretoria de Assuntos Fundiários (FUNAI)
- DOU** – Diário Oficial da União
- DAS** – Diretoria de Assistência (FUNAI)
- DPDS** - Departamento de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (FUNAI)
- DPT** – Diretoria de Proteção Territorial (FUNAI)
- DSEI** – Distrito Sanitário Especial Indígena (FUNASA/SESAI)

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Agropecuária

ENEI – Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas

FAET - Federação da Agricultura e Pecuária do Estado do Tocantins

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GEBAN – Grupo Executivo do Baixo Amazonas

GETAT – Grupo Executivo do Araguaia-Tocantins

GT– Grupo de Trabalho

GTI – Grupo de Trabalho Interministerial

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IMCBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IDAGO – Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ITERTINS – Instituto de Terras do Estado do Tocantins

JK – Juscelino Kubitschek

LALI – Laboratório de Línguas Indígenas (UFT)

MINC – Ministério da Cultura

MIRAD – Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário

MJ – Ministério da Justiça

MPF – Ministério Público Federal

NATURATINS – Instituto de Natureza do Tocantins

NEPPI – Núcleo de Estudo e Pesquisa com Povos Indígenas (UFT)

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OIT – Organização Indígena do Tocantins

ONG – Organização Não-Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PA – Projeto de Assentamento

PBA – Plano Básico Ambiental

PEC – Proposta de Emenda à Constituição

PIN – Posto Indígena (FUNAI)

PLC – Projeto de Lei Complementar

PNGATI - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

PR/TO – Procuradoria da República no Estado do Tocantins

PRODOESTE – Programa de Desenvolvimento da Região Sudoeste do Estado do Tocantins

PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
POLOCENTRO – Programa de Desenvolvimento dos Cerrados
PUC – Pontifícia Universidade Católica
PV – Partido Verde
RANI – Registro Administrativo de Nascimento Indígena
RURALTINS – Instituto de Desenvolvimento Rural do Estado do Tocantins
SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SEAGRO – Secretaria de Estado da Agricultura e Pecuária do Tocantins
SEDUC – Secretaria de Estado de Educação do Tocantins
SPU – Secretaria do Patrimônio da União
SUDAM – Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia
SUER – Superintendência Regional (FUNAI)
TI – Terra Indígena
UAG – Unidade Avançada de Gurupi (INCRA)
UCDB – Universidade Católica Dom Bosco
UNEIT – União dos Estudantes Indígenas do Tocantins
UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura
UNESP – Universidade Estadual Paulista
UNI – União das Nações Indígenas
UNICAMP – Universidade de Campinas
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
UFG – Universidade Federal de Goiás
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados
UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFT – Universidade Federal do Tocantins
USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

Lista de ilustrações.....	09
Lista de abreviaturas e siglas.....	11
INTRODUÇÃO.....	16
Capítulo 1	
UMA TRAJETÓRIA DE DESLOCAMENTOS SUCESSIVOS.....	31
1.1. Deslocamentos entre o sul do Maranhão e o norte de Goiás.....	34
1.2. A ocupação da Mata Alagada.....	40
1.3. A saída do território e a dispersão das famílias	48
1.4. Os primeiros estudos antropológicos e suas conclusões	55
1.5. A vivência na Ilha do Bananal.....	73
1.6. A primeira retomada da Mata Alagada e as passagens pelos assentamentos....	90
Capítulo 2	
O PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO TERRITORIAL DOS KRAHÔ-KANELA.....	105
2.1. Procedimentos de regularização de Terras Indígenas no Brasil.....	106
2.2. A descrição circunstanciada do território e da territorialidade de um grupo indígena.....	111
2.3. A identificação da Terra Indígena Krahô-Kanela.....	121
2.4. A permanência improvisada na CASAI de Gurupi e a segunda retomada da Mata Alagada	140
2.5. A paralização do processo fundiário e a reação dos indígenas.....	144
2.6. A compreensão sobre a tradicionalidade da ocupação territorial.....	166
Capítulo 3	
O FACcionalISMO E A NOVA ETAPA DE REIVINDICAÇÕES TERRITORIAIS.....	171
3.1. A continuidade da luta pela regularização territorial.....	173
3.2. Conflitos internos e o faccionalismo.....	175
3.3. O interesse da SPU nas várzeas do Vale do Araguaia e a possibilidade da regularização de novas Terras Indígenas.....	207
3.4. A importância da ocupação do “restante do território”.....	212
Capítulo 4	
COLONIZAÇÃO DO TERRITÓRIO TOCANTINENSE NO SÉCULO XX E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA OS POVOS INDÍGENAS.....	230
4.1. A frente de expansão no norte de Goiás.....	230
4.2. Construção da Belém-Brasília e as mudanças no cenário regional.....	233
4.3. O advento dos grandes projetos agropecuários no Vale do Javaés.....	240
4.4. Os impactos da colonização sobre as populações indígenas.....	248

Capítulo 5

ETNICIDADE E REELABORAÇÃO DA CULTURA.....	264
5.1. Os indígenas pensados enquanto raça e enquanto grupos étnicos na história da ciência.....	264
5.2. O senso comum e os estereótipos indígenas.....	275
5.3. A integração do indígena como meta da política indigenista oficial.....	278
5.4. “Caboclo” e “índio” como categoria de classificação.....	286
5.5. Emergências étnicas indígenas no Brasil recente.....	298

Capítulo 6

OS KRAHÔ COMO REFERÊNCIA DE INDIANIDADE.....	308
6.1. A problematização da “mistura” (cultural e racial).....	321
6.2. Considerações acerca de alguns elementos da cultura Krahô.....	332
6.3. As propostas de “resgate cultural” indígena.....	345
6.4. O aprendizado da língua e o registro dos nomes Krahô.....	355
6.5. Inovação cultural e ressignificação de tradições.....	360

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	374
----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS.....	381
-------------------------	------------

ANEXOS.....	424
--------------------	------------

INTRODUÇÃO

Tendo concluído a graduação em ciências sociais pela UNESP – Universidade Estadual Paulista – em 2003, ingressei no quadro técnico da FUNAI – Fundação Nacional do Índio – em 2004, vindo a ocupar o cargo de Sociólogo, mediante a aprovação em concurso público. Foi a partir dessa experiência profissional que passei a me interessar pela questão indígena enquanto objeto de estudo.

Em 2005 passei a compor a equipe que trabalhou na organização das Conferências Regionais dos Povos Indígenas (ao todo foram realizadas nove) e da Conferência Nacional. E foi na *Conferência Regional dos Povos Indígenas de Goiás, Tocantins e de parte do Mato Grosso*, que aconteceu na cidade goiana de Pirenópolis em setembro de 2005 que soube da existência do povo Krahô-Kanela ao conhecer pessoalmente o cacique Mariano Ribeiro, que me impressionou por sua habilidade oratória e capacidade de articulação política.

Os povos Krahô (do Tocantins) e Kanela (do Maranhão), falantes da língua Timbira¹, eu já conhecia, pois representantes deles circulavam bastante pela sede da FUNAI em Brasília.

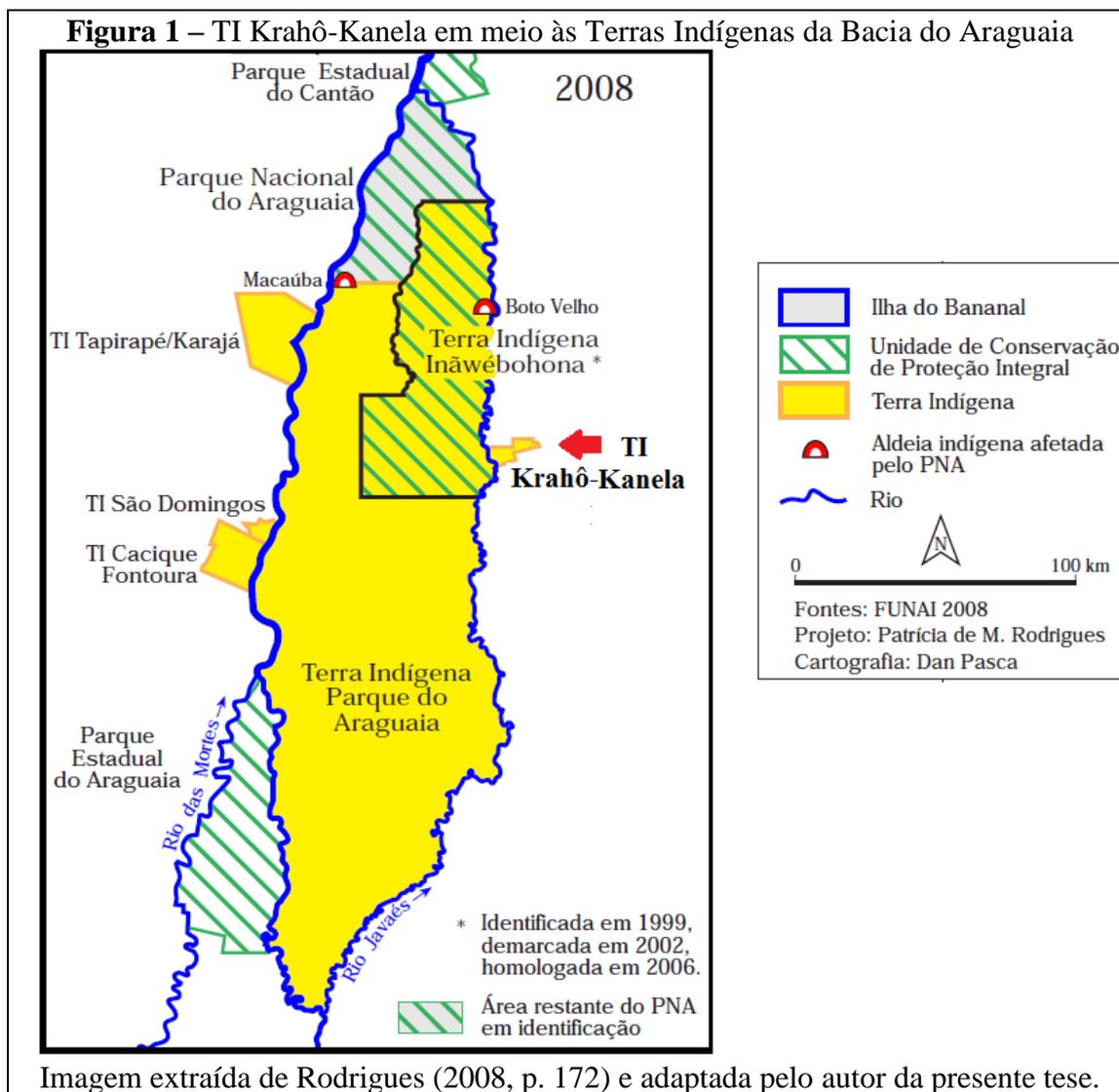
Nos primeiros diálogos que tive com Mariano, ele me explicou um pouco do histórico de seu grupo, mas não fixei muito a informação naquele momento, ocupado que estava com a organização das inúmeras atividades do evento. Lembro que o cacique havia me explicado que o etnônimo era Krahô-Kanela porque seu pai (Alfredo) tinha ascendência Krahô e sua mãe (Inês), ascendência Kanela.

Em agosto de 2007 meu caminho voltou a cruzar com o dos Krahô-Kanela de um modo meio acidental. Fui designado pelo presidente da FUNAI para realizar, junto com uma equipe de mais três funcionários², um recenseamento da população indígena

¹ Os *Timbiras* são uma população indígena falante de uma língua da família linguística Jê da qual fazem parte, além dos Krahô e dos Kanela (Apanjekrá e Ramkokamekrá), os povos Apinayé, Krikati, Gavião Pykobjê, Gavião Parkatejê, Krepynkatejê e Krênjê. Essas denominações abarcam subgrupos que no passado foram politicamente autônomos, como os Põncatejê, Pihãcamekra, Mãkraré, Pãrecamekra, Kênkatejê, Xàcamekra, Crôrekamekra, Carencatejê, CyKoiõre, dentre outros. Suas aldeias estão situadas no norte do Tocantins, sul do Maranhão e leste do Pará. Apesar de apresentarem diferenças entre si quanto à língua e aos costumes, os povos Timbiras guardam semelhanças culturais em muitos aspectos. Ocorre entre esses povos uma intensa interação através de visitas mútuas, intercâmbios culturais, relações de parentesco e colaboração (CTI, 2012). A população Timbira atual é de aproximadamente nove mil pessoas, habitando territórios descontínuos, compostos por pequenas porções isoladas com dimensões que variam entre 50 e 300 mil hectares, envolvidas por fazendas de produção agropecuária (LADEIRA; AZANHA, 2012).

² Mércio Pereira Gomes era presidente do órgão na época e os funcionários que me acompanhavam na expedição eram Djane Luz Viana e Walter Alvarenga, da AER Gurupi e Tayana Lopes Vollmer, da FUNAI de Brasília.

que habitava o lado leste da Ilha do Bananal. Isso incluía indivíduos das etnias Javaé, Karajá, Avá-Canoeiro e Tuxá. Quando estávamos a caminho da última aldeia, Boto Velho, localizada no município de Lagoa da Confusão³, uma colega da equipe propôs que contabilizássemos também a população da aldeia Lankraré, nas imediações, onde viviam os Krahô-Kanela, alegando que aquela informação seria útil para o setor de assistência da AER - Administração Executiva Regional⁴- de Gurupi fazer o planejamento de suas ações. Foi uma ideia pertinente, que enriqueceu nosso trabalho.



³ A população de Lagoa da Confusão no ano de 2015 era estimada pelo IBGE em 12.184 pessoas. Fonte: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=171190&search=tocantins|lagoa-da-confusao>>. Acesso em 16/01/2016.

⁴ Com a reestruturação administrativa da FUNAI que ocorreu em 2010, a AER de Gurupi foi transformada em Coordenação Técnica Regional (CTL), ficando subordinada a Coordenação Regional (CR) de Palmas e, perdendo com isso parte da autonomia que tinha.

Chegamos de manhã e passamos o dia na aldeia Lankraré, onde pernoitamos em barracas de camping. Visitamos todas as moradias da aldeia para encontrar as pessoas e cadastrá-las. Havia pouco tempo que os índios estavam habitando aquela Terra Indígena – TI - recém-regularizada, por isso, a maioria das famílias residia em barracos construídos com estacas de madeira fincadas no chão e cobertos por lona plástica preta. A situação era de precariedade e total improviso. Apesar disso, os indígenas se mostravam animados e otimistas em razão da conquista da terra e se esforçaram para nos atender da melhor maneira.

Figura 2 - Fotografia por satélite mostrando em destaque a TI Krahô-Kanela



Fonte: Instituto Socioambiental, com dados cartográficos do Google 2016. Imagem capturada no site <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/4172>> e adaptada pelo autor desta tese. Acesso em 16/01/2016.

À noite a comunidade se reuniu no pátio para fazer orações e leituras da bíblia, dentre outras coisas, para saudar a nossa visita. A doutrina evangélica parecia estar bastante arraigada nas crenças e costumes daquelas pessoas. Mariano, que conduzia o culto com a desenvoltura de um pastor, havia deixado de ser cacique naquele mesmo ano, passando o posto para o seu irmão Argemiro.

Tive a oportunidade de conversar por algumas horas com Mariano. Foi aí que ele me contou detalhadamente o processo histórico trilhado por seu povo desde a migração de seu avô Florêncio (já falecido) do Maranhão para o antigo norte de Goiás no início do século XX. Disse que o grupo havia se fixado em sucessivos lugares, mas sempre era forçado a se deslocar, por conta do avanço das frentes de colonização que se apropriavam de suas terras. A Mata Alagada teria sido o lugar onde a geração que hoje lidera o grupo (e que tem entre cinquenta e sessenta e poucos anos) construiu a sua principal identidade territorial.

Os Krahô-Kanela teriam chegado para morar nesse local na década de 1960 e sido expulsos de lá em 1976. Depois disso, latifúndios se estabeleceram na área, desenvolvendo projetos agropecuários de grande porte.

Em 1984, Mariano procurou a FUNAI em Brasília para pedir ajuda para a solução da contenda territorial. Funcionários do órgão indigenista, no entanto, hesitaram em reconhecer a identidade indígena dos Krahô-Kanela, o que ocasionou sofrimento e angústia para eles, que só foram legitimados oficialmente em 2002 e apenas em 2006 tiveram parte do território da Mata Alagada regularizado em favor da comunidade. A FUNAI havia se comprometido a desapropriar, posteriormente, a outra parte do território, mas não o fez até hoje, e os índios há quase uma década seguem cobrando insistentemente o cumprimento da promessa.

Em 2007, nossa equipe de trabalho contabilizou 87 pessoas morando na aldeia Lankraré, mas, segundo Mariano, havia centenas de parentes seus espalhados por fazendas, assentamentos e cidades da região que tinham interesse em se mudar para a Reserva Indígena. Essa informação já havia sido registrada em documentos administrativos da FUNAI e pela imprensa local.

O relato do cacique me deixou bastante curioso para saber mais sobre a trajetória daquele povo do qual até então a literatura acadêmica pouco havia falado⁵. Ao retornar para a FUNAI de Brasília, onde era lotado, procurei informações nos arquivos da DAF⁶ - Diretoria de Assuntos Fundiários - e encontrei seis volumes de processos encadernados. Tirei cópia dos papéis e passei a estudá-los. As informações extraídas dali corroboravam na maior parte com o que Mariano havia me contado.

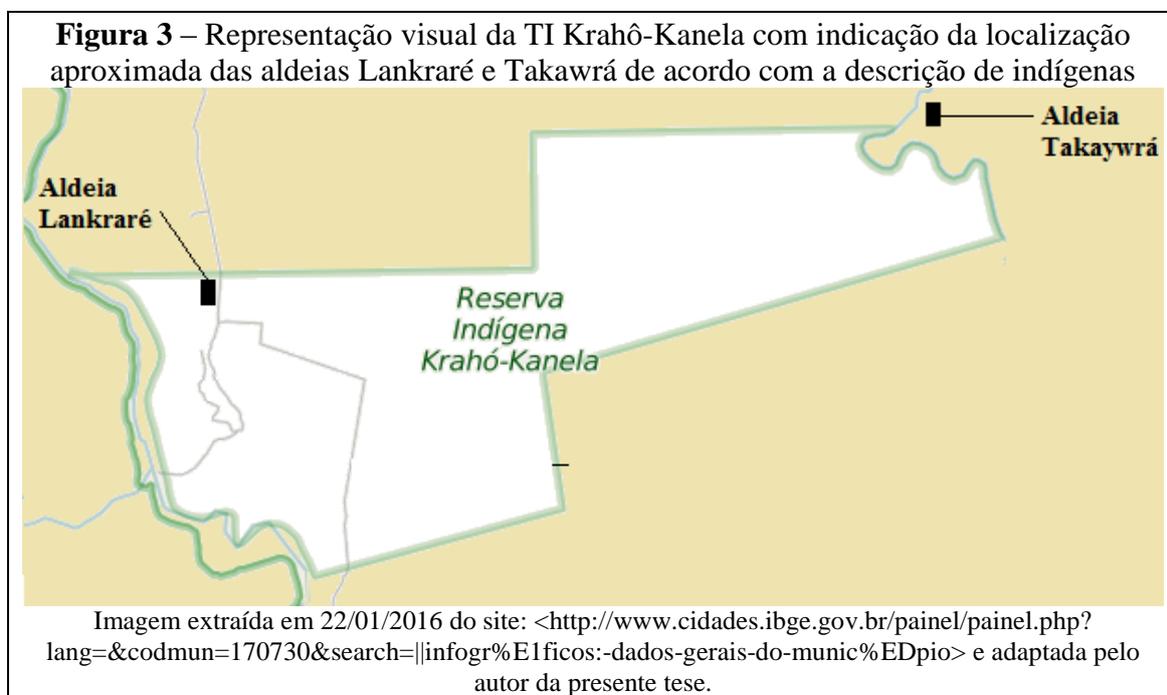
A partir daí foi despertado o meu interesse em escrever aquela história. Compilei e analisei toda aquela informação a qual tive acesso. Posteriormente, recolhi também cópias de documentos que constavam em processos do MPF - Ministério Público Federal -, mais especificamente, da PR/TO - Procuradoria da República no Estado do Tocantins - e algumas informações dos arquivos da sede do CIMI - Conselho Indigenista Missionário em Brasília.

⁵Os Krahô-Kanela haviam sido mencionados muito brevemente no artigo de Nascimento (2005) como um grupo de indígenas “ressurgidos” do Tocantins. Karylleila Andrade, em uma página de sua tese de doutorado, havia feito uma descrição bastantesucinta dos Krahô-Kanela (ANDRADE, K. 2006:75). O estudo dos Krahô-Kanela não era o objeto dessas duas publicações, por isso o grupo foi abordado de maneira superficial.

⁶ Depois da reestruturação administrativa que ocorreu na FUNAI em 2010, a DAF foi extinta e suas atribuições foram incorporadas pela Diretoria de Proteção Territorial (DPT).

As lideranças da comunidade, naquele momento, se mostravam ciosas em ter a sua história anotada, para deixar para as pessoas mais novas e para as futuras gerações um registro sobre a luta enfrentada pelos mais velhos para conquistar o território que consideravam como seu. Supunham que isso poderia ajudar a valorizar os feitos do passado e reforçar assim a identidade Krahô-Kanela.

Em 2008 havia acontecido um desentendimento sério do grupo da Lankraré com alguns parentes que foram ali morar e outros que pretendiam se mudar para a TI. Nesse entrevero, duas famílias foram obrigadas a se retirar da aldeia e as outras não foram aceitas na comunidade. O grupo rejeitado posteriormente ocupou uma área vizinha a um lote de um assentamento (onde morava uma família de parentes seus), próxima à divisa com o limite nordeste da TI. Batizaram o local de Aldeia Takaywrá. Ali está a base desse grupo até hoje.



Em vários momentos, os dois lados estiveram perto de uma reconciliação. Chegaram a oficializar acordos mediados pela PR/TO sobre a forma como iriam ocupar juntos a Reserva Indígena, mas logo os entendimentos se desfizeram por causa de algumas divergências. Em outros momentos, os ânimos se exaltaram e as autoridades temiam a possibilidade de um confronto físico entre os índios, o que felizmente nunca aconteceu e espero que jamais aconteça.

Em 2009 ingressei no mestrado do Programa de Pós-Graduação em História – PPGH – da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD – estudando a questão

territorial e identitária dos Krahô-Kanela, sob a orientação do professor Jorge Eremites de Oliveira. Em agosto de 2010 e fevereiro de 2011 fiz novas visitas de campo na aldeia Lankraré para recolher informações.

Nos primeiros anos após a clivagem entre as duas facções, acompanhei de longe o que acontecia com o grupo que estava acampado fora da TI, que era liderado por Valdete, primo de Mariano. Li documentos escritos por eles ou falando sobre eles nos processos do MPF e da FUNAI e recebi informações a seu respeito através de conversas com pessoas que trabalhavam no meio indigenista.

O acirramento do faccionalismo impedia que eu me aproximasse do grupo da Takaywrá sem gerar a desconfiança ou ciúmes do outro grupo, com quem vinha mantendo relações mais constantes. Eu havia de ser cuidadoso para não precipitar nenhum mal-entendido, de que, por exemplo, poderia estar inclinado a favorecer as pretensões deste ou daquele grupo em detrimento do outro nas mediações com as instituições que lhes prestavam assistência⁷.

A antropóloga Kariny Teixeira de Souza, que igualmente fez sua pesquisa de mestrado com os Krahô-Kanela entre 2009 e 2011, relata que ficou numa situação desconfortável por causa das desconfianças em relação à pesquisadora em um ambiente de acirrado faccionalismo do grupo indígena (cf. SOUZA, 2011).

Devido a essa situação delicada, mas também por conta de dificuldades minhas com deslocamento e meios de transporte (já que não possuía carro próprio até então), defendi a dissertação⁸ em agosto de 2011 sem ter visitado a aldeia Takaywrá. No entanto, já havia tido contato pessoal e conversado com alguns de seus membros em uma reunião promovida pelo MPF em 2010, mas as informações que eu possuía sobre eles até aquele momento ainda eram poucas e vagas. Até então parecia haver chances dos dois grupos se reconciliarem, pois tratativas estavam sendo feitas nesse sentido.

A partir de fevereiro de 2012 continuei acompanhando a vida dos Krahô-Kanela já como doutorando do mesmo programa de pós-graduação, buscando ficar a par de todos os fatos mais importantes que ocorriam naquela comunidade, sobretudo no que concerne às questões políticas, territoriais e de afirmação da identidade.

⁷ Por mais que eu já não fosse servidor da FUNAI nessa época, creio que minha imagem nunca deixou de ser associada da ideia de que eu seria alguém que poderia mediar o diálogo entre os indígenas e o Poder Público para ajudar nos assuntos de interesse deles.

⁸ Cf. MAURO, Victor Ferri. *A trajetória dos índios Krahô-Kanela: etnicidade, territorialização e reconhecimento de direitos territoriais*. 218 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Dourados, MS, 2011.

Em uma reunião promovida pelo MPF na aldeia Takaywrá em agosto de 2013, as partes estavam prestes a chegar a um acordo sobre a ocupação da Terra Indígena quando teve início uma discussão ríspida entre membros das duas facções que deixou o ambiente carregado. Desde então, as lideranças de ambos os grupos não tem se mostrado dispostas a buscar uma união. A cisão do grupo étnico em duas coletividades parece estar se consolidando.

O grupo da Takaywrá (que é parente consanguíneo só de Alfredo e não de Inês) inclusive, em muitas circunstâncias, têm se assumido desde 2013 apenas como Krahô, e não mais como Krahô-Kanela, por não ter ascendência Kanela. Entretanto, esses mesmos índios não renunciam ao etnônimo Krahô-Kanela quando se trata de lutar pela regularização do território da Mata Alagada, já que o processo fundiário da FUNAI está em nome desta etnia.

Minha primeira visita de campo na Takaywrá só aconteceu em outubro de 2013, e depois me encontrei outras vezes com as pessoas dessa comunidade em Brasília (no Ministério da Justiça e na Procuradoria-Geral da República), Palmas (na PR/TO) e Lagoa da Confusão (na casa de indígenas). Retornei à essa aldeia em maio de 2015 e setembro do mesmo ano, o que me permitiu no doutorado fazer um levantamento mais adensado de informações com esse pessoal, incluindo observações etnográficas.

Na aldeia Lankraré estive mais vezes: em setembro de 2011, julho de 2012, janeiro de 2013, setembro e outubro de 2013, dezembro de 2013, setembro de 2014, maio/junho de 2015 e setembro de 2015, nunca permanecendo por mais de duas semanas consecutivas.

Em minha última estada nas duas aldeias estive acompanhado de minha esposa, Marina Marcos, que é mestranda em geografia e indígena da etnia Terena. Sua presença em campo, com seu carisma, ajudou muito na aproximação com as pessoas (principalmente com as mulheres indígenas) e me permitiu a incorporação de novas reflexões geradas a partir da nossa interlocução.

No doutorado, ampliei e aprofundi o escopo da pesquisa que desenvolvi anteriormente, inovando na escrita, incorporando novas discussões, acrescentando um grande número de informações mais atualizadas, reformulando parte da metodologia, revendo e aprofundando discussões antes tratadas. Ocupei-me em adotar um estilo de redação que deixasse a escrita mais fluída, utilizei um número maior de fontes e abordei novas problemáticas. O que se pode destacar em termos de inovação de conteúdo, em especial, são os desdobramentos das lutas territoriais dos indígenas nos últimos anos, as

mobilizações políticas com vistas à reivindicação de direitos, o engajamento deles no processo que chamam de “resgate da cultural”, a aproximação com outros povos indígenas (especialmente os Krahô) através de intercâmbios e da participação em eventos diversos e as ações recentes do Estado com vistas a regularizar novos territórios para ambas as facções Krahô-Kanela.

A história dos Krahô-Kanela tem sido muito dinâmica. A cada ano muitos novos eventos acontecem. Isso se deve, em boa medida, ao ativismo persistente das lideranças, que se movimentam sempre em busca da efetivação dos direitos de seu povo.

Dois fatores contribuíram para melhorar as minhas condições de pesquisa a partir de meados de 2013: a aquisição de um veículo próprio e o afastamento para estudos por dois anos que a UFMS - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - me concedeu para concluir o doutorado. Isso aliviou um pouco a pressão que é conciliar a pesquisa com outras atividades laborais.

Até certo ponto tive um papel ativo nessa mesma história que investigo, já que em algumas ocasiões fui convidado pelos indígenas a participar de reuniões, assembleias, audiências, encontros culturais e religiosos e outros eventos, onde a minha opinião foi solicitada e explicitada, principalmente sobre a questão territorial. Tentei ajudá-los, subsidiando-os com um pouco do conhecimento técnico e legal que eu tenho.

Na reunião de aprovação do estatuto da aldeia Lankraré em junho de 2015, a pedido dos indígenas, colaborei na construção do texto em sua forma, mas não interferi no conteúdo, para respeitar a autonomia da comunidade.

Gostaria de ter permanecido mais tempo em campo, mas não o fiz por sentir que a circulação constante entre aldeias de dois grupos rivais que demandavam para si a regularização do mesmo território me deixaria numa situação um tanto embaraçosa. Eu também tinha que, em muitos momentos, lidar com a expectativa dos indígenas de que eu intercedesse junto a FUNAI em favor de suas demandas, extrapolando meu papel de pesquisador acadêmico. Se bem que com o tempo eles foram percebendo que o meu poder de influenciar o processo era menor do que inicialmente imaginavam.

Uma permanência mais prolongada nas aldeias (talvez de um mês seguido ou mais) certamente me possibilitaria enxergar melhor certos nuances da convivência interna dos Krahô-Kanela, através da observação de fatos da rotina diária, algo semelhante ao que Malinowski (1978), em sua famosa monografia sobre os trobriandeses, nomeou como *imponderáveis da vida real*.

No entanto, fiquei com a impressão de que a estadia longa do pesquisador fazendo perguntas, observações e anotações constantes, era algo que podia causar certo embaraço nos indígenas e atrapalhar a sua rotina de trabalho. Então decidi fazer visitas mais breves, porém, mais constantes. Trabalhando assim, pude observar os acontecimentos da comunidade em diferentes momentos, por uma perspectiva diacrônica e comparada. Outro fato interessante de notar foi a oscilação radical das condições ecológicas da região nas estações do inverno (chuvoso) e do verão (seco). Esta sazonalidade climática requer toda uma adaptação da vida social dos Krahô-Kanela ao ambiente.

O fato dos Krahô-Kanela terem o Português como língua materna, representou para mim uma vantagem por não me obrigar a aprender outro idioma para me comunicar com eles e entender o que eles conversam entre si. Por outro lado, se eu conhecesse a língua Krahô, eu teria melhores condições de perceber o que os Krahô-Kanela estão aprendendo com indígenas os Krahô em seus intercâmbios e identificaria mais facilmente o significado das palavras que escutam e pronunciam.

Não foi apenas nas aldeias que tive encontros com os Krahô-Kanela. Participei em 23 de agosto de 2013 de uma reunião de integrantes das duas facções com a cúpula da FUNAI em Brasília, onde foi discutida a questão territorial. Em 19 de março de 2014, acompanhei na cidade de Palmas a cerimônia de posse de Wagner Katamy⁹, do grupo da Lankraré, como presidente da UNEIT - União dos Estudantes Indígenas do Tocantins -, onde estavam estudantes universitários dos dois grupos Krahô-Kanela e de outras etnias. Em seguida visitei Valdete e alguns de seus familiares, que estavam hospedados na casa de uma parenta em Lagoa da Confusão, porque naquela época a aldeia Takaywrá estava alagada em função da cheia do rio Formoso.

No II ENEI - Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas -, em Campo Grande-MS, entre os dias 4 e 7 de agosto de 2014, encontrei três universitários Krahô-Kanela: dois sobrinhos de Mariano e uma neta de Valdete. Tivemos uma conversa bastante amistosa e fui convidado para acompanhar uma festa na aldeia Lankraré no final do mesmo mês: um intercâmbio com índios Krahô da aldeia Manoel Alves Pequeno (mais conhecida como Manoel Alves), que faz parte de um projeto de “reavivamento” da língua e da cultura Krahô coordenado pelo professor Francisco Edviges Albuquerque, da UFT - Universidade Federal do Tocantins -, campus de Araguaína.

⁹ Wagner é estudante de administração na Universidade Federal do Tocantins, campus de Palmas.

Compareci ao encontro que foi realizado entre os dias 24 e 29 de agosto na aldeia Lankraré e em novembro do mesmo ano estive presente por quatro dias na etapa do projeto na mencionada aldeia Krahô.

Classifico a tese aqui apresentada como um trabalho etno-histórico, se considerarmos, tal como entendem Cavalcante (2011), Eremites de Oliveira (2003, 2012), Rojas (2008) e outros autores, que a etno-história é uma abordagem metodológica interdisciplinar, que combina métodos da antropologia, da história, da arqueologia e de outras disciplinas relacionadas.

Neste estudo sobre os Krahô-Kanela, a interdisciplinaridade abrange o campo da história e da antropologia, além de contribuições da geografia, do direito, da educação e, mais superficialmente, da linguística.

A etno-história deve ir além do estudo dos acontecimentos internos da vida social dos povos e comunidades tradicionais, abarcando também as relações dessas populações com a sociedade envolvente e as situações históricas que o contato interétnico produz (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003).

O etno-historiador recorre aos arquivos administrativos (tal como fazem os demais historiadores), mas relaciona as fontes documentais com o trabalho etnográfico feito junto às sociedades sobre as quais constrói representações, entendendo que a observação sistemática é uma ferramenta importante para a compreensão do sistema sócio-cultural nativo. A experiência de campo colabora para o aprofundamento da interpretação da informação contida nos documentos, a maioria dos quais, produzidos por observadores externos às comunidades retratadas (COHN, 1998).

As incursões em campo e as conversas com membros das comunidades Krahô-Kanela e com agentes do indigenismo possibilitaram uma interpretação mais rica dos acontecimentos e dos processos, do que seria possível, se contássemos apenas com a possibilidade do acesso a documentos escritos e audiovisuais.

O leitor notará que apesar de estar defendendo uma tese em história, recorro bastante a autores da antropologia para interpretar a realidade observada. A respeito da interlocução entre antropólogos e historiadores na contemporaneidade, Celestino de Almeida (2012, p. 158) faz uma importante observação:

[...] as abordagens interdisciplinares atuais de historiadores e antropólogos têm caminhado no sentido de cruzar e articular informações e interpretações produzidas pelas duas disciplinas, analisando-as sempre em um contexto histórico e valorizando a ação e compreensão que os próprios povos ou indivíduos estudados têm sobre suas ações, trajetórias e relações. Para isso, lançam mão dos

mais diversos tipos de fontes, questionando-as e problematizando-as a partir de pressupostos teóricos conceituais renovados por sua crescente interlocução.

Levei em conta ensinamentos da abordagem hermenêutica de Geertz (1989), que adota uma perspectiva semiótica, entendendo que o pesquisador deve interpretar a cultura em busca dos significados que ela é capaz de revelar, já que a cultura é uma teia de significados tramada pelo próprio homem, onde sentidos são criados e reproduzidos a todo o momento. A exegese da cultura é comparada pelo autor à leitura de textos feita em segunda ou terceira mão, porque a leitura de primeira mão é aquela que o próprio nativo faz de sua cultura.

Como reconhece Roy Wagner (2012), o antropólogo faz uma leitura interpretativa da cultura que estuda e, a partir dela, constrói uma narrativa explicativa para os seus leitores, que é uma representação de uma dada realidade. Agindo assim, o antropólogo *inventa* a cultura, isto é, objetifica-a para enquadrá-la em um modelo explicativo.

De modo geral, isso é o que fazem todos os pesquisadores ao elaborarem representações acerca das populações que estudam. Assim sendo, o que faço é “inventar” os Krahô-Kanela sob a minha percepção, que obviamente não é a única possível. Cada um que discursa sobre eles os “inventa” à sua maneira.

Berremán (1990) nos ensina que na interação social que ocorre entre o etnógrafo e seus pesquisados, no decorrer do trabalho de campo, é posto em prática um acentuado controle mútuo das impressões manifestas nas atitudes e nas falas apresentadas em público. Os sujeitos em interação fazem uma série de inferências e interpretações a partir do que observam nesses eventos, e agem calculadamente, de modo a produzir para o outro uma impressão de si próprio que mais lhes convém. Um grande esforço também é empreendido no intuito de interpretar corretamente as ações e as regras de comportamento dos interlocutores. Com base na expectativa quanto à opinião do Outro, seleciona-se aquilo que se deve revelar no comportamento e no discurso próprio e aquilo que se prefere omitir.

Minha interação com os Krahô-Kanela foi bastante marcada por esse “controle das impressões”, atenuado na medida em que os sujeitos da interlocução (eles e eu) foram ficando mais à vontade, mas nunca suprimido de vez. Em alguns momentos, principalmente quando certos interesses políticos dos indígenas estavam em negociação, eu sentia que esse controle enrijecia.

Pacheco de Oliveira (2004) afirma que a estrutura de uma pesquisa acadêmica com povos indígenas reflete o poder colonial que está expresso na maneira de apreender e objetificar os indivíduos e as coletividades estudadas e que não há dúvidas de que no processo de comunicação entre antropólogo e pesquisados existe uma grande assimetria de poder. Portanto, assumir um discurso de neutralidade metodológica nessas circunstâncias seria tentar ocultar as relações de poder e dominação que também estão presentes no plano da pesquisa.

Deste modo, não há como negar que o meu enunciado traduz a percepção de um de observador externo, cujo pensamento foi moldado pelas experiências pessoais e pela trajetória profissional e acadêmica e que isso reflete diretamente a forma como percebo a realidade indígena. Obviamente não faço uma leitura êmica da situação.

Fica evidente então que não falo *em nome* dos Krahô-Kanela, mas *sobre eles*, com base em informações muitas das quais coletadas *com eles* e interpretadas por mim.

Essa etnia possui os seus líderes e intelectuais, que são muito atuantes politicamente e que agem como porta-vozes dos interesses de suas comunidades diante das autoridades públicas, da imprensa, de pesquisadores e etc. Esses são os que legitimamente falam *em nome* dos Krahô-Kanela. Futuramente pretendo ajuda-los a conseguir meios para escreverem a história de seu povo a partir da sua própria perspectiva.

Já dizia Geertz a partir de uma arguta reflexão:

A entrada dos povos antes colonizados ou proscritos [...] no palco da economia global, da política de cúpula internacional e da cultura mundial tornou cada vez mais difícil sustentar a afirmação do antropólogo de que ele é uma tribuna para os não-ouvidos, um representante dos não-vistos, um conhecedor dos mal-interpretados. (GEERTZ, 2009, p.174).

Como corretamente assinala Durhan (2006), em nossos dias existe uma cobrança crescente - tanto da parte dos antropólogos enquanto categoria, como pelo lado dos grupos e categorias sociais estudados por eles - para que as pesquisas antropológicas tragam benefícios diretos e imediatos para as comunidades que são o seu objeto de investigação, e, de fato, é uma responsabilidade dos antropólogos utilizar os seus relevantes conhecimentos para influenciar nos debates acerca de ideias e políticas. Mas a autora também friza que o papel primordial do antropólogo é produzir reflexão e conhecimento crítico a respeito das situações que estuda, sendo a solução dos problemas uma responsabilidade das agências governamentais e dos cidadãos como um todo.

Na observação de Pacheco de Oliveira (2004), nos dias de hoje os indígenas têm a consciência de que o trabalho dos antropólogos pode ser útil a eles quando facilita o acesso a direitos específicos e a recursos oriundos de projetos. Sendo assim, é comum as lideranças negociarem contrapartidas diretamente com esses profissionais para a autorização de suas pesquisas. A consecução da pesquisa de campo, portanto, passa a depender também do interesse das comunidades, se o assunto a ser abordado convém a elas ou não.

A colaboração que os indígenas costumam a exigir dos pesquisadores para autorizar o seu trabalho pode incluir, por exemplo:

[...] atuar em programas de saúde, colaborar nas escolas locais; escrever laudos e relatórios, assumir responsabilidades na identificação de terras, na elaboração de programas de desenvolvimento, na gestão de conflitos e na preparação de programas de recuperação linguística, cultural ou documental. Todas essas iniciativas visam em geral ao fortalecimento dos coletivos indígenas (comunidades locais ou associações). (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 19).

Alcida Ramos (1990, p. 1) já assinalava que no Brasil, bem como em outros países da América Latina, “fazer antropologia é um ato político” e que a nossa tradição antropológica se manteve, desde o princípio, vinculada com a atuação em defesa das sociedades indígenas.

Cardoso de Oliveira (2004) percebeu que o etnólogo moderno cada vez mais é instado a assumir uma postura de *intelectual orgânico*, nos termos de Gramsci, firmando o compromisso de buscar contribuir para a melhoria da qualidade de vida das comunidades que estuda e de assegurar “condições de se chegar a consensos” através da mediação do diálogo, por exemplo, entre as partes envolvidas em um contexto de fricção interétnica, como é o caso das relações entre grupos indígenas e a sociedade envolvente. Agindo desta forma, o profissional estaria levando adiante, concomitantemente à investigação etnográfica, uma *antropologia prática*, comprometida com a ordem moral, rompendo assim com o relativismo absentista equivocado.

Imbuído de um ideal de justiça social, o antropólogo orgânico atua em solidariedade com as comunidades que estuda, sem prejudicar a imparcialidade de suas avaliações (Ibid, 2004).

Tal como ressalta Barbosa da Silva (2015), toda pesquisa social é mediada por uma relação humana que emboca em alguma forma de reciprocidade, e por isso requer

certo nível de aproximação entre pesquisador e pesquisados, para que se estabeleça uma relação de confiança de parte a parte. Segundo a autora, o aprofundamento dessa relação é o que faz com que os interlocutores permitam ao estudioso adentrar no universo de sua intimidade, revelando a ele informações e opiniões de circulação mais restrita.

De acordo com Mura (2015), muitas vezes a pesquisa requer que o estudioso permaneça prolongados períodos em campo para que consiga criar a intimidade necessária com seus interlocutores e assim obter as informações que fazem dele um especialista sobre aquele grupo social, e a condição ideal jamais é alcançada se o pesquisador se comporta de maneira fria e indiferente com as pessoas com quem interage.

Na aproximação que faz com os indígenas para ganhar a confiança deles e obter as informações de que precisa, é natural que o pesquisador desenvolva com eles uma relação de empatia. E no meu caso a empatia foi aumentada pelo fato de eu ter sido sempre tratado com muita cortesia e educação tanto em uma aldeia quanto em outra, apesar de vez ou outra ter percebido certa desconfiança deles para comigo.

Acredito que minha pretensão de trabalhar com temas como história, território e cultura facilitou a minha interlocução com os Krahô-Kanela, já que os mesmos têm interesse na produção de informações que por ventura possam ser úteis em um eventual processo de regularização de seu território conduzido pela FUNAI.

Penso que a execução da minha pesquisa em campo só foi viável porque procurei me familiarizar com os indígenas através de uma convivência mais estreita, que gerou empatia de parte a parte. Assim, eles foram ficando mais à vontade comigo e eu com eles. Muitas das informações valiosas para compreender o universo local e suas tramas foram captadas por mim em conversas informais com indígenas durante uma caminhada, um almoço, uma carona, um banho no lago ou uma pescaria. Acredito que isso tenha a ver com o que DaMatta (1978) chama de “*anthropological blues*”.

Pacheco de Oliveira (2004) é da opinião de que a posição mais engajada e politizada dos antropólogos nos dias de hoje não é uma característica que desabona a disciplina ou que compromete a sua seriedade, como alguns podem pensar. Ao contrário disso, o ato de assumir o envolvimento inextricável entre o pesquisador e a comunidade pesquisada em um processo dialético evidencia um cenário etnográfico mais realista.

Não nego, portanto, a intensão de produzir um estudo que talvez venha a contribuir de forma prática para melhorar as condições de vida dos Krahô-Kanela.

Contudo, procurei agir de maneira ponderada em meus juízos, de modo a não comprometer a qualidade técnica e a seriedade deste trabalho.

Reconheço estar produzindo aqui uma história do tempo presente, já que a maior parte dos fatos analisados se sucedeu nas últimas décadas. Algumas observações que resultaram na construção desta obra foram feitas no instante em os fatos aconteciam e que as decisões e atitudes eram pensadas e tomadas. Até bem perto da data de entrega da tese inseri conteúdos com informações atuais.

Muitos dos acontecimentos analisados ainda não tiveram um desfecho e seus desdobramentos são difíceis de prever. A falta de um distanciamento temporal maior implicou na impossibilidade de visualizar a conclusão do ciclo histórico da trajetória dos Krahô-Kanela. Entretanto, combinando metodologias diversas, conseguimos produzir um quadro da situação que apresenta as tramas por diferentes perspectivas. O apelo às fontes orais nesse caso trouxe resultados positivos.

Se por um lado é inegável o caráter socialmente construído da memória e das fontes orais, o mesmo se pode dizer a respeito das fontes documentais. Por este motivo, todo o tipo de fonte deve ser submetido a uma avaliação crítica. Entre as fontes orais e escritas o historiador deve enxergar uma potencial complementaridade ao invés de uma oposição (POLLAK, 1992).

Uma pesquisa em história indígena requer uma detalhada e atenta dedicação à tarefa de consultar e interpretar a documentação escrita e iconográfica produzida por cronistas, viajantes, missionários, agentes públicos, etc. que se acumulam com o passar do tempo e que, além disso, por meio da gravação de narrativas orais, o historiador produz mais documentação relevante para o seu trabalho. A combinação dessas fontes, portanto, é salutar (SILVA; JOSÉ DA SILVA, 2010).

Um tipo de informação valorizada aqui foi a argumentação dos indígenas sobre a importância que os territórios que demandam têm para eles, em termos de sobrevivência física e cultural. Levantei dados dessa natureza em entrevistas com lideranças.

Ao transcrever as falas dos entrevistados, dei a elas um tratamento literário de depuração, a fim de eliminar redundâncias e vícios de linguagem, mas tomei o cuidado de não alterar o sentido do que foi dito pelos interlocutores. Assim procedendo, segui as recomendações de Duarte (2004), que ensina que devemos editar as entrevistas, a menos que pretendamos realizar um trabalho de análise do discurso (o que não é o caso). Deste modo, “frases excessivamente coloquiais, interjeições, repetições, falas incompletas,

vícios de linguagem, cacoes, erros gramaticais etc. devem ser corrigidos na transcrição editada” (p. 221).

Grande parte da história que aqui conto – principalmente os acontecimentos mais antigos –, é baseada em relatos dos próprios membros do grupo Krahô-Kanela a agentes do indigenismo. Os registros escritos sobre eles arquivados de forma sistematizada começam a aparecer em 1984, a partir de um processo administrativo aberto na FUNAI que tratava da demanda fundiária desses índios.

Além das fontes orais, das observações diretas e da pesquisa em documentos, fiz uso de outras fontes, como obras acadêmicas, textos jornalísticos, manuscritos e registros imagéticos (mapas, imagens de satélite, croquis, desenhos e fotografias). Também elaborei dois diagramas de parentesco (um de cada facção) que agrupam centenas de pessoas.

Considerando a importância da internet nos tempos atuais, pesquisei os perfis de vários indígenas Krahô-Kanela nas redes sociais, principalmente no Facebook. Por meio desse canal, além de manterem amizades, eles participam de mobilizações, divulgam e organizam eventos e fazem articulações políticas. Pela internet, pelo aplicativo Whatsapp e também por telefone, mantive conversas esporádicas com alguns indígenas, que me ajudaram a entender situações que se passavam com o grupo. Os conteúdos dessas conversas, por terem um caráter mais privado, não estão divulgados na tese.

O capítulo inaugural desta obra apresenta um panorama sobre a trajetória de migrações e territorializações do povo Krahô-Kanela ao longo do século XX e XXI. Também descreve e analisa situações de discriminação e opressão vivenciadas pelos indígenas decorrentes da ação colonialista do Estado e de segmentos dominantes da sociedade nacional e retrata as lutas desse povo pela afirmação de seus direitos inerentes da condição indígena, especialmente no que tange à questão territorial.

No segundo capítulo, explico os principais procedimentos de um processo de regularização de Terras Indígenas no país, descrevo e analizo o conturbado processo de identificação e delimitação da TI Krahô-Kanela e os conflitos gerados com outras partes interessadas, trato dos desentendimentos dentro do próprio quadro da FUNAI a respeito da tradicionalidade ou não do território reivindicado pelos índios e, por último, trago uma discussão acerca da confusão que se faz (em âmbito jurídico e administrativo) entre as noções de *tradicionalidade* e *imemorialidade* da ocupação territorial.

O terceiro capítulo enfoca a vida social dos Krahô-Kanela na fase mais atual, a partir da homologação da TI em fins de 2006. Fala também sobre a continuidade do

pleito da porção do território que não foi desapropriada pela FUNAI, dispõe ainda sobre os conflitos internos que resultaram no surgimento de duas facções, menciona as atividades econômicas que os dois grupos têm desenvolvido e as limitações ecológicas e territoriais que segundo eles, dificultam a reprodução física e cultural em termos satisfatórios.

De forma a situar a trajetória dos Krahô-Kanela em um contexto mais amplo, discuto no quarto capítulo o povoamento do território que corresponde ao atual Tocantins pelos colonizadores não-índios, que submeteu os povos originários e outras populações marginalizadas ao esbulho territorial e a uma série de outras compulsões. A concentração de terras e de riqueza e os impactos ambientais acentuados após a construção da rodovia Belém-Brasília é o centro da reflexão.

O quinto capítulo analisa o processo de etnogênese dos Krahô-Kanela e de afirmação recente de sua identidade sob o prisma da teoria antropológica, sob os preceitos da legislação nacional e internacional e sob o olhar de dirigentes, funcionários e representantes do órgão indigenista. Foi observado que inovações no aparato legal e nos paradigmas da antropologia mudaram a forma de ver a problemática dos indígenas emergentes, incluindo também os Krahô-Kanela.

O sexto e último capítulo é dedicado a descrever e analisar iniciativas mobilizadas pelos próprios Krahô-Kanela do que eles chamam de “resgate cultural”. Através do convívio com os Krahô, eles buscam aprender costumes desse povo e se apropriam de elementos de sua cultura para realçar a diferença cultural em relação à sociedade brasileira como um todo.

Entendi que a história e a vida social dos Krahô-Kanela seriam mais claramente interpretadas se estudadas não de forma isolada, mas integradas a contextos mais abrangentes, que envolvem as relações com outros povos indígenas e com a sociedade nacional e suas instituições.

CAPÍTULO 1 – UMA TRAJETÓRIA DE DESLOCAMENTOS SUCESSIVOS

Neste capítulo descrevo e analiso a trajetória do povo Krahô-Kanela desde a referência mais antiga da memória coletiva do grupo, que remonta ao ancestral Florêncio Ribeiro Lima (“Florêncio Caboclo”), nascido por volta do ano de 1885, até o ano de 2007, quando parte do território que a geração atual reivindica foi regularizada como Terra Indígena. Baseamos essa narrativa em fontes documentais, jornalísticas, pesquisas acadêmicas, relatos dos próprios indígenas e de profissionais que trabalham com eles.

Como foi dito na introdução desta tese, o primeiro contato dos Krahô-Kanela com dirigentes do órgão indigenista se deu em junho de 1984, quando o cacique Mariano esteve em Brasília. A partir daí foi aberto um processo administrativo (Proc. FUNAI/BSB/1701/84) que reúne a documentação referente às demandas territoriais e de reconhecimento étnico desse povo. Das peças que compõem o mencionado processo foi extraída a maior parte da informação que utilizamos na construção do presente capítulo.

Através da observação *in loco* e de conversas que tivemos com integrantes da comunidade indígena, procuramos averiguar e confrontar as versões dos fatos.

Verificamos que os documentos que possuem informações mais detalhadas sobre a história dos Krahô-Kanela de um período anterior a 1984 são baseados quase que exclusivamente nos relatos dos próprios membros do grupo.

Por não haver até então registros historiográficos ou jornalísticos sobre esses indígenas e considerando que a tradição deles privilegiava a oralidade, não havia outra maneira de reconstruir a narrativa do passado que não pelo recurso à memória deles – principalmente dos mais velhos. Alguns eventos descritos não foram vividos pelos narradores, mas conhecidos indiretamente através das histórias que seus pais, avós ou tios contavam.

No que diz respeito ao tratamento de todas as fontes aqui utilizadas, optei por adotar uma postura crítica, pois sei que todos aqueles que contam uma história são sujeitos posicionados e não estão isentos de subjetividade, e que a objetividade absoluta é algo impossível de ser alcançado por um narrador, por mais que ele se esforce.

Le Goff (2003) ressalta que, no mundo contemporâneo, indivíduos e sociedades se lançam obstinadamente na procura da reconstrução da memória, porque ela é um componente crucial da identidade. A memória coletiva também é uma ferramenta de poder e de disputa pelo domínio de manifestações da memória, como a lembrança e a

tradição. Esse fenômeno é mais perceptível nas sociedades em que a memória social se expressa principalmente pela oralidade ou em grupos em que a construção da memória coletiva escrita é ainda incipiente.

A construção da autoimagem coletiva é algo que sempre depende de negociação e está sujeita à mudança. A elaboração da identidade toma como referência parâmetros de aceitação e de credibilidade expressos pelos sujeitos externos ao grupo, com quem ocorre uma interação. É comum que a memória, bem como a identidade, seja objeto de disputas e de conflitos políticos dentro do próprio grupo e entre grupos diferentes, mesmo porque ela é encarada como uma herança portadora de atributos morais que são associados a uma determinada filiação (POLLAK, 1992).

Considerando que os Krahô-Kanela atualmente são uma sociedade faccionada, não é de se surpreender que em seu seio haja concorrência quanto à legitimidade das narrativas históricas que são apresentadas.

Além disso, sabemos que a memória é seletiva, tem os seus filtros, até porque o cérebro não dá conta de armazenar todas as informações que os nossos sentidos apreendem. Ela também passa por oscilações em razão das preocupações do momento em que está sendo estruturada. No trabalho de organização da memória, de modo consciente ou não, o cérebro registra e rememora várias coisas, mas também oculta e apaga outras (Ibid, 1992).

Por ter priorizado em seu início o registro da memória dos segmentos sociais mais desfavorecidos, a história oral pôs em relevo versões dos acontecimentos que até então não tinham espaço, confrontando as versões oficiais, institucionalizadas e controladas pelos segmentos detentores do poder.

A lembrança do passado é um conjunto de representações mentais elaboradas pelas circunstâncias do presente. Recordar algo vivido é um ato de reconstituir experiências pretéritas a partir de imagens e referências atuais (SCHMIDT, 2000). Ao revisitar os acontecimentos que vivenciou lá atrás, o narrador da história se apodera do passado, reordenando na memória os fatos sucedidos e conferindo a eles novos sentidos (MACCARI, 2000).

Pollak (1992) reconhece que há uma conexão bastante direta entre o que ele chama de “memória herdada” e o “sentimento de identidade”, que é, propriamente,

[...] a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para

ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros. (POLLAK, 1992, p. 204).

A memória é um componente de suma relevância para os indivíduos e grupos porque ela reforça o sentimento de identidade ao conferir às narrativas da história um sentido de continuidade, organização, coesão e coerência. Mas a elaboração desse tipo de memória é uma tarefa trabalhosa, que exige dedicação de tempo e empenho na escolha de datas, personagens e fatos que devem ser destacados em detrimento de outros cuja importância é minimizada (Ibid, 1992).

Os grupos sociais submetem a memória a um processo de enquadramento, onde o passado é constantemente reinterpretado em função das lutas atuais e futuras e relacionado a um conjunto enorme de referências associadas. Mas esse enquadramento possui limites, pois precisa obedecer a determinadas exigências de justificação. Não pode, portanto, ser produzido de acordo com critérios arbitrários (Idem, 1989).

Na medida em que surgiu a necessidade dos Krahô-Kanela explicarem a sua origem e a sua história para a FUNAI, e depois para organizações indigenistas, movimento indígena, pesquisadores e outros agentes, o grupo foi recolhendo as versões com os membros mais velhos e acentuou a preocupação em organizar os fatos em uma ordem sistemática, que conferisse congruência e linearidade à narrativa. Mas quem tem se esforçado para passar para o papel essa narrativa ordenada é principalmente os agentes não-indígenas.

Em sua pesquisa de mestrado, de forma perspicaz, Souza (2011) percebeu que:

[...] por meio das narrativas, os Krahô-Kanela também interpretam e refletem sobre a experiência sócio-histórica do seu grupo. A memória coletiva é acionada e os indígenas reforçam a positividade do grupo explicitando o vínculo com seu ancestral de origem, guardando fatos deste período distante como uma estratégia para demonstrar sua continuidade histórica e legitimar sua etnicidade. (p. 38).

Também é fácil perceber que a geração que se aproxima dos sessenta anos ou que superou essa idade é bastante valorizada e respeitada pelos indígenas mais jovens e também pelos profissionais e instituições que trabalham com o grupo (pesquisadores, FUNAI, MPF, CIMI etc.) em grande medida porque são os principais portadores da memória dos fatos considerados mais importantes na trajetória de lutas e de vivências do grupo no presente e no passado.

Os Krahô-Kanela costumam a designar entre os seus membros as pessoas que consideram mais aptas a falar pelo grupo, e quase sempre são pessoas de idade mais

avançada. Algumas dessas pessoas eu entrevistei e apresento trechos de suas falas neste capítulo. Elas também estão, na maioria das vezes, envolvidas na elaboração dos documentos escritos da comunidade encaminhados às autoridades do Estado.

1.1. DESLOCAMENTOS ENTRE O SUL DO MARANHÃO E O NORTE DE GOIÁS

A trajetória histórica dos Krahô-Kanela foi marcada por sucessivas migrações iniciadas no sul do Maranhão em direção ao sudoeste do atual estado do Tocantins, onde vivem hoje, na proximidade da Ilha do Bananal. O grupo atualmente é formado por uma família extensa¹⁰ que se originou a partir da descendência de quatro irmãos (Alfredo, Antônio, Arcênio – que respondia pelo apelido de “Pinha” - e Xavier - todos atualmente falecidos), filhos de um homem conhecido como Florêncio Caboclo (que também já morreu), e, de acordo com o que os seus descendentes afirmam, era indígena da etnia Krahô.

Zé Lira, bisneto de Florêncio, ao lembrar o bisavô que conheceu durante a infância, se refere a ele como “índio brabo, do mato mesmo!”¹¹.

Florêncio, que é considerado, simbolicamente, o patriarca do grupo, teria nascido na região do Morro do Chapéu¹², perto da cidade de Carolina, no sul do Maranhão, por volta de 1885, ainda moço, teria deixado a sua aldeia de origem, por causa de um massacre e ido morar junto a um criador de gado chamado Manoel Soares, da região da Ilha de Balsas, também no Maranhão (ALMEIDA, 2004).

Florêncio teria saído de sua aldeia aos 14 anos de idade¹³.

No ano de 1902, Florêncio se casou pela primeira vez com uma mulher chamada Maria. Com ela teve dezesseis filhos. Destes, doze sobreviveram até a idade adulta (Ibid, 2004). Em declaração registrada por Souza (2011:42), Alderez, neta de Florêncio, contou que seu avô teve vinte e dois filhos com as duas mulheres com quem se casou.

¹⁰ Havilland et al. (2011) caracterizam como *família nuclear*: “Grupo que consiste apenas do pai e da mãe, ou do casal e dos filhos dependentes, que pode incluir padrasto/madrasta, meio-irmãos e filhos adotados” (p. 311). Como *família extensa*, os autores tipificam: “Duas ou mais famílias nucleares com parentesco próximo, reunidas em um grupo doméstico maior” (Ibid.: 313).

¹¹ Afirmação expressa em conversa informal no dia 10/09/2015 na cidade de Lagoa da Confusão.

¹² Valéria Andrade (2006, p. 124) descreve uma conversa que teve com o indigenista da FUNAI Fernando Schiavini, em que o mesmo mencionou que no cume do Morro do Chapéu, em Carolina, já existiu uma aldeia Krahô, e que era possível observar as marcas da circunferência desta em sobrevoos no local. Em seu diário de campo, transformado em livro, Schiavini (2009, p. 31) assinala que o Morro do Chapéu é “uma grande referência para os povos da língua Timbira”.

¹³ Informação fornecida através de comunicação pessoal em 11/09/2015 por Nercy, uma das noras de Florêncio.

Naquela época os casais tinham muito mais filhos do que se tem hoje. Entre os Krahô-Kanela a média de filhos vem se reduzindo a cada geração por causa do planejamento familiar.

Florêncio iniciou sua migração pelo antigo norte de Goiás pelos idos de 1926, levando consigo a esposa e alguns filhos. A família saiu de uma localidade chamada Bacaba, situada próxima ao rio Soninho, no município de Itacajá. Florêncio prestava serviços braçais para fazendeiros da região. Da Bacaba, migrou por volta de 1930, para uma região próxima, onde continuou trabalhando em fazendas até 1933. A primeira esposa faleceu na década de 1930. Florêncio então se casou novamente, com outra mulher chamada Maria, com quem teve mais cinco filhos (ALMEIDA, 2004)¹⁴.

Se tratava, portanto, de uma família pobre e numerosa do meio rural que não era proprietária de nenhuma terra e que por isso não conseguiam viver com tranquilidade em nenhum lugar produzindo e extraindo os alimentos de que precisavam.

De acordo com Souza (2011) os Krahô também haviam povoado a região da Bacaba na época de seu deslocamento do Maranhão para o antigo norte de Goiás, porém, ela não foi incluída dentro dos limites da TI Krahôlândia, demarcada na década de 1940. A mesma autora informa também que, segundo relato do cacique Mariano, Florêncio teria morado em três aldeias no território dos Krahô, que se chamavam, respectivamente, Pedra Furada, Pitoró e Donzela¹⁵.

Em outro relato, Mariano também teria dito que Florêncio morou com sua segunda esposa e filhos em dois lugares dentro da área dos índios Xerente, no município de Tocantínea. Os nomes das localidades seriam Gorgulho e Jenipapo. Esta última estaria situada não muito distante da aldeia Porteira. O cacique, no entanto, não teria conseguido lembrar a data em que seus familiares teriam vivido na área dos Xerente e quanto tempo permaneceram por lá (Ibid, 2011)¹⁶.

Para mim também Mariano contou histórias parecidas com essas registradas por Souza. Entretanto, curiosamente, essa narração sobre a passagem de Florêncio por

¹⁴ Cruzando as informações de Almeida (2004) e de Souza (2011), chegamos ao resultado de que Florêncio teve 17 filhos com a primeira esposa.

¹⁵ Pitoró e Donzela eram aldeias antigas habitadas pelo subgrupo Krahô chamado Mãkraré. Ambas ficaram de fora (e ao sul) da Terra Indígena Krahôlândia quando esta foi demarcada pelo SPI em 1944. Hoje elas não existem mais. Já a Pedra Furada, era povoada pelo subgrupo Kenpokatejê (NIEMEYER, 2011).

¹⁶ No relatório circunstanciado de identificação da TI Krahô-Kanela, estão citados fragmentos de entrevistas de Pinha, filho de Florêncio, concedidas em 2003 para a antropóloga coordenadora. Em nenhuma dessas passagens, o indígena, ao narrar a trajetória de seu pai, diz que ele morou em tais aldeias. Dona Nercy, viúva de Pinha, aos quase 93 anos de idade, me disse em setembro de 2015, que seu sogro, depois de deixar a aldeia de origem, nunca mais morou em aldeia, até onde ela sabia.

aldeias Krahô e Xerente não aparece em relatórios antropológicos da FUNAI escritos até a década de 2000, dos quais Mariano foi um dos principais fornecedores de informação. É possível que esses fatos tenham sido rememorados pelos Krahô-Kanela após conversas com lideranças idosas Krahô acontecidas a partir de 2003.

Em 2003, a FUNAI encomendou ao Museu do Índio, no Rio de Janeiro, uma pesquisa nos acervos documentais do SPI sobre a possível passagem de Florêncio ou de seus pais (chamados Ambrósio e Antônia) pelas aldeias Donzela, Cabeceira Grossa e Pedra Branca até o ano de 1930, mas nenhuma referência foi encontrada (cf. FUNAI, 2003c).¹⁷

Sobre as aldeias Krahô citadas por Mariano, Melatti (1967) traz a informação de que a aldeia Donzela teria se originado por volta de 1930 através de uma subdivisão da aldeia Pitoró e que, aos poucos, os moradores da Pitoró foram se mudando para Donzela, restando ali apenas uma família. Cabeceira Grossa (que antes se chamara Pedra Furada) e Pedra Branca foram atacadas em um mesmo dia, no ano de 1940, por fazendeiros que viviam nas imediações. Alguns moradores da Pedra Branca conseguiram fugir porque pressentiram através de evidências que o ataque iria acontecer, na Cabeceira Grossa vários índios foram mortos¹⁸.

Por esses acontecimentos podemos ter uma ideia de como a perseguição aos índios no norte de Goiás na primeira metade do século XX era cruel.

Em 1933, Florêncio e a família se mudaram para um local chamado Testa Branca, na Serra do Carmo, na região onde, na década de 1990, foi construída a capital tocantinense (ALMEIDA, 2004). O lugar onde moravam seria próximo ao ribeirão Ajo, tributário do ribeirão Lajeado, que fazia divisa entre os municípios de Porto Nacional e Pedro Afonso. Da Testa Branca teriam sido expulsos por um fazendeiro em 1949 (TORAL, 1985b). Mais um episódio de esbulho que os obrigou a migrar.

Na Testa Branca, Alfredo, um dos filhos de Florêncio, se casou com Inês no ano de 1945 e pouco tempo depois nasceu ali a primeira filha do casal, Maria Gentileza. Na mesma época, outros irmãos de Alfredo, como Anísio, Antão, Antônio, Celé e Rosa

¹⁷O fato de a pesquisa documental não ter encontrado as referências não descarta a possibilidade de que os mesmos tenham passado por ali, até porque os funcionários do SPI não tinham condição de registrar tudo o que se passava nas áreas de sua jurisdição.

¹⁸Estes atentados tiveram desdobramentos significativos. De acordo com Melatti (1967:54), porque não muito tempo depois os culpados foram julgados e condenados, o governo de Goiás doou aos Krahô em 1944 uma área de 320 mil hectares e o SPI instalou um posto indígena e passou a prestar assistência mais efetiva a esse povo. Porém, as tensões com os fazendeiros não encerraram por aí.

também se casaram e, alguns deles, por esta razão, foram se distanciando do grupo (SOUZA, 2011). Estes seriam filhos do primeiro casamento de Florêncio.

Embora o desejo de morarem agregados em uma família extensa fosse grande, era natural que as pessoas formassem seus núcleos domésticos autônomos na medida em que constituíam a família própria com filhos. A necessidade econômica influenciou fortemente na dispersão do grupo.

Figura 4 - Tela com retrato do casal Inês e Alfredo



Autoria desconhecida. Crédito: acervo da comunidade da aldeia Lankraré

Foi também na Testa Branca que Pinha conheceu Nercy e se casou com ela em 1939¹⁹. O casal viveu junto até a morte dele recentemente, com mais de 90 anos de idade.

Ao se retirar da Testa Branca, o grupo se mudou para um lugar chamado Mumbuca, perto do córrego Urubu, no município de Cristalândia. Os adultos continuavam trabalhando em fazendas. Na medida em que foram crescendo, os filhos de Florêncio foram se casando com pessoas não-indígenas da região (ALMEIDA, 2004). Dos cônjuges dos filhos, apenas Inês se reconhecia como descendente de índio.

Nascida numa localidade chamada Cana Brava, no município de Pedro Afonso, Inês seria filha de um homem da etnia Kanela e de uma mulher branca²⁰, mas nunca havia até então morado em aldeia indígena, segundo o que relatou a Pechincha e Silveira (1987).

Em entrevista concedida à Graziela Almeida em 30 de julho de 2003, Inês assim falou a respeito de sua origem étnica:

¹⁹ Informação fornecida por Dona Nercy por meio de comunicação pessoal em 13/09/2015.

²⁰ Os pais de Inês se chamavam Damásio e Eva, segundo informações fornecidas por parentes seus.

Meu pai, a mãe dele era índia Canela, assim braba mesmo. Mas meu avô, pai do meu pai, não era índio não, era assim aneguiado... Agora eu sou Kanela porque meu pai, a mãe dele era Kanela, a mãe do meu pai. (Inês Kanela *apud* ALMEIDA, 2004, p. 74).

Conforme informação recolhida por Souza (2011) com Alderez, o grupo familiar de Florêncio residiu por algum tempo em um local chamado Água Fria, próximo à cidade de Porto Nacional, antes de se mudar para Mumbuca.

A família extensa crescia e se mantinha unida, embora algumas famílias nucleares se retirassem temporariamente para outras cidades por motivos excepcionais, como a necessidade de tratamento de alguma doença. Mas voltavam a se reunir sempre que havia uma oportunidade (ALMEIDA, 2004).

O indígena Osmar, filho de Alfredo e Inês, me contou que o seu tio Antônio Caboclo, já morava em Cristalândia desde 1938, em um lugar conhecido como Toriberó, nas proximidades do rio Urubu, não muito distante de onde hoje é a cidade de Lagoa da Confusão. Outros irmãos de Antônio teriam aos poucos se juntado a ele no local, mas pouco depois teriam se dispersado para Gurupi, Cristalândia e outras cidades por causa de uma epidemia de malária na região²¹.

Alguns sobrinhos de Antônio, filhos de Pinha, contam que o local onde ele morou chamava fazenda Galiléia e ali, ele trabalhava como vaqueiro. Toriberó seria o nome do rio que cruzava aquelas terras, um afluente do rio Urubu²².

Conforme versão que Souza (2011) recolheu com Mariano e outros integrantes de seu grupo, no tempo em que viveram na Mumbuca, as famílias nucleares que o formavam residiam em áreas esparsas, chamadas por eles de *locais de temporada*. Estas áreas seriam conhecidas pelos nomes de Atoleiro, Mineiro, Onça, Pedra, Poço Danta, Salina e São Luiz²³.

Segundo Osmar, esse lugar chamado Salina ficava dentro de onde atualmente está o assentamento São Judas Tadeu²⁴.

Da Mumbuca, a família fora retirada por um homem que se apresentava como dono das terras e detinha documentos comprobatórios da propriedade (TORAL, 1985b).

²¹ Informação fornecida pelo indígena Osmar Pemcrô por meio de entrevista em 27/09/2013.

²² Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em 11/09/2015 em conversa coletiva.

²³ Segundo informações fornecidas por indígenas que vivem na aldeia Takaywrá, no Atoleiro teriam morado as famílias de Delfino e de Alfredo, em São Luís a família de Xavier, em Poço Danta e Salina a família de Matilde, e em Mineiro e Onça a família de Antônio. Enquanto isso a família de Pinha teria morado em uma localidade chamada Jatobá, situada às margens do rio Tariberó.

²⁴ Informação fornecida pelo indígena Osmar Pemcrô por meio de entrevista em 27/09/2013.

Então, mais uma vez vagaram pela região a procura de terras supostamente “livres” para ocupar e extrair o necessário para a subsistência.

O grupo se estabeleceu em 1959 na área conhecida como Atoleiro, também em Cristalândia. Por alguns anos ocuparam concomitantemente esta área com a Mata Alagada, que consideram hoje o seu território. Pouco depois de se estabelecerem no Atoleiro, em uma expedição de caça, conheceram um indígena Javaé chamado Ibdwá, que lhes apresentou a Mata Alagada e os levou de canoa, através do rio Formoso, até o Lago da Praia, localidade onde futuramente estabeleceram uma aldeia (ALMEIDA, 2004). Em termos ambientais, o local estava praticamente intocado na época em que o grupo chegou ali (TORAL, 1985b).

Essa expedição no Lago da Praia teria acontecido mais ou menos entre 1957 e 1960. No local os irmãos teriam construído um rancho e um curral logo no início da ocupação²⁵. A autorização de Ibdwá para os Krahô-Kanela ficarem no Lago da Praia é entendida pelo grupo como uma espécie de concessão de posse sobre aquela terra.

De acordo com informações que Souza (2011) obteve com Alderez, foi na localidade de Onça que o grupo passou primeiramente a criar o próprio rebanho bovino e a atividade pecuária teria influenciado o pessoal a ocupar a Mata Alagada.

A pecuária bovina, já naquela época, era a principal atividade econômica no norte de Goiás, e havia muitas famílias pobres que se dedicavam a cuidar da criação de animais pertencente aos fazendeiros.

Nota-se pelo que descrevemos até aqui que o grupo em pouco tempo se mudou várias vezes de lugar. De acordo com Toral (1985), o motivo de tais deslocamentos, segundo o que alegavam os indígenas com quem conversou, era a busca constante de um local em que pudessem viver com tranquilidade, plantando suas roças e estando livres das ameaças e despejos praticados pelos pretensos proprietários das terras, considerando que a sua trajetória por terras goianas e maranhenses teria sido marcada por sucessivas desapropriações.

Esses deslocamentos forçados se deram até aquele momento em razão do avanço da frente de expansão ocupando as terras do norte de Goiás que estavam se valorizando e adquirindo aspecto de mercadoria. Na medida em que pecuaristas se apossavam das ditas “terras devolutas”, posseiros e indígenas iam sendo desalojados e forçados a migrar para ter um pouco de independência.

²⁵ Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em conversa coletiva no dia 11/09/2015.

Essa migração dos Krahô-Kanela tem características que lembram muito os movimentos migratórios que aconteceram no Brasil Central na primeira metade do século XX. Martins (1996) descreve que camponeses que tinham suas terras expropriadas tentavam se integrar à economia de mercado regional como mão-de-obra de baixa qualificação, e quando não conseguiam, migravam até encontrar terras que supunham não ter donos onde pudessem se estabelecer. Havia uma rede formada por parentes e compadres que avisavam a respeito das terras supostamente disponíveis. Quando os novos indivíduos chegavam ao local que iriam ocupar eram recebidos por parentes, amigos e ex-vizinhos que haviam chegado antes.

O acolhimento que Antônio Caboclo deu aos seus parentes no Tariberó parece se enquadrar nesse padrão migratório que Martins descreve.

A imigração que se deu para as regiões ao longo dos trechos dos rios Tocantins e Araguaia era marcada por um forte componente comunitário. Isto porque as comunidades eram concebidas por seus integrantes como grupo de destino e de pertencimento identitário. As imigrações eram ensejadas por grupos compostos por extensas parentelas, com condições de manter a coesão, a unidade e a solidariedade interna mesmo nas situações de maior adversidade. As migrações individuais e provisórias paulatinamente iam se convertendo em migrações coletivas e definitivas. Alguns membros iam à frente e, pouco a pouco, a família toda ia se mudando, processo que poderia levar muitos anos para se concluir (MARTINS, 1996).

1.2. A OCUPAÇÃO DA MATA ALAGADA

A Mata Alagada foi ocupada por iniciativa dos mencionados irmãos Alfredo, Antônio, Pinha e Xavier, liderando as suas respectivas famílias (TORAL, 1985b). Mas as famílias não se mudaram todas de uma vez.

As informações a respeito do indígena Ibidwá, que teria apresentado a Mata Alagada aos irmãos, são vagas, já que ele manteve contato somente com alguns membros do grupo, e, ainda assim, em um único encontro. Pinha tornou a vê-lo apenas em mais uma oportunidade, próximo ao rio Dueré, mas depois não teve mais notícias dele. Era sabido que este Javaé não morava em aldeia e vivia perambulando pela região (ALMEIDA, 2004).

De acordo com o relatório de Almeida (2004), pouco tempo depois desse encontro com o índio Javaé, os Krahô-Kanela iniciaram a ocupação da Mata Alagada,

construindo acampamentos de caça e cultivando lavouras. Por volta do ano de 1965, as famílias de Antônio Caboclo e de seu filho Zé Caboclo passaram a morar permanentemente no local, enquanto as outras famílias alternavam a sua morada entre a Mata Alagada (no verão) e o Atoleiro (no inverno).

Informações que recolhi com indígenas dão conta de que quando os Krahô-Kanela ocuparam a Mata Alagada, em um primeiro momento não fixaram moradia, apenas construíram um rancho e um curral. Dos filhos de Florêncio, Antônio era o que tinha mais gado.²⁶

Uma versão da história da ocupação da Mata Alagada recolhida por mim, por meio de entrevista com o indígena Osmar, traz divergências em relação a outras versões no que diz respeito às datas, o que é normal em se tratando da rememoração de eventos que aconteceram, alguns deles, há mais de meio século. Disse ele:

Meu pai [Alfredo] veio explorar essa terra para fazer uma aldeia para o meu povo no ano de 1955. Eles chegaram nessa terra, andaram muito nessa região, e encontraram esse lugar. Mas, tinha pouca gente, os filhos eram muito pequenos e era um lugar muito difícil. Demorou, mas chegaram a esse lugar. Demorou, mas sempre veio. Quando foi na Era de 57 meu pai veio de novo aqui [...]. Vieram, fizeram roça, fizeram tudo aí, junto com meus tios. Fizeram roça, casa aí, mas não conseguiram morar. Aí voltaram. Quando vieram, vieram direto para essa terra aqui. Em 63 eles chegaram aqui, no Lago da Praia. Aí juntou tudo e fizeram uma aldeia, aí voltaram, mas não morou ninguém. Quando foi em 64, veio de novo. Em 65 eu vim de muda [mudança]. Aí eu vim pra morar. Aí meu pai ficou, e eu vim mais meu tio Antônio, o mais velho. Quando foi em 71, o Zé Caboclo mudou pra lá, para onde nós estávamos. Eu já estava esperando ele. Eu solteiro. (Osmar Pempcrô, 27/09/2013; colchetes meus).

Mas antes de alguém fixar moradia na Mata Alagada, o local já era utilizado por membros do grupo para a criação de gado durante a estação seca do verão. De acordo com Manoel Florêncio, ele e seu irmão mais velho se dedicavam à atividade pecuária: “A gente ficava ali e cuidava. Nós éramos vaqueiros, eu mais o Valdete. Quando fomos para lá, fomos ser vaqueiros”. (Manoel Florêncio, 12/09/2015).

Mas os bois cuidados por esses dois filhos de Pinha não pertenciam ao próprio grupo. Tratava-se de “gado do finado senhor Acioli Vermelho”. (Manoel Florêncio, 12/09/2015).

Nesse tempo, Valdete e Manoel ainda não moravam durante o ano todo na Mata Alagada.

²⁶ Informação registrada em conversa coletiva com indígenas da aldeia Takaywrá em setembro de 2015.

Nós íamos lá de inverno, mas a nossa moradia lá mesmo, definitivamente, era no verão. No inverno ia lá só passear, olhar, ver com é que estava nossos barracos, ver se as buferas do Capão de Côco não estavam invadindo. E era assim. Nós não tínhamos. Nós não ficávamos lá de inverno. Dizer que nós ficávamos lá de inverno direto, não. A gente ia lá olhar, mas não morava lá não, de inverno (Manoel Florêncio, 12/09/2015)²⁷.

Segundo um relato de Alderez, citado por Souza (2011, p. 46), o gado era levado no inverno para áreas de cerrado, que ficavam no Atoleiro, porque as chuvas faziam o nível dos corpos d'água subir e encharcar a Mata Alagada, além de atrair muitos mosquitos.

As terras do Atoleiro eram mais usadas pela família de Alfredo. A família de Antônio costumava levar o seu gado para um local chamado Onça e a de Pinha num lugar conhecido como Jatobá. Florêncio teria falecido em 1967 e fora enterrado em um lugar próximo ao Ribeirão das Pedras²⁸.

Segundo o que informou Manoel Florêncio, naqueles tempos, o acesso ao Lago da Praia era bastante complicado.

Naquele tempo era muito difícil. Não tinha acesso de carro – hoje tem acesso de carro lá -, naquele tempo não tinha. Nós só tínhamos dois, três tipos de andar: ou a pé, ou de canoa, ou então a cavalo. Era como nós chegávamos lá. (Manoel Florêncio, 12/09/2015).

Segundo versão anotada por Almeida (2004), no ano de 1969, as famílias que habitavam o Atoleiro se mudaram em definitivo para a Mata Alagada, indo ao Atoleiro apenas para praticar a coleta e para aproveitar as pastagens com o seu gado. E das famílias do grupo, a de Pinha foi a última a completar esta migração em grupo, em 1972.

Sobre a ocupação da Mata Alagada, Osmar assim me contou:

Eu é que cheguei na frente do meu pai. Meu pai veio em 68 e eu desde 65 trabalhava aí, conhecia. Meu pai veio em 68. Veio e voltou logo. Não morou, não ficou. Ficou pra lá. Nesse tempo eles ficavam no Atoleiro. Num lugar chamado Atoleiro, no brejo, pra lá. O lugar era mais enxuto. E eu fiquei e eles vinham, voltavam, vinham e voltavam. E aí quem pregou o galho aí fui eu mais o Antônio Caboclo e o Zé Caboclo. Depois o Valdete veio, Valdo, tio Pinha. Fomos nós que enfrentamos até o dia que saíram. Nós enfrentamos. Aí meu pai veio. Nessa época meu pai lutou também. Mas já chegaram recente para

²⁷Quando fala em “bufeira do Capão de Côco”, Manoel se refere aos búfalos que eram criados na fazenda vizinha. Sabe-se que muitos deles escaparam pela região e se tornaram selvagens, e até hoje existem animais nessa condição perambulando pelas propriedades, reservas ambientais e áreas indígenas.

²⁸ Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em conversa coletiva que tivemos em 12/09/2015.

sair, porque foi em 73. Em 76 já saiu todo mundo. (Osmar Pemcro, 27/09/2013).

Quando moraram na Mata Alagada, as duas antigas aldeias habitadas permanentemente ficavam na porção leste do território, próximas ao rio Formoso. Elas eram chamadas pelos índios de *aldeia de inverno* e *aldeia de verão*. Esta última situava-se à margem do Lago da Praia; a primeira, na margem do rio Formoso. Na parte norte e oeste, mais para o lado do rio Javaés, localizavam-se a maior parte dos acampamentos de caça, habitados provisoriamente, por períodos que duravam de quinze a trinta dias. As aldeias permanentes foram instaladas próximas ao rio Formoso por conta da farta disponibilidade de água durante o ano todo. A montagem dos acampamentos sazonais, por sua vez, dependia de critérios como a ausência de mosquitos (principalmente muriçocas), a abundância de animais de caça e a contiguidade com áreas de lavoura (ALMEIDA, 2004).

As muriçocas não eram os mosquitos mais perigosos que existiam no lugar. Os indígenas relatam que naquele tempo muitos deles foram contagiados pela malária – doença também chamada de maleita -, transmitida pelo mosquito anófeles, conhecido popularmente como “mosquito-prego”. Dentre as dificuldades relacionadas por um interlocutor, além da pobreza e da dificuldade de acesso a meios de transporte, a febre era um fator perturbador.

Nós éramos muito pobres. Nós não tínhamos nada. Nós não tínhamos recurso. Não tinha barco, um motor. Nós só tínhamos canoinha de remo. Então era muito difícil para nós termos as coisas ali, para chegar ali naquela localidade. E era muito difícil. Malária muita. E sofremos muito ali com malária. (Manoel Florêncio, 12/09/2015).

Apesar das reclamações sobre as dificuldades, a passagem por esse lugar é lembrada com nostalgia.

Durante o inverno – estação das chuvas –, que dura entre os meses de novembro a março, a maior parte das terras da Mata Alagada permanece encharcada, motivo pelo qual a área ficou conhecida por este nome. Bandos de muriçocas se concentram perto das partes alagadas. Essa era uma das razões que levavam os Krahô-Kanela a se transferirem para a aldeia de inverno, fixada em um ponto mais alto e livre dos insetos. Os animais também procuravam os locais não alagadiços para se protegerem da água, e assim ficavam mais fáceis de serem cercados e caçados pelos índios. As roças, no entanto, eram mais facilmente encontradas na aldeia de verão (ALMEIDA, 2004).

Depois que o grupo se fixou na Mata Alagada, poucos foram os filhos de Pinha que moravam fora dali, conforme se recorda Manoel Florêncio.

Nesse tempo nós ficávamos tudo ali. Os que estavam com o pai era tudo ali. Tinha as meninas que já eram casadas que ficavam para fora: a Mundica, que, no caso, era a mais velha, a Josefa já morava em Fátima nesse tempo. A Mundica morava aí perto, em Cristalândia, mas era em fazenda aí dos outros, mais o marido dela. Trabalhava assim, mas toda a vida em família. Foi tudo criado em roça, fazenda. Era assim. Trabalhava e tinha as suas coisas assim. (Manoel Florêncio, 12/09/2015).

Nas décadas de 1960 e 1970, os Krahô-Kanela mantiveram contatos eventuais com índios Javaé e Karajá que moravam, na Ilha do Bananal, bem perto da Mata Alagada. Esporadicamente os índios da Mata Alagada participavam de festividades e confraternizações em aldeias próximas e com alguns dos integrantes desses povos, trocavam produtos. Eles também organizavam as próprias festas, geralmente após uma colheita ou alguma expedição de caça ou pesca (ALMEIDA, 2004).

Os excedentes agrícolas do grupo da Mata Alagada eram trocados ou vendidos para os moradores da região. Também entram nessas negociações os produtos da caça da pesca e da coleta (dependendo se fossem obtidos em maior quantidade que o consumo interno). Em contrapartida, recebiam produtos industrializados, como sal, açúcar, café, óleo para lamparinas e querosene. Raramente o dinheiro entrava como mediador nessas transações. O mais comum eram as trocas em espécie (Ibid, 2004). Isso provavelmente se deve ao fato de as relações de trabalho assalariadas não serem preponderantes até aquele momento.

Um comerciante subia os rios da região em seu barco, trocando mercadorias diversas por alimentos produzidos pela população ribeirinha e indígena²⁹.

O dinheiro não era tão necessário assim para os índios, pois a comunidade era quase autossuficiente em sua produção e vivia feliz. Segundo uma declaração do cacique Mariano,

A história do nosso pessoal quando nós morávamos na Mata Alagada-TO, antes do branco chegar naquela região era de uma Aldeia muito boa, nosso pessoal não sofria nenhum tipo de doença, com muita alimentação, muito peixe, muita caça, batata, inhame, arroz, milho, feijão, fava. Plantávamos tudo para nossa alimentação e criávamos animais, como: porco, galinha, vaca. Não tínhamos necessidade de

²⁹Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em conversa coletiva no dia 12/09/2015.

irmos à cidade, e nem o povo da cidade tinha necessidade de ir até nós. (Mariano Wekedé Krahô *apud* CIMI, 2004, p. 6)³⁰.

Enfatiza-se então um modo de vida saudável, equilibrado e com pouca dependência (cultural, política e econômica) externa.

Segundo o que Almeida (2004) apurou com os Krahô-Kanela, em 1976 eles teriam começado a sofrer ameaças por parte de pessoas que se apresentavam como representantes dos supostos proprietários legais das terras. A ordem era para que se retirassem. Falavam que as casas poderiam ser incendiadas e que, inclusive, poderia acontecer a morte de pessoas. Na época moravam aproximadamente sessenta e cinco pessoas no local. Segundo uma fala registrada do cacique Mariano, um homem que morava nas proximidades avisou aos índios que a terra que ocupavam pertencia a um fazendeiro que estava incomodado com a presença deles. E disse que, assim sendo, era melhor evacuarem a área antes que uma tragédia acontecesse.

Os Krahô-Kanela são unânimes em dizer que na época em que ocuparam a Mata Alagada, eles nunca haviam ouvido falar da existência de donos daquela terra, portadores de escrituras ou títulos. Quando perguntei para Osmar se ele tinha conhecimento do loteamento do IDAGO – Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás – no local naquele tempo, o mesmo respondeu que:

O cartório de Cristalândia deu certidão negativa de que tinha esse documento. Tinha sido já medido, mas uma medição... um loteamento... Mas ninguém sabe como foi esse loteamento deles, esse mapa, porque não era feita a picada para dividir tudo isso aqui. Só tinha os lotes. Não sei se foi de avião que eles fizeram, como que fizeram isso aí. Só tinha o loteamento. Eles vieram da COBRAPE, até o Pium. Essa região aqui. (Osmar Pemcrô, 27/09/2013).

Conversando com moradores antigos da região eu já havia ouvido rumores de que muitas terras loteadas pelo IDAGO não haviam sido vistoriadas *in loco* pelos técnicos no momento da medição. Pelo relato de Osmar entendemos que antes da retirada de seu grupo em 1976, não havia sido feita nenhuma demarcação física daquela área que ocupavam.

O homem que havia transmitido o recado do fazendeiro para os indígenas deixarem a terra teria aparecido um dia de repente no Lago da Praia com um caminhão para remover algumas famílias junto com seus pertences. Com medo, a maior parte delas evadiu-se do local utilizando canoas pelo rio Formoso. Alguns indígenas não

³⁰ Na época dessa entrevista feita pelo CIMI, o cacique Mariano usava o nome Wekedé. Mais tarde ele abandonou esse gentílico e adotou (inclusive em documento) o nome Atxokã, de origem Krahô.

estavam na aldeia no instante do despejo. Transportavam gado entre o Atoleiro e a Mata Alagada ou estavam envolvidos em uma expedição de coleta pela região. Estes, ao chegarem ao Lago da Praia, tempos depois, foram pegos de surpresa pelo abandono repentino do local pelos seus parentes. Após a retirada dos moradores, algumas residências foram incendiadas e outras transformadas em chiqueiros, abrigando inclusive porcos pertencentes aos indígenas que foram deixados para trás (ALMEIDA, 2004). Esse tipo de ação deixa claro o completo desprezo pelas pessoas que moravam naquela aldeia.

Estes fatos teriam se dado nos últimos meses de 1976. A pessoa que promovera a remoção dos ocupantes teria ganhado dos mandantes do esbulho uma caminhonete nova como pagamento pelo serviço, segundo o que relatam hoje alguns indígenas³¹.

Ao que parece, esse homem era uma pessoa sem escrúpulos. Por vantagens financeiras e materiais era capaz de tudo. Eis a função que os invasores teriam dado para algumas moradias, segundo Osmar:

A minha casa, a casa do Zé Caboclo, a casa do Valdete, do tio Pinha, eles encheram de porco, de milho e de bode. Porco, muito porco, cada um porco desse tamanho assim, [...] carneiro, bode e milho. Caminhões e caminhões de milho, tudo jogado ali dentro. Aí os porcos invadiram. Os porcos moravam dentro das nossas casas. (Osmar Pemcrô, 27/09/2013).

Os indígenas tiveram que deixar as roças de mandioca para trás, sem colher. Algumas famílias indígenas receberam poucas indenizações dos novos “donos” da terra. A de Valdete foi uma delas. Outras se recusaram a receber.

Um relatório de peritos do Ministério Público Federal, escrito muitos anos depois, traz a informação sobre um relato de Valdete afirmando que o emissário do suposto dono da terra teria exercido uma grande pressão sobre os indígenas para que deixassem a área, oferecendo uma compensação em dinheiro, que dizia ser uma benesse, pois os índios não teriam direito de exigí-la legalmente. O negociador dizia que se os índios não aceitassem a indenização, ficariam sem o dinheiro e sem a terra, sendo expulsos à bala (cf. SCHETTINO; SANTOS, 2009:9).

As famílias que aceitaram a indenização interpretaram que não havia escolha. O prejuízo era certo. Teriam que desocupar a terra por bem ou por mal. Sendo assim, receberam o pagamento pensando em recomeçar a vida de uma forma menos sofrida.

³¹Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em conversa coletiva no dia 12/09/2015.

Por causa dessa decisão, a família de Valdete é julgada até hoje por outras famílias, que entendem que eles agiram de maneira incorreta.

Segundo informações de irmãos de Valdete, o valor das indenizações que ganharam na época era tão irrisório que não foi suficiente nem para cobrir as despesas com a mudança³².

Perguntei a Manoel Florêncio se no tempo em que o grupo fora removido da Mata Alagada já se comentava na região a existência de algum interesse da Brahma naquelas terras. A resposta dele foi a seguinte:

Não tinha nada nesse tempo. Ninguém não ouvia nem falar de Brahma. Nada de negócio de Brahma. Brahma só mesmo a cerveja. Pois é! Mas de fazenda não. (Manoel Florêncio, 12/09/2015).

As lideranças do grupo na época tinham baixa instrução formal e praticamente nenhuma noção sobre as leis e o funcionamento da burocracia e da administração pública. Soma-se a isso o medo de enfrentar gente poderosa e influente na região em pleno período da ditadura militar. Por essas razões, os indígenas não correram atrás de seus direitos territoriais naquele momento. Havia aqueles que acreditavam que nenhum esforço nesse sentido iria trazer bons resultados.

A respeito disso, João Benício relata:

Nós convivemos lá [na Mata Alagada] um determinado tempo, e quando pessoas chegaram dizendo que nós estávamos em um lugar alheio, que não era nosso, e as pessoas fizeram com que nos retirássemos. Porque, na época, nós não sabíamos - as coisas eram muito difíceis - e nós não tivemos para quem apelar, para quem procurar encontrar os nossos direitos. E achamos por bem sair [da terra], porque nós não tínhamos como batalhar contra pessoas de alta condição financeira - que nós, muito atrasados, sabíamos viver só no mato. Então fomos tirados, fomos para a cidade, fomos trabalhar para pessoas independentes e muitos até hoje ainda vivem nessa situação. (João Benício, 12/09/2015; colchetes meus).

Benício reforçou que naquela época seus parentes eram “analfabetos, sem recursos” e que, nessas circunstâncias “não tivemos nenhuma condição de procurar os nossos direitos, de lutar”, ficando assim “desamparados, sofrendo, tombando de um lado para o outro”. (João Benício, 12/09/2015).

O uso que Benício faz da palavra “analfabeto” confere a ela um sentido não tanto de *gente iletrada*, mas de *pessoa leiga em termos de conhecimento da burocracia e da legislação*.

³²Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em conversa coletiva no dia 12/09/2015.

A retirada da Mata Alagada, nas circunstâncias em que teria acontecido levando-se em conta as narrativas dos indígenas, foi um evento com características do fenômeno da *desterritorialização*, que Aguilera Urquiza (2007, p. 80) define como:

[...] os efeitos de extermínio, de expropriação, de deslocamento forçado e ruptura das relações sócio-históricas, que destroem a integridade da relação entre a base material e ideológica das populações sobre as quais se aplicam.

No caso dos Krahô-Kanela, não se pode dizer que houve extermínio. Se bem que, pelo que os índios contam, havia um risco real de ocorrer mortes se eles se recusassem a sair da terra. No entanto, expropriação, deslocamento compulsório e rompimento de relações sóciohistóricas sem dúvida aconteceram, a julgar pela versão dos fatos que os indígenas apresentam.

Aguilera Urquiza (2007) observa que os Bororos, do território indígena de Jurodori, no Mato Grosso, vivenciaram ao longo do século XX um processo de *diáspora* por terem experimentado uma *dispersão socioterritorial* após serem expulsos do território que ocupavam. Tempos depois passaram a lutar pela *reterritorialização*, que é propriamente a reocupação do território esbulhado (p.80). Resguardadas as particularidades de cada caso, penso que algo muito semelhante ocorreu com os Krahô-Kanela.

1.3. A SAÍDA DO TERRITÓRIO E A DISPERSÃO DAS FAMÍLIAS

Duas famílias que estavam na aldeia na data da expulsão (a de Pinha e a de seu filho Valdete) foram colocadas em cima do caminhão e despejadas sob um pequiheiro que existia na estrada da cidade de Dueré. Nesse dia, a esposa de Valdete estava na cidade para dar à luz, por isso, ele chamou um amigo que o ajudou a transportar suas coisas em uma *pick-up* para a casa de sua sogra, onde ele, a mulher e os filhos pequenos ficaram aglomerados. O restante do povo havia se esparramado, sendo que muitos foram morar no que chamavam de *terras dos outros*, isto é, casas e lotes de parentes e compadres - onde se instalaram de favor - e fazendas, onde prestaram serviços como empregados (ALMEIDA, 2004).

João Benício também se mudou para a cidade de Aliança, mas pouco tempo depois se retirou para o estado do Pará, onde trabalhou em garimpos nos anos 1980. Depois voltou para o Tocantins para trabalhar em fazendas. Entre 2000 e 2008, morou na Ilha do Bananal, onde cuidava do gado de terceiros. Sua irmã, Perpétua, com o

marido, Valdy, viveu um ano em Aliança do Norte (atual Aliança do Tocantins). Depois o casal foi morar em uma posse na zona rural da cidade de São Valério, no Pará, onde permaneceu por 13 anos. Outro filho de Pinha, Manoel Florêncio, já havia se mudado para o Pará em 1974 (antes do episódio da expulsão), onde ficou trabalhando como vaqueiro em fazendas até 1988³³.

Xavier ficou morando na localidade de São Luiz, em Cristalândia, na barra do rio Formoso com o rio Dueré³⁴.

Zé Caboclo (filho de Antônio) ficou arranchado com a sua família em um lugar não muito distante da Mata Alagada. Valdete morou um tempo na casa de sua sogra na cidade de Aliança e depois retornou para a região da Mata Alagada, onde trabalhou primeiro na fazenda Capão de Côco, depois na fazenda Capiaba, de propriedade da Brahma, que se estabeleceu no território de onde seu grupo teria sido expulso (ALMEIDA, 2004). Na Capiaba, Valdete prestou serviços como vaqueiro e ajudante entre 1981 e 1988, e depois disso retornou para a Capão de Côco, aonde chegou a ser gerente, até o momento em que a fazenda foi desapropriada pelo INCRA para a criação do assentamento Loroty em 1996. Na ocasião, ganhou um lote no assentamento, que possui até hoje, onde moram sua esposa e dois de seus filhos³⁵.

Os quatro filhos mais velhos de Valdete também trabalharam na fazenda da Brahma: Elza, como professora, e Nivaldo, Lourival e José Delfino (“Tinto”) empregados em lidas rurais³⁶. Descendentes de Alfredo os criticam também por causa disso.

Segundo Rodrigues (2008a), a Fazenda Capão de Côco se dedicava à criação de búfalos. Sua sede foi instalada em meados da década de 1970 em um lugar onde existiu uma aldeia chamada Horeni, habitada por índios Javaé até por volta do ano de 1971 ou 1972 (p.165). De acordo com o indígena Manoel, que diz ter trabalhado na mencionada fazenda em 1971 e 1972, a propriedade pertencia a um senhor chamado Tatá do Vale, que seria um empresário muito rico.

Pinha também trabalhou em fazendas nas imediações da Mata Alagada, mas depois foi residir na cidade de Gurupi, pois a idade avançada limitou suas capacidades físicas para o desempenho de serviços pesados (ALMEIDA, 2004).

³³Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em conversa coletiva no dia 12/09/2015.

³⁴Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em conversa coletiva no dia 12/09/2015.

³⁵Informação fornecida por Valdete Txortxô em comunicação pessoal no dia 25/03/2015.

³⁶Informação fornecida por indígenas da aldeia Takaywrá em conversa coletiva no dia 12/09/2015.

Quatro dos filhos de Pinha com Nercy (Raimundo, Dulce, Lúcia e João), todos solteiros na época da retirada da Mata Alagada, foram morar com os pais em Gurupi. O paradeiro de outros filhos foi o seguinte: Maria Amélia vivia em uma fazenda no estado do Pará; Raimunda, em uma fazenda em Aliança do Norte (atual Aliança do Tocantins); Maria em uma propriedade rural em Cristalândia; Josefa, em uma fazenda em Paraíso do Norte (TORAL, 1985b), atual Paraíso do Tocantins.

Maria do Carmo, já casada na época, foi morar num lugar conhecido como Barreira de Patí. Depois o casal se mudou para a fazenda Capiaba, onde o marido não-indígena, Manoel, trabalhou por 8 anos, vindo por causa disso a ficar conhecido como “Manoel da Brahma”. Da Capiaba saíram para morar em um lugar chamado Barreira de Patí, até adquirirem um lote no assentamento São Judas Tadeu, em Lagoa da Confusão.

O ofício de vaqueiro é exercido por muitos dos homens do grupo. É um dos poucos trabalhos que absorve mão-de-obra com baixa escolaridade no meio rural na região sudoeste do Tocantins. Ao relembrar sua trajetória profissional, um dos filhos de Pinha dissertou:

Minha função mais era gado. Eu trabalho em qualquer serviço, porque o pai da gente criou a gente em fazenda, em roça. A gente sabe fazer de tudo o que é de fazenda, de serviço velho pesado, braçal. Sabe fazer cerca, roçar, capinar, plantar, por fim, assim, as coisas de serviço braçal. Mas a função nossa mesmo, nós todos os quatro [irmãos: Valdete, Manoel Florêncio, João Benício e Raimundinho], fomos tudo criados trabalhando de vaqueiro. (Manoel Florêncio, 12/09/2015; colchetes meus).

Informações coletadas com Alfredo e seu filho Mariano por Toral (1985b) descreviam que a Brahma naquele ano desenvolvia variadas formas de exploração do território da Mata Alagada, que haviam colhido entre 4.700 e 5.000 sacos de arroz somente do lote dois da fazenda. Diziam que três lagos existentes (do Meio, Capim e da Praia) na propriedade haviam sido arrendados para a extração de peixes, de onde eram retiradas 15 toneladas de alevinos. Pastos teriam sido arrendados pelo prazo de um ano.

Segundo Zé Lira, que também já trabalhou para a Brahma, a Companhia concentrava a criação de gado na região do Lago do Cocal durante o verão e plantava arroz no Lago da Praia.³⁷

Na dispersão das famílias nucleares indígenas, a de Alfredo se mudou para a área do Atoleiro, permanecendo ali por dois anos, quando então se fixaram na periferia

³⁷ Informação obtida em comunicação pessoal no dia 10/09/2015.

de Dueré (ALMEIDA, 2004), cidade que hoje em dia tem menos de cinco mil habitantes segundo dados do IBGE³⁸.

O núcleo familiar que originou a base do grupo Krahô-Kanela, que passou a reivindicar a regularização da Mata Alagada como território tradicional indígena a partir de meados dos anos 80, era composto por Alfredo, Inês e seus filhos.

Após a saída da Mata Alagada, Alfredo teria procurado ajuda no Sindicato Rural de Cristalândia. Lá o aconselharam a voltar para o local de onde foi retirado, mas não lhe deram nenhuma garantia de segurança (TORAL, 1985b). Diante dessa resposta, não se encorajou a fazer uma retomada das terras.

Em dezembro de 1984, Alfredo e sua esposa moravam em uma precária residência com sete de seus filhos: Ivonete, Osmar, Estevão (“Difé”), Mariano, Argemiro, Felissíssimo (“Pexereca”) e Sebastião. Oneide vivia nos fundos da igreja Assembleia de Deus, em Dueré. Outros dois filhos, já casados, moravam na Ilha do Bananal. Alderez vivia perto da Lagoa Loroti e trabalhava com lavoura (TORAL, 1985b). Raimundo, conhecido como “Tonico”, foi morar com sua família perto de uma aldeia Javaé. A grande amizade com membros desse povo favoreceu a sua aceitação no local (ALMEIDA, 2004). Ele morou na margem do rio Diderô e trabalhou como vaqueiro e retireiro, cuidando do gado de fazendeiros (TORAL, 1985b).

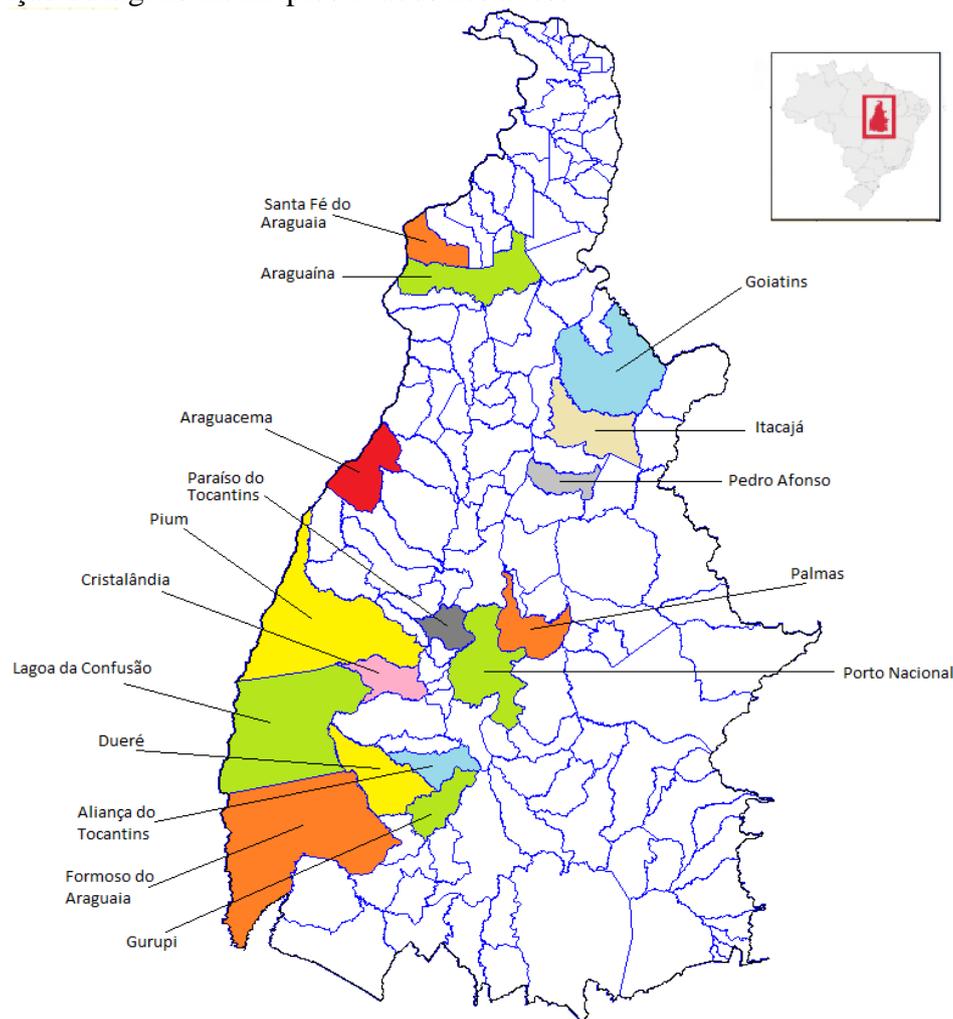
Segundo relato de Mariano, a vida durante os anos que moraram em Dueré foi bastante sofrida. Passaram por privações. Pior teria sido se não tivessem contado com a solidariedade da população local.

Na periferia de Dueré, as famílias passaram muita fome, não tinham casas para morar, e o povo da cidade sorria por ver o nosso povo comer somente pequi, algumas pessoas da cidade levavam a comida já cozida para o nosso povo. O prefeito da cidade doou cestas básicas e algumas roupas. Neste local, passamos sete anos com todo esse sofrimento. (Mariano Wekedé Krahô *apud* CIMI, 2004, p. 6).

Junto com sua irmã Alderez, Mariano chegou a ser contratado como funcionário da prefeitura, o que amenizou um pouco as privações. Os homens do grupo de vez em quando se empregavam como peões ou vaqueiros em fazendas nessa época. Outros fizeram bicos como guias de turistas que pescavam na região (SOUZA, 2011).

³⁸ Fonte: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?lang=&codmun=170730&search=||infogr%E1ficos:-dados-gerais-do-munic%EDpio>>.

Figura 5 - Representação do território do estado do Tocantins mostrando em destaque a localização de alguns municípios citados nesta tese



Fonte: imagem extraída do site <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/06/Tocantins_MesoMicroMunicip.svg> e adaptada pelo autor da tese.

No tempo em que morava na Mata Alagada, o grupo não tinha um líder formal. Os líderes de fato eram os quatro filhos de Florêncio, cada um exercendo influência sobre a sua prole e os cônjuges desta. No início dos anos 1980, Alfredo havia sofrido uma queda de cavalo que deixou sequelas e o impossibilitou de viajar com frequência. Isso abriu espaço para que seu filho Mariano assumisse cada vez mais a representação dos interesses da sua comunidade, devido a sua reconhecida habilidade em lidar com assuntos do “mundo do branco”. No mês de abril de 1983 ele foi legitimado como cacique e passou a fazer as suas articulações com as autoridades para pleitear os direitos de seu povo.

O prefeito de Dueré tentava dissuadir Mariano da ideia de enfrentar os fazendeiros pela posse da terra, pois estes tinham bastante dinheiro e podiam usar de métodos violentos como retaliação (SOUZA, 2011).

Em 1984, Mariano viajou até Goiânia para relatar o caso na antiga Superintendência Regional (6ª SUER) da FUNAI (ALMEIDA, 2004). Todo o território do antigo estado de Goiás ficava subordinado à jurisdição da 6ª SUER. Anos mais tarde foi criada a Administração Regional em Gurupi para facilitar o atendimento aos indígenas do norte do estado.

Não tendo o seu pleito resolvido em Goiânia, Mariano decidiu procurar a sede do órgão indigenista em Brasília. Isso ocorreu no dia 6 de junho de 1984. Lá o cacique foi atendido pelo diretor de assistência Gerson da Silva Alves, para quem descreveu a história de seu povo.

Em um memorando escrito pelo diretor, consta a informação de que o “remanescente indígena” Mariano Ribeiro teria dado queixa de que a Companhia Cervejaria Brahma havia comprado os lotes 1, 3 e 4 do loteamento Mata Alagada e incorporado indevidamente o lote 2, onde seus familiares moravam, passando a impedi-los de plantar no local. Mariano ainda teria denunciado que no dia 15 de maio de 1984, funcionários da companhia teriam destruído a casa onde seus familiares moravam e estes agora estariam passando necessidades (cf. FUNAI, 1984a).

No final da segunda página desse documento, centímetros abaixo do carimbo e da assinatura do diretor da DPI, há uma assinatura em que é fácil identificar o nome “Mariano Ribeiro Kraô”, um indício de que já naquele momento Mariano se identificava como integrante daquela etnia.

Certa vez Mariano me relatou que mais ou menos nessa época conheceu o indígena Xavante Mário Juruna em Brasília, que era deputado federal, e o teria orientado como proceder em sua demanda territorial.

Desde a década de 1970 Juruna era uma liderança que tinha status de celebridade e sabia como ninguém chamar a atenção da grande mídia para a divulgação das lutas e demandas territoriais de seu povo. Nisso era um bom estrategista (GRAHAN, 2011).

Ainda no dia 6 de junho de 1984, um diretor da FUNAI encaminhou ao assessor chefe de estudos e pesquisas um documento solicitando a designação de um antropólogo para a área reivindicada pelo grupo de Mariano, com a finalidade de realizar estudos relativos à comunidade, sendo aconselhável um técnico da AESP (Assessoria de Estudos e Pesquisas) acompanhar o procedimento (cf. FUNAI, 1984c).

Dias depois, em 12 de junho de 1984, o advogado da FUNAI, Gerardo Fonseca e Silva se manifestou sobre o caso, trazendo a informação, provavelmente retirada do relato do cacique Mariano, de que recentemente a moradia que era habitada por

indígenas nas terras que antes ocupavam havia sido derrubada por pessoas a serviço da companhia Brahma, que ameaçavam os indígenas de morte, caso estes insistissem em retornar para a Mata Alagada. A denúncia dizia que no lote número dois ainda restavam vestígios da ocupação indígena, como árvores frutíferas deixadas para trás. O advogado, alegando compartilhar do entendimento do diretor da DPI, recomendou que o órgão deslocasse até a área um servidor para fazer estudos de modo a averiguar se a terra reivindicada era “de **ocupação imemorial indígena**” ou se era de “propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, nos termos dos arts. 32 e 33 da Lei nº 6.001/73”. (FUNAI, 1984, p. 2; destaque meu).

A preocupação em verificar se a terra era de *ocupação imemorial indígena* nos traz a impressão de que havia uma expectativa da necessidade de comprovar uma vinculação histórica ininterrupta do povo demandante como o território demandado.

Para a FUNAI, naquele momento, a questão maior era saber se existia algum documento ou registro cartorial que comprovasse a propriedade dos indígenas ou se se tratava de um território de ocupação tradicional que teria sido esbulhado.

No dia 6 de julho de 1984, o presidente da FUNAI, Jurandy Marcos da Fonseca³⁹, enviou ao presidente do IDAGO um ofício relatando fatos que tomou conhecimento através do diretor e solicitando esclarecimentos por parte daquele instituto. Fonseca informou que o representante de um grupo de índios “Canela” que viviam no lote nº 2 do loteamento Mata Alagada, no município de Cristalândia, havia estado na sede da FUNAI dizendo que seus pais e mais aproximadamente 96 indígenas que moravam há mais de 25 anos no local haviam sido expropriados. Avisou que o indígena também teria informado que a Brahma, que possuía certidão de propriedade dos lotes 1, 3 e 4, no dia 25 de maio de 1984, teria expulsado os indígenas do lote 2 e os ameaçado de morte caso eles tentassem regressar ao local. O presidente afirmou que diante da denúncia iria enviar técnicos do órgão até a área para realizar estudos antropológicos no intuito de averiguar a condição étnica do grupo e demais elementos da cultura e do espaço físico habitado. Nesse sentido, considerou que seria de grande relevância qualquer informação que o IDAGO pudesse fornecer à FUNAI no que diz respeito à situação fundiária do lote dois (cf. FUNAI, 1984b, p.1).

³⁹ Advogado, Jurandy já havia sido chefe de gabinete da FUNAI e presidiu a fundação de maio a setembro de 1984. Alegou ter sido demitido por ir contra um projeto do governo que pretendia legalizar a mineração em Terras Indígenas. Fonte: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/galeria-dos-presidentes-da-funai>>. Acesso em: 29/01/2016.

É importante destacar que o ofício mencionado tratava os membros do grupo de Mariano como indígenas “Canela”. Isso denota que desde o princípio da apresentação de sua reivindicação, o grupo tinha noção de sua ascendência Kanela, bem como da ascendência Krahô.

O entrevero acontecido em 1984 teria sido uma retirada forçada de alguns indivíduos Krahô-Kanela da fazenda Capiaba, depois destes terem adentrado a área sem a autorização da Brahma. Segundo informantes indígenas, esse grupo era composto por alguns dos filhos de Alfredo.

O assunto da demanda territorial não repercutiu na mídia, até porque naquela época a informação não circulava tanto como nos dias de hoje em que temos a popularização da internet, da mídia eletrônica e das redes sociais. Os canais de informação eram poucos e mais segregados. Além disso, vivia-se o final do período da ditadura militar, onde a liberdade de expressão era bem mais restrita.

A análise documental revela que, em um primeiro momento, a FUNAI se mostrou engajada em apurar o caso denunciado por Mariano. Porém, desdobramentos que se sucederam a partir daí fizeram o caso tomar outro rumo que não a regularização da área requerida, como veremos a seguir.

1.4. OS PRIMEIROS ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS E SUAS CONCLUSÕES

A FUNAI não atendia o pleito apresentado por uma comunidade sem antes se assegurar de sua identidade indígena. Sendo assim, os dirigentes do órgão costumavam a encomendar estudos antropológicos para dirimirem eventuais dúvidas. Sobre a veracidade da identidade do grupo de Mariano se desconfiou desde o começo, lamentavelmente. Por isso, ao mesmo tempo em que os dirigentes da fundação buscavam informações sobre a procedência legal do território reclamado, tentavam descobrir se o grupo tinha mesmo origem indígena, tentando averiguar se seus membros conservavam características da cultura ancestral pré-colombiana. Sinais diacríticos eram procurados como evidências de uma continuidade histórica com algum povo indígena já descrito pela literatura historiográfica e etnográfica ou nos processos administrativos do órgão indigenista.

Talvez por isso, o antropólogo Gilberto Azanha, na época coordenador da Ajudância Autônoma de Araguaína (AJARINA), tenha sido consultado a respeito da

procedência do grupo de Mariano Ribeiro. De acordo com Borges (2014) Azanha tem experiência em trabalhos com o povo Krahô desde 1974.

Em um documento encaminhado ao diretor da DPI no dia 16 de novembro de 1984, o coordenador da AJARINA recomendou o destacamento de um antropólogo até a cidade de Dueré para entrevistar os familiares de Mariano de modo a conhecer em mais detalhes a história do grupo. Caso a ascendência indígena dos mesmos fosse comprovada, a FUNAI deveria constituir um GT para identificação do território pleiteado. Antecipando-se ao estudo antropológico que recomendou, Azanha afirmou ter “fortes razões para crer que não se trata de remanescentes Timbira, dada a forma fonêmica que me foi dada por Mariano de alguns nomes na ‘língua’”. (FUNAI, 1984d, p. 1).

Talvez essa avaliação tenha sido precipitada, pois ainda que o grupo não conhecesse nenhuma palavra de língua indígena, a ascendência Timbira poderia existir.

Quando o documento mencionado acima foi escrito, o antropólogo André Amaral de Toral já havia sido designado pela FUNAI para ir até Dueré e realizar estudos de identificação e localização do grupo de “remanescentes” que ali se encontrava. Toral era um profissional de competência reconhecida, que possuía experiência em trabalhos com outros grupos indígenas da mesma região, especialmente com os Karajá, os Javaé e os Avá-Canoeiro.

Em carta enviada ao diretor da AESP no dia 28 de janeiro de 1985, o antropólogo descreveu que o objetivo de seu trabalho com o grupo liderado por Mariano consistia na “identificação de um grupo de famílias, chamadas de ‘caboclas’ na região, que alegam ser de ascendência indígena” e ao final chegou à conclusão de que “a identificação do grupo é problemática, bem como seus direitos à terra da qual alegam terem sido expulsos” (TORAL, 1985a, p.1).

O relatório que Toral apresentou à FUNAI continha 21 páginas e foi nominado como *Os “caboclos” de Dueré e Cristalândia (GO)*. Nele constava a data: dezembro de 1984 e janeiro de 1985.

Naquela época, realmente, os integrantes do grupo eram conhecidos na região como “caboclos”. Para eles, porém, esse termo não anulava a sua identificação como índios - antes o contrário: ser caboclo significava ter ascendência e herança cultural indígena.

Toral esteve em Dueré em 12 e 13 de dezembro de 1984. Portanto, permaneceu somente dois dias. Teve acesso a um número pequeno de interlocutores indígenas (mais

precisamente, cinco) que lhes passaram informações. Ocorreu um atraso em sua viagem. Quando chegou à cidade, membros de outras famílias do grupo que se deslocaram para lá a fim de recebê-lo e contar para ele as histórias que conheciam, haviam se cansado de esperar e retornaram para os seus distantes locais de moradia. O antropólogo não chegou a visitar a área reivindicada, no entanto, até desenhou um croqui da mesma com base nos relatos dos índios, que ele preferia chamar de *caboclos*. O desenho indicava que além do lote nº 2 da Mata Alagada, o lote nº 4 também era ocupado por residências dos membros do grupo. O pesquisador procurou tomar nota da memória do grupo quanto à trajetória de migrações, quanto ao modo de vida, a territorialidade, o parentesco e também recolheu dados relativos aos aspectos culturais e linguísticos. Percebeu-se que uma de suas preocupações centrais era tentar descobrir se os *caboclos* tinham ascendência de algum povo indígena já conhecido, o que certificaria a sua etnicidade segundo os critérios aceitos pela FUNAI (cf. TORAL, 1985b).

O consultor anotou um número de 23 palavras da suposta língua indígena dos ancestrais do grupo e as comparou com palavras que conhecia das línguas Kanela (Jê), Guajajara (Tupi) e Javaé (macro-Jê). Sete delas foram informadas por Alfredo e dezesseis por Mariano. O estudioso considerou as palavras coletadas com Alfredo mais confiáveis (cf. TORAL, 1985b) e forneceu a seguinte justificativa:

Mariano, além das palavras que disse ter aprendido com seu pai e tios, apresentou outras que, sem qualquer dúvida, aprendeu com índios Javaé ou Karajá (o Javaé é uma variação dialetal do Karajá) que encontrou na região ou em suas viagens à FUNAI de Brasília. Demonstrem, estas últimas palavras, uma atitude muito comum em Mariano que é a de construir ou obter mais dados sobre a cultura “indígena” de seu avô além daqueles pouquíssimos elementos culturais ainda lembrados por seu pai e pelos seus tios (TORAL, 1985b, p. 17-18).

Outro comentário de Toral, no mesmo relatório, reforça a impressão de descrédito em relação às informações cedidas por Mariano. Dizia que este informante apresentava inacreditável habilidade mimética, sendo capaz de imitar perfeitamente um indígena Xavante ou Karajá com parco domínio da língua portuguesa. Os vizinhos da família em Dueré agora estavam convictos de que Mariano realmente falava *como índio*, pois, para eles, e para o próprio Mariano, que desconheciam o idioma indígena no contexto em que ele é correntemente utilizado, a ideia de *falar como índio* tinha mais a ver com falar de um determinado modo a língua nacional do que falar fluentemente uma língua indígena determinada, que não era entendida por eles (cf. TORAL, 1985b).

Com base nas poucas palavras que recolheu de um pretense vocabulário indígena, o antropólogo concluiu:

Uma primeira análise não revela nenhum parentesco do idioma falado pelos ancestrais de Alfredo Caboclo com as línguas dos grupos indígenas que vivem próximos à Barra do Corda, grupos Timbira, como o Canela ou Guajajara. É possível que, da mesma maneira que Mariano “incorporou” palavras do Javaé ou Karajá, com os quais entrou em contato recentemente, também seu pai e tios tenham aprendido algumas palavras com os índios das regiões por onde transitavam no Maranhão e no norte de Goiás. É possível também que a língua de Florencio Caboclo seja um produto da transformação e empobrecimento de algum dialeto de algum grupo indígena (talvez Timbira) hoje já extinto. (TORAL, 1985b, p. 18).

Quanto ao idioma que possivelmente os ancestrais dos “caboclos” falavam, o antropólogo é seguro em dizer que “A análise do pequeno vocabulário fornecido por Alfredo e Mariano não evidencia nenhuma relação com a língua Guajajara nem com o Canela (Timbira)” (Ibid, p. 8).

Os indígenas que acompanharam o estudo de Toral costumam se queixar que o mesmo teria sido superficial porque o tempo de permanência com o grupo foi muito curto e o estudioso nem chegou a visitar a área da Mata Alagada. O próprio antropólogo, em seu relatório, reconheceu que as condições em que desenvolveu o trabalho não eram as mais apropriadas em vista da celeridade de sua presença em campo.

No que diz respeito à definição da identidade étnica do grupo familiar de Alfredo, fica a impressão de que o antropólogo tinha uma insegurança em afirmar ou negar categoricamente que se tratava de índios. Ao optar por classificar aquela população como “caboclos”, parece que o consultor flertava com o paradigma da aculturação.

Segundo Celestino de Almeida (2010), a *aculturação*, tal como concebida por muitos antropólogos do passado, é um processo que atinge índios integrados à colonização, acarretando “mudanças culturais progressivas que os conduziam à assimilação e conseqüentemente à perda da identidade étnica” (p. 14).

Em determinado trecho do relatório, Toral (1985b) afirma:

Apesar da dificuldade de se descobrir exatamente de que grupo indígena os “caboclos” são descendentes eles não tem nenhuma dúvida em relação à sua ascendência. São descendentes de “caboclos” e se consideram como “caboclos”, isso lhes basta. Muitos dos dados culturais que permitiriam uma identificação definitiva, se perderam nos 60 anos que marcam a fase de deslocamentos de que temos

notícias, da Barra do Corda para as cercanias da Ilha do Bananal. (p. 7-8).

Toral (1985b) chegou a dizer que “a ascendência indígena da comunidade é um fato relativamente seguro” (p. 10) e que eram provas disso “tanto a aparência física de alguns dos caboclos como também sua auto-identificação como tais e pela população de Dueré e Cristalândia, onde vivem há aproximadamente 20 anos” (p. 10).

O antropólogo reconhecia que a palavra *caboclo* era também usada por moradores dos municípios localizados ao leste da Ilha do Bananal em alusão aos índios Karajá e Javaé (cf. TORAL, 1985b). Nesse aspecto, é interessante observar que estes dois povos que se autodenominam Iny possuem uma contrastividade cultural e fenotípica com a população regional muito maior que a dos Krahô-Kanela.

Embora não sabendo precisar de qual etnia descendiam, os membros do grupo de Mariano, segundo o antropólogo, tinham consciência de sua ancestralidade indígena e consideravam que esse era um motivo que justificava a prestação de assistência a eles pelo órgão indigenista. Além disso, a autopercepção de seu estágio de aculturação mais avançado em relação a outros grupos indígenas, deixava-os um tanto inseguros e cautelosos quanto aos direitos que podiam reivindicar (TORAL, 1985b). Assim percebeu o consultor:

É evidente que não pleiteiam a assistência devida a índios menos aculturados e mestiçados. Conscientes de que não são “índios” como outros índios do estado de Goiás em termos de caracterização cultural, aparência e organização social, eles na verdade pleiteiam que a FUNAI entre em contato com a Brahma na tentativa de se obter mais informações sobre a situação da área e, se for o caso, favorecer entendimentos para a obtenção de um lote naquela que foi sua terra por 14 anos e de onde foram violentamente expulsos, segundo depoimentos (Ibid, p. 8-9).

Se naquela época talvez não pleiteassem a mesma assistência que os outros indígenas recebiam, pode ser porque enfrentavam muita resistência por parte do órgão tutor e não estavam dispostos a se desgastar demais. Entretanto, na medida em que foram percebendo que suas reivindicações tinham receptividade entre os apoiadores da causa indígena, estas se tornaram cada vez mais incisivas.

Toral reconhecia que seria justo a FUNAI tomar alguma medida para ajudar os descendentes de Florêncio quanto à sua demanda fundiária, considerando o sofrimento vivido por eles ao longo do século XX, mas não cobrava uma investigação sobre a tradicionalidade da ocupação da terra reivindicada. Dizia que a FUNAI tinha um dever com o grupo como modo de compensação pelas compulsões que os obrigaram a se

afastar de seu grupo de origem, induzindo Florêncio e seus familiares a imergirem em uma trajetória de migrações forçadas, sendo constantemente espoliados das terras que habitavam, sem que o órgão protetor dos índios adotasse qualquer medida para salvaguardar seus direitos. Essas vicissitudes impostas aos índios teriam resultado na *descaracterização* verificada entre eles pelo antropólogo naquele momento. Considerando isso, na opinião do consultor, “seria no mínimo incorreto ou injusto a FUNAI não tomar qualquer providência em relação a estes remanescentes”. (TORAL, 1985b, p. 9).

Pela avaliação de alguns trechos do relatório, pareceu que o antropólogo estava bem intencionado em ajudar aquele pequeno grupo de pessoas, mas talvez os dirigentes da FUNAI tenham considerado que faltou maior contundência em suas afirmações para convencer que os tais “caboclos” tinham direito à assistência do órgão.

Outro fato que deixou o pesquisador intrigado era que os ditos *caboclos* reclamavam direitos apenas sobre o lote número 2 da Mata Alagada, sendo que, conforme o quadro que eles mesmos descreveram, boa parte das residências que habitavam ficavam situadas no lote 4 (cf. TORAL, 1985b).

Uma explicação que ouvi do cacique Mariano já na década de 2010 é que na época em que conversaram com Toral não tinham muito conhecimento sobre os direitos indígenas e os procedimentos administrativos da FUNAI. Como sabiam que a Brahma possuía documentação dos lotes 1, 3 e 4, reivindicaram apenas o lote 2 por pensarem que este não era titulado, abrindo mão de requerer os demais lotes em que também utilizavam o espaço e que já percebiam como território seu. Somente anos mais tarde é que tomaram ciência de que o reconhecimento da tradicionalidade da ocupação lhes permitia lutar pela posse de todo o território da Mata Alagada.

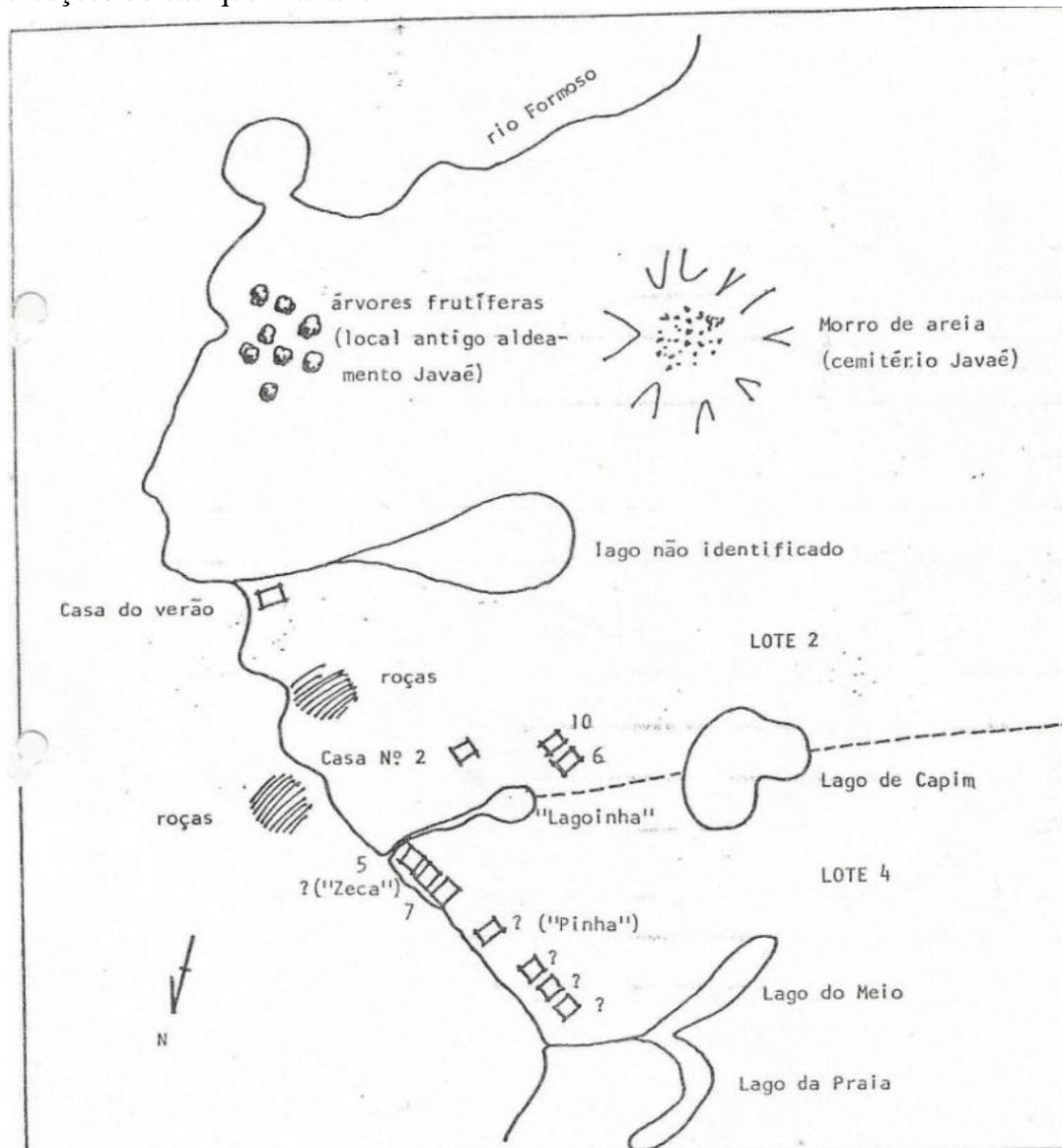
Esse é um claro exemplo de falta de confiança na capacidade da Justiça se posicionar ao lado dos mais pobres em um país historicamente comandado por oligarquias.

O relatório apresentado por Toral não foi conclusivo quanto à determinação da origem étnica do grupo e nem tampouco sobre os seus direitos territoriais. O conhecimento de que a área pleiteada estava situada em um território ancestral dos índios Karajá e Javaé talvez fosse o motivo mais forte para a cautela do antropólogo. Tanto que ele recomendou à FUNAI uma conferência sobre o interesse dos índios moradores da Ilha do Bananal na conservação do cemitério existente no interior do

loteamento e sugeriu a verificação com os mesmos da história da cessão do território aos *caboclos* (cf. TORAL, 1985b).

Anos mais tarde os Karajá e os Javaé tiveram outras duas Terras Indígenas regularizadas e deixaram de fora de suas reivindicações não apenas a área pretendida pelo grupo de Mariano como todas aquelas situadas à margem leste do rio Javaés.

Figura 6 - Croqui do loteamento Mata Alagada desenhado por Toral conforme indicações do cacique Mariano



Fonte: Toral (1985, p. 5). Autoria: André Amaral de Toral, dezembro de 1984.

Dentre outras recomendações colocadas por Toral (1985b) em seu relatório, está pontuada a averiguação por parte da FUNAI das circunstâncias em que os *caboclos* foram removidos do loteamento e a exigência da apresentação por parte da Brahma de comprovantes legais de propriedade (títulos, escrituras, etc.) da área. Além disso, o antropólogo chamou a atenção para a necessidade da visita de um topógrafo na área

pleiteada a fim de realizar o reconhecimento e o mapeamento do local, discriminando a porção efetivamente ocupada pelo grupo e verificando os limites com a propriedade da cervejaria.

No tocante à legalidade da posse, o consultor ponderou que, caso fosse comprovada a versão narrada pelo grupo de Mariano de que a terra teria sido doada para eles através de um índio Javaé, o órgão indigenista deveria contatar a Brahma para tentar negociar a cessão da porção territorial pleiteada pelos *caboclos*. E caso os trâmites nesse sentido se mostrassem morosos, seria recomendável a FUNAI fazer a mediação com o INCRA ou outros órgãos federais e estaduais na tentativa de acomodar em definitivo o grupo em algum local (cf. TORAL, 1985b).

As recomendações foram ouvidas. Na data de 29 de maio de 1985, o presidente da FUNAI, Gerson da Silva Alves (aquele mesmo que atendeu Mariano em junho de 1984 enquanto diretor do órgão) enviou à cervejaria Brahma uma carta pedindo esclarecimentos quanto às circunstâncias pelas quais os “remanescentes indígenas” haviam sido retirados do lote 2 da Mata Alagada e cobrando a apresentação de escrituras, registros cartoriais e mapas que comprovassem que a companhia era proprietária da área em questão (cf. FUNAI, 1985, p. 2).

A administração central da Brahma respondeu, através de uma missiva, que a empresa comprou as quatro parcelas do loteamento Mata Alagada e mais o lote 11 do loteamento vizinho Lagoa Comprida e depois repassou os imóveis ao patrimônio da Capiaba Agropecuária S/A, entidade ligada ao grupo corporativo (cf. COMPANHIA CERVEJARIA BRAHMA, 1985). Como forma de comprovação da legalidade do negócio, as escrituras dos imóveis foram anexadas à correspondência.

Um dado interessante é que a área correspondente ao lote 11 do loteamento Lagoa Cumprida, com 650 hectares, fora arrecadada como terra devoluta e incorporada ao patrimônio da União em novembro de 1981, considerando não haver domínio de particular sobre a área (cf. BRASIL, 1981). Pouco tempo depois o imóvel estava em posse da Brahma.

A Cervejaria se defendia das suspeitas levantadas pelos índios dizendo considerar incontestáveis os direitos da Capiaba sobre a propriedade da área levando em conta as provas cartoriais. A empresa alegou ter feito uma investigação das denúncias levantadas pela FUNAI, chegando à conclusão de que as mesmas eram improcedentes e que, na verdade, a Brahma é que seria vítima dos fatos, uma vez que a fazenda Capiaba havia sido invadida por volta do mês de abril de 1984 por dois indivíduos conhecidos na

região como caboclos, que tinham a intenção de erguer ali um barraco, sendo demovidos desse intento e se evadido do local depois de serem advertidos por um representante da empresa que frisou que a área era de propriedade privada (cf. COMPANHIA CERVEJARIA BRAHMA, 1985).

A resposta da Brahma deixou os dirigentes da FUNAI mais cautelosos, e estes decidiram averiguar se a escritura imobiliária do lote nº 2 da Mata Alagada conferia com os dados dos documentos da cadeia dominial do imóvel.

Em 27 de fevereiro de 1986, um assessor jurídico da FUNAI comunicou ao procurador-geral do órgão o caso dos “Remanescentes indígenas representados pelo índio Mariano Ribeiro, que se identifica como Kraô”, fazendo um breve histórico sobre a demanda territorial do grupo. Por fim, recomendou que o processo fosse encaminhado para a 16ª. DR (Delegacia Regional) da FUNAI para que o advogado de lá fizesse um levantamento cartorial a fim de averiguar a cadeia dominial do lote reclamado (cf. FUNAI, 1986a, n.p).

Interessante reparar que a mesma frase do documento que diz que Mariano é índio, e que se reconhece como Krahô, reporta ao grupo que ele representa como “remanescentes indígenas”.

No mesmo processo consta uma certidão emitida pelo IDAGO em 1 de outubro de 1986 informando a cadeia dominial dos quatro lotes do loteamento Mata Alagada, que possuía uma área total de 27.629,37 hectares. O trabalho de demarcação teria sido realizado por um agrimensor e concluído em 7 de fevereiro de 1958, homologado pelo Despacho nº 1.301, de 26 de maio de 1958, pelo governador José Ludovico de Almeida, retificado pelo Despacho nº 2.331, de 19 de setembro de 1961, pelo governador Mauro Borges Teixeira e autorizado para a venda através do Decreto nº 368, de 28 de dezembro de 1967. O loteamento era subdividido em quatro lotes. Todos foram inicialmente titulados em nome de pessoas físicas. O lote nº 1, de 6.593,75 hectares, em 3 de março de 1971. O lote nº 2, de 7.828,12.50 hectares, em 13 de novembro de 1968. O Lote nº 3, de 6.065,62, 50 hectares, em 22 de julho de 1970, e, o lote nº 4, com área de 7.271,87 hectares, na data de 5 de março de 1971 (cf. IDAGO, 1986).

Uma das escrituras anexadas à carta da Brahma foi lavrada em um cartório da cidade de Salvador na Bahia, no dia 5 de outubro de 1979. Nela constava que a Companhia adquiriria o imóvel denominado Fazenda Garota de Goiás da empresa Garota S/A Agro-industrial. Situada no município de Cristalândia, a fazenda possuía área total de 19.931,25 hectares, constituída pelos lotes 1, 3 e 4 do loteamento Mata Alagada. O

imóvel estava cadastrado no INCRA, onde era classificado como latifúndio por exploração. Constava que sua área explorada na época era de 4.983 hectares e que a área explorável era de 9.966 hectares. A sede da empresa Garota S/A Agro-industrial ficava na capital baiana. Na transação, além da Fazenda Garota de Goiás, a Brahma também comprava da mesma firma a Fazenda Sossego, com área total de 1.471,6 hectares, localizada na cidade de Gurupi. (cf. ESTADO DA BAHIA, 1979). Esta última fazenda não era reivindicada pelos índios.

É um fato curioso esse de que os indígenas teriam morado em uma terra que era titulada sem que soubessem disso. Além do mais, os índios da geração mais velha com quem eu conversei afirmam que nunca tomaram conhecimento de uma fazenda chamada Garota de Goiás que funcionou ali.

A Capiaba Agro-pecuária S/A foi constituída enquanto sociedade anônima através de escritura lavrada em 16 de maio de 1980. A empresa foi fundada com um capital de 32 milhões de cruzeiros e incorporava as fazendas Garota de Goiás - que passou a se chamar Fazenda Capiaba - e a Fazenda Sossego. Sua sede passou a funcionar em Gurupi. A finalidade declarada era a exploração agrícola e pecuária (cf. ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1980).

O procurador-geral da FUNAI na época chegou a recomendar que o órgão designasse um topógrafo “para proceder, in loco, a identificação física do lote objeto da discussão deste processo” (FUNAI, 1986, p.1).

A sugestão do envio de um topógrafo a campo foi endossada pelo servidor Reinaldo Florindo através de uma Informação do dia 25 de julho de 1986. Porém, este funcionário recomendava um tratamento mais cauteloso para o caso, tendo em conta as conclusões do relatório de André Toral. O texto da Informação diz que, após analisado os autos do processo foi verificado que a proposta de identificação da área reivindicada pelo grupo de Dueré não atendia às determinações do Decreto nº 88.118/83 (até então em vigor) para a caracterização de uma Terra Indígena. Considerava também as incertezas pontuadas por Toral no tocante à definição da identidade étnica e da localização da porção territorial efetivamente ocupada pelo grupo demandante. Por fim, sugeria a criação de um Grupo de Trabalho multidisciplinar para dirimir as dúvidas pendentes (cf. FUNAI, 1986b).

Nessa época ainda era forte a preocupação com a comprovação da imemorialidade da ocupação do território.

Depois do recebimento da certidão do IDAGO, parece que os dirigentes da agência indigenista se convenceram com o argumento de que a propriedade pertencia à Brahma por direito e deixaram o caso de lado. Passaram a aventar outra possibilidade de acomodar as necessidades do grupo. Uma solução paliativa, de resultado imediato, mas que provocaria muito transtorno anos mais tarde: assentar o grupo de Mariano na Ilha do Bananal, território tradicional dos Javaé e Karajá.

Tudo leva a crer que a FUNAI não quis enfrentar o desgaste de bater de frente com a Brahma em uma possível disputa judicial.

No dia 14 de janeiro de 1987 uma equipe de servidores da FUNAI de Goiânia foi enviada até Dueré para obter maiores informações sobre o grupo liderado por Mariano Ribeiro. Essa equipe era composta pelo técnico em indigenismo Emi de Paula e Souza, pelas antropólogas Ester Maria Oliveira Silveira e Mônica Thereza Soares Pechincha e por assessores de planejamento.

Emi era um servidor experiente, Pechincha e Silveira, por sua vez, eram jovens recém-graduadas em Ciências Sociais e, há pouco tempo ingressas no quadro da FUNAI. Estavam fazendo o seu primeiro trabalho de campo como funcionárias do órgão, segundo me disseram em conversas informais.

Na primeira página de seu relatório, as antropólogas contaram que as informações que dispunham quando se deslocaram a campo davam conta de que vivia em Dueré um grupo formado por aproximadamente 300 índios supostamente da etnia Krahô (cf. PECHINCHA; SILVEIRA, 1987). A missão que elas deveriam cumprir consistia no seguinte:

Fomos designadas para empreender o cadastramento deste grupo, recolher informações a respeito de sua condição de vida, sua inserção no mercado de trabalho local, as formas de obtenção de sua subsistência; a identificação do grupo étnico a que pertencem e os deslocamentos do grupo até se fixar em Dueré, assim como analisar a viabilidade de transferi-los para a Ilha do Bananal (PECHINCHA; SILVEIRA, 1987, p. 1).

Ao chegarem no local, constataram que apenas nove pessoas, todas de uma mesma família, viviam em Dueré (Ibid, p.2). Tal como Toral, essa equipe também não esteve na área que o grupo reivindicava. Nesse tempo, a regularização da Mata Alagada como TI estava fora de cogitação nos planos da FUNAI.

Na *Informação nº 05/87*, de 9 de junho de 1987, Emi de Paula e Souza informava ao seu chefe imediato, que os dois relatórios de viagem ao município de Dueré (o seu e o de Mônica e Ester), foram escritos de modo independente um do outro

e sem que os autores tivessem conhecimento de qualquer outro estudo sobre o grupo de Dueré produzido anteriormente. O técnico também avaliava que a análise de trabalhos anteriores daria a oportunidade de aprofundar melhor o assunto (cf. FUNAI, 1987b).

O que causa surpresa é que a FUNAI já vinha tratando do caso dos Krahô-Kanela desde 1984 e a equipe técnica foi enviada até a área sem conhecer o processo que corria nas instâncias administrativas sobre esse grupo. Não conheciam nem mesmo o relatório de André Toral, entregue dois anos antes. Foram conhecê-lo só depois que retornaram do campo. Isso evidencia que houve falha de comunicação entre os agentes do órgão indigenista. Com a digitalização de documentos e processos que vem acontecendo nos tempos recentes, esse tipo de desencontro de informações se tornou mais raro.

Pechincha e Silveira (1987) tomaram nota de que a família encontrada em Dueré era composta do casal Alfredo e Inês e por filhos seus. Alfredo tinha 62 anos de idade e Inês 58. A casa onde moravam há cinco anos (portanto desde 1982) fora comprada da prefeitura e as prestações estavam sendo pagas por Alfredo. A residência ficava na periferia da cidade e era de um padrão parecido com outras casas da vizinhança. Continha estrutura de adobe, com seis cômodos, sendo duas salas, três quartos e uma cozinha. Não havia banheiro em seu interior. Contavam com uma fossa seca e um chuveiro instalado no pátio externo da residência.

A julgar pelas características da habitação descrita, inferimos que as condições de vida daquela família eram bem precárias. Sendo assim, não era de se estranhar que estivessem ansiosos por se mudarem dali, na pretensão de ocuparem um local com mais espaço, onde tivessem condições de praticar suas atividades produtivas com tranquilidade, obtendo assim a sua subsistência. A hipótese de transferi-los para a Ilha do Bananal, que naquela época estava apinhada de invasores não-índios, era algo que os seduzia diante das circunstâncias de penúria.

As antropólogas fizeram uma relação da quantidade de pessoas que poderiam se mudar para a Ilha de acordo com o indicado pelo grupo, anotando os lugares onde elas estavam morando. A dupla relatou que, de acordo com seus informantes, primeiramente deveriam ser transferidos para a aldeia a ser formada por trinta e quatro pessoas, sendo nove que viviam em Dueré, duas que viviam na cidade de Formoso do Araguaia, três em Gurupi, quatro em fazendas da região, cinco já instaladas na Ilha do Bananal e onze que moravam em Ribeirão da Pedra. No entanto, um número de aproximadamente duzentas e cinquenta pessoas espalhadas por localidades próximas posteriormente

poderia se juntar a eles na Ilha do Bananal, segundo informavam (cf. PECHINCHA; SILVEIRA, 1987). As trinta e quatro pessoas tinham parentesco próximo entre si, sendo que cinco integrantes do grupo eram não-indígenas casados com os ditos *remanescentes indígenas* (SOUZA, 1987b).

Dentre essas duzentas e tantas pessoas que se cogitava que poderiam se mudar para a Ilha naquele tempo, estava a parentela de Pinha, com seus filhos e netos.

Os membros da comunidade argumentavam que pretendiam desenvolver na Ilha atividades econômicas de pequena escala, voltadas para a subsistência, sem causar muito impacto ecológico. O plano informado por eles era o de plantar pequenas roças e criar gado para a comercialização. A pecuária poderia ser promovida com a doação de algumas reses pela FUNAI ou então em regime de meia, estabelecendo contrato de parceria com algum fazendeiro da região (PECHINCHA; SILVEIRA, 1987).

No regime de meia, a parte contratada se compromete a cuidar do rebanho do contratante e recebe como pagamento uma porcentagem das crias que são geradas pelos animais adultos. Era um sistema trabalhado pelos Javaé nos acordos de arrendamento que pactuavam com fazendeiros da região.

Por aí se percebe que a criação bovina é uma atividade com a qual os Krahô-Kanela sempre se entenderam bem e nunca abriram mão de praticar.

Ao tratarem sobre a identidade étnica do grupo de Dueré, Pechincha e Silveira se lançaram no esforço de procurarem entre os mesmos a conservação de traços da cultura e da língua que pudessem relacioná-los a outros grupos indígenas do Maranhão ou do norte de Goiás. Apesar disso, parecem ter relativizado um pouco mais do que Toral a necessidade da detecção desses traços para o reconhecimento da condição indígena.

Segundo elas, teria sido inviável determinar de qual etnia a família de Alfredo descendia “pois não é observada pelo grupo a preservação de qualquer traço cultural que os possa associar a um grupo indígena qualquer, pelo menos que se perceba de imediato, com o pouco contato” (Ibid, p. 5).

Nenhum vocabulário é citado no relatório das antropólogas, embora as mesmas tenham feito deduções sobre qual etnia o grupo poderia descender a julgar pelas palavras de origem indígena que conheciam. Deste modo, observaram:

Quanto à identificação do grupo tribal do qual descende este grupo, contamos apenas com a análise de algumas palavras das quais Sr. Alfredo se recordava. O que pode ser constatado através dessa informação insuficiente é que o Sr. Alfredo descende de um grupo pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê. Como o mesmo é originário da região de Barra do Corda-MA, seus antecedentes podem

ter pertencido aos grupos Gavião ou Krikati, ficando excluída, a partir da análise linguística dessas palavras, as possibilidades de pertencerem ao [sic] grupo Guajajara, do tronco Tupi. É difícil garantir por esta análise, que o grupo seja descendente de índios Krahô, como se supunha anteriormente, pois apenas uma das palavras recolhidas pertence ao vocabulário Krahô. Esta não pode ser uma conclusão a respeito de, pelo menos, quais os grupos que provavelmente são seus ancestrais, pois as palavras podem ter sido, por exemplo, aprendidas através do contato com elementos daqueles grupos indígenas. (PECHINCHA; SILVEIRA, 1987, p.5; colchetes meus).

É de se estranhar que as duas servidoras da FUNAI falassem com tanta convicção sobre línguas indígenas sendo que não possuíam experiência de trabalho com os povos que mencionaram.

Elas refutaram a perspectiva de que para ser reconhecido como indígena um grupo teria que apresentar uma continuidade genética com a população pré-colombiana sem miscigenações. Questionaram que tais condições só seriam possíveis caso esses povos vivessem em completo isolamento geográfico. Raríssimos então seriam os exemplos onde essas condições poderiam persistir por tanto tempo. No entanto, as profissionais abraçaram uma perspectiva um tanto ambígua, pois, apesar de reconhecerem que a cultura se transforma com o tempo e que os atributos culturais definidores dos limites étnicos são passíveis de alteração, não tiveram segurança em afirmar categoricamente que os tais *caboclos* eram índios, porque alegaram não conseguirem chegar a uma comprovação sobre a sua origem e ancestralidade através das narrativas e dos elementos culturais que observaram (Ibid, p. 5-6).

Desta maneira, concluíram que:

[...] o grupo de Dueré não é representante de uma etnia indígena determinada, dado a não persistência de tradições culturais de origem indígena; e sim apresentam o perfil cultural de caboclos e é a partir dessa situação que fica estabelecida a distinção do mesmo do restante do segmento rural regional. (Ibid, p. 6).

Em outra passagem do relatório, a conclusão é a seguinte:

O grupo é de fato descendente de índios e é um grupo representativo das vicissitudes históricas por que tem passado grupos de índios destribalizados. Faz-se necessária a atenção do órgão de assistência ao índio às pessoas que se incluem em segmentos sociais desta natureza. (Ibid, p. 7).

A impressão que se tem é que a interpretação que as antropólogas tiveram sobre a identidade do grupo era ambígua. É como se os seus integrantes fossem colocados em

uma categoria limiar de exclusão: ao mesmo tempo em que não seriam indiscutivelmente índios, também não seriam brancos. Eram sim “caboclos”, algo muito mais difícil de determinar, sendo condição que não confere nenhum direito especial. Nesse sentido, não acrescentaram muita coisa em relação ao trabalho de Toral.

Apesar dos dois trabalhos, de Toral e de Pechincha e Silveira, apontarem para a necessidade da FUNAI prestar assistência ao grupo, a cúpula do órgão entendia que sua competência era atender apenas aqueles grupos cuja identidade ameríndia fosse taxativamente confirmada por antropólogos.

Nos anos 1980 as teorias que concebiam a identidade étnica como relacional já haviam conquistado terreno na antropologia brasileira. É bem possível que os antropólogos que estudaram os Krahô-Kanela nessa década já tivessem contato com a produção de Roberto Cardoso de Oliveira, Manuela Carneiro da Cunha, João Pacheco de Oliveira e outros que trabalhavam nessa perspectiva.

O assentamento dos “caboclos” na Ilha do Bananal não foi considerado pelas duas autoras do relatório como a alternativa mais apropriada do ponto de vista estratégico. Se, por um lado, dava um encaminhamento imediato para a questão dos *descendentes de indígenas*, por outro, abria precedentes para o ingresso de colonos não-índios que viviam em meio a eles em relação conjugal (cf. PECHINCHA; SILVEIRA, 1987).

A convivência da FUNAI poderia suscitar futuramente reclamações de outros posseiros não-indígenas pleiteando o mesmo tipo de tratamento, ou seja, de morarem no local sem serem questionados e importunados.

Uma alternativa cogitada pelas antropólogas “seria conseguir, através do INCRA, o assentamento deste grupo em terras previstas para desapropriação” (Ibid, p. 9). Nesses termos, os indígenas estariam sendo tratados de maneira indistinta dos clientes da reforma agrária. Veremos que esta solução foi tentada anos mais tarde e produziu resultados desastrosos.

Sobre a transferência para a Ilha do Bananal, Emi teria deixado claro para os *caboclos* que o fato da equipe da FUNAI estar fazendo uma vistoria na região junto com os componentes do grupo demandante não significava que era dado como certo o assentamento das famílias no local pretendido. Haveria a necessidade de um estudo criterioso, pois a situação era mais complexa. Era preciso aplacar a grande ansiedade e expectativa dos requerentes (cf. SOUZA, 1987b).

No que se refere à identificação étnica do grupo, o técnico fez as seguintes considerações:

A origem tribal ou tronco lingüístico do Grupo atualmente é desconhecida e considerada de difícil identificação, mesmo porque nem os mais velhos conservam a língua materna, nem mesmo sabem de qual ou quais tribos são originários. [...]

Tanto pode ser oriundo da miscigenação de grupos tribais diferentes ou de uma mesma tribo bem como pode ser remanescentes de tribo considerada extinta ounaté [*sic*] então desconhecida. [...]

A verdade é que a identificação do Grupo será difícil e para isto requer estudos aprofundados com amplas possibilidades de frustração.

(SOUZA, 1987b, p. 4; colchetes meus).

Percebe-se pela fala do técnico que a comprovação de “origem tribal” e da língua falada eram condições tidas por ele fundamentais para o reconhecimento oficial da identidade. Era preciso descobrir a ligação do grupo estudado com outro povo indígena já reconhecido para considerá-los propriamente indígenas. Ao menos ele reconhecia a necessidade de se fazer estudos mais aprofundados.

Ainda se atendo à etnicidade do grupo, o indigenista observou:

O Grupo possui um grau de miscigenação bastante acentuado com a civilização. Já perdeu todas as suas características culturais, usos e tradições, valores fundamentais e primordiais para a identificação e reconhecimento justo de um Grupo tribal.

Os componentes do Grupo, independente da acentuada miscigenação, existe predominância de aparência indígena em uns mais e outros menos. E se consideram índios embora não possuem noção segura quanto à origem tribal e territorial. (Ibid, p. 5).

Faltou o técnico especificar que tipo de características culturais ele considerava indispensáveis para o reconhecimento étnico, mas o seu discurso não deixa dúvidas de que ele partia de premissas primordialistas e essencialistas de etnicidade.

Outra coisa que é estranha é o fato do técnico dizer que os membros do grupo não tinham segurança no que diz respeito à sua origem tribal, quando a documentação do processo da FUNAI mostra que em momentos anteriores eles já se diziam Krahô.

Contraditoriamente, em trecho mencionado mais a frente em seu relatório, Emi defende que o grupo em questão seja tratado como indígena pelo órgão tutor.

Ora, o Grupo a que estamos referindo considera-se Indígena. Quanto o resto não é preciso que a Sociedade Envolvente se manifeste publicamente que considera o Grupo como indígena. Pois simplesmente pelo fato do mesmo vir ao longo dos tempos, sofrendo discriminações, hostilidades, explorações e banições, já está bem clara a confirmação de que o Grupo é também considerado Indígena. [...] Desta forma dizer que o Grupo não se qualifica como Indígena, é apenas uma proposta ridícula e injusta com propósito de impor a

continuação de seu martírio até total extinção [sic]. (Ibid, p. 5-6; colchetes meus).

Os indígenas teriam relatado que, além das expulsões que os obrigaram a migrar constantemente, recebiam um tratamento desigual no mercado de trabalho quando comparados a trabalhadores não-índios nas lidas rurais (PECHINCHA; SILVEIRA, 1987). O que seria um exemplo de flagrante discriminação contra o grupo.

Emi Souza manifestou-se favorável ao direito do grupo de ser instalado em uma área e de receber assistência oficial. Ele defendia que

O assentamento do grupo em si é legítimo e recebe amparo legal nem só por tratar-se de uma justiça social fundamentada bem como existe uma Legislação específica vigente no País exclusiva para casos especiais como este. Sobretudo considerando a necessidade comprovada de assistência para o Grupo, tendo como ponto básico a definição segura de acesso a terra para seu assentamento e posteriormente estendê-lo atenção assistencial com base nas necessidades prementes, como saúde, educação e apoio racional nas atividades produtivas. (SOUZA, 1987b, p. 6).

O técnico em indigenismo, contudo, alertava que a decisão sobre o assentamento deveria obedecer a critérios rígidos e considerar variáveis fundamentais para não redundar em fracasso. Uma das medidas recomendadas era a de realizar um processo seletivo rigoroso de filtragem dos membros do grupo que teriam direito a residir na Ilha do Bananal, considerando as relações matrimoniais estabelecidas com “civilizados”, que poderia atrair um afluxo de “pessoas estranhas”, “com fins exclusivos de tirar proveito da situação”, havendo o risco de promover a partir daí “outras possíveis infiltrações ilegais”. (SOUZA, 1987b, p. 6).

Considerando que muitos dos membros do grupo de Mariano eram casados com não-índios, preocupava a possibilidade de a fixação dos Krahô-Kanela representar uma porta de entrada naquela terra para os cônjuges “brancos”, legitimada desta vez pela própria FUNAI. Esta consideração, no entanto, era despropositada, pois os cônjuges são membros constituintes das famílias indígenas e não podem ser separados deles. Além disso, não há razoabilidade em desaconselhar o casamento com não-índios, pois isso seria forçoso e arbitrário. Entre os próprios grupos Javaé e Karajá existiam cônjuges não-indígenas vivendo em meio a eles na Ilha do Bananal.

Pelas recomendações de Emi, caso fosse cogitado o assentamento dos *caboclos* na Ilha do Bananal, a porção a ser escolhida deveria possuir certas características que proporcionassem as condições adequadas para a subsistência do grupo, de modo também a evitar a ocorrência de conflitos. A área que eles indicaram aos técnicos da

FUNAI como de sua preferência não seria adequada porque estava inserida em uma região sujeita a inundações durante quase metade do ano, suas características não eram favoráveis à agricultura e havia sobre ela uma disputa por posseiros que exploravam a pecuária em escala considerável (cf. SOUZA, 1987b:7).

Por fim, o técnico considerou que mesmo havendo fatores desfavoráveis, o grupo poderia ser assentado na Ilha do Bananal, desde que houvesse um entendimento pleno entre este, as comunidades indígenas que habitavam a Ilha e a FUNAI, assegurando que nenhuma das partes saísse prejudicada. No entanto, sabendo dos riscos, alertou que se a transferência do grupo de Mariano não fosse bem planejada e conduzida, poderia produzir “resultados que desvirtualizam integralmente os objetivos reais da política indigenista, proposta pelo Orgão Tutor”. (Ibid, p. 8).

Ao fazer tal colocação, parece que o técnico previa os conflitos que estavam por acontecer.

Poucos meses depois da visita da equipe da FUNAI em campo, ocorreu uma reunião na superintendência de Goiânia entre os três servidores que estiveram com o grupo de Mariano e o superintendente substituto da 6ª SUEP. Na ata desta reunião consta que os participantes chegaram a um consenso de que a FUNAI prestaria ao grupo total assistência jurídica no que dizia respeito ao seu problema fundiário, reconhecendo a sua necessidade premente de ocupação territorial. O administrador regional de Gurupi foi contatado pelos servidores por telefone e concordou com a proposta (cf. FUNAI, 1987c).

Na FUNAI, no entanto, havia quem estivesse seguro em negar o atendimento às pretensões do grupo de “remanescentes”.

Em despacho datado de 3 de agosto de 1987, um servidor da superintendência de Goiânia emitiu um posicionamento afirmando que, após a leitura cuidadosa dos autos do processo, chegou à conclusão de que o lote nº 2 do loteamento Mata Alagada pertencia por direito à empresa Capiaba Agro-Pecuária S/A, associada à Brahma e que, mediante esse fato, no que tange ao aspecto fundiário, nada poderia ser feito a respeito da pretensão do senhor Mariano Ribeiro. O autor do documento ainda recomendava a remessa do processo a outros setores por carecer de laudo antropológico conclusivo e parecer jurídico (cf. FUNAI, 1987a).

Tendo aparentemente desistido da possibilidade de desapropriar a área da Mata Alagada, a FUNAI, na visão dos índios, cometia um equívoco que teria lhes causado

transtornos e que teria retardado em mais de duas décadas a busca de uma resolução mais efetiva de seu problema fundiário.

1.5. A VIVÊNCIA NA ILHA DO BANANAL

No ano de 1988 aconteceu uma reunião na sede da superintendência da FUNAI em Goiânia, em que participaram lideranças indígenas da Ilha do Bananal, o superintendente Nivon de Carvalho e Silva, o assessor Thomaz Wolney de Almeida e Mariano Ribeiro. Ficou decidido que a comunidade de Mariano poderia se instalar na Ilha, em lugar próximo à aldeia Canoanã. A decisão foi incentivada pelo cacique da aldeia Canoanã, Elizeu Javaé, que havia sido chefe de posto da FUNAI. O órgão indigenista também concordou em prestar assistência regular à comunidade de Mariano. Todavia, neste acordo foi estabelecida a condição de que o grupo recém-chegado ficaria proibido de pescar entre os meses de julho e setembro, porque este era o período de desova dos peixes (cf. FUNAI, 1990b). Entretanto, antes mesmo desta reunião que acontecera nas dependências da FUNAI, os Krahô-Kanela já estavam vivendo no interior da Ilha do Bananal. Eles haviam se transferido em 17 de julho de 1987 (cf. SCHETTINO; BAPTISTA, 2005).

Conforme Pechincha e Silveira (1987), teria sido a partir do mês de outubro de 1986 que Mariano iniciou as tratativas com a superintendência da FUNAI em Goiânia no sentido de serem transferidos para a Ilha do Bananal. O grupo desde então teria criado uma enorme expectativa nesse sentido e pretendia se mudar logo. Porém, segundo informações recolhidas por Souza (2011), Mariano inicialmente teria hesitado em se transferir com seu grupo para a Ilha. Assim, a FUNAI teria ameaçado cortar a assistência prestada a eles se não aceitassem essa condição.

Teria ocorrido, portanto, uma espécie de chantagem.

Um relatório escrito por um perito em antropologia do MPF mais de duas décadas depois desse fato, com base nos relatos dos indígenas, traz a informação de que o deslocamento para a Ilha do Bananal se sucedeu a contragosto dos membros do grupo, que tinham medo de perder em definitivo o direito sobre a terra que consideravam sua, mas foram convencidos porque a FUNAI alegava que esta estadia seria temporária, durando apenas um tempo até que o Poder Público resolvesse a questão fundiária com a Brahma (cf. SANTOS, 2010).

Supomos que se essa transferência vinha sendo cogitada pela FUNAI, era porque a esta altura o órgão já havia desistido da tentativa de caracterizar o lote nº 2 da Mata Alagada como terra de ocupação tradicional indígena.

O grupo se instalou nas proximidades da aldeia Wari-Wari, dos índios Javaé. No local combinado, criaram a aldeia Aruari, com casas construídas umas perto das outras. Praticavam suas atividades produtivas em pequena escala, na medida em que os funcionários da FUNAI permitiam (ALMEIDA, 2004).

Naquela época a fiscalização do órgão indigenista coibia iniciativas de produção daqueles que considerava posseiros não-indígenas. Como veremos adiante, anos mais tarde essa fiscalização ficou bem mais rigorosa e foram impostas sanções bastante duras para aqueles que transgrediam as regras estabelecidas pela instituição fiscalizadora.

Segundo informação do índio Felicíssimo Krahô-Kanela, reproduzida por Souza (2013), nove ocupantes não-indígenas, que viviam no local, foram removidos para que o seu grupo fosse acomodado ali.

Mariano teria convidado vários parentes que estavam dispersos para morarem juntos no interior da Ilha, mas foram poucos os que aceitaram (SOUZA, 2011).

Só foi pra Ilha do Bananal a família da mamãe, fora os filhos foi só a Albertina mais o [marido] Valdir. A Albertina toda a vida foi ligada a nós, desde antes de casar, desde moça. O pai dela [Antônio Caboclo] morava numa fazenda perto do rio Formoso e ela estudava em Dueré, ficava na casa da mamãe. Aí ela casou com o Valdir, nós fomos pra Ilha do Bananal e ela foi mais nós. E a Damiana [não-indígena] já morava com o Argemiro [Krahô-Kanela] e também foi pra Ilha. Aí toda vida nós ficamos juntos, não separamos não (Alderez Krahô-Kanela *apud* SOUZA, 2011, p. 66-67; destaques do original).⁴⁰

Elizeu Javaé se tornou chefe do PIN- Posto Indígena - Canoanã da FUNAI em 1977. Nomeado por um coronel que era administrador do Parque Indígena do Araguaia (PIA) na ocasião, foi o primeiro indígena a exercer função de chefia na área do PIA. Segundo Toral (1991a), apesar de ser analfabeto, exercia com mão de ferro o controle sobre todos os assuntos importantes na sua jurisdição. Arbitrário, expulsou da aldeia Canoanã muitas pessoas que não concordavam com as suas ações. Foi exonerado em 1985 pelo Karajá Daniel Koxini quando este assumiu a direção do PIA. Entretanto, Elizeu insistia em continuar tomando todas as decisões e nenhum chefe de posto nomeado conseguia permanecer por muito tempo no cargo. Depois de certo tempo,

⁴⁰ Damiana, que até aquele momento era identificada como não-indígena, há pouco tempo passou a alegar ascendência Kanela, segundo pessoas de sua aldeia. Voltarei a esse assunto mais adiante, no sexto capítulo.

começou a beber com frequência e demonstrar agressividade. Os moradores de sua aldeia o temiam. O cacique também teria sido conivente com a realização de atividades ilegais no interior da Ilha do Bananal quando podia obter com isso algum benefício, mas repreendia energicamente as mesmas práticas conduzidas por outras pessoas.

Elizeu controlava a invasão do território indígena pelos criadores de gado, promovendo desocupações dos que chegavam perto da aldeia, porém, simultaneamente, fazia acordos com outros pecuaristas interessados no arrendamento de pastos, em muitos casos, com benefício exclusivamente pessoal. Em um confronto com um cunhado, o cacique foi morto no ano de 1989 (TORAL, 1991a).

Segundo informações que obtive com um indígena Krahô-Kanela que prefiro não identificar, pouco tempo depois de seu grupo ter se fixado na Ilha do Bananal, começaram a ser incomodados por Elizeu, e boatos que circularam na época na região levantavam a desconfiança de que o cacique Javaé queria retirá-los do local porque havia recebido proposta financeira de outros interessados em utilizar o mesmo espaço para pastagem de gado.

Ao se estabelecerem no interior da Ilha, os membros do grupo de Mariano passaram a se identificar como índios Kanela. Fizeram isso em razão da ascendência de Dona Inês, mas também porque foram aconselhados a não mais se afirmarem como Krahô, considerando que esta etnia tinha inimizade histórica com os Karajá e os Javaé, o que poderia ser um ponto de complicação do convívio com estes (ALMEIDA, 2004). O cacique Mariano explicou:

Quando chegamos à Ilha do Bananal, a FUNAI disse que não era para nós escrevermos mais o nosso nome Krahô, e que a partir daquele momento teríamos que ser chamados de Kanela. A nossa mãe é Kanela, e todos nós teríamos que dizer que éramos Kanela, pois a FUNAI dizia que os Karajá tinham brigado com os Krahô, pois, foi dessa forma que nós começamos a nos chamar de Kanela. (Mariano Wekedé Krahô *apud* CIMI, 2004, p.6).

Essa preocupação da FUNAI tem procedência, pois, como descreve Schiavini (2006), no ano de 1986 aconteceu um conflito em Araguaína entre pessoas das etnias Karajá e Krahô. Um índio Karajá ficou muito ferido nesse confronto e indivíduos da sua etnia prometiam retaliações contra os Krahô.

É interessante notar como a mobilidade da identidade se adaptou às circunstâncias algumas vezes com os Krahô-Kanela (chamados agora de “Kanela”), deixando evidente o seu caráter relacional.

Os dois primeiros anos na Ilha do Bananal foram bons para os Krahô-Kanela. Ali eles plantavam, pescavam e criavam animais. Os dez anos seguintes foram problemáticos, pois ficaram proibidos de exercer essas atividades na medida de suas necessidades. O convívio com os Javaé no começo era amistoso. Rotineiramente aconteciam visitas mútuas entre os moradores das aldeias Aruari e Wari-Wari. (ALMEIDA, 2004). Os primeiros atritos teriam surgido quando os Krahô-Kanela quebraram um acordo que haviam firmado com a FUNAI e com as comunidades indígenas locais.

Em meados de 1987 havia ocorrido uma reunião no PIN Canoanã, com a participação do administrador regional e o superintendente da FUNAI, além do chefe do PIN Canoanã e cacique Elizeu Javaé e o assessor especial da presidência do órgão e representante das comunidades indígenas da Ilha do Bananal Curerrete Waritire Karajá. Nessa reunião, Mariano solicitou aos índios jurisdicionados àquele PIN que autorizassem a criação de uma aldeia de seus familiares em uma localidade chamada Capão de Areia, na Ilha do Bananal. Naquela ocasião foram colocadas algumas restrições, com as quais Mariano havia concordado: seu grupo poderia criar somente porcos e galinhas, estavam proibidos de derrubar matas ali existentes, não podiam comercializar peixes, entre outras cláusulas. O grupo liderado por Mariano então se instalou no local, que pouco tempo antes havia sido desocupado por invasores *brancos*. Não demorou muito para circular a informação de que os Krahô-Kanela estavam descumprindo o acordo, vendendo peixe em grande quantidade para um comerciante de Gurupi e arrendando pastagens para a criação de 500 cabeças de gado em um local que não suportava o manejo. Teriam também abatido um boi do patrimônio da FUNAI. Indignados com a situação, cerca de 40 índios da aldeia Santa Isabel do Morro saíram em um caminhão com destino ao PIN Canoanã e estavam motivados a expulsar os Krahô-Kanela. Elizeu Javaé contornou o impasse prometendo que iria até a aldeia de Mariano conversar com os seus moradores (cf. FUNAI, 1987).

Por solicitação de Elizeu através de documento do dia 16 de outubro de 1987, o administrador regional esteve em companhia do chefe de posto da Canoanã na aldeia de Mariano para tentar dialogar. Elizeu relatou os fatos e pediu para que os Krahô-Kanela deixassem o lugar e retornassem para as suas casas em Dueré e Formoso do Araguaia, de modo a evitar um eventual conflito com índios moradores da Ilha. Naquele instante, alguns membros do grupo de Mariano alteraram os ânimos, falando da disposição em matar ou morrer para permanecer no local. O administrador intercedeu rispidamente

para impedir que a animosidade descambasse para a violência física. Depois de uma discussão acalorada, os integrantes do grupo Krahô-Kanela encerraram dizendo que deixariam a Ilha do Bananal se a FUNAI desapropriasse o lote nº 2 da Fazenda Brahma, que lhes pertencia e de onde teriam sido expulsos (FUNAI, 1987).

A indígena Alderez, irmã de Mariano, relatou de seu ponto de vista, o que viu acontecer com seu grupo na terra dos índios Javaé e Karajá:

Logo em seguida que a FUNAI nos levou para a Ilha do Bananal, os servidores da FUNAI, faziam umas visitas agressivas tirando-nos os direitos que tínhamos de plantar. Os nossos barracos estavam caindo, as paredes e coberturas. E nós éramos impedidos de fazermos as nossas casas, éramos impedidos até de pegar lenhas para cozinhar no fogão, eles não deixavam nós tocarmos em nada, nós não tínhamos direitos à pesca nos Lagos, somente no Rio. (Alderes Hairiru Krahô *apud* CIMI, 2004, p. 7).

Por essa narrativa se percebe que os Krahô-Kanela não tiveram vida fácil na Ilha do Bananal. Apesar do lugar ser rico em recursos naturais, o uso para eles era bem restritivo. Estas proibições se estendiam a todos os habitantes da Ilha que a FUNAI considerava como não-índios. A fiscalização rigorosa pretendia minar a resistência desses moradores, dificultando as suas condições de vida e fazendo com que eles se evadissem dali.

Apesar do consentimento anterior da FUNAI para que os Krahô-Kanela permanecessem morando ali, funcionários do órgão não os reconheciam como indígenas e apresentavam seus argumentos. Em um parecer emitido em 26 de janeiro de 1988, a advogada da assessoria jurídica da 6ª Superintendência do órgão, Ita Rodrigues Maia, declarou o seguinte:

[...] os Caboclos de Dueré, estão identificados à maioria da população do Médio Norte Goiano e Matogrossense – remotos descendentes de índios – O produto da miscigenação do pré-colombiano, lusitano e africano, deu origem a raça autenticamente brasileira, que se faz mais presente na região Central do país. Dessa miscigenação no Centro-Oeste Brasileiro, predominou um tipo étnico característico, o cafuzo, resultante acaboclado do silvícola e preto, dominante é o gene índio, por isso a semelhança fisionômica deles com a raça pré-colombiana (FUNAI, 1988, p. 10).

Ao opinar sobre um assunto da área da antropologia, para o qual não tinha o menor conhecimento, a advogada cometeu um enorme equívoco. Ela tratou da identidade étnica como se fosse um aspecto condicionado pela linhagem genética e pela aparência fenotípica, equivalendo-a a aceção de *raça*, há muito tempo superada nos

debates científicos. Se a condição indígena fosse determinada pela suposta pureza racial, grande parte dos índios brasileiros não poderia ser assim reconhecida.

Considerando, portanto, que Mariano e seus familiares não eram índios, o entendimento da assessora era de que os mesmos não faziam jus à tutela da FUNAI e, por extensão, aos direitos assegurados pela legislação indigenista. Ela ainda observou que, estando o órgão indigenista sobrecarregado de problemas, e com dificuldades para sanar as demandas por demarcações de TIs, não estaria em condições de assumir mais essa tutela, “de pessoas com remota ascendência indígena”. (FUNAI, 1988, p. 11).

Outro aspecto que se observa é que, por mais que o grupo se identificasse como Kanela naquela época, sua autoidentificação foi ignorada pela advogada, que os chamou de “Caboclos de Dueré”, nomenclatura cunhada anteriormente por Toral.

É importante termos atenção com o termo *tutela*, que aparece algumas vezes em documentos do processo fundiário referente aos Krahô-Kanela, especialmente na década de 1980 e começo dos anos 1990. Pacheco de Oliveira (1988) entende a tutela como uma relação de dominação, pois, os tutelados, sendo percebidos como portadores de “um conhecimento parcial e deformado dos códigos culturais dominantes”, seriam submetidos a um regime de administração colonial, que supostamente funcionaria para a sua própria proteção (p. 124). Discordando dessa linha de pensamento, autor explica que para uma certa tradição jurídico-administrativa:

São essas as duas suposições básicas sobre as quais se assenta a necessidade desse mandato: 1) o tutelado não é plenamente capaz de defender, expressar ou mesmo conhecer os seus reais interesses, havendo necessidade de alguém que atue ou decida em seu lugar para evitar que ele sofra ou seja lesado em conseqüências de atos que outros com ele concluíram; 2) o tutelado não domina plenamente os códigos da sociedade nacional, necessitando de alguém que o oriente, mostrando os modos corretos de proceder em cada situação, disciplinando os seus modos de manifestação e evitando que ele transgrida as normas e entre em choque com direitos, valores e interesses alheios. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 225).

A meu ver, a advogada da 6ª SUER parece partilhar dessa ascepção de tutela que Pacheco de Oliveira descreve acima. Veremos que o superintendente de Goiânia da época e um assessor dele também.

A julgar pela lógica paternalista que a FUNAI mantinha até pouco tempo, a impressão que se tem é que o grupo indígena que compreendia os códigos da sociedade brasileira e que seria habilitado para defender seus próprios interesses já não teria o direito de requerer assistência da instituição, o que a meu ver é um disparate.

Especialistas em direitos indígenas têm apresentado uma compreensão de que a CF de 1988 jogou por terra definitivamente qualquer possibilidade de compreensão da tutela como instrumento de poder do Estado para a condução dos rumos das vidas dos indígenas considerando-se uma suposta incapacidade destes de tomar decisões próprias.

Anjos Filho (2012, p. 145) ressalta que:

A única *tutela* admissível após a atual Constituição é aquela que, revestida de caráter de *Direito público*, visa *proteger* os povos indígenas e os seus bens, sob a perspectiva de que se trata de minorias culturais, independentemente de como os mesmos interagem com a sociedade majoritária. (destaques do original).

Mas vamos ver que até o início dos anos 1990, agentes da FUNAI, tratando do caso dos Krahô-Kanela continuavam usando o termo *tutela* no sentido mais paternalista para negar-lhes o direito à assistência.

Os índios Mariano, Argemiro e Osmar estiveram na Coordenadoria de Patrimônio Indígena da FUNAI em Brasília em maio de 1990, solicitando uma autorização para comercializar na cidade de Formoso do Araguaia, peixes frescos pescados na Ilha do Bananal, por um prazo que se estendia até o final daquele ano. A justificativa do pedido era a de que as enchentes na região destruíram suas lavouras e que, em consequência disso, os 50 moradores da aldeia Aruari estariam passando por privações alimentares (cf. FUNAI, 1990d).

O documento foi encaminhado a 6ª SUER por entender se tratar de um assunto da jurisdição daquela superintendência. No dia 24 de maio de 1990, o técnico em indigenismo Renato Sanchez enviou ao chefe da DPI, um documento alertando que, segundo o líder Karajá Daniel Coxini, no acordo que o finado cacique Elizeu havia feito com Mariano e seu grupo, a pesca entre os meses de julho e setembro estaria vedada em razão do período de desova dos peixes. Ainda de acordo com as informações passadas por Coxini, o técnico dizia que a comunidade Javaé também estava passando por sérios problemas de alimentação porque suas roças também foram afetadas pelas enchentes. Sendo assim, a liberação da comercialização da pesca para o grupo de Mariano prejudicaria mais ainda os Javaé (cf. FUNAI, 1990b). Esse foi um dos motivos de agravamento da crise entre os novos moradores e os habitantes originários daquele território.

Na ótica dos Krahô-Kanela, esse problema teria sido evitado se ao invés de os levarem para a terra de outros índios a FUNAI os levasse para a Mata Alagada.

A permanência por mais de uma década na Ilha do Bananal teve momentos de instabilidade. A convivência com os Javaé e com os funcionários da FUNAI de Gurupi ora era amistosa, ora era turbulenta. Os servidores da agência indigenista, além de estipularem restrições ao grupo no tocante à execução de suas atividades produtivas, alegavam que os Krahô-Kanela não eram indígenas (ALMEIDA, 2004).

As relações dos Krahô-Kanela com o órgão indigenista estavam ficando mais tensas. A leitura de um documento encaminhado pelo superintendente da FUNAI em Goiânia, Amilton Gerônimo de Figueiredo ao superintendente do IBAMA no Tocantins em 27 de junho de 1990, tratando da venda de peixes frescos pelo grupo da aldeia Aruari na cidade de Formoso do Araguaia, afirmava:

[...] informo-vos que, escapa à Fundação Nacional do Índio tutelar esses caboclos, que na verdade, não passam de cidadãos comuns portadores de remota ascendência indígena, como a maioria da população da região Central do País.

Ressalto que, a minha assertiva acima, tem razão de ser embasado no longo estudo elaborado por técnicos da FUNAI, visando encontrar a origem do Grupo, restando, não obstante, infrutífera esta identificação. (FUNAI, 1990, p. 1; colchetes meus).

Na verdade, o superintendente cometeu uma incorreção ao dizer que sua assertiva estava embasada em estudo técnico. Primeiro, porque os estudos que a FUNAI havia feito até então não foram longos, como disse Figueiredo, nem aprofundados. Ao contrário disso, foram céleres e superficiais. Em segundo lugar, porque a conclusão dos técnicos não foi a de que o grupo não tinha direito à assistência do órgão, pelo menos não a dos antropólogos e a do técnico em indigenismo. Além do mais, se os relatórios antropológicos não conseguiram precisar a origem do grupo, tampouco negaram categoricamente a sua condição indígena. Quem de fato contestou com veemência a indianidade do grupo foi a advogada Ita Rodrigues Maia e o assessor da superintendência, Thomaz Wolney de Almeida, sem terem pisado na terra que o grupo reivindicava.

Este assessor último dizia em um documento que a indefinição no que diz respeito à identidade étnica dos “caboclos” e à “imemorialidade da ocupação” da terra reivindicada, há muito tempo vinha acarretando constrangimentos a este grupo (cf. FUNAI, 1990c) e reforçava a importância dada aos elementos diacríticos para o reconhecimento da condição indígena, como se vê na passagem citada abaixo:

A elevada miscigenação e a perda de todas as suas características culturais, usos e tradições, considerados valores fundamentais e primordiais para a identificação e reconhecimento de um Grupo tribal,

sucitou divergências e relegou à um plano secundário o necessário acompanhamento criterioso, ágil e conclusivo [sic]. (Ibid, 1990c, p.1; colchetes meus).

Mais uma vez é apresentada em documento oficial uma acepção primordialista de identidade étnica.

O assessor ressaltava que sempre manteve uma posição contrária ao assentamento dos “Caboclos de Dueré” na Ilha do Bananal e à sua “assistência tutelar” por parte do órgão indigenista. No entanto, apesar das restrições que apontou, o superintendente da época concordou com a transferência do grupo, respeitando um acordo entre o líder Mariano e as comunidades indígenas do local. A principal razão pela qual Wolney se opunha à permanência dos “caboclos”, não-índios “detentores de remota ascendência indígena” no local onde estavam era porque entendia que isso se configurava como uma situação ilegal. Por “omissão ou passividade”, a FUNAI estaria legitimando a invasão de Terras Indígenas, que causava impactos incalculáveis e impossíveis de controlar (cf. FUNAI, 1990c, p.2-4).

No documento destinado ao IBAMA, Figueiredo informava estarem sendo tomadas providências para retirar da Ilha do Bananal os chamados *caboclos* e empregava um tom bastante enérgico, como se vê na passagem que segue:

Informo, todavia, que já demos prosseguimento à ação de retirada de todos os intrusos e impostores que indevidamente ocupam e tiram proveito das terras indígenas, nesse proceder, contamos com a valiosa colaboração do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente. (FUNAI, 1990, p. 1).

Os termos usados nessa passagem são ofensivos e acusatórios.

De fato, o superintendente estava empreendendo grandes esforços para afugentar os invasores da Ilha do Bananal. Uma reportagem publicada no jornal *O Popular* em 29 de agosto de 1990 informava que medidas estavam sendo tomadas pelo dirigente para impedir a entrada de material de construção usado na reforma e construção de casas, cercas e outras benfeitorias. O uso do fogo para limpar o terreno das pastagens também fora proibido. Depois da estação das chuvas, as moradias dos posseiros ficavam praticamente inviabilizadas se não pudessem ser reformadas, o que ocasionaria uma natural retirada dos ocupantes irregulares vencidos pelas adversidades (cf. REUNIÃO, 1990, p. 8).

Estender essas medidas aos Krahô-Kanela, no entanto, era uma injustiça, considerando que a própria FUNAI teria consentido anos antes o seu assentamento na Ilha. De alguma forma, o órgão era responsável por eles estarem ali.

Uma Ordem de Serviço assinada pelo superintendente da FUNAI em 27 de junho de 1990 trazia uma relação de oito medidas restritivas que ele instituiu aos ocupantes irregulares da Ilha, dentre elas, a proibição da entrada no Parque Indígena do Araguaia – PIA - de materiais de construção, a edificação de todo tipo de benfeitoria, a entrada de mercadorias destinadas ao comércio, à exploração de jogos de azar, à reforma e ampliação dos roçados, à instalação de cercas, à negociação de lotes, à derrubada de madeira, o turismo, a caça e a pesca (cf. FUNAI, 1990a).

Não faltaram críticas da parte de ocupantes que consideravam que a FUNAI estava agindo de forma truculenta e intolerante depois de décadas de permissividade com os ocupantes não-índios. Protestos aconteceram.

Em reportagem publicada no *Jornal de Santa Catarina* no dia 19 de agosto de 1990, consta a informação de que mais de 50 mil cabeças de gado estavam sendo criadas de forma clandestina na Ilha do Bananal e que até mesmo servidores da FUNAI estariam envolvidos nesta irregularidade. O superintendente, em uma visita *in loco*, teria constatado que funcionários do órgão indigenista tinham casas em povoados clandestinos formados no interior da Ilha (cf. CRIAÇÃO, 1990).

Em conversa com a reportagem do jornal *Porantim*, mantido pelo CIMI, o mesmo servidor da FUNAI, que havia sido exonerado do cargo de superintendente da 6ª SUER, teria confirmado que no interior da Ilha existiam oito mil moradores irregulares e que o rebanho invasor (boa parte pertencente a fazendeiros da região) era de 120 mil bovinos e seis mil equinos e suínos. Teria reconhecido que o administrador regional da FUNAI do Araguaia possuía gado em Terra Indígena e informava que os pecuaristas haviam instalado 70 mil metros quadrados de área construída e 1.500 metros de cercas (ÁVILA, 1991).

Os desentendimentos dos Krahô-Kanela com os índios Javaé e Karajá e com funcionários da FUNAI se agravaram, resultando em um fato lamentável supostamente ocorrido no dia 30 de outubro de 1991. Sob o comando do chefe do PIN Canoanã, dezenas de índios teriam invadido a aldeia dos Krahô-Kanela, ameaçando os mesmos e saqueando seus pertences. Foram registrados boletins de ocorrência na delegacia da polícia civil de Formoso do Araguaia. O resumo dos fatos, de acordo com a narrativa das lideranças Krahô-Kanela consta em denúncia oferecida por uma promotora de

justiça à juíza daquela comarca. Foram denunciados o chefe de posto, um comerciante da região e um motorista de caminhão. A promotora descreveu que no dia 30 de outubro de 1991, por volta do meio dia, em um bar na localidade do Porto Piauí, na Ilha do Bananal, o dono do estabelecimento teria vendido bebida alcoólica a um indígena. Mais tarde, por volta das 16 horas, o chefe de posto, juntamente com cerca de cinquenta índios, teriam subtraído bens e danificado objetos, ameaçando pessoas e efetuando disparos de armas de fogo na aldeia Aruari. No final de tarde o motorista teria parado em outro bar, onde adquirira bebida alcoólica, entregando-a em seguida a outro indígena (cf. BOHACTH, 1991:1-5).

É interessante notar que duas pessoas estavam sendo denunciadas por disponibilizar bebida alcoólica para indígenas. Isto está tipificado na lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio), item III do art. 58, como crime passível de seis meses a dois anos de detenção.

Segundo a denúncia da promotoria, o chefe de posto teria conseguido com a prefeitura de Formoso do Araguaia o empréstimo de um caminhão basculante para transportar fardos de sal até a aldeia Canoanã e para transportar algumas tartarugas recolhidas pelos indígenas, que seriam consumidas na festa do Aruanã. Em um determinado dia, entretanto, o servidor da FUNAI teria partido da aldeia Canoanã acompanhado de aproximadamente cinquenta ou sessenta índios, e foram realizar o que chamaram de *Operação Canela*. Se deslocando no caminhão da prefeitura e em um veículo Toyota, teriam feito algumas paradas, onde teriam consumido bebidas alcoólicas, dentre as quais, cachaça (Ibid, p. 2-3).

Com base nas denúncias dos Krahô-Kanela e nos autos de apreensão da polícia civil relativos àquela ocorrência, a procuradora informou que depois de terem concluído a captura das tartarugas, o chefe de posto, juntamente com vários indígenas, alguns deles alcoolizados, teriam rumado até a aldeia Aruari. Estariam armados com revólveres, espingardas, arcos e flechas e facões. Chegando ao local, teriam efetuado diversos disparos para o alto e para o chão. A perícia apreendeu posteriormente 23 cartuchos calibre 22 e oito de calibre 38 já deflagrados (Ibid, p. 3-4).

A violência não teria parado por aí. Orientados pelo chefe de posto, os Karajá e Javaé teriam saqueado a aldeia Aruari, roubando objetos de várias casas. Dos pertences supostamente subtraídos havia roupas, objetos domésticos, alimentos, facas, facões, ferramentas de trabalho e armas de fogo. Não bastasse isso, o chefe de posto ainda teria

ameaçado de morte os moradores da aldeia Aruari caso eles resistissem em sair da Ilha do Bananal (Ibid, p. 3-4).

A ocorrência de um ato tão violento liderado por um servidor da FUNAI no exercício de suas funções é algo revoltante e inadmissível. Ainda que os Krahô-Kanela estivessem descumprindo um acordo estabelecido com outras comunidades indígenas e com o órgão tutor, nada justifica uma atitude de tamanha truculência. Mesmo que ninguém tenha se ferido, o episódio foi muito traumatizante para a comunidade vitimada.

Segundo informantes, esse chefe de posto faleceu ainda nos anos 1990 em decorrência de complicações de saúde. Não pesquisei mais a fundo para confirmar essa informação.

Outro aspecto que chama a atenção é de que apesar das evidências e dos testemunhos apontarem para a participação de vários indígenas nos atos de violência, nenhum deles foi denunciado pela promotoria, o que parece significar uma concepção tutelista de que os índios são relativamente incapazes de responder pelos seus próprios atos e, por isso, inimputáveis.

Por causa do nervosismo vivido no ataque à aldeia Aruari, duas mulheres dessa etnia que estavam grávidas – Alderez e Albertina – teriam passado mal e tido aborto espontâneo (COMUNIDADE BEE-WARI, 2001). Em um trecho de entrevista publicada em livreto do CIMI (2004, p. 8), Alderez comentou que estava no nono mês de gestação quando em meio ao tumulto começou a sentir dores e se dar conta de que estava entrando em trabalho de parto. Seu irmão Argemiro teria chegado tarde da noite em um caminhão e a acompanhado até o hospital em Formoso do Araguaia, mas dado ao estado emocional abalado da mãe, a criança teria nascido morta.

Esse dano causado às mães, que ceifou a vida de duas crianças que estavam por nascer, jamais poderá ser reparado.

O relatório da polícia militar descrevia a fuga do grupo Krahô-Kanela de sua aldeia após o incidente. Constava também que Mariano teria dito que, por temer retaliações por parte do chefe de posto e dos índios Javaé, teria se mudado com todo o seu povo para um acampamento montado na outra margem do rio Javaés, no interior de uma fazenda, com edificações cobertas por lonas plásticas (cf. ESTADO DO TOCANTINS, 1991). O local, portanto, era precário em termos de infraestrutura.

Em um depoimento divulgado por uma publicação do CIMI (2004, p. 8), Alderez narrou que o fazendeiro autorizou que o seu grupo acampasse em uma praia nos

fundos da propriedade, onde permaneceram por cerca de quarenta e cinco dias. Nesse período, o prefeito de Formoso do Araguaia teria lhes enviado mantimentos e lona para cobrir os barracos, pois era mês de novembro, chovia muito e o nível do rio Javaés subia depressa. Passado esse tempo, o grupo teria voltado para a aldeia Aruari, onde ficaram noites sem dormir com medo de sofrer um novo ataque, até que um dia, servidores da FUNAI teriam passado pela aldeia e aconselhado o grupo a se retirar do local para evitar riscos de confronto com os Javaé. Alderez afirma que na mesma hora os Krahô-Kanela pegaram suas coisas e se mudaram para uma praia que ficava há 10 quilômetros rio acima, em outras terras particulares, onde permaneceram por dez dias até que indígenas da Ilha os visitaram e os convenceram de que podiam voltar sem medo para a sua aldeia.

Reportagem publicada no início do ano de 1992 dizia que os invasores da Ilha do Bananal passavam de 11 mil pessoas, somando desde pequenos posseiros até grandes fazendeiros. Entre eles constavam os nomes de políticos renomados dos estados de Goiás e Tocantins, e também parentes e amigos seus com domicílio em cidades vizinhas. De acordo com informações da FUNAI, o rebanho bovino existente naquele momento na Ilha era de algo em torno de 1.800 rezes. A FUNAI anunciava a pretensão de instalar postos de vigilância ao longo do território para evitar a entrada de intrusos (cf. SALDANHA, 1992).

Essa seria uma medida importante para salvaguardar as terras do PIA, no entanto, não foi efetuada e os invasores continuam se infiltrando até hoje.

Em meados da década de 1990 a FUNAI vinha promovendo a retirada dos invasores do território. As famílias mais pobres estavam sendo levadas para assentamentos da reforma agrária gerenciados pelo INCRA.

A fiscalização ambiental que a FUNAI fazia em certos momentos era intensificada e ocorriam apreensões. Na data de 2 de outubro de 1996, fiscais do órgão indigenistas estiveram na aldeia Aruari e confiscaram uma motosserra de Argemiro. O proprietário do equipamento alegava ter registro do maquinário e licença de porte e uso emitida pelo IBAMA. No termo de ocorrência e apreensão constaria a informação de que o homem fora apanhado em flagrante desmatando uma área no interior da Ilha do Bananal. Ele, porém, alegou que a motosserra foi capturada dentro de sua residência, quando não estava em operação (CIMI, 2001:3).

Em recente conversa informal comigo, funcionários que trabalham há décadas na FUNAI confirmam que naquela época era comum os servidores agirem de forma

mais ríspida durante os trabalhos de fiscalização ambiental. Hoje em dia o trabalho é feito com mais ponderação e com o acompanhamento de representantes dos órgãos ambientais do estado e do governo federal.

Os Krahô-Kanela continuaram tentando obter da FUNAI o reconhecimento da condição indígena e a regularização do território da Mata Alagada, porém, o órgão impunha empecilhos, condicionando essas questões a novos estudos antropológicos que nunca eram realizados.

Uma Informação assinada pelo antropólogo da FUNAI Noraldino Cruvinel, em maio de 1994, alegava que a análise da questão fundiária dos “Kanela” dependia de uma definição categórica sobre a indianidade do grupo, já que os dois estudos antropológicos, conduzidos por Toral e por Pechincha e Silveira, respectivamente, “não são cabalmente conclusivos quanto à etnicidade do grupo”. (FUNAI, 1994, p. 1).

O coordenador-geral de projetos especiais da FUNAI, Artur Nobre Mendes⁴¹, reforçava as considerações de Cruvinel. Relatava a inexistência de um posicionamento conclusivo da instituição sobre a etnicidade do grupo e ponderava que a complexidade do assunto requeria a elaboração de um laudo antropológico sobre o grupo familiar de Mariano diante da legislação indigenista nacional. Mendes cogitou que tal tipo de estudo poderia ser realizado por profissionais da “Universidade de Goiás”⁴², por solicitação da FUNAI, porém, lembrou que a Coordenação-Geral de Projetos Especiais estava sem recursos para financiar esse tipo de ação (cf. FUNAI, 1994b, p.1). Sabemos, no entanto, que a falta de recursos é recorrentemente utilizada pela FUNAI para justificar o não andamento de uma série de ações necessárias aos povos indígenas.

O não reconhecimento da identidade acarretava problemas para os Krahô-Kanela. Eles estavam prestes a serem removidos da Ilha do Bananal. O órgão indigenista não queria assumir a responsabilidade pela sua assistência por não ter convicção de sua indianidade; o INCRA, por sua vez, tinha resistência em assentar em terras da reforma agrária um grupo que se autodenominava indígena. E assim prosseguia o impasse que eu entendo como um “jogo de empurra”.

Um documento encaminhado por um técnico agrícola ao chefe da Unidade Avançada de Gurupi (UAG) do INCRA, com a data de 6 de dezembro de 1996, relata que, segundo o cacique Mariano, sete das quinze famílias que viviam na aldeia Aruari

⁴¹ Mendes posteriormente foi presidente da FUNAI por um curto período entre agosto de 2002 e janeiro de 2003, quando Luís Inácio Lula da Silva foi presidente da república.

⁴² Provavelmente estivesse se referindo à Universidade Federal de Goiás (UFG).

se inscreveram no cadastro de seleção de beneficiários da reforma agrária porque foram pressionados pela FUNAI. O mesmo documento informa que o grupo declarou que só aceitava se retirar da Ilha do Bananal se fosse transferido para o assentamento Loroty, mas somente se fosse possível agrupar as quinze famílias dentro de uma área contínua, formando uma aldeia no interior do assentamento. O mesmo documento, entretanto, afirmava existir um abaixo assinado subscrito por cerca de noventa por cento dos assentados que se manifestavam contrários ao estabelecimento dos índigenas. O técnico agrícola concluiu sua redação sugerindo que não fosse permitida a instalação dos Krahô-Kanela, pois em projetos do INCRA não era permitida a destinação de uma área contínua nem a transferência de índios (cf. INCRA, 1996).

A imposição desses empecilhos evidencia a intransigência e falta de sensibilidade do Poder Público com a lógica de organização interna dos Krahô-Kanela.

De fato, existia uma carta datada de 26 de novembro de 1996, assinada por, pelo menos, 129 representantes dos parceiros do PA Loroty e, encaminhada ao superintendente do INCRA, solicitando que os índigenas não fossem transferidos para o assentamento, alegando que os assentados foram humilhados, enquanto estiveram em terras de índios, na Ilha do Bananal. Sendo assim, não aceitariam índigenas convivendo em meio a eles, até porque os costumes eram muito diferentes, o que poderia causar problemas.

Os Krahô-Kanela não estavam dispostos a abrir mão da afirmação de sua indianidade, nem viam sentido nisso.

A retaliação contra os índios em geral recaía sobre os Krahô-Kanela, que nada tinham a ver com as tensões entre os Javaé e os Karajá de um lado, e os ex-ocupantes da Ilha do outro.

O assentamento Loroty, instalado na antiga Fazenda Capão de Côco, é vizinho ao território que os Krahô-Kanela reivindicavam e tem condições ecológicas semelhantes, por isso é que a área era mais atrativa para os mesmos.

Desgastado por essa situação de impasse, Mariano escreveu uma carta ao presidente da FUNAI, que foi enviada por intermédio do deputado federal tocantinense Udson Bandeira. Um trecho da missiva do dia 11 de dezembro de 2006 questionava que, com o processo de desintrusão da Ilha do Bananal chegando ao seu final, o INCRA recusava assentar as quinze famílias do grupo em sete lotes contínuos no assentamento Loroty, alegando que, por se tratar de índios, sua assistência competiria à FUNAI, mas que esta negava-lhes o reconhecimento e exigia a sua retirada da Ilha até o dia 15 de

dezembro, que estava se aproximando. Segundo o cacique, a comunidade requisitava providências no sentido de assegurar o assentamento das famílias na forma como o INCRA teria anteriormente se comprometido a fazer ou que fosse tomada alguma outra medida semelhante em caráter definitivo (cf. RIBEIRO, 1996, p.1).

O deputado Udson, no dia 12 de dezembro, enviou ao chefe de gabinete da presidência da FUNAI uma carta solicitando providências quanto ao reconhecimento étnico da comunidade autoidentificada como Kanela (cf. BANDEIRA, 1996). Em resposta, cinco meses depois, o diretor substituto de assuntos fundiários, Walter Coutinho Júnior, remeteu ao deputado no dia 27 de maio de 1997, um ofício informando que a solicitação estava sendo tratada pela Coordenação de Promoção e Acompanhamento de Pesquisa (CPAP) “para realização de laudo antropológico de identificação étnica do grupo liderado por Mariano Ribeiro” (FUNAI, 1997, p.1).

Um fato curioso é que o mesmo deputado que apoiou os Krahô-Kanela nesse caso, segundo Toral (2002), pertence a uma família que durante décadas criou gado na Ilha do Bananal e tentou fazer os invasores desacreditarem no processo de desocupação daquele território.

Em 1996, algumas famílias Krahô-Kanela haviam recebido indenização do órgão indigenista pelas benfeitorias para abandonar o local, mesmo assim, decidiram permanecer pelo tempo que conseguissem resistir (ALMEIDA, 2004). Isto porque, segundo o que me foi explicado posteriormente pelos índios, o valor indenizatório pago era insuficiente para recomeçar a vida em outro lugar. A terra que ocupavam não era sua, então os bens indenizáveis eram as rústicas casas de madeira e palha e galpões, currais, cercas e pequenas plantações.

O PA Loroty, com uma área de 39.726.0307 hectares, foi criado em meados da década de 1990, justamente para acolher famílias retiradas da Ilha do Bananal após a homologação daquela área como TI. Parte delas estava estabelecida na Ilha desde os anos 1960, trabalhando com a pecuária, sobretudo com a suinocultura (VIEGAS, 2005).

Segundo Rodrigues (2008), a maior parte dos ex-possesores da Ilha foi levada para a antiga fazenda Capão de Côco e algumas famílias também foram acomodadas na antiga fazenda do grupo Bradesco, nas proximidades da aldeia Canoanã. Ambos os imóveis sofriam inundações no período das chuvas, o que os tornavam inadequados à moradia permanente, prejudicando a qualidade de vida desses novos moradores.

No assentamento Loroty só foram admitidos ex-moradores da Ilha que possuíam menos de 100 cabeças de gado, totalizando 259 famílias. Grandes criadores não foram

contemplados. Cada família tinha direito em média a uma porção de 100 hectares. Uma agrovila foi formada para abrigar os edifícios administrativos, escola e posto de saúde. Neste núcleo, cada produtor teve direito a um lote para construir suas casas com um espaço para horta. Ali algumas famílias estabeleceram pequenos comércios, transformando o lugar em um pequeno povoado (VIEGAS, 2005).

A agrovila é o principal espaço de sociabilidade do assentamento, onde os moradores das imediações (e não apenas do PA Loroty) se reúnem para conversar, se divertir, fazer compras e realizar negócio com gado.

A maioria dos assentamentos na região do Vale do Javaés foi criado em terras onde existiam grandes fazendas que foram à falência depois que o governo federal retirou subsídios e que foram desapropriadas pelo INCRA por serem consideradas improdutivas (IBAMA, 2000a).

Apesar da desocupação da Ilha ter ocorrido sem o uso da força e mediante o pagamento de indenização e reassentamento, os antigos invasores guardavam mágoas e lamentavam a perda das pastagens amplas e da qualidade daquele lugar. Grande parte dos moradores da região se sensibilizou e se identificou com a causa dos criadores que ocupavam irregularmente o território indígena, generalizando assim um sentimento latente de hostilidade para com os Karajá e os Javaé que era exteriorizado em algumas ocasiões (TORAL, 2002). Acabou sobrando até para os Krahô-Kanela, como vimos.

Rodrigues (2008) avalia que, com o significativo esvaziamento populacional que houve com a retirada dos posseiros, a Ilha do Bananal obteve nos anos subsequentes uma notável recomposição da fauna e da flora características do ecossistema.

Mesmo depois da remoção da maioria dos posseiros, o assédio da fiscalização da FUNAI sobre os Krahô-Kanela continuava implacável.

Segundo um Boletim de Ocorrência registrado pelo cacique Mariano no dia 23 de setembro de 1997, por volta das 10 horas do dia 19 daquele mês, o administrador regional da FUNAI em Gurupi, acompanhado por 10 servidores do órgão, dirigiram-se a aldeia Aruari e obrigaram que os próprios integrantes da comunidade derrubassem a estrutura de um retiro que estavam construindo. Mariano também registrou que seis indígenas, moradores de uma aldeia do povo Javaé, chegaram ao retiro da aldeia Aruari e sem autorização de qualquer morador do local amealharam um rebanho de 140 cabeças de gado bovino e mais sete equinos, entre cavalos e burros (cf. ESTADO DO TOCANTINS, 2004).

Alguns Krahô-Kanela me contaram que nessa época tinham muito medo de continuar morando no local, porque a pressão dos órgãos públicos e dos índios da Ilha só intensificava. Então acabaram cedendo à proposta de irem para outro lugar.

No dia 8 de julho de 1999, os Krahô-Kanela foram transferidos para o assentamento Tarumã, na cidade de Araguacema, administrado pelo INCRA (ALBUQUERQUE, 2013). Nesse PA ganharam glebas contínuas, para morarem todos próximos, mas, como mostraremos mais adiante, não se adaptaram.

Sobre a iniciativa da FUNAI em mover os Krahô-Kanela para o território tradicional dos Javaé e dos Karajá em 1987, muitos anos depois, o procurador da república no Tocantins, Álvaro Manzano⁴³, criticou esta ação, ponderando que já naquela época foi imposto aos Krahô-Kanela um paradoxo que os deixou em uma situação de liminaridade social: o Estado somente lhes prestaria assistência se estivessem territorializados em uma área indígena e, por outro lado, estando fora da esfera de assistência do órgão oficial, não fariam jus à posse de um território reconhecido (cf. MPF, 2005).

As autoridades públicas, na pressa de encaminhar uma solução para os conflitos, muitas vezes acabam coagindo os índios a concordar de imediato com determinada proposta sem o devido tempo para fazer uma avaliação adequada. Esse é um tipo de ação marcadamente colonialista.

Não há dúvida de que a ideia de colocar os Krahô-Kanela em um território que pertencia a outros povos foi infeliz. O fracasso da experiência demonstra isso. A mesma coisa se pode dizer a respeito da alternativa de acomodá-los em assentamentos da reforma agrária. A melhor estratégia desde o começo do processo teria sido insistir na regularização de uma área específica para acomodar esse povo. De preferência, a mesma área que era pretendida pelos índios.

1.6. A PRIMEIRA RETOMADA DA MATA ALAGADA E AS PASSAGENS PELOS ASSENTAMENTOS

Tendo sido obrigado a deixar a Ilha do Bananal e não sendo aceito no PA Loroty, o grupo de Mariano ficou preocupado em ficar completamente desalojado.

⁴³ Formado em direito pela USP, Manzano é procurador da república desde junho de 1996. Fonte: <<http://www.mpf.mp.br/to/servicos-1/secao-de-biblioteca-e-pesquisa-sebp/galeria-de-procuradores-chefes/alvaro-lotufo-manzano>>. Acesso: 18 jan. 2016.

Então o procurador do MPF no Tocantins na época, Mário Lúcio Avelar⁴⁴, mediu um acordo entre o INCRA e a agência indigenista para acolher os integrantes no PA Tarumã, na cidade de Araguacema, situado a 440 quilômetros ao norte do município de Formoso do Araguaia, onde ficava a aldeia Aruari.

Teria sido a partir desse momento que a PR/TO passaria a ter uma relação mais constante com os Krahô-Kanela.

Pelo que apurou Souza (2011), não foi possível esclarecer de onde partiu a ideia de acomodar os Krahô-Kanela no assentamento, se foi da FUNAI, do MPF ou do próprio INCRA.

Parece certo que as três autarquias federais colaboraram no plano.

Todas as famílias foram acomodadas em uma mesma gleba próxima a localidade de Senhor do Bonfim, de modo a preservarem o convívio comunitário. Entretanto, o grupo não se adaptou às condições naturais do assentamento. As características do solo não permitiam o desenvolvimento da agricultura sem o uso de máquinas e fertilizantes artificiais, insumos com os quais os índios não estavam acostumados a trabalhar. Além do mais, a água, recurso essencial para os cuidados com a lavoura, não era muito abundante naquele local, o que aumentava as dificuldades. Os indígenas reclamavam que as ervas daninhas e as cobras no terreno (que existiam em grande quantidade) estavam matando o gado, seu principal recurso econômico.

Em fala do indígena Tônico registrada por Graziela Almeida no dia 27 de julho de 2003, consta que o procurador Mário Lúcio havia garantido aos Krahô-Kanela que no assentamento Tarumã eles encontrariam condições naturais semelhantes às da Ilha do Bananal, com lugares de mata, varjão, lagos e rios. Com esses argumentos, teria convencido-os a se mudarem. Os Krahô-Kanela, que nunca haviam visitado aquela terra, ao chegarem lá, teriam encontrado um ambiente muito diferente: um solo muito pedregoso, ruim para a agricultura manual e com muitas cobras e erva tóxica que matavam o gado (cf. ALMEIDA, 2004, p. 27).

O indígena Amaré, que era adolescente na época, descreve que ao chegarem no PA, em julho de 1999, ficaram estarecidos ao se depararem com um local deserto, sem condições de infraestrutura, somente com mato. Segundo ele, as famílias tiveram que começar tudo a partir da estaca zero. Ergueram um acampamento improvisado, até que as habitações definitivas fossem construídas (cf. BRITO, A., 2009).

⁴⁴ Pouco tempo depois esse procurador se transferiu para o estado do Mato Grosso.

A recepção inicial que os Krahô-Kanela tiveram no assentamento não foi das melhores. Os moradores os trataram com hostilidade e desconfiança. Incomodados com a presença dos índios, tentaram barrar o assentamento deles no Tarumã, mas a tensão foi dissipada por iniciativa de funcionários do INCRA. No intento de afastar possibilidades de atritos com assentados, mas também com a ideia de favorecer a manutenção da forma tradicional de agrupamento da comunidade, acomodaram os indígenas em uma área situada nas imediações de Senhor do Bonfim, distante aproximadamente 15 quilômetros da agrovila. Eis a razão do povoado, e não o assentamento, ser a referência mais forte de relações sociais que estabeleceram naquele momento (SOUZA, 2011).⁴⁵

Segundo informações que obtive em conversas com alguns Krahô-Kanela, em princípio, os assentados ficaram incomodados em saber que indígenas estavam se mudando para o Tarumã, mas, aos poucos, a convivência foi dissolvendo a desconfiança e relações de amizade foram estabelecidas.

Mas os indígenas nunca estiveram satisfeitos com a vida no assentamento. Tanto que enviaram no dia 16 de setembro de 2001 uma carta ao Ministro da Justiça reclamando das condições do local. Disseram que sentiam tristeza e sofrimento por não disporem de água suficiente para as suas necessidades, tendo que pegar água emprestada de outra terra para beber e cozinhar. Segundo eles, a terra só germinava com o uso de adubo e a plantação se desenvolvia com o emprego de máquinas agrícolas, sistema no qual os índios não se adaptavam. De acordo com a carta, pessoas do grupo, incluindo crianças e idosos, estavam doentes e a taxa de natalidade havia declinado por causa das condições impróprias (cf. COMUNIDADE BEE-WARI, 2001).

Estimulados pelos órgãos do Estado, os Krahô-Kanela contraíram empréstimos do Programa Nacional da Agricultura Familiar – PRONAF - em 2000, com o objetivo de fomentar a agricultura e principalmente a criação de bovinos. Devido às condições naturais já descritas, a colheita não produziu bons resultados e a pecuária também não deslanchou. O resultado foi que não conseguiram pagar os créditos contraídos, ficando endividados. Ao todo, dezessete pessoas ficaram inadimplentes e tiveram o nome incluído no cadastro nacional de devedores. Até hoje elas não conseguem obter crédito pessoal e fazer compras a prazo no comércio. Em 2011, por meio de uma Ação Civil

⁴⁵ Até hoje, quando lembram do tempo em que moravam em Araguacema, o ponto de referência que aparece em suas falas é o povoado de Senhor do Bonfim e não o assentamento em si.

Pública – ACP -, o procurador Álvaro Manzano tentou obter junto ao Banco da Amazônia S/A – BASA - a remissão da dívida, mas não obteve êxito⁴⁶.

Como justificativa da sua petição, o procurador alegou que o PRONAF não era a solução mais acertada para atender aos Krahô-Kanela, já que estes não possuíam conhecimento suficiente para utilizarem tais recursos. De acordo com Manzano, os membros da comunidade se inscreveram no programa apenas porque se encontravam em precárias condições de vida em razão de estarem fora de seu território tradicional, consequência de o Estado não ter desenvolvido uma ação eficaz de modo a garantir o retorno dos índios às suas terras (cf. MPF, 2011a).

Segundo o procurador, outra razão que explicava o fracasso do PRONAF entre os Krahô-Kanela era que o sistema produtivo desse povo obedecia a costumes diferentes daqueles dos agricultores camponeses. Sua vocação estava voltada para a caça, a pesca e a coleta de frutos que o seu território tradicional dispõe. O uso que fazem dos recursos naturais estaria mais de acordo com aquilo que o Art. 231, § 2, da Constituição Federal reconhece sobre as Terras Indígenas de ocupação tradicional (cf. MPF, 2011a).

Na verdade, os Krahô-Kanela também praticam a agricultura, mas em pequena escala, basicamente para a subsistência. Restando, às vezes, um pequeno excedente que era comercializado ou trocado com a população regional.

Na opinião do procurador, o fato de a FUNAI assentar os Krahô-Kanela em um lugar impróprio, induziu os indígenas ao erro de contrair os empréstimos. O fato de o órgão oficial resistir em reconhecer a condição indígena daquele povo e a tradicionalidade do território da Mata Alagada, abdicando de cumprir a sua função de prestador de assistência, foi determinante para que eles se incluíssem em programas direcionados para os clientes da reforma agrária (cf. MPF, 2011a).

O cacique Mariano costuma dizer que seu povo não gosta de trabalhar com dívida; isto é, se sente pressionado ao ter que assumir o risco de não conseguir pagar o empréstimo se o investimento feito não produzir os resultados esperados.

Considerando que o assentamento era uma terra nova para eles, e com características diferentes, a insegurança em investir em alguma atividade produtiva era bem maior.

⁴⁶ Até os dias de hoje pessoas que contraíram empréstimo no PRONAF continuam no cadastro de inadimplentes de órgãos de proteção ao crédito. Porém, outras pessoas do grupo, que tinham o “nome limpo”, conseguiram emprestar recursos desse programa anos depois.

Ao analisar o caso, o perito em antropologia da PR/TO chegou à conclusão de que a situação de endividamento na qual a comunidade estava mergulhada foi resultante de uma sucessão de equívocos estratégicos dos agentes do Estado. Se a trajetória de negociações dos Krahô-Kanela tivesse sido avaliada de modo adequado, ficaria claro que a aplicação de recursos em benfeitorias em que os indígenas não consideravam como suas teria grande chance de fracassar. Por outro lado, se na época tivesse sido realizado um estudo antropológico criterioso, este certamente iria revelar o descontentamento da comunidade com a vida que tinham no PA Tarumã, pondo em evidência a inexistência de pretensão de se estabelecerem em definitivo naquele local (cf. SANTOS, 2010).

Pivetta e Bandeira (1993) assinalam que quando um grupo indígena é transferido para uma área com características ecológicas diferentes daquelas as quais estão acostumados, o seu patrimônio cultural também se vê ameaçado. Nestas circunstâncias, segundo os autores, o grupo pode passar por dificuldades de adaptação, que desencadeiam transtornos em nível associativo, afetivo e psicológico, o que, sem dúvida, se configura como uma forma de violência cultural.

A dificuldade de adaptação ao novo local gerou para os Krahô-Kanela todos esses tipos de transtornos acima mencionados.

Além das dificuldades econômicas, os Krahô-Kanela se depararam com outros engodos quando viviam no PA Tarumã. Servidores do INCRA tentaram proibi-los de fazerem em público apresentações performáticas de suas pinturas corporais, danças, festas e rituais. Entendiam que não eram pertinentes manifestações que ressaltassem a identidade indígena dentro do projeto (ALMEIDA, 2004). Talvez houvesse o receio de que a ostentação da diferença cultural pudesse incomodar os demais assentados.

No capítulo de um livro contendo histórias de vida de universitários indígenas, Amaré Krahô-Kanela relata que na escola do assentamento, estudantes indígenas foram humilhados por pessoas que moravam na região, o que fez com que alguns deles optassem por estudar na cidade (cf. BRITO, A. 2009). O próprio Amaré e sua irmã Raabe passaram um tempo morando em Formoso do Araguaia para cursar o ensino médio.

O rumo dos Krahô-Kanela começou a mudar a partir do momento que passaram a contar com o apoio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. A entidade ajudou muito o grupo na articulação política com os órgãos federais, ONGs, políticos e o movimento indígena, além de dar uma injeção de ânimo em sua luta pelos direitos

territoriais. De modo geral, sua intervenção é avaliada positivamente pelos indígenas, embora em alguns aspectos a organização seja criticada por eles.

Entre os dias 14 e 17 de maio de 2001, o CIMI realizava a Assembleia Regional Goiás/Tocantins. Nesta ocasião, os missionários ouviram relatos de indígenas Javaé contando sobre a existência de um grupo indígena, denominado “Marianos”, vivendo no assentamento Tarumã. Está claro que esta denominação fazia referência ao nome do líder do grupo. Na posse desse dado, a coordenação regional do Conselho decidiu verificar *in loco* nos dias 25 e 26 de julho do mesmo ano a informação que recebeu (CIMI, 2001:3).

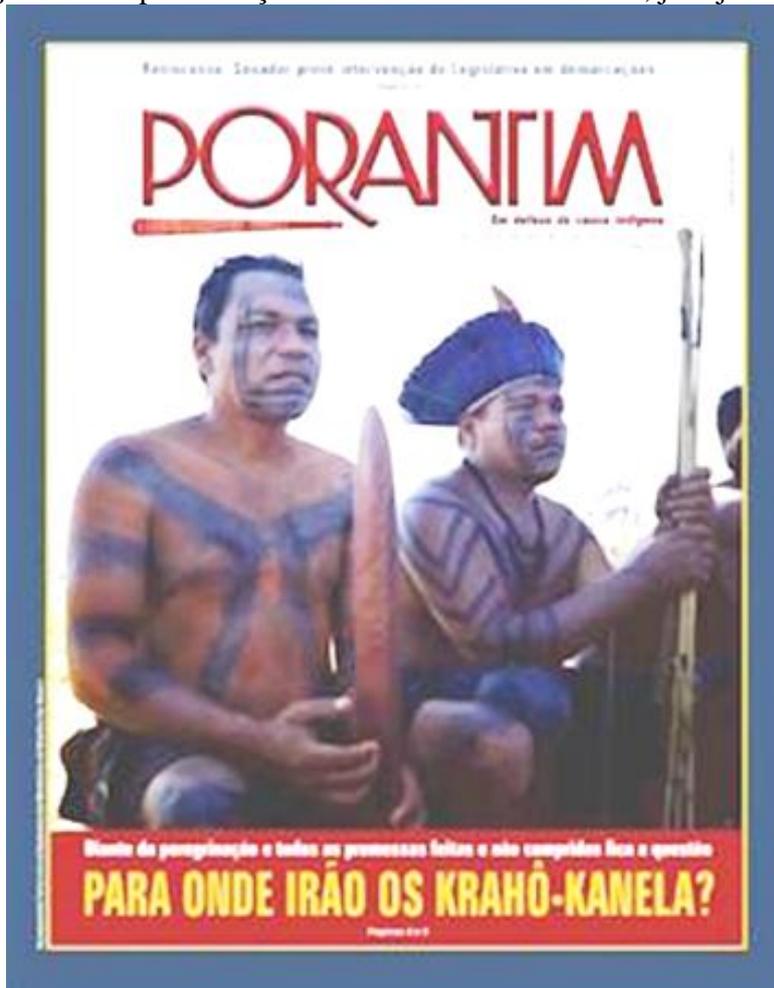
Na visita que fizeram ao PA Tarumã, os missionários encontraram a comunidade em estado de descontentamento e revolta, devido à forma como estava sendo tratada pela FUNAI e pelo INCRA. O grupo estava convicto da impossibilidade de permanecer vivendo no assentamento e pela vontade unânime de regressar ao território da Mata Alagada. A conclusão a que chegaram os funcionários do CIMI era que se tratava, certamente, de uma comunidade indígena que fazia jus ao atendimento da FUNAI. Os missionários consideraram que a FUNAI teria a obrigação de promover uma averiguação mais cuidadosa e detalhada da história do grupo que pudesse recolher algum elemento que ajudasse na elucidação da identidade tribal, inclusive com a busca de referências em Barra do Corda, cidade que os membros do grupo acreditavam ser o seu local da origem (CIMI, 2001:3-6).

A preocupação do CIMI com o levantamento da origem dos Krahô-Kanela na época se justificava em função desta ser uma exigência da FUNAI para legitimação da condição indígena do grupo.

Missionários então foram atrás de anciãos do povo Krahô em busca de referências históricas compatíveis com a trajetória narrada pelo grupo de Mariano.

O CIMI também deu ampla visibilidade para luta dos Krahô-Kanela através de suas mídias, como a página eletrônica da organização e o jornal *Porantim*. Na edição número 266 desse periódico, os Krahô-Kanela até foram tema da matéria de capa.

Figura 7 - Capa da edição nº 266 do Jornal Porantim, jun./jul. 2004



Fonte: Conselho Indigenista Missionário. Autor da foto: Cristiano Navarro.

A respeito da relação do CIMI com o povo liderado por Mariano, Souza (2011, p. 125-126) observou:

A partir do momento em que a entidade tomou conhecimento da história do grupo [...], uma rede de aliados e apoiadores, em nível nacional e internacional, foi sendo construída. Esse fato, somado à crescente participação dos Krahô-Kanela no movimento indígena, o que os investiu de certo capital social e simbólico – uma vez reconhecida sua etnicidade pelos “parentes”, quem haveria de contestá-la? – permitiu uma maior visibilidade da sua reivindicação pelo reconhecimento étnico e territorial e, conseqüentemente, o aumento da pressão política sobre o órgão indigenista. (colchetes meus).

Sem dúvida, a acolhida do movimento indígena teve um peso simbólico muito importante na trajetória dos Krahô-Kanela desse momento em diante. Em solidariedade a causa dos Krahô-Kanela, o CIMI conseguiu fazer com que lideranças de diversos povos do Brasil assinassem uma moção de apoio à luta desses índios em uma assembleia que aconteceu na cidade de Luziânia-GO, no entorno de Brasília, no dia 10 de agosto de 2001.

Por causa das condições de vida inadequadas, da rejeição por parte de alguns assentados e das restrições impostas por servidores do órgão fundiário, os Krahô-Kanela só conseguiram permanecer por dois anos no PA Tarumã. E, ainda assim, com muito custo. Por fim, abandonaram o local deixando benfeitorias e plantações para trás, para continuar lutando pelo território que consideravam seu por direito: a Mata Alagada. Partiram então para a ação de *retomada*.

O entendimento que o movimento indígena tem a respeito do que é uma retomada é muito próximo da definição expressa por Alarcon (2014), de que “as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não índios” (p. 2).

Em 2001 os Krahô-Kanela resolveram retomar a área de uma antiga aldeia na Mata Alagada. Em setembro daquele ano ocuparam um local próximo à sede da Fazenda Planeta e ali permaneceram por cinco dias, até que um oficial de justiça levou uma intimação para desocuparem o local. Todo o grupo liderado por Mariano havia participado desta ação. Inclusive mulheres e crianças. Havia risco de confronto, pois os índios constataram que a propriedade era protegida por homens armados (ALMEIDA, 2004).

Nessa época a fazenda há muito tempo não pertencia mais à Brahma. Pertencia à empresa Gurupi Participações, presidida pelo produtor rural Mauro Carlesse, que, mais de uma década depois, se tornaria deputado estadual. Foi sem dúvida uma ação corajosa e desesperada dos índios para chamar a atenção da opinião pública.

Saíram publicadas algumas notícias na imprensa, mas a repercussão do caso foi pequena e de alcance regional.

Uma equipe móvel de fiscalização, composta por quatro servidores da FUNAI, foi deslocada para a Fazenda Planeta para acompanhar uma denúncia de que a propriedade havia sido ocupada pelo grupo liderado por Mariano. Ao chegarem ao local, encontraram dois oficiais de justiça que estavam com um mandato de reintegração de posse. Segundo o que apuraram os funcionários da agência indigenista, índios Xerente haviam sido recrutados pelo CIMI para se deslocarem de suas aldeias até a fazenda, onde ficariam acampados para reforçar o movimento dos Krahô-Kanela. Os Xerente, porém, teriam se arrependido e estavam com medo de um confronto com funcionários da propriedade. Queriam retornar para suas casas (FUNAI, 2001).

Em conversas que tive com funcionários do CIMI Regional GO/TO, estes nunca confirmaram a participação no caso, mas acho possível que os mesmos tenham, pelo menos – ainda que sem intenção direta, encorajado a atitude dos índios.

A preocupação demonstrada pelos documentos da FUNAI naquele momento era somente com a segurança dos Xerente. Os Krahô-Kanela não eram reconhecidos como indígenas pela instituição.

Por intermédio do CIMI, uma carta do senhor Patrick Godar, da Ação Quaresmal da Igreja Católica de Luxemburgo, foi enviada ao presidente da FUNAI, no dia 1º de outubro de 2001, relatando a situação dos indígenas que teriam sido despejados da fazenda que tentavam retomar e cobrando providências da agência indigenista para solucionar o caso. A missiva denunciava que os índios, no dia 27 de setembro, se encontravam acampados em uma estrada ao lado da fazenda desocupada e pedia a adoção urgente de medidas por parte da FUNAI no sentido de garantir a integridade física dos indígenas, o início imediato dos trabalhos de identificação territorial, a assistência à comunidade por parte dos órgãos competentes e a destinação de uma área próxima ao território reivindicado onde o grupo pudesse ficar acomodado provisoriamente até a conclusão do processo fundiário (cf. GODAR, 2001).

Apesar dos apelos, as providências que foram tomadas de imediato não foram no sentido de iniciar o estudo fundiário da área reivindicada. O grupo foi levado para outro assentamento da reforma agrária. Assim, mais uma vez optava-se por uma solução temporária e paliativa.

Após a desocupação da fazenda, o grupo foi levado para a sede do INCRA no PA Loroty, o mesmo assentamento onde os parceiros recusaram-se a recebê-los anos antes. O prédio estava trancado e não vinha sendo utilizado (ALMEIDA, 2004). A indígena Alderez relatou: “Ficamos do lado de fora da casa e esperamos os servidores do INCRA. Depois de oito dias eles chegaram. Durante esses dias ficamos do lado de fora da casa em respeito àquele local”. (*apud* CIMI, 2004, p. 9).

Se os indígenas não haviam sido aceitos nesse assentamento cinco anos antes, é de se supor que permanecia um sentimento latente de animosidade dos assentados contra eles. Deste modo, sabia-se que o risco de ocorrer algum atrito era real.

Foi estabelecido um compromisso entre FUNAI, MPF e INCRA para garantir a estadia do grupo ali por um período de dois anos. O acordo previa que o grupo estaria impossibilitado de praticar qualquer atividade produtiva durante este prazo, o que o deixou em condições de dependência total da FUNAI. Alguns indígenas conseguiram

driblar as restrições impostas ao estabelecer acordos com alguns assentados para plantar roças em sistema de *meia* (ALMEIDA, 2004). Produziam numa área arrendada e como forma de pagamento repassavam aos proprietários do lote parte da colheita.

No dia 30 de outubro de 2001, aconteceu na sede do INCRA em Gurupi uma reunião envolvendo representantes da FUNAI, do INCRA, do CIMI e dos Krahô-Kanela. Nesta oportunidade, segundo o coordenador de levantamento fundiário da FUNAI, Djalma Antônio Guimarães, Mariano apresentou ao representante do INCRA a proposta de mudar-se com seu grupo para um lote no assentamento Loroty, em que parte dele estava sendo cedida provisoriamente, até que a legalização de suas terras fosse concluída. O superintendente regional do INCRA então foi consultado a esse respeito e concordou com a proposta, desde que fossem observadas condições afixadas em um Termo de Acordo e Permanência (cf. GUIMARÃES, 2001).

Na data de 8 de novembro de 2001 aconteceu uma nova assembleia no assentamento Loroty, na qual 74 pessoas votaram contra a permanência dos Krahô-Kanela naquele PA e 20 se manifestaram favoráveis (FOLHA, 2001). Ainda assim, os índios conseguiram permanecer.

Ao longo dos dois anos no assentamento, os Krahô-Kanela conseguiram estabelecer uma relação pacífica e respeitosa com algumas famílias de colonos. A maioria dos assentados, porém, tratava-os com hostilidade, justamente pelo fato de se afirmarem indígenas. Paradoxalmente, havia assentados que negavam o reconhecimento dos Krahô-Kanela como índios (ALMEIDA, 2004), talvez por causa de suas características físicas miscigenadas.

As condições de vida dos Krahô-Kanela eram bastante delicadas, considerando que, pelo acordo que firmaram com o INCRA, não podiam plantar roças no local onde estavam instalados. Conseguiram, por sua vez, utilizar uma pequena parcela de terra no assentamento, onde cultivaram milho, feijão e abóbora, todavia em quantidade não o bastante para suprir as necessidades alimentares de todos. Por isso, ainda dependiam da assistência da FUNAI para comprar alimentos, especialmente arroz e feijão. Alguns indivíduos também possuíam algumas cabeças de gado, que estavam apascentadas nas terras de um amigo (SEMEGHINI, 2004).

Através de uma carta datada de 21 de agosto de 2002, uma assessora jurídica do CIMI comunicava ao MPF, que no mês anterior, os Krahô-Kanela haviam protocolado uma denúncia no IBAMA sobre o desmatamento e a abertura de estradas em uma propriedade que incidia sobre o território da Mata Alagada. Na ocasião teria sido

constatada a existência de um auto de infração lavrado pelo órgão. Porém, apesar disso, o desmatamento havia se intensificado desde então, sem que providências fossem tomadas (cf. GRAMA, 2002).

No dia 10 de junho de 2002, a Subprocuradora-Geral da República, Irene Coifman Branchtein, enviou a Antunes um ofício cobrando agilidade na contratação do antropólogo, considerando que a situação dos Krahô-Kanela era grave. O documento ainda pedia providências para apurar a informação de que a área requerida pelo grupo estaria sendo devastada pelo ocupante, que estaria inclusive construindo uma estrada de 14 quilômetros de extensão e 80 metros de largura (cf. MPF, 2002).

Não sei se um fato está ligado ao outro, mas em 15 de outubro de 2013, a Justiça Federal proferiu uma sentença condenando Mauro Carlesse e a Maximu's Participações (empresa que assumiu o lugar da Gurupi Participações) por danos ambientais na área da fazenda Planeta provocados em razão de queimadas e da derrubada de mata nativa para a construção de uma estrada (cf. JUSTIÇA FEDERAL, 2013).

Por mais paradoxal que pareça, Carlesse é um político filiado ao Partido Verde - PV – que tem como emblema a defesa da conservação do meio ambiente.

Um artigo jornalístico incluso em uma revista publicada pelo órgão indigenista em 2002 admite a burocratização da condução dos processos de reconhecimento étnico. A matéria informava que a Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas (CGEP) registrava até então 29 demandas por reconhecimento étnico de grupos que se afirmavam como indígenas, havendo uma tendência de crescimento. O texto também explicava que o processo de reconhecimento oficial da indianidade de um povo era demorado, complexo, requerendo a realização de levantamentos antropológicos e históricos. As exigências seriam muitas e os resultados dependiam do cumprimento de prazos para “evitar futuras contestações”. (METRE, 2002, p. 5).

A exigência desses procedimentos rumava na contramão daquilo que a legislação internacional preconizava: o respeito ao princípio da autoidentificação.

A demora na concretização dos estudos de identificação étnica existia em razão dos procedimentos burocráticos e da carência de recursos humanos da instituição. A demanda era encaminhada à CGEP, que depois de avaliar a solicitação, procurava no quadro funcional da FUNAI um antropólogo para fazer “estudos e levantamentos históricos necessários à identificação da etnia do grupo”. (Ibid, p. 6).

Caso não encontrasse um profissional disponível nos quadros, o órgão contratava algum indicado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

O trabalho do antropólogo tinha especificações que lembravam a tarefa de um detetive ou de um investigador de polícia. Dentre outras coisas se esperava que ele reunisse documentos que “provassem” a origem indígena.

A revista da FUNAI explicava que o entendimento da instituição era de que:

Cabe a esse profissional [o antropólogo] levantar e reunir todos os elementos que confirmem a veracidade das informações, seja por meio de registros históricos ou por trabalhos de campo. A confirmação ou não da existência de remanescentes de determinado grupo indígena é feita em relatório encaminhado à CGEP, que avalia o documento e elabora o parecer final. Somente então o documento é submetido ao presidente da Funai, para aprovação. (METRE, 2002, p. 6; colchetes meus).

Em síntese, apesar de o trabalho ser elaborado por um técnico supostamente entendido do assunto, a decisão final competia ao presidente do órgão, que nem sempre era um antropólogo, ganhando aí um caráter acentuadamente político.

No caso de indivíduos que pretendiam obter tardiamente o Registro Administrativo de Nascimento Indígena – RANI, a *Portaria nº 003/PRES de 14 de janeiro de 2002*, assinada pelo presidente da FUNAI, Glenio da Costa Alvarez, em seu artigo 18, definia competência para a Diretoria de Assistência “designar 1(um) Antropólogo para emitir eventuais laudos, nos casos de dúvida sobre a condição de indígena do indivíduo” (FUNAI, 2002c).

O procedimento comum em casos em que se tem dúvida sobre a identidade do indivíduo é consultar as lideranças da etnia a qual o sujeito alega pertencer para confirmarem ou não a informação.

Ao longo do primeiro semestre de 2002, a FUNAI se mobilizou para a contratação do antropólogo Marcondes de Araújo Secundino para fazer o estudo de identificação étnica do grupo Krahô-Kanela. Secundino, que possuía experiência de trabalho com o povo Fulni-ô, do estado de Pernambuco, chegou a oficializar uma proposta para o órgão indigenista, e sua contratação estava praticamente acertada (cf. FUNAI, 2002b).

Uma reportagem do jornal *Folha Popular*, publicada em 4 de junho de 2002, anunciava que uma nova etnia estava sendo reconhecida no estado do Tocantins e que até o final daquele ano a FUNAI poderia demarcar uma área para acomodá-la. A jornalista teria conversado por telefone com o antropólogo que faria o estudo de reconhecimento étnico. Este teria informado que estava aguardando alguns trâmites da

FUNAI para realizar o trabalho *in loco* e que, assim que iniciadas as atividades, o prazo previsto para a entrega do relatório seria de quatro meses (cf. LÁZARA, 2002).

Acredito que Secundino tenderia a emitir um parecer favorável ao reconhecimento étnico dos Krahô-Kanela, pois o antropólogo na época vinha estudando a questão da etnogênese indígena no Nordeste, sustentando uma posição simpática em relação à luta dos povos indígenas emergentes.

Exatamente um mês depois de confirmar que a contratação do antropólogo Marcondes estava em andamento, o presidente da FUNAI Otacílio Antunes desistiu do processo e resolveu reconhecer os Krahô-Kanela como indígenas, após se reunir em seu gabinete em Brasília com lideranças desse grupo. Assumiu assim toda a responsabilidade pelo ato. Em um ofício enviado ao presidente da FUNASA em 11 de julho de 2002, Antunes foi categórico ao solicitar a atenção daquele órgão à saúde do referido povo indígena (cf. FUNAI, 2002a).

O texto do ofício é interpretado como um reconhecimento cabal da condição indígena dos Krahô-Kanela. A redação fala em *grupo indígena* e não em *remanescentes*. Em um outro trecho do documento, o presidente descrevia a gravidade da situação que os índios vinham enfrentando e anunciava providências que o órgão indigenista estava adotando. Antunes dizia que a comunidade vivia em condições precárias e carecendo de assistência em áreas como saúde, educação, atividades produtivas e regularização territorial e pedia para que fossem praticadas ações em caráter urgente para assistir àquelas pessoas, considerando que entre elas haviam casos de doenças. Anunciava ainda que a FUNAI, através da DAF estaria em breve, pondo em curso o processo de regularização territorial e que desde já colocava à disposição dos Krahô-Kanela as demais diretorias e unidades regionais para atendê-lo na condição de povo indígena (cf. FUNAI, 2002a).

Considero este um ato de coragem e de personalidade desse presidente.

Rangel (2004, p. 175-176) avalia que o reconhecimento oficial dos Krahô-Kanela aconteceu de forma inusitada: sob a liderança do cacique Mariano, um grupo de indígenas esteve na sede da FUNAI em Brasília, onde teria encontrado nos corredores um servidor do órgão que havia trabalhado na Administração Regional de Gurupi. Levando-os até a sala do presidente, este servidor confirmou que os conhecia há muitos anos e atestou que eles eram índios. Isso teria sido o suficiente para que o dirigente da fundação encaminhasse um documento para a unidade de Gurupi ordenando o reconhecimento e a prestação de assistência aos mesmos. A autora avalia que, nesse

caso, o problema foi resolvido de uma maneira muito simples, com uma canetada do dirigente máximo do órgão tutor.

O espanto da autora se deve provavelmente ao caráter personalista com que as decisões são tomadas dentro do órgão. Bastou o empenho pessoal de uma figura influente na administração para que se resolvesse um impasse que se arrastava há décadas.

A história que Mariano me contou é um pouco diferente dessa narrada por Rangel quanto aos detalhes do que havia acontecido. O cacique disse que o servidor que participou dessa reunião era Áureo de Araujo Faleiros, que acompanhava a trajetória de seu grupo étnico há muitos anos. Faleiros trabalhava na sede em Brasília, tendo sido diretor na FUNAI, mas nunca havia trabalhado em Gurupi.

Mas o real motivo que levou ao reconhecimento dos Krahô-Kanela foi outro. Um despacho da chefe de gabinete da presidência da FUNAI, Rosângela Gonçalves de Carvalho, também do dia 11 de julho de 2002, remetendo o processo à GGEP, explicava que as providências do presidente estavam sendo tomadas em virtude da aprovação pelo Congresso Nacional da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT (cf. FUNAI, 2002). Esse é um dado muito importante e esclarecedor.

A referida convenção, em seu Art. 1º, item 2, estabelece:

A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção (OIT, 1989).

Otacílio Antunes, que era servidor antigo do quadro da FUNAI, permaneceu apenas 46 dias na presidência, entre os meses de junho e julho de 2002, sendo substituído por outro funcionário de carreira do órgão, o antropólogo Artur Nobre Mendes, que ficou no posto de agosto de 2002 a janeiro de 2003. Este saiu para a entrada de Eduardo Aguiar de Almeida⁴⁷. Na condição de presidente, Almeida acatou a posição de respeito ao autorreconhecimento na identificação dos povos indígenas. Em um ofício do dia 29 de maio de 2003, o presidente informava à coordenadora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF o seguinte:

[...] revimos o procedimento de solicitar laudo antropológico como subsídio a uma resposta desta Fundação às demandas por reconhecimento oficial, dos diversos grupos em situação de emergência étnica. A partir de agora estaremos acatando o que preconiza a Convenção nº 169 da OIT, que recomenda a auto-

⁴⁷ Fonte: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/galeria-dos-presidentes-da-funai>>. Acesso em: 14 jan. 2016.

identificação como critério fundamental para o reconhecimento da identidade étnica de um grupo. (FUNAI, 2003, p. 1; colchetes meus).

Sobre a desistência da contratação de um antropólogo para fazer o estudo de reconhecimento étnico dos Krahô-Kanela, o diretor de assuntos fundiários, Antônio Pereira Neto, enviou ao procurador da república no Tocantins um ofício que informava o seguinte:

A partir de 29.05.03, a Funai passou a adotar a Convenção 169 da OIT, a qual estabelece que o critério fundamental para o reconhecimento da identidade étnica de um grupo é a auto-identificação. Assim, o processo de reconhecimento étnico do grupo Krahô-Kanela, baseado na elaboração de laudo antropológico, não chegou a ser instituído. (PEREIRA NETO *apud* SOUZA, 2011, p. 130).

Lembro que quando ingressei nos quadros da FUNAI em 2004, alguns servidores da autarquia se mostravam confusos e um tanto aturdidos, pois percebiam que dali por diante teriam que atender enquanto indígenas os grupos para os quais não davam muita atenção por não reconhecerem sua indianidade. Dezenas de povos viveram o martírio de perambular pela instituição sem ter respostas para as suas demandas.

Vejo que a nova orientação do órgão fazia justiça a dezenas de grupos a esses povos que amarguravam a falta de assistência pela Administração Pública.

Depois que a FUNAI reconheceu os Krahô-Kanela, a FUNASA passou a prestar-lhes assistência na área de saúde. Na verdade, o atendimento só passou a ser oferecido após incisivas cobranças dos indígenas, com destaque para um episódio em que os índios fizeram um dos funcionários deste órgão refém. Então foi montado um pequeno posto de saúde em um dos cômodos da sede do INCRA no assentamento Loroty onde continuavam morando. O espaço ficou sob a guarda de uma das integrantes do grupo, Alderez. Neste local, os índios recebiam atendimentos mais simples de enfermeiros, quando estes faziam visitas. Em casos de necessidade de atendimentos mais complexos, os pacientes eram encaminhados para o polo-base da FUNASA em Gurupi (ALMEIDA, 2004).

Estando reconhecida a condição étnica dos Krahô-Kanela, o próximo passo para resolver o drama do grupo era a regularização do território que pleiteavam como sendo de ocupação tradicional. Esse é um drama que tem tido muitas reviravoltas até os dias atuais e que gera angústia para os índios, como veremos nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2 – O PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO TERRITORIAL DOS KRAHÔ-KANELA

Ainda em 2002, a FUNAI enviou para a região onde os Krahô-Kanela viviam a antropóloga Maria Elisa Guedes Vieira, consultora contratada através de um convênio da FUNAI com a UNESCO. Vieira foi destacada para a missão de realizar estudos prévios da área reivindicada como tradicional pelos índios. Ela realizou pesquisa de campo entre os dias 19 e 23 de novembro de 2002, tendo conversado com indígenas e visitado o local. Foi a primeira antropóloga a serviço da FUNAI que esteve na área pleiteada. Os demais profissionais com essa formação haviam apenas recolhido informações a partir do relato dos índios. O período de sua estadia, no entanto, foi muito curto para que pudesse fazer observações mais detidas.

Maria Elisa já havia feito estudos de identificação e delimitação para a FUNAI. Um deles foi o da TI Coata Laranjal, dos povos Munduruku e Sateré-Mawé, no Amazonas, aprovado em 1999; o outro foi o da TI Kuruáya, do povo Kuruáya, no Pará, aprovado em 2002.

O chefe da CGID – Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação – em novembro de 2002 era Marco Paulo Fróes Schettino, antropólogo perito do MPF que estava licenciado. Em pronunciamento feito no ano de 2005, Marco Paulo recordou-se de que mandou Vieira a campo na área Krahô-Kanela pelo fato dela ser a antropóloga mais experiente que havia na CGID e por saber que o serviço era complexo (cf. SCHETTINO, 2005).

A consultora constatou que os indígenas mantinham fortes laços afetivos com o território apontado e que as lembranças da ocupação tradicional do grupo estavam armazenadas em sua memória coletiva. Ela percebeu que, embora estivessem há vinte e cinco anos morando fora da Mata Alagada, os indígenas “guardavam na memória vários locais de acampamento, caça, pesca e coleta, além de moradias isoladas, cemitérios, bem como árvores frutíferas que seus pais e/ou tios plantaram” (VIEIRA, 2003, p. 4).

Esse era um dado muito importante para a fundamentação da territorialidade do grupo. Um profissional com tanta experiência tinha o olhar treinado para verificar esses tipos de evidências.

A antropóloga averiguou que os índios se mostravam indignados com a constatação de que vários trechos de mata da área tinham sido derrubados e convertidos

em pastagens (cf. VIEIRA, 2003). Desde aí, portanto, já se percebia danos ecológicos consideráveis.

Mesmo em se tratando apenas de um estudo prévio, ao final de seu relatório, a consultora foi taxativa em afirmar que “A reivindicação do grupo indígena Krahô Kanela é legítima, tendo sido constatado que se trata de uma terra tradicionalmente ocupada pelos mesmos, com características históricas de esbulho” (VIEIRA, 2003, p. 6).

A antropóloga se mostrava muito convicta do que estava alegando. Provavelmente a sua experiência a credenciava para isso. A reviravolta no processo fundiário dos Krahô-Kanela começava aí. A demanda territorial parecia estar sendo olhada com maior acuidade e sensibilidade.

Com o objetivo de ajudar o leitor a compreender melhor as reflexões antropológicas e jurídicas que se deram durante e após o estudo de identificação e delimitação da TI Krahô-Kanela, no tópico subsequente faço uma apresentação sobre o funcionamento dos processos de regularização fundiária de TIs no Brasil.

2.1. PROCEDIMENTOS DE REGULARIZAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

As linhas gerais do processo administrativo de regularização de Terras Indígenas em vigência estão dispostas principalmente no *Decreto nº 1.775*, de 8 de janeiro de 1996. Enumeramos abaixo os cinco procedimentos mais importantes: 1) Identificação e delimitação; 2) Declaração de limites; 3) Demarcação; 4) Homologação, e 5) Registro.

O primeiro passo de um processo fundiário consiste na chamada *identificação e delimitação*. Trata-se de um trabalho realizado por um Grupo Técnico –GT –, coordenado por um antropólogo e composto por técnicos de outras especialidades, que desenvolvem estudos complementares de ordem jurídica, cartográfica, topográfica, ambiental etc. Ao final, o GT apresenta um relatório circunstanciado, com a caracterização da área sugerida para demarcação, que, caso aprovado pelo dirigente máximo do órgão indigenista, tem seu resumo publicado na imprensa oficial bem como na sede da prefeitura do município em que a terra está situada.

Decorridos 90 dias da publicação do resumo desse relatório no Diário Oficial da União – DOU –, as partes interessadas podem acionar o recurso do *contraditório* visando impugná-lo administrativamente. Geralmente o fazem acusando vícios que

possam pôr em suspeição a qualidade técnica e a objetividade do estudo. Os requerentes podem também apresentar as suas alegações para solicitar indenizações. A partir daí a agência indigenista dispõe de sessenta dias para manifestar-se a respeito da argumentação dos interessados e remeter o processo ao Ministro da Justiça.

Advogados das partes litigantes com as comunidades indígenas têm ingressado em juízo contestando a legitimidade dos relatórios de identificação das TIs, alegando que os antropólogos que elaboram esses estudos não o fazem de forma isenta e imparcial, tendendo a tomar partido sempre em favor dos índios. Por estas entre outras razões, a preocupação do órgão indigenista com a qualidade técnica dos relatórios foi redobrada pela DAF desde a edição do Decreto 1775 (OLIVEIRA, 2002).

A partir dos textos normativos mais recentes, esse relatório adquiriu uma regulamentação tão rigorosa que o aproximou em alguns aspectos a um laudo pericial.

Visando padronizar procedimentos e garantir a qualidade dos estudos circunstanciados, a FUNAI tem produzido manuais de referência para antropólogos, ambientalistas e demais técnicos que atuam com identificação de TIs. O mais atual se chama *Orientações básicas para a caracterização ambiental de terras indígenas em estudo* (cf. FUNAI, 2013b).

Até trinta dias após o recebimento do processo, o Ministro da Justiça pode assinar uma Portaria realizando a *declaração dos limites* da TI, ordenando a sua demarcação física e autorizando a remoção dos ocupantes não-índios. Entretanto, ao invés disso, ele pode decidir por determinar diligências a serem executadas em um prazo suplementar de noventa dias, ou pode ainda não aprovar a identificação, apresentando parecer fundamentado, que será publicado na imprensa oficial.

Caso sejam declarados os limites da área, a FUNAI realizará a sua *demarcação física*, afixando marcos geodésicos no solo e placas de sinalização em pontos estratégicos, podendo também abrir picadas na mata ou realizar outros procedimentos se necessário. São medidas para facilitar a visualização dos limites e evitar a alegação (recorrente entre invasores) de que os mesmos não eram conhecidos.

Posteriormente, postos de vigilância podem ser instalados para ajudar a fiscalizar a terra e protegê-la de invasores.

Após a demarcação, o procedimento é remetido ao presidente da república, que profere a *homologação* através de Decreto.

A homologação de uma TI autoriza a imediata remoção dos ocupantes não-índios. E se estes porventura resistirem à ordem de desocupação, a Polícia Federal – PF

- pode ser acionada para fazer valer pelo uso da força a determinação da Justiça. Quando esses ocupantes irregulares são pessoas pobres (geralmente posseiros ou pequenos produtores), a União, visando sanar o problema social e apaziguar os conflitos, promove o reassentamento das famílias em lotes de projetos da reforma agrária (VILLARES, 2009). Foi o que aconteceu com os posseiros da Ilha do Bananal nos anos 1990.

A retirada dos ocupantes não-indígenas é chamada de *desintrusão*. O § 6 do Art. 231 da CF prevê o pagamento de indenizações referentes apenas às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

Mendes (2002) explica que o que caracteriza a boa-fé da ocupação é o fato da posse ser antiga (geralmente anterior à divulgação dos estudos de identificação) e ser pacífica (não sendo resultado de esbulho, grilagem etc.).

O trabalho de desintrusão fica comprometido por conta das limitações orçamentárias do órgão indigenista, que dificultam a disponibilização de recursos para o pagamento de indenizações pelas benfeitorias incorporadas. Além disso, é muito comum os ocupantes não concordarem com os valores das indenizações, por considerá-los baixos, e recusarem a recebê-los, preferindo resistir na terra. Os Krahô-Kanela fizeram isso por alguns anos, ao resistirem em sair da Ilha do Bananal.

Em muitos casos, os invasores dos territórios indígenas são posseiros e pequenos produtores cujas atividades produtivas se assemelham aos moldes da agricultura familiar. Pressionados por uma estrutura fundiária altamente concentrada, essas pessoas envidam esforços no desbravamento da fronteira agropastoril, abrindo novos terrenos e investindo na sua valorização, baseados na expectativa de que tais posses venham a ser legalizadas posteriormente (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011).

Segundo Pacheco de Oliveira (2011), o sistema adotado pelo INCRA para o cálculo dos valores das indenizações por benfeitorias privilegia os grandes fazendeiros em detrimento dos posseiros, estipulando altos valores para investimentos de maior magnitude (cercas, construções em alvenaria etc.), enquanto as lavouras e as residências mais modestas são avaliadas como plantios temporários e bens removíveis, não indenizáveis.

Talvez isso explique porque as indenizações pagas pela desocupação da aldeia Aruari teriam sido tão baixas.

O registro da TI é um procedimento burocrático. Em um prazo máximo de trinta dias, a partir da homologação, a área é registrada na Secretaria do Patrimônio da União – SPU - e no cartório de imóveis da comarca em que está situada.

Mendes (2002) calculava que do início da identificação até a conclusão do registro de uma TI decorria um prazo de dois a três anos, isso se não houvesse nenhuma barreira judicial, como decisões liminares determinando a interrupção do processo.

As partes que se consideram prejudicadas em seu direito por causa de uma possível regularização de Terras Indígenas, geralmente recorrem à Justiça buscando a interrupção imediata do processo administrativo e o prolongamento dos trâmites (CAVALCANTE, 2013; MURA, 2015).

Nos últimos anos, a Justiça brasileira tem concedido, com uma frequência cada vez maior, medidas liminares e cautelares que suspendem a tramitação dos processos. Tais liminares podem ser altamente nocivas quando seu efeito prolonga-se por anos a fio. Os estudos de demarcação, bem como o acesso do grupo indígena ao seu território tradicional podem ficar inviabilizados. A demora no pronunciamento da sentença final acaba agravando as animosidades entre as partes. Quando o processo demora a correr, os indígenas, ainda que um dia consigam obter a regularização do território que pleiteiam, podem ser penalizados com os danos ambientais acumulados na área ao longo do tempo em razão da exploração intensiva dos recursos, comprometendo a sua utilização posterior (YAMADA, 2011).

Os Krahô-Kanela, por exemplo, reclamam que a demora para resolver o seu pleito territorial têm atrapalhado a conservação ambiental de seu território porque os fazendeiros que estão em posse dele não se preocupam muito com isso.

Considerando o quadro de quase paralisia dos processos, o poder executivo tem buscado alternativas legais para sanar as demandas territoriais mais urgentes. Uma via é a criação de Reservas Indígenas - RIs.

As ações da FUNAI no tocante à regularização de TIs sempre foram pautadas pela necessidade de atender às emergências do momento, sem muito planejamento estratégico. A gravidade atribuída a cada caso é o que determina a prioridade da tramitação dos processos. A urgência em atenuar as crises que aparecem deixa os administradores em situações embaraçosas, tendo que intervir depressa, mesmo que seja por meio de ações paliativas (PACHECO DE OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998).

Sabendo disso, os Krahô-Kanela intensificavam suas ações reivindicatórias e, com a ajuda do CIMI, divulgavam a sua luta através dos veículos de imprensa. A

radicalização das estratégias de luta em determinados momentos serviu para impor pressão e colocar a sua demanda na pauta da FUNAI.

O Estatuto do Índio reconhece a figura jurídica das *Terras Reservadas* aos índios pela União para a finalidade de posse e ocupação. A condição de Reserva permite o pagamento de indenizações aos proprietários de títulos incidentes na área desapropriada. Recentemente, a criação de RIs voltou a ser cogitada como saída para resolver casos em que a caracterização da ocupação tradicional pelos grupos indígenas é difícil de ser feita. Por outro lado, alguns segmentos aliados da causa indígena questionam que a apelação para a figura das Reservas poderia minimizar a aplicação do dispositivo constitucional da regularização de *terras tradicionalmente ocupadas*, fazendo a União pagar por terras que por direito lhe pertence (ARAÚJO, 2006).

Veremos mais à frente que essa discussão veio à tona em um momento posterior do processo dos Krahô-Kanela.

Pacheco de Oliveira (2015) contesta a legalidade do pagamento em moeda corrente pela desapropriação de terras reivindicadas por indígenas que estejam tituladas em nome de terceiros. Ele entende que esta saída “infringe também as normas relativas aos processos de desapropriação de terra por interesse social (que estipulam que o pagamento seja feito em títulos da dívida pública, e não em dinheiro)” (p. 194).

Villares (2009, p. 184) explica que:

A reserva indígena é o tipo mais abrangente e acolhedor de classificação, o que tornou seu uso bastante comum. É um espaço territorial destinado ao *habitat* de um grupo, com os meios de sua subsistência. São áreas escolhidas pelos próprios índios como compatíveis com sua organização social e cultura e analisadas através de laudo antropológico pelo órgão oficial. A aquisição da área passa, obrigatoriamente, pelo crivo político do Governo, pois é necessário um juízo de aplicação de verbas públicas em determinada aquisição e não outra, mediante a ponderação da urgência e necessidade dos pleitos e do orçamento destinado. (destaque do original).

A legislação em vigor permite que o Estado adquira, por meio de compra, terras que não são tradicionais para assentar grupos indígenas em caráter emergencial e esta é uma opção que ameniza o desgaste político e o custo processual das demarcações pela via do procedimento costumeiro, que obedece aos parâmetros do Art. 231 da CF. Esta é uma prática que tem sido utilizada pela FUNAI nos últimos anos para evitar a regularização das TIs nos moldes previstos pela Constituição.

A dispensa da necessidade de licitação para a aquisição de terras com o intuito de formar uma RI está respaldada no *caput* do art. 24 da *Lei 8.666*, de 21.06.1993.

Segundo Rios (2002), o Decreto n. 433 de 24 de janeiro de 1992, alterado pelo Decreto n. 2.614 de 1998, autoriza a União adquirir, por meio de compra, imóveis contíguos às áreas indígenas já regularizadas em comum acordo com os proprietários. Na opinião do autor, apesar desse dispositivo ter sido editado para contemplar a finalidade específica da aquisição de terras para a instalação de projetos de reforma agrária, ele pode atender também comunidades indígenas que se encontram confinadas em espaços insuficientes para a consecução de atividades produtivas que lhes permitam sobreviver com um mínimo de qualidade de vida.

O manual da FUNAI que define procedimentos para a caracterização ambiental em estudos de identificação de TIs trata da possibilidade da criação de Reservas Indígenas nessas condições:

Em alguns casos extraordinários, como de conflito interno ao grupo com cisões irreversíveis ou impacto de grandes empreendimentos, pode-se empregar o procedimento de eleição de área para desapropriação por interesse público ou para aquisição, a fim de se constituir uma reserva indígena, observadas as recomendações do Tribunal de Contas da União e da Controladoria Geral da União, os critérios técnicos da Diretoria de Proteção Territorial e as considerações da Procuradoria Federal Especializada da Funai. (FUNAI, 2013b, p. 9, nota 1).

Antecipando um pouco a apresentação dos fatos, revelo que estou dando atenção especial para a descrição da figura jurídica da Reserva Indígena porque foi essa a solução que a FUNAI encontrou para os Krahô-Kanela depois de um controverso encaminhamento do processo fundiário em que a presidência do órgão decidiu pelo não reconhecimento da tradicionalidade da ocupação da área reivindicada pelos indígenas.

2.2. A DESCRIÇÃO CIRCUNSTANCIADA DO TERRITÓRIO E DA TERRITORIALIDADE DE UM GRUPO INDÍGENA

Eremites de Oliveira e Pereira (2010) consideram que o estudo de identificação de um território indígena deve priorizar a verificação do modo e do contexto em que ocorreu a ocupação do território no período em que as frentes colonizadoras incorporaram a área. Entendem ainda que é necessário elucidar se a terra em questão estava naquele momento ocupada pelo grupo demandante e como que se deu o processo de expropriação, expulsão e dispersão da comunidade. Os autores destacam que o profissional que conduz a identificação de territórios étnicos pode fazer um bom trabalho utilizando alguns métodos recorrentes na antropologia social, como a

observação direta, a elaboração de genealogias, a história de vida e a etno-história, combinados com procedimentos comuns à área da arqueologia, como a interpretação de sistemas de assentamentos e de paisagens modificadas pela ação antrópica e a coleta de evidências materiais.

Acerca do método genealógico e da história de vida para a detecção de evidências arqueológicas, Eremites de Oliveira, reconhece que:

Esses procedimentos asseguram o conhecimento do sistema de assentamento regional, percebido como um conjunto de lugares de ocupação tradicional (moradias, cemitérios, caminhos, áreas de manejo agroflorestal, locais de valor religioso, áreas de caça, pesca e coleta, roças etc.). O levantamento sistemático desses lugares, tanto dos antigos quanto dos mais recentes, torna-se importante para a compreensão da territorialização e do processo de territorialização em áreas reivindicadas por comunidades indígenas. (2015, p. 237).

Pacheco de Oliveira (2012) defende o uso de um recurso pelos antropólogos que ele chama de *identificação positiva*, que consiste na averiguação *in loco* da forma como os indígenas utilizam o território e as representações que eles têm desse lugar. Nesse estudo é importante investigar quais as atividades econômicas que o grupo étnico desenvolve, os lugares rituais e sagrados e outras formas sociais de ocupação do espaço, como as regras para o estabelecimento de moradias, a área de exercício de autoridade de uma determinada família ou liderança, etc.

Em uma proposta de delimitação de uma TI, o antropólogo deve explicitar as circunstâncias sociais que a geraram, expondo as posições das lideranças indígenas e da agência indigenista oficial. Deve também descrever a relação que construiu com o grupo étnico pesquisado e com os interlocutores a quem recorreu, além de declarar seu próprio posicionamento sobre o território a ser reconhecido (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012).

Conforme Oliveira Júnior (1997), o território não é apreendido objetivamente pelo antropólogo; é elaborado por ele. O trabalho coordenado por este profissional estabelece as condições de viabilidade para a concretização de uma vivência autogerida pela comunidade no momento presente e no tempo futuro. A interveniência do antropólogo nesse processo, portanto, visa mediar um conflito social de disputa fundiária, utilizando seu instrumental técnico para traduzir o discurso e as aspirações do grupo indígena para os termos correntes na esfera jurídico-administrativa, criando por fim uma proposta sistematizada de demarcação territorial, enquadrada nos parâmetros preconizados pela Constituição.

Quando os índios encaminham uma reivindicação por uma terra, na maioria das vezes, eles já têm em mente uma proposta bem circunstanciada de porções territoriais e de recursos ambientais que desejam ver abarcados na delimitação. O antropólogo assim acaba atuando mais como um mediador do diálogo entre a comunidade indígena e o Estado, tentando expressar o ponto de vista dos índios através de argumentos que a lógica instrumentalista e burocrática do poder público consiga entender e considere aceitáveis. É um trabalho de tradução semântica. Neste caso, o produto do trabalho do antropólogo contém uma capacidade de influenciar diretamente as condições de vida da população estudada. Trata-se de um texto orientado para a ação pragmática, tendo em vista um projeto de vida almejado pela comunidade interessada (OLIVEIRA, 2002).

Cavalcante (2013, p. 285) faz questão de frisar que:

O procedimento adotado pelos antropólogos coordenadores dos GT's de ouvir a comunidade indígena em relação à delimitação da terra indígena é muito saudável e atende aos princípios legais, constitucionais e do direito internacional relativo à autonomia e a autodeterminação dos povos, mas deve se dar não apenas como escuta. O diálogo é fundamental, pois a decisão dos indígenas, além de livre, deve ser bem informada. É o antropólogo coordenador do GT que teve condições de acessar as informações históricas disponíveis, que teve acesso às várias facções indígenas que podem estar envolvidas no processo reivindicatório, é ele, portanto, quem pode esclarecer as possibilidades de inclusão e exclusão de áreas com base nos critérios de tradicionalidade da ocupação.

A proposta resultante de um estudo antropológico de identificação de uma TI é sem dúvida um fenômeno político, que contém um componente de barganha dos atores envolvidos, procurando maximizar seus interesses diante de uma conjuntura de disputa territorial em que há uma correlação de forças quase sempre desigual (PACHECO DE OLIVEIRA; ALMEIDA, 1998).

O estudo de identificação e delimitação deve considerar as perspectivas futuras do grupo que pretende habitar as terras. Há que se incorporar a reflexão sobre um planejamento estratégico que assegure a manutenção e o controle da área pelos indígenas, considerando inclusive alternativas de desenvolvimento econômico (OLIVEIRA JÚNIOR, 1997).

Os moradores não-índios do entorno das TIs não podem ser desprezados enquanto fonte de informação, afinal de contas, costumam manter relações próximas com os povos indígenas, não apenas de confronto, mas também de acordos e solidariedade e têm conhecimentos sobre as origens, as práticas econômicas e a organização social dos mesmos (ALMEIDA; FACHIN, 1999).

O Decreto 1.775/96 tornou obrigatória a realização de um levantamento das características ambientais de uma área proposta pelo GT, compondo o rol de estudos complementares ao do antropólogo. O profissional responsável pela condução do estudo ambiental passou a ser chamado oficialmente de “ambientalista”, podendo ter formação em biologia, ecologia, geografia ou áreas afins. O mapa da terra e o memorial descritivo, que também são produtos oriundos do trabalho da equipe técnica, geralmente ficam sob a responsabilidade de um profissional indicado pelo setor da FUNAI que opera a parte de agrimensura, geoprocessamento e cartografia.

Em uma publicação institucional de 2013, a FUNAI orienta que o relatório ambiental de um GT de identificação de uma TI deve centrar-se na investigação da “**territorialidade** do povo indígena envolvido e o processo de **territorialização** da região onde se situa a terra indígena, com foco no potencial de **sustentabilidade**”. (FUNAI, 2013b, p. 46, destaques meus).

No trecho citado acima, destaquei, em negrito, três conceitos importantes para compreendermos a relação que os grupos indígenas estabelecem com os territórios. Contudo, antes de discutir o significado dos termos *territorialidade*, *territorialização* e *sustentabilidade*, considero salutar elegermos uma definição adequada de *território*.

A partir da leitura de Gallois (2004) é possível interpretar que um espaço passa a se caracterizar como território indígena quando um grupo indígena se apropria física e simbolicamente de uma determinada porção espacial, engendrando nesse lugar um ordenamento da vida social de acordo com lógicas e regras que o próprio grupo constrói. As relações culturais que se desenvolvem sobre esse espaço atribuem a ele significação e valorização, e é isso o que torna o território substantivo para a coletividade que o ocupa.

Maldi (1998) concebe o território como uma representação coletiva através da qual os grupos humanos ordenam o espaço e constroem sua relação com ele, reconhecendo que, embora as representações sejam abstratas, a materialidade é a referência principal.

A *territorialidade*, por sua vez, é compreendida pelo geógrafo norte-americano Robert Sack como: “a tentativa por parte de um indivíduo ou grupo de afetar; influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relações, através da delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica. Esta área será chamada território.” (SACK *apud* MOREIRA; MEDEIROS, 2013, p. 259).

Influenciado pelo conceito de Sack, Paul Little (2002, p.3) definiu 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’”.

Esta definição de Little se tornou possivelmente a mais adotada no Brasil nos estudos da relação dos povos indígenas com seus territórios tradicionais e é tomada como referência pelos manuais da FUNAI.

De forma bem objetiva, Silva (2014) define que “Territorializar-se significa ter poder e autonomia para estabelecer determinado modo de vida em um espaço, dando continuidade à reprodução material e simbólica deste modo de vida” (p. 15).

Little (1994, p. 6) entende que “os grupos humanos têm uma necessidade profunda de criar raízes em lugares específicos” e que a memória coletiva é uma das referências principais, nas quais os grupos se apoiam para se situar em um espaço geográfico. Sendo assim,

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. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado. (LITTLE, 2002, p. 3-4).

Infere-se, portanto, que a noção *territorialidade* está relacionada diretamente com o modo peculiar como cada grupo social formula e reelabora suas práticas culturais interagindo com o meio. Esta relação vai além do aspecto material, envolvendo também outras dimensões, como a cosmologia, a espiritualidade e a afetividade (AGUILERA URQUIZA; NASCIMENTO, 2013).

Godoi (2014) confere destaque à dimensão histórica da territorialidade e ao seu caráter político estratégico, considerando que, para entendê-la, é preciso estudar os processos e os contextos nos quais os sujeitos estão envolvidos. O aspecto processual atribui ao território um caráter maleável, inacabado, em constante conformação. Portanto, para a autora, é de essencial importância investigar o sistema de representações do grupo que territorializa o espaço, sendo também fundamental averiguar os princípios que regem a organização sócioespacial: a disposição dos arranjos de locais de habitação, atividades produtivas, celebrações rituais, além de observar as hierarquias sociais e as relações com os grupos que residem no entorno.

Mura (2015) também ressalta essa característica processual da territorialidade. Na concepção do autor, “a territorialidade não é algo de imanente, que persiste; é uma construção histórica e, portanto, está sujeita a contínuas variações contextuais” (p. 122).

A lógica em que os grupos indígenas se baseiam para definir o ordenamento espacial de seu território deriva de orientações específicas de sua cultura, advindas “de seu sistema econômico, da sua forma de parentesco e organização social, de sua vida cerimonial e religiosa” (VIDAL, 1998, p. 197). Suas referências espaciais geralmente remetem a marcos naturais, como lagos, rios, montanhas, tipo de vegetação etc., ou a locais valorizados pela sua importância simbólica, religiosa e cultural, como antigas aldeias, cemitérios, roças e áreas de perambulação para finalidades diversas (SANTILLI, 1999).

Segundo Pacheco de Oliveira (2012), a territorialidade deve ser observada no âmbito de um contexto situacional, pois as propostas de delimitação territorial dos indígenas se modificam em virtude de interesses e ideologias que se sobressaem em determinada conjuntura em que há uma correlação de forças entre os segmentos que compõem o campo indigenista e os interesses locais contrapostos da sociedade não-indígena. O autor enfatiza que tradicionalmente os povos indígenas não circunscrevem de forma rígida as fronteiras de seus territórios, pois estas podem oscilar em razão de alterações demográficas, de movimentos migratórios de natureza variada e de pressões sofridas da parte de populações da circunvizinhança.

Little (2002) reconhece que a territorialidade está expressa de variadas maneiras conforme o modo de vida de cada grupo sociocultural. Desta forma, o levantamento de informações etnográficas se torna um instrumento essencial para compreender as relações específicas de apropriação coletiva desses territórios. Para apreender melhor esses tipos de relações, o autor faz uso do conceito de *cosmografia*, que em sua acepção, abrange “os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território” (p. 4). Nas palavras do próprio autor,

A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p.4).

A compreensão da cosmografia do grupo étnico é, portanto, de vital importância para a identificação de uma TI. Segundo Duprat (2006, p.175), “o estudo antropológico tendente à identificação de um território tradicional pressupõe compreensão e tradução das formas como o grupo se vê ao longo de sua trajetória existencial, como vê e conhece o mundo, como nele se organiza”.

As concepções próprias de território das comunidades indígenas são fundamentais para se compreender as relações sociais engendradas entre grupos distintos em redes de troca de aspectos múltiplos. Por conta disso, o estudo da organização territorial dos indígenas deve considerar a humanização dos espaços e a convivência interétnica, além das formas tradicionais de manejo e as configurações de sociabilidade (GALLOIS, 2004).

No plano simbólico, a identidade territorial vai se sedimentando através das referências da memória coletiva, de acontecimentos vividos e de lugares que se tornaram marcantes por causa de eventos do passado que são importantes porque contêm sentido pertinente às estratégias do presente (HAESBAERT, 1999).

Ao reivindicarem um território para o seu usufruto exclusivo, as populações tradicionais pleiteiam o reconhecimento do direito à diferença e demandam maior autonomia no que tange aos seus modos específicos de produção material e quanto à maneira peculiar de representar o mundo através da memória, do imaginário, dos saberes acumulados, das crenças, enfim, da cosmologia como um todo (CRUZ, 2014).

A FUNAI atribui grande importância à caracterização ambiental nos estudos de identificação e delimitação de TIs por entender que ela “contribui para demonstrar o vínculo histórico do grupo com a terra a ser demarcada e com seu entorno” (FUNAI, 2013b, p. 23). O órgão indigenista sugere que a caracterização ambiental deve focar em cinco dimensões ambientais da territorialidade: “(1) cosmologia, práticas e conhecimentos etnoambientais; (2) ocupação, habitação e história ambiental; (3) uso e manejo dos ambientes e dos recursos naturais; (4) impactos e conflitos socioambientais; e (5) gestão ambiental e territorial”. (FUNAI, 2013b, p. 18).

Seguindo nessa mesma linha, o documento chamado Protocolo de Brasília, da Associação Brasileira de Antropologia, estipula que nos estudos para a elaboração de um relatório de identificação e delimitação territorial:

A atuação do(a) antropólogo(a) deve partir da complexa relação da comunidade com o seu território, levando em conta as múltiplas e dinâmicas formas de representações, memórias, modos de organização

social e produtiva, usos e significados de recursos, categorias êmicas de ordenamento territorial, religiosidades, saberes e fazeres próprios, conflitos intracomunitários, intercomunitários e/ou com antagonistas, o histórico de expropriação do grupo e sua luta pela recuperação do seu território. (ABA, 2015, p. 23).

A FUNAI recomenda que os técnicos do GT, sob a liderança do antropólogo, articulem os saberes nativos com os conhecimentos científicos no mapeamento dos ambientes e na detecção da maneira como os indígenas com eles interagem. Entende-se que essa articulação também é necessária no levantamento das condições de sustentabilidade do território (cf. FUNAI, 2013b).

Quando a FUNAI define a *sustentabilidade* como um princípio fundamental de gestão territorial indígena, ela entende que “a sustentabilidade de uma terra indígena diz respeito ao uso dos ambientes e dos recursos naturais pelas atuais gerações de forma a mantê-los para que as futuras gerações também possam usufruir deles” (FUNAI, 2013b, p. 14).

O registro da história oral no decorrer do trabalho de campo é considerado de suma importância pelo órgão indigenista, devendo, de preferência, envolver “um universo variado de pessoas (quanto a gênero, faixa etária, clã, metade, ocupação, escolaridade etc.), com o objetivo de ter um entendimento geral sobre o conhecimento e a visão dos índios sobre os assuntos abordados”. (FUNAI, 2013b, p. 43).

A territorialização, conforme nos ensina Pacheco de Oliveira (1998, p. 56), é “uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”. Ela obriga os grupos a engendrem um processo de reorganização social que pressupõe os quatro seguintes passos:

- 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 55).

A meu ver, a trajetória do povo Krahô-Kanela que descrevemos até aqui contém essas quatro características apresentadas pelo autor na citação acima.

Penso que o assentamento de um grupo em uma TI demarcada pode ser interpretado como uma forma de territorialização. Isto porque,

[...] a terra indígena possui uma conotação política, abriga várias comunidades e possui fronteiras fixas demarcadas juridicamente.

Trata-se de um território que é englobante e cujos ocupantes pertencem a uma identidade étnica juridicamente reconhecida e comum. Pressupõe-se que os ocupantes deste território englobante se percebiam enquanto parte de uma coletividade, partilhando interesses comuns, devendo buscar a sustentabilidade ambiental de suas terras e a sustentabilidade social e cultural do seu modo de vida. (ALENCAR, 2004, p. 69).

Quando o Estado cria uma TI para abrigar um determinado povo, ele está promovendo a sua territorialização, tomando a coletividade que a habitará como um objeto político-administrativo.

Em obra mais recente, Pacheco de Oliveira explica:

A definição de uma terra indígena – ou seja o processo político pelo qual o Estado vem a reconhecer os direitos de uma “comunidade indígena” sobre parte do território nacional – não pode ser pensada ou descrita segundo as coordenadas de um fenômeno natural. Longe de ser imutáveis, as áreas indígenas estão sempre em permanente revisão, com acréscimos, diminuições, junções e separações. Isto não é algo circunstancial, que decorra apenas dos desacertos do Estado ou de iniciativas espúrias de interesses contrariados, mas é constitutivo, fazendo parte da própria natureza do processo de territorialização de uma sociedade indígena dentro do marco institucional estabelecido pelo Estado-Nacional (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012, p. 82).

Para mim fica claro que os Krahô-Kanela passam por um *processo de territorialização* se entendermos o termo tal qual a acepção de Pacheco de Oliveira (1999, p. 56):

[...] 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). (colchetes meus).

Tendo a mesma compreensão acerca do significado do termo *processo de territorialização*, Almeida discorre a respeito de seu funcionamento:

O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado. [...] A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de lutas. Tal territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do estado. (ALMEIDA, 2008, p. 118-119; colchetes meus).

Little (2002) aponta que na dinâmica das transformações territoriais ocorridas em razão dos processos de expansão das fronteiras no Brasil, os *processos de territorialização* emergem em cenários conflituosos na relação entre diferentes sociedades. A sociedade dominante e o aparelho estatal, segundo o autor, exerce pressões sobre os povos tradicionais e outros grupos minoritários com a imposição de novos ordenamentos territoriais. Isso faz com que o grupo oprimido desenvolva estratégias de resistência, que acabam fortalecendo a união entre seus membros em torno de uma identidade coletiva e uma causa comum.

Costa Filho (2012) assinala que os *processos de territorialização* eclodem em contextos de conflitos intersocietários, quando, por exemplo, ao ter seu território invadido, um grupo amplia sua coesão para resistir às pressões do Estado ou de grupos da sociedade dominante que tentam impor formas de ordenamento territorial estranhas a ele.

As características dos processos de territorialização apresentadas por autores diversos neste tópico parecem ter muita relação com o que descrevemos sobre a história dos Krahô-Kanela até aqui. Na análise feita por Souza (2011), “foi a pressão fundiária sobre o território no qual construíram o sentimento de pertença e a relação de tradicionalidade que deflagrou o processo de emergência do grupo Krahô-Kanela e sua organização em torno da reivindicação pelo reconhecimento étnico e territorial” (p. 105).

Em outras palavras, eu diria que foi a tensão gerada a partir da perda do controle sobre o território com o qual se identificavam que levou os Krahô-Kanela a se mobilizarem enquanto comunidade etnicamente diferenciada para lutar pelo reconhecimento de direitos territoriais que a condição indígena lhes assegurava.

Outro conceito importante para a análise do histórico do grupo Krahô-Kanela é o de *desterritorialização*. Para Haesbaert (2006), a *desterritorialização* se configura quando um grupo humano, por causa de fatores compulsórios, perde o controle efetivo sobre os seus territórios e são forçados a migrar. Segundo Guerra (2013), grupos indígenas brasileiros historicamente foram compelidos a vivenciar processos de desterritorialização para liberar os territórios que ocupavam para agentes da colonização, sendo forçados a se reterritorializar através do confinamento em reservas e TIs demarcadas pelo governo. Uma consequência desse processo foi a imposição de uma configuração espacial restrita, que impede uma maior mobilidade de seus ocupantes.

Um grupo espoliado pode promover a reterritorialização em novos lugares, pois o território expressa muito mais uma relação entre pessoas que se organizam em um dado espaço, construindo uma história em comum, do que uma conexão física do homem com local específico. Essa relação se apoia em redes de sociabilidade e solidariedade com parentes, amigos e aliados. Entretanto, os laços afetivos com o lugar habitado originalmente não são facilmente dissolvidos. A perda do território não necessariamente suprime a sua relevância enquanto base territorial para um grupo que foi expropriado (GODOI, 2014).

A trajetória de migrações dos Krahô-Kanela exposta até aqui, e que continuará sendo narrada neste e nos próximos capítulos, mostra que o grupo se territorializou, desterritorializou e reterritorializou algumas vezes, nem sempre por vontade própria. Mas a territorialidade mais significativa para a geração que atualmente lidera o grupo foi construída no território da Mata Alagada, e isso eles fazem questão de deixar claro.

As contingências que levam um grupo a migrar e se reterritorializar, o compelem a reformular a memória coletiva, para que a mesma ajude a justificar a relação como os novos espaços que são por eles apropriados. Deste modo, as categorias simbólicas são reconstruídas a partir da incorporação de novos eventos.

2.3. A IDENTIFICAÇÃO DA TERRA INDÍGENA KRAHÔ-KANELA

No dia 26 de junho de 2003, o presidente substituto da FUNAI, Antonio Pereira Neto⁴⁸, assinou a Portaria nº 613, instituindo um Grupo Técnico (GT) para efetuar os trabalhos de levantamento fundiário da TI Krahô-Kanela. O grupo era formado por seis componentes: Graziela Rodrigues de Almeida, antropóloga-coordenadora - consultora/FUNAI/UNESCO; Mariana Gama Semeghini, bióloga/ambientalista - consultora/UNESCO; Hélcio Matos Batista, engenheiro agrimensor - FUNAI; Francisco Nogueira Lima, técnico agrícola - FUNAI; José de Arimathea Mendonça Dionízio, técnico agrícola - INCRA e Walter Pereira de Alvarenga⁴⁹, motorista - FUNAI (cf. FUNAI, 2003d).

Com a criação do GT o processo de regularização territorial teve o seu início, quase vinte anos depois do povo Krahô-Kanela formalizar a sua primeira reivindicação.

⁴⁸ O indigenista Antônio Pereira Neto foi servidor de carreira da FUNAI por 32 anos, tendo ocupado os cargos de administrador do Parque Indígena do Araguaia e Diretor de Assuntos Fundiários. Faleceu em 2005. Fonte: <<http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=16945>>.

⁴⁹ Alvarenga foi o motorista que me acompanhou na primeira visita que fiz à aldeia Lankraré em 2007.

A expectativa dos indígenas era muito grande por causa disso. Por desconhecimento dos trâmites normais de um processo fundiário, alguns indígenas achavam que o desfecho seria rápido.

Neste tópico, destacarei os estudos feitos pela antropóloga e pela ambientalista, porque são os que fundamentam a territorialidade do grupo indígena e avaliam as condições de sustentabilidade na habitação da área indicada por ele. No tópico seguinte falaremos também do levantamento fundiário cadastral e de problemas que ocorreram em campo nessa etapa dos trabalhos.

Quando foi designada para coordenar o GT, Graziela Almeida era consultora contratada pela FUNAI através de um convênio com a UNESCO e possuía formação em nível de graduação em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia. Havia concluído o curso em 2002 pela Universidade de Brasília, tendo defendido uma monografia sobre agricultura Krahô⁵⁰. Portanto, não era ainda uma profissional muito experiente. Entretanto, alguns antropólogos mais experientes e graduados reconheceram os méritos do seu relatório circunstanciado e as lideranças da comunidade indígena ainda hoje exaltam as qualidades desse estudo.

O GT tinha a missão de averiguar qual era o território reivindicado pelos Krahô-Kanela e como se configurava a sua territorialidade naquele espaço. A descrição pormenorizada da territorialidade do grupo indígena seria o principal elemento capaz de indicar se a área poderia ou não ser caracterizada como território de ocupação tradicional.

A Constituição Federal define em seu artigo 231, § 1º, que:

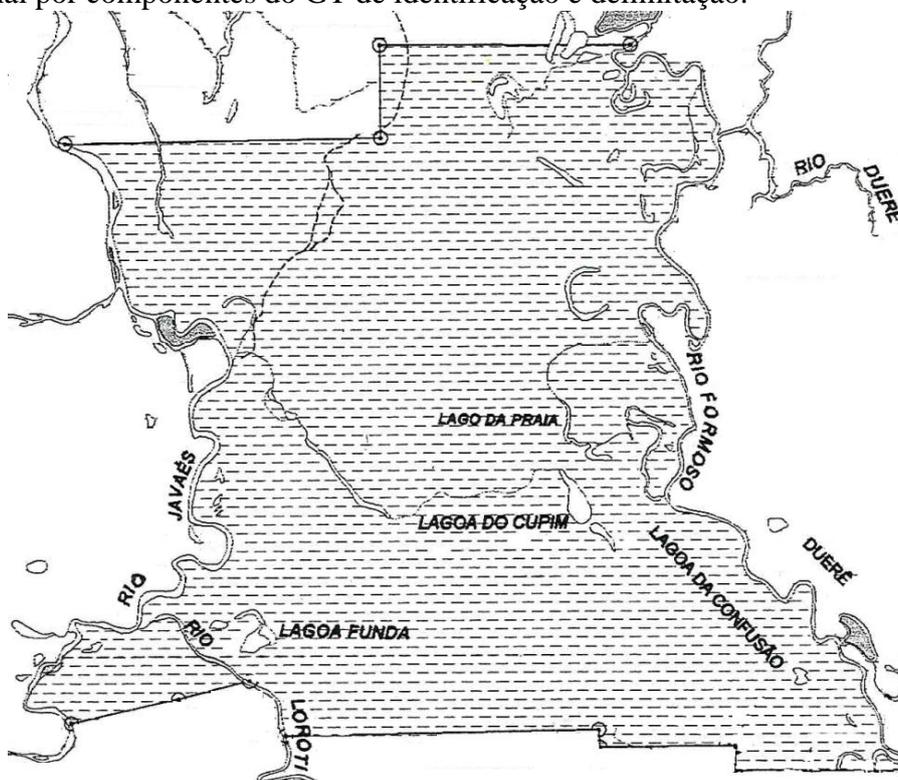
São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

A conclusão do estudo antropológico foi favorável à identificação e à delimitação como *terra indígena de ocupação tradicional* de uma área de superfície de 31,925 hectares e perímetro de 121.932 m. A maior parte dessa área era ocupada na época por quatro lotes da empresa Gurupi Participações S/A e por dois lotes de propriedade do pecuarista Marcus Vinícius Santana Lopes. Tratava-se de grandes fazendas de gado. Também estava dentro dos limites da TI identificada nove lotes do assentamento Loroty onde moravam agricultores familiares (cf. ALMEIDA, 2004).

⁵⁰ Informações extraídas do Currículo Lattes da profissional mencionada.

Apresento abaixo figura adaptada por mim baseada em um mapa elaborado pela DAF/FUNAI em 2004 (reproduzido sem as adaptações nos anexos da tese) representando a área identificada por Graziela e técnicos do GT coordenado por ela como terra tradicionalmente ocupada pelos Krahô-Kanela.

Figura 8 – Representação visual da área identificada como terra indígena de ocupação tradicional por componentes do GT de identificação e delimitação.



Adaptação feita por mim de um mapa elaborado pela Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI em 14 de setembro de 2004. Fonte: Processo 1701/84/BSB, f. 969.

Conforme informações que indígenas me repassaram, a Brahma, muitos anos antes, havia vendido toda a área da fazenda Capiaba a um pecuarista chamado Antônio Martins, e este vendeu uma parte a Gurupi Participações, de Mauro Carlesse e repassou a outra parte seu genro Marcus Vinícius, conhecido na região como “Marcão”.

Creio que os proprietários das fazendas naquele momento poderiam ser caracterizados como ocupantes de boa-fé por não serem os mesmos que teriam removido os Krahô-Kanela de seu território. Eles, na verdade, compraram ou herdaram os imóveis.

A metodologia utilizada pela antropóloga em seu estudo foi a pesquisa documental e bibliográfica sobre os Krahô-Kanela, além de usar a história oral para coletar com eles narrativas sobre o passado, tendo feito também visitas aos antigos locais de ocupação, onde realizou observações *in loco*. Os trabalhos em campo da

antropóloga, da ambientalista e do agrimensor começaram no dia 7 de julho de 2003 e foram encerrados no dia 8 de agosto daquele ano (cf. ALMEIDA, 2004).

Ao privilegiar as narrativas orais dos indígenas e buscar apresentar uma proposta territorial que traduzisse as aspirações do próprio grupo interessado, Almeida tentou pôr em prática aquilo que Pacheco de Oliveira (2012) chamaria de *identificação positiva*. Ela também empregou procedimentos da Entoarqueologia, ao identificar em campo evidências arqueológicas de ocupação dos Krahô-Kanela, como clareiras na mata, espécies vegetais plantadas e estacas de antigas habitações.

O GT também fez um trabalho de etnomapeamento da TI Krahô-Kanela, contendo croquis e cartas geográficas apontando a localização da área identificada e os locais de moradia, acampamentos, caça e pesca. Na conceituação do Grupo de Trabalho Interministerial para a elaboração da PNGATI - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, o etnomapeamento consiste na:

Construção de uma carta geográfica com os locais importantes do Território Indígena, o seu uso cultural, a distribuição espacial dos recursos naturais, a identificação de impactos ambientais e outras informações relevantes, salvaguardando o interesse, o olhar e a compreensão indígena. O etnomapeamento pode ser feito com base em desenhos livres, uso de imagens de satélite, croquis, mapas e cartas geográficas. (BRASIL, 2010, p. 23).

Avalio que esse mapeamento poderia ter sido mais variado e detalhado, mas não deixou de ser um trabalho de qualidade.

O prazo padrão para a conclusão dos trabalhos de um GT costuma ser o seguinte: sessenta dias para a entrega do relatório fundiário, noventa dias para a entrega do relatório ambiental e cento e oitenta dias para a entrega do relatório circunstanciado de identificação e delimitação, a partir da data do retorno do campo dos técnicos responsáveis. O prazo do GT Krahô-Kanela até se estendeu um pouco mais. Porém, mesmo assim, vigorou em um período curto se considerarmos que os técnicos componentes se envolvem simultaneamente em uma série de outras tarefas dentro das instituições em que trabalham.

Os prazos curtos para a efetuação dos trabalhos técnicos são sempre um fator limitante, pois esse período é considerado insuficiente para compreender as dinâmicas socioespaciais e a complexidade dos contextos e das relações, o que faz, muitas vezes, o antropólogo recorrer a registros etnográficos captados anteriormente (COSTA FILHO, 2012). Mas o caso do GT Krahô-Kanela era ainda mais complicado, pois até aquele momento não havia estudos acadêmicos publicados sobre aquele povo. Existiam apenas

alguns estudos prévios feitos por técnicos da FUNAI, mas nenhum com a quantidade de detalhes e a profundidade histórica necessária para compor o relatório. Foi preciso então produzir informações através de conversas gravadas.

A antropóloga coordenadora se utilizou amplamente de fontes orais, como recomenda o Decreto 1775/96.

Como lembra Ferreira (2015), o antropólogo que conduz um estudo de identificação territorial acaba tendo que se preocupar com o atendimento de exigências interpostas por agentes dos poderes Executivo e Judiciário no que diz respeito à demonstração positiva da verdade quanto à ocupação territorial, à identidade étnica e origem do grupo indígena e no tocante aos títulos de propriedade. E o tipo de resposta exigido do antropólogo pelo Estado nesses processos decisórios é o que contenha uma verdade absoluta e exclusiva. Isso se torna problemático, pois, segundo o mesmo autor:

[...] existe senão uma confrontação, pelo menos uma incompatibilidade entre a forma como a Antropologia concebe a produção de verdades e a forma como os exercícios dos poderes de Estado entendem a produção de verdade. De maneira geral, podemos dizer que a Antropologia opera por meio de um campo de respostas e verdades relativas: a verdade é vista no mínimo com suspeição; na melhor das hipóteses, se considera que uma verdade coexiste com a outra. O relativismo é, assim, um procedimento quase que obrigatório da Antropologia dentro da construção dos seus problemas. (FERREIRA, 2015, p. 134).

Em tais situações, portanto, o antropólogo deveria se lançar ao desafio de buscar *verdades subversivas*, ou seja, aquelas que se caracterizam por:

[...] subverter sistemas de verdade que derivam historicamente do exercício da violência simbólica, verdades historicamente constituídas por meio dos procedimentos de poder (do Estado e de outras formas de micropolítica, como poder diádico, a patronagem etc.) que operam quase sempre por mecanismos de ocultamento/invisibilização/silenciamento. (Ibid, p.135).

Pautado pela capacidade de compreensão dos processos sociais e históricos, o trabalho de produção de *verdades subversivas*, tem como intento capturar a objetividade e a materialidade dos processos de dominação e espólio que transcorreram historicamente com os povos indígenas e outras populações. A objetividade é extraída da materialidade abstraída das fontes, que mostram que as verdades antes conhecidas estavam ancoradas em relações de força e violência simbólica (FERREIRA, 2015).

Eu diria que Graziela Almeida procedeu de acordo com essa perspectiva metodológica relativista de produção de *verdades subversivas* em seu estudo de

identificação e delimitação. Foi dado aos indígenas amplo direito de voz para narrarem a sua trajetória histórica e manifestarem as suas opiniões.

Mais tarde seu trabalho teria sido criticado dentro da própria FUNAI por uma aludida insuficiência de provas documentais que supostamente poderiam elucidar uma verdade absoluta e exclusiva dos fatos históricos, o que é uma maneira positivista de encarar as coisas.

A antropóloga percebeu que os membros do grupo indígena detinham um amplo conhecimento sobre as características naturais do território que reivindicavam, identificando não só os locais que eram utilizados por eles no passado, como o nome de uma série de plantas e animais e os aproveitamentos que se faziam de tais recursos para alimentação, artesanato, medicina e outros usos. O levantamento dessas formas de utilização do território foi a peça-chave para a descrição da territorialidade dos Krahô-Kanela.

Muito daquilo que Graziela constatou já havia sido percebido anteriormente por pela antropóloga Maria Elisa no estudo de campo precedente.

A população Krahô-Kanela que reivindicava terra naquele momento era de 85 pessoas, sendo que mais da metade era de indivíduos com até 20 anos de idade, o que indicava uma projeção de crescimento promissora para o futuro próximo. Além disso, foi feito um cadastro de aproximadamente 200 pessoas que poderiam futuramente assumir a identidade étnica e requerer os mesmos direitos que os demais (ALMEIDA, 2004).

Diferentemente do que apontava o relatório de André Toral, elaborado nos anos 1980, a área reivindicada desta vez não se limitava ao lote nº 2 da Mata Alagada, mas a todos os quatro lotes desse loteamento e ao lote nº 11 do loteamento Lagoa Comprida, ou seja, compreendia a área total que havia sido ocupada pela Fazenda Capiaba. Além disso, pegava também nove lotes do assentamento Loroty. E este foi o aspecto mais causou problemas aos índios e ao GT, como veremos.

Sobre o padrão de moradia, a antropóloga apurou que na Mata Alagada, até o momento em que teria se dado a expulsão, as famílias Krahô-Kanela viviam em duas aldeias permanentes (a de inverno e a de verão), mas que possuíam seus acampamentos provisórios. Nunca abandonavam as aldeias permanentes. O que acontecia é que, dependendo da estação, elas passavam a maior parte dos dias num lugar, mas visitando frequentemente o outro. Os acampamentos eram montados principalmente às margens do rio Javaés e na proximidade de alguns lagos e eram utilizados por pessoas de

diferentes famílias de modo concomitante. Um dos acampamentos, pertencente a Antônio Caboclo, foi utilizado por mais tempo do que os outros. Este ficava perto de uma fonte nas margens do rio Javaés (cf. ALMEIDA, 2004).

Possivelmente, essa seja a fonte da qual o indígena Osmar, irmão mais velho de Mariano, afirma que construiu em 1965, quando tinha apenas 14 anos. Fato recorrentemente lembrado por ele nas conversas comigo.

Os indígenas contaram ao GT de identificação sobre a existência de quinze casas nas duas aldeias anteriormente à expulsão, observando que algumas famílias tinham casas em ambas. Na aldeia de inverno existiam quatro moradias e na aldeia de verão havia outras cinco. Existiam, contudo, habitações em lugares intermediários entre uma aldeia e outra, na Mata do Alçapão e nas margens do rio Formoso, por exemplo. Na aldeia de verão existiam casas que abrigavam mais de uma família de uma só vez (cf. ALMEIDA, 2004). A sazonalidade, portanto, fazia parte do padrão de residência.

A antropóloga ouviu de seus informantes que dois membros do grupo Krahô-Kanela haviam sido enterrados em pontos diferentes da Mata Alagada no tempo em que esses índios viveram ali. Nilva, filha de Valdete, foi sepultada em local próximo a aldeia de verão. Matilde, uma das filhas de Florêncio, fora enterrada em um lugar perto do Lago da Aroeira, onde já existia um cemitério Javaé, grupo que habitou a área antes. Os Krahô-Kanela consideram sagrados tanto os lugares onde foram enterrados seus mortos quanto o cemitério deixado pelos Javaé (cf. ALMEIDA, 2004).

De acordo com informações que coletei com indígenas, Nilva teria morrido ainda bebê, talvez em consequência da malária.

Depois de ter ouvido dos Krahô-Kanela em 1984 o relato sobre a existência de um cemitério indígena em forma de morro de areia na Mata Alagada, Toral (1985b) afirmou não ter dúvidas de que se trata de um local típico de ocupação Javaé, etnia que ocupava a margem leste do rio Javaés, antes do processo de desocupação das aldeias nesse lado que começou em meados do século XX forçado pela pressão de pecuaristas e garimpeiros.

O cemitério Javaé adquiriu um sentido sagrado também para os Krahô-Kanela quando passaram a morar ali próximo.

A aldeia de inverno da Mata Alagada, segundo verificou a antropóloga ficava no local onde a cervejaria Brahma construiu depois a sede da Fazenda Capiaba, na década de 1980. Por este motivo, os vestígios das antigas moradias haviam sido apagados (cf.

ALMEIDA, 2004). Isso revela um total desprezo da empresa pela memória dos grupos indígenas que ali viveram.

Na aldeia de verão, local que ainda permanecia difícil o acesso, vestígios das antigas casas, como forquilhas, tocos de cercas e clareiras na mata puderam ser encontrados pelo GT. O estilo arquitetônico rústico das habitações indígenas acompanhava o padrão dos camponeses pobres da região: estrutura de madeira, com paredes revestidas de barro e telhado de palha de coqueiros como o buriti. Percebeu-se que nessa antiga aldeia as casas ficavam perto umas das outras, de modo a favorecer o intenso convívio familiar. Este mesmo padrão de ocupação continuou sendo mantido posteriormente em outros lugares por onde os Krahô-Kanela passaram (Ibid, 2004).

Hoje em dia, se verifica a manutenção desse mesmo padrão, embora alguns membros do grupo sinalizem a vontade de construir futuramente uma aldeia no mesmo formato que as dos Krahô.

O GT conferiu grande importância à verificação do modo tradicional de produção da subsistência dos Krahô-Kanela. A antropóloga coordenadora procurou saber quais as atividades econômicas que os índios se dedicavam no tempo em que habitaram a Mata Alagada. Durante a observação, tomou conhecimento de que a agricultura era a base da economia dos indígenas, que conseguiam produzir um excedente que era vendido para os regionais. Algumas famílias nucleares se associavam para produzir roças maiores, cooperando nas tarefas. As roças sempre eram cultivadas perto umas das outras, e mesmo que o plantio fosse individual, a limpeza do terreno era sempre efetuada em conjunto. Derrubava-se uma área de mata, fazia-se a queimada e a coivara. Os gêneros mais produzidos nas áreas inundadas eram arroz, milho, feijão, fava, andu e cana, e nas áreas enxutas plantava-se mandioca, inhame e batata-doce entre outros alimentos (cf. ALMEIDA, 2004).

Em uma carta endereçada às autoridades públicas, três anos antes da finalização do relatório circunstanciado, os Krahô-Kanela relatavam que no tempo em que viveram na Mata Alagada tinham fartura de alimentos e recursos vegetais da flora nativa, como babão, bacuparí, buritirana, cagaita, cajá, côco-catoli, côco-naja, criuli, genipapo, jatobá, macaúba, marajá, murici, mutamba, oiti, pequi, tucum. Tinham também muitos frutos de plantas domesticadas, como abacate, abacaxi, goiaba, laranja, lima, limão, mamão, manga, maracujá. A terra era fértil e não precisava de adubo para germinar (cf. COMUNIDADE BEE-WARI, 2001). A coordenadora do GT teve acesso a essa carta e a inseriu nos anexos do relatório para reforçar os argumentos que sustentava.

As informações dessa carta estão em harmonia com a descrição feita por Argemiro em entrevista concedida à Carolina Ribeiro Santana quando narra os tempos de fartura vividos por sua família no tempo em que habitavam a Mata Alagada nos anos 1970:

Trabalhávamos em comum, tinha criação de porco, cavalo, vaca, galinha pato e peru. Caçávamos paca, cutia, porco do mato e tinha muito peixe e tartaruga. [...] E tinha muita fruta pequi, genipapo, oiti, bacuparí, criuli, cajá, jatobá, tucum, marajá, coco-catoli, coco-babaçu, e além dessas frutas do mato nós tinha as que nós plantava: laranja, lima, abacate, maracujá, goiaba, manga, caju e abacaxi. (Argemiro Krahô-Kanela *apud* SANTANA, 2011, p. 259-260).

A caça de animais também era uma atividade muito expressiva para a vida deles naquela época, como continua sendo até hoje.

Durante o verão, as caçadas se concentravam nas imediações de lagoas e lagoas que tinham mata ao seu redor. Os animais se agrupavam onde havia disponibilidade de água e sombra, além de frutos que caíam das árvores. No inverno, a atividade era realizada em locais mais altos, de mata enxuta (lugares que não eram suscetíveis a alagamentos). Nesta estação, os acampamentos de caça eram estabelecidos preferencialmente nas margens dos rios Javaés e Loroti (a oeste do território) e nas cercanias dos lagos do Jacaré e do Muraré (na porção norte). Na região central da Mata Alagada, perto do Lago do Meio, também existia uma área de caça (ALMEIDA, 2004).

Ao se recordar das caçadas no Lago do Meio que faziam na década de 1970, o indígena Tônico, em entrevista concedida à coordenadora do GT em 2003, contou:

a gente ia lá direto porquê alí é bom de caça, mais embaixo tem a barra do rio verde, tem peixe demais...a gente ia com cavalo, nessa época agente tinha animal, a gente ia montado, tinha o carreirinho da gente ir...era no verão, mês de junho, julho aí quando era em setembro a gente ia de novo, passava uns quinze dias, aí no dia que a gente chegava que fazia a caçada, aí nós voltava, a gente matava os bicho aí trazia...(sic). (Tônico Krahô-Kanela *apud* ALMEIDA, 2004, p. 50).

Para ter êxito nessa atividade, o caçador, além da precisão da pontaria, precisa ter conhecimento sobre uma série de técnicas para atrair os animais e para não afugentá-los. Uma das técnicas mais utilizadas pelos Krahô-Kanela antigamente na Mata Alagada era conhecida como “espera”. Os caçadores ficavam de plantão durante a noite esperando os animais se aproximar para comer os frutos caídos no chão. Armadilhas eram utilizadas nas capturas. Os cachorros também eram um recurso de apoio. No caso de animais grandes podia ser usado o laço para apanhá-los. O porco-queixada, o veado-

mateiro, a anta, o caititu, a capivara, a paca, a cutia e o tatu estavam entre as presas mais visadas pelos indígenas (ALMEIDA, 2004).

Essa é uma técnica utilizada não só pelos Krahô-Kanela, mas também por camponeses e outros índios que habitam a mesma região.

Aos subprodutos dos animais caçados era dada destinação útil. Muita coisa era aproveitada. Os animais silvestres satisfaziam, além da necessidade alimentar, outras finalidades, como a de produção de remédios e a fabricação de artesanato. Com o casco do tatu e a dentição do porco-queixada e do jacaré, por exemplo, faziam colares, pulseiras e pontas de flechas e arpões. Com a gordura da anta faziam remédios contra gripe e dores lombares. Usavam a gordura da capivara para tratar asma e fadiga, e o osso desse animal era usado na prevenção de derrames cerebrais (Ibid, 2004).

Percebe-se nisso toda uma gama de conhecimentos tradicionais acumulados sobre o manejo e a serventia de certas espécies animais e vegetais para a saúde humana e para o uso prático que gera uma série de benefícios.

Sendo um grupo que vivia cercado de lagos e rios, os Krahô-Kanela aproveitavam muito o recurso da pesca para a obtenção de alimentos. No tempo em que habitaram a Mata Alagada, capturavam pelo menos dezenove espécies diferentes de peixe, dentre elas o tucunaré, a piroasca, o surubim, o pacu, a piabanha e a caranha. Utilizavam como ferramentas de pesca o anzol, arpão, flecha e rede, e como isca pequenos frutos que caíam das árvores. A utilidade dos peixes ia além da alimentação. O espinhaço do pacu era utilizado para fazer artesanato, o esporão do surubim na confecção de arco e flechas e a banha do surubim no tratamento de queimaduras. Os quelônios e seus ovos, alimentos muito apreciados pelos Krahô-Kanela, eram capturados nos rios e em suas praias (Ibid, 2004). A antropóloga percebeu isso.

Na bacia do Araguaia é muito comum a presença de quelônios de grande porte, sendo as espécies mais numerosas a tartaruga-da-amazônia (*Podocnemis expansa*) e o tracajá (*Podocnemis unifilis*). Nos ninhos de tartaruga-da-amazônia é possível encontrar até 160 ovos enterrados nas praias dos rios, e nos ninhos de tracajá, até 25 ovos (CASTRO; FERREIRA JÚNIOR, 2008). A tartaruga-da-amazônia chega a medir mais de 90 centímetros de comprimento e pesar até 75 quilos (FERREIRA, 2014). O tracajá é bem menor, mede em torno de 35 centímetros.

Na época em que habitaram a Mata Alagada, alguns indígenas foram contagiados pela malária. O acesso ao atendimento médico era muito difícil naquele lugar, pois a cidade ficava longe e só conseguiam se deslocar por canoa, a pé ou a

cavalo. O tratamento das enfermidades mais leves era feito com os “remédios do mato”. Outra atividade que é sempre muito relevante dentro do modo de vida dos indígenas é a coleta de recursos dos quais se tem um aproveitamento nas práticas do cotidiano.

A coleta era empreendida por praticamente toda a extensão do território da Mata Alagada nos tempos em que os Krahô-Kanela habitaram o lugar. Extraíam frutos para a alimentação, para a retirada de óleo e tinturas usadas nas pinturas corporais; sementes para a confecção de artesanato; madeira para a construção de casas, canoas, instrumentos de caça e utensílios; palhas de coqueiro para a cobertura das casas e para a fabricação de cestarias e cipós, também para a produção de artesanato. Coletava-se o mel de várias espécies de abelhas e a criação de animais era uma das atividades principais (ALMEIDA, 2004).

Em entrevista concedida à coordenadora do GT, Alderez falou sobre o aproveitamento de espécies vegetais para a confecção de artesanato e outras finalidades:

Tem muita semente que a gente colhe ela verão entrando nas mata alagada, ela dá fruta no inverno, ela cai mas a gente só vai pegar de verão, quando é no verão, que seca, a gente vai pega...o Angelim d'água, ele tem uma frutinha amarela, pra fazer colar, fazer pulseira, a tiririca, branca e preta...fura, colhe a semente, serra na pedra e fura, fura tudinho pra passar a agulha...tem muito cipó que a gente tira das mata alagada, aquelas corda vem lá de cima das árvores até topar no chão, a gente tira pra tecer, fazer esteira e peneira também, faz abano, chapéu e serve pra amarrar as casa...[as casas] era coberta de capim de sapé, palha de côco, e cercada de pau-a-pique e outras envarava e enchia de barro (sic). (Alderez Krahô-Kanela *apud* ALMEIDA, 2004, p. 67; colchetes do original).

A pecuária era praticada em escala doméstica. Os índios também criavam gado bovino, porcos e galinhas.

A antropóloga também catalogou muitas outras informações, como a genealogia do grupo, a relação de seus integrantes com a sociedade envolvente e com outros grupos indígenas, o histórico de migrações, etc. De grande relevância também foram as informações levantadas pelo relatório da ambientalista do GT, Mariana Semeghini, complementando os registros feitos por Graziela.

Semeghini (2004) descreveu a terra reivindicada pelos Krahô-Kanela como uma área de transição entre os biomas do Cerrado e da Amazônia, prevalecendo às características do primeiro, correspondente a uma planície inundada temporariamente, com muita mata ciliar e rica em ambientes aquáticos (rios, lagos e outros corpos d'água), que concentram peixes e quelônios, fonte de proteínas. Tratava-se de uma porção territorial bem conservada, com características peculiares e de grande

importância ecológica. A qualidade do solo, as inundações sazonais e a proximidade do lençol freático com a superfície em locais específicos favoreciam o desenvolvimento de uma flora vistosa e de uma fauna bastante diversa. Os solos eram de alta profundidade, bastante drenados, levemente ácidos e com nível de fertilidade variando de médio a baixo.

As características ecológicas, portanto, pareciam compatíveis com o desenvolvimento daquilo que os Krahô-Kanela consideravam seu ideal de vida.

Contudo, a ação econômica predatória estava causando danos difíceis de serem reparados. Os maiores impactos observados pela ambientalista consistiam no desmatamento para a formação de pastagens, a extração sem controle de madeira, a caça e a pesca predatórias e a implantação de uma estrada, que um ano antes havia sido embargada pelo IBAMA. A possível construção da estrada preocupava, pois alteraria significativamente a dinâmica ecológica da área, considerando que locais que costumavam a ficar enxutos ou ligeiramente alagados na estação das chuvas passariam a ficar bastante encharcados. Além disso, com a abertura da estrada, parte da vegetação teria que ser removida, ocasionando impactos no solo, que, conseqüentemente, afetaria os hábitos dos animais. A constatação dessa degradação foi motivo de indignação dos indígenas que acompanhavam o GT no momento da vistoria das fazendas, nos meses de julho e agosto de 2003 (SEMEGHINI, 2004). Eles externalizavam a pretensão de conter esse processo de degradação e tão logo de reassumir o controle de seu território.

Não sei ao certo se a ambientalista se referia ao caso de danos ambientais observados por uma vistoria do IBAMA dentro da fazenda Planeta. É possível que sim.

Em uma Ação Civil Pública movida em favor da comunidade Krahô-Kanela, o procurador da república Álvaro Manzano teceu considerações sobre o a importância do território da Mata Alagada para esse povo indígena. Tratando propriamente das características ecológicas da área, afirmou que:

Do ponto de vista ambiental, o mosaico composto pela presença desses corpos hídricos associados a recursos vegetais (matas ciliares, vegetação de brejo, etc.) e animais, constituem o contexto ambiental necessário para a reprodução física e cultural do grupo segundo seus usos e costumes. A fragilidade desse micro sistema, encontrado no território Krahô-Kanela, só será preservada se utilizado por atividades de baixo impacto, típicos da economia tradicional, fortemente associada e dependente do equilíbrio do meio ambiente (MPF, 2005, p. 10).

É bem possível que a iniciativa do procurador tenha se baseado em informações do relatório ambiental do GT de identificação e delimitação escrito no ano anterior.

Em suma, o trabalho antropológico, somado ao da ambientalista, entre os Krahô-Kanela parecem a meu ver terem cumprido com a missão de demonstrar a territorialidade do grupo e a forma tradicional de ocupação do território de acordo com o que preconiza a legislação e conforme as orientações dos especialistas renomados do campo da Antropologia.

A Portaria nº 984, de 21 de outubro de 2003, do presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes⁵¹, criou outro GT, com a finalidade de concluir o levantamento fundiário da TI Krahô-Kanela. Nele estavam incluídos novamente a antropóloga Graziela, o técnico agrícola da FUNAI Francisco Lima, o técnico agrícola do INCRA José Arimathea Dionízio e o motorista da FUNAI Walter Alvarenga. Em relação ao GT anterior, criado pela Portaria 613, foram acrescentados o geógrafo do ITERTINS - Instituto de Terras do Estado do Tocantins - Elias Gonçalves de Souza e o técnico agropecuário Almir Cardoso de Oliveira, consultor da FUNAI em parceria com a UNESCO.

Na prática, essa Portaria apenas substituía membros e prorrogava o prazo para a conclusão do trabalho do GT anterior. Os trabalhos deste GT foram executados entre os dias 23 de outubro e 15 de novembro de 2004.

Almir Cardoso de Oliveira se deslocou até o Tocantins para fazer o *Levantamento Fundiário Cadastral, Documental e Cartorial da Terra Indígena Krahô-Kanela*. Ao tentar entrar em contato com o proprietário de duas fazendas que incidiam sobre o território reivindicado pelos índios, foi comunicado pelo seu advogado que não iria permitir o ingresso em seu imóvel para fazer o levantamento. Diante da negativa, o técnico decidiu iniciar o estudo pelo assentamento Loroty, no dia 27 daquele mês. Ao chegar à agrovila do assentamento, o GT se dirigiu até a sede do INCRA, onde moravam os Krahô-Kanela. A razão dos membros do GT estarem ali é porque cerca de 1.900 hectares da área reivindicada como terra tradicional estavam dentro dos limites do PA, sendo a maior parte uma reserva legal e uma porção menor de lotes ocupados por parceiros (cf. OLIVEIRA, 2003). Isso desencadeou um grande tumulto.

⁵¹ Mércio é antropólogo e professor universitário com experiência de pesquisa com o povo Tenetehara do Maranhão. Quando assumiu o comando da FUNAI em setembro de 2003, durante o governo Lula, era filiado ao PPS. Esteve à frente do órgão até março de 2007. Havia sido subsecretário de Cultura e Projetos Especiais do governo do estado do Rio de Janeiro na gestão de Leonel Brizola (1991-1995), quando Darcy Ribeiro era secretário de Projetos Especiais e Educação.

Ao longo do período em que viveram naquele assentamento, os Krahô-Kanela estiveram expostos a uma situação de permanente conflito. O ambiente ficou ainda mais tenso depois que os indígenas reivindicaram como parte de seu território tradicional lotes do projeto (MPF, 2003).

Revoltados com a intenção de desapropriar os lotes, no dia 2 de novembro de 2003, vários assentados, liderados pelo presidente do sindicato dos trabalhadores rurais e pela presidente da associação dos parceiros do PA Loroty, teriam trancado com cadeado a porteira que separava a sede do INCRA do restante da agrovila, não permitindo que os indígenas e os membros do GT saíssem do local. Um grupo de aproximadamente dez moradores do PA se instalou perto do telefone público do assentamento para impedir que fossem feitas ligações (OLIVEIRA, 2003).

Provavelmente, o que motivou esses assentados a agirem de tal forma foi o medo de perderem o pouco patrimônio que tinham. A reestruturação da vida social e econômica deles certamente seria bem mais complicada do que a dos ricos fazendeiros da vizinhança em caso de desapropriação.

No dia 2 de novembro de 2003, cerca de 300 moradores do PA interditaram a estrada que dá acesso à sede do assentamento, mantendo como reféns indígenas e os servidores públicos que estavam no local para fazer o estudo fundiário. O impasse perdurou por mais de vinte e quatro horas até que representantes de órgãos governamentais chegassem ao local para negociar com os assentados. Funcionários da FUNAI e do INCRA, o procurador da República no Tocantins, Adrian Pereira Ziemba, agentes da PF e membros do CIMI e do Centro de Direitos Humanos (CDH) de Palmas se reuniram com uma comissão de assentados para tentar chegar a uma solução para o conflito. Os indígenas não participaram porque sua presença foi vetada pelos parceiros. Tendo em conta as ameaças proferidas pelos trabalhadores rurais e a forma intransigente como se opunham a permanência dos indígenas no assentamento, os representantes do órgão indigenista decidiram que era melhor levá-los para Gurupi e instalá-los provisoriamente na chácara onde funcionou no passado a CASAI (ÍNDIOS, 2003).

O protesto revelou que os parceiros tinham organização e uma boa capacidade de articulação inclusive com políticos de expressão local e regional que demonstraram solidariedade com eles.

Dada à resistência dos proprietários das fazendas e dos assentados, o GT havia solicitado à Justiça, uma liminar para entrar nas propriedades. O pedido foi atendido. No

dia 6 de novembro, medida cautelar foi concedida autorizando o acesso dos técnicos aos limites dos imóveis atingidos pelo estudo. Os integrantes do GT então esperaram a vinda de policiais federais que os escoltariam para iniciarem o trabalho. Estes chegaram na tarde do dia 10 de novembro (OLIVEIRA, 2003). O levantamento então foi feito entre os dias 11 e 15 de novembro (ALMEIDA, 2004).

A solicitação do acompanhamento do efetivo policial conota um temor por parte dos técnicos talvez de represália por parte dos fazendeiros. Depois dos momentos de tensão que passaram no assentamento, seria natural que estivessem assustados.

Em face desses acontecimentos, considero pertinente reproduzir na sequência uma citação de uma obra de Teófilo da Silva que versa sobre um dilema enfrentado pelo antropólogo em campo em uma situação de identificação de Terra Indígena:

É por ser para o Estado “coordenador” do GT e para os índios e regionais uma espécie de seu “representante” que o antropólogo acaba percebendo a si mesmo como um “intermediário” entre as demandas indígenas, a revolta dos regionais e as políticas fundiárias estatais. Tudo isso contribui para que o antropólogo seja posicionado pelos atores sociais como parte interessada no controle das relações sociais, políticas e econômicas no âmbito local. Propiciando, assim, as bases para o conflito ou o seu acirramento. (TEÓFILO DA SILVA, 2005a, p. 255-256).

Graziela viveu uma situação de bastante pressão nesse período. Por sorte ela não estava no assento Loroty no dia que a tensão se instaurou, mas outros técnicos do GT passaram por momentos de angústia por serem vistos também como mediadores entre os interessados da contenda fundiária.

As partes contenciosas com o interesse dos indígenas passaram a ver a FUNAI como a grande vilã da história, que estaria intencionada a usurpar terras produtivas, violando o direito de propriedade privada. Pouco ou nenhum esclarecimento tinham a respeito do direito territorial constitucional dos povos originários.

Disposto a cumprir a decisão liminar da Justiça, o presidente da empresa Gurupi Participações, designou o seu advogado para acompanhar pessoalmente o levantamento fundiário, que foi realizado entre os dias 11 e 15 de novembro (OLIVEIRA, 2003).

A legislação assegura às partes interessadas o direito de acompanharem *in loco* os trabalhos do GT em todas as suas etapas. Este acompanhamento próximo de representantes das partes litigantes com os indígenas é algo que causa para a equipe de estudos desconforto e às vezes até um sentimento de intimidação, segundo o que

cheguei a ouvir de vários antropólogos e técnicos fundiários que já realizaram trabalhos dessa natureza em diversas regiões do Brasil.

Em campo, o GT adotou os seguintes procedimentos de trabalho: “vistoria das benfeitorias, georreferenciamento das ocupações; preenchimento dos Laudos Cadastrais; pesquisa cartorial, documental e de tabela de valores” (OLIVEIRA, 2003, p. 9). Quanto à abrangência do território pleiteado pelos indígenas, a medição feita apontou o seguinte:

A terra reivindicada pelos Krahô Kanela corresponde aproximadamente 30.477,8034 ha, incluindo todo o loteamento Mata Alagada, e o lote 11 do loteamento Lagoa Comprida e hoje dividida em 06 (lotes) fazendas com áreas contíguas, com 02 proprietários sendo Gurupi Participações S/C Ltda e Marcus Vinícius Santana Lopes, perfazendo uma área total de 28.575,7304; 09 lotes do PA Loroty, devidamente destinado as famílias, [...] com uma área total de 873,8327 ha e uma reserva legal também do referido PA com lote de nº 291 “A” com uma área aproximada de 1.028,2403ha. (OLIVEIRA, 2003, p. 11; parênteses meus).

Não sei por qual razão o número apresentado no levantamento fundiário e cadastral no que se refere à terra reivindicada pelos Krahô-Kanela (pouco mais de 30.477 ha) diverge com a superfície da área identificada como de ocupação tradicional apontada no relatório antropológico da coordenadora do GT (31, 925 ha).

O levantamento fundiário feito pelo técnico da FUNAI em 2003 constatou que a soma do território das fazendas Retiro do Cocal e Lago do Jacaré possuía uma área de 365,5373 hectares de pastagem artificial e de 6.780,4026 hectares de pastagem natural (Canarana). No entanto, a Fazenda Lago do Jacaré possuía uma hipoteca no valor de 60 mil reais em um banco, com vencimento para 13 de agosto de 2004 (Ibid, p. 13). Tratava-se do BASA.

Dois profissionais que integravam o GT/984/PRES se recusaram a assinar o relatório elaborado por Almir Oliveira, sendo eles, o técnico agrícola José de Arimathea e o geógrafo Elias.

Estes dois justificaram a atitude dizendo que estavam fazendo aquilo em defesa da ordem e da paz entre os indígenas e os não-índios da região, respeitando o ordenamento fundiário estabelecido no oeste do Tocantins que, segundo eles, propiciava as condições para o desenvolvimento harmonioso das atividades econômicas, sociais e culturais para as famílias de índios e demais habitantes do entorno de suas terras nos municípios do Vale dos Javaés (cf. DIONÍZIO; SOUZA, 2003).

Não é de se estranhar que funcionários do INCRA e do ITERTINS, órgãos que prestam assistência à clientela da reforma agrária, se opusessem a uma proposta de demarcação que abarcava terras de um assentamento. A manifestação de protesto veemente dos assentados pode ter influenciado na tomada da decisão de não assinar o relatório. É provável que os mesmos estivessem com medo de represálias.

Dionízio escreveu ao superintendente do INCRA um relatório à parte em que discorda veementemente do levantamento feito em campo pelo técnico consultor da FUNAI. De forma categórica ele afirmou que a área por membros do GT jamais fora habitada e utilizada pelos Krahô-Kanela. A terra teria sido ocupada sim pelos Karajá, pelos Javaé e possivelmente pelos Avá-Canoeiro no passado, que a deixaram a partir das décadas de 1950 ou 1960, se recluindo em aldeias na Ilha do Bananal, à margem esquerda do rio Javaés. Dionízio também afirmou que o único componente do grupo de Mariano que viveu naquelas terras foi Valdete, que, ainda assim, na condição de vaqueiro da fazenda Brahma. A grande maioria dos assentados desconhecia a ocupação efetiva dos demais no local (cf. INCRA, 2003).

Essa versão do técnico agrícola é bem controversa, pois desconsidera o que diz a memória coletiva dos Krahô-Kanela.

Em conversa que tive em Brasília com a coordenadora desse GT de identificação em março de 2013, a mesma me relatou que enquanto fazia o trabalho de campo, visitou três famílias diferentes em Dueré na companhia de indígenas e as pessoas lembraram da convivência com os índios quando estes viviam na Mata Alagada. Em outubro de 2013, conheci uma senhora idosa que vive no assentamento São Judas Tadeu em Lagoa da Confusão. Ela me contou que conhece a família de Mariano desde a década de 1950, quando moravam na Mumbuca, onde eram vizinhos e disse que lá no passado o senhor Alfredo já dizia que era descendente de índio, porém, o seu grupo familiar só teria começado a se apresentar publicamente como indígena na década de 1980.

Contestando informações que constam no levantamento fundiário, cadastral e no relatório circunstanciado de identificação e delimitação, o técnico do INCRA sublinhou que nenhum integrante do GT 984 observou na área vistoriada indícios de ocupação pretérita do grupo Krahô-Kanela. Todas as pessoas que possuem terras no perímetro do território reivindicado pelos indígenas teriam afirmado que Mariano e seu povo jamais habitaram como indígenas aquela região. O técnico ainda declarou que as capoeiras e pontos nas matas descritos no relatório, onde seriam realizadas no passado atividades de subsistência, não haviam sido mostradas ou declaradas pelos informantes e que nenhum

membro do GT observou presencialmente qualquer vestígio dessas ocupações (cf. INCRA, 2003). Essa é uma acusação grave, que poderia ter maiores consequências.

Dionízio ainda alertava que havia no assentamento Loroty um clima de revolta contra a FUNAI e a comunidade Krahô-Kanela e que assentados comentaram que haviam visto o cacique e um de seus irmãos portando armas de fogo no local (cf. INCRA, 2003).

Tais acusações de porte de arma pelos índios não foram comprovadas. É preciso ter cautela antes de tomar essas afirmações como verdadeiras, pois é comum surgirem em um ambiente onde os ânimos estão exaltados boatos que possam prejudicar a outra parte litigante.

Em outro trecho do mesmo relatório, o servidor do INCRA sustentava que este órgão não deveria permitir o repasse dos nove lotes do assentamento Loroty para o grupo liderado por Mariano, pois, se caso isso acontecesse, a paz na região estaria ameaçada. Dizia que os estudos de identificação deveriam ser suspensos para evitar reações violentas da parte dos índios e dos assentados (cf. INCRA, 2003).

Surgiu a informação de que parceiros do PA Loroty ameaçavam expulsar um índio Krahô-Kanela que possuía um lote de terras ali. Índios denunciavam estarem sendo ameaçados de morte. A FUNAI propunha a destinação provisória de uma área na região, mas os Krahô-Kanela se mostravam relutantes com essa ideia, insistindo na necessidade de se chegar a uma solução fundiária definitiva (MPF, 2004). Provavelmente essa informação se referia a Valdete, o único indígena que conheço que possuía – e possui até hoje – um lote nesse assentamento.

Na parte final de seu relatório, Dionízio aconselhava a FUNAI a providenciar o retorno dos Krahô-Kanela para a Ilha do Bananal e defendia de forma efusiva não apenas a manutenção dos assentados nos lotes do PA Loroty, mas também a dos proprietários das fazendas vizinhas que eram requisitadas pelos índios. O técnico ainda assinalava a importância de serviços e infraestrutura promovidos pelos proprietários das fazendas que incidiam sobre o território reivindicado, que, segundo ele, traziam benefícios para todo o município e região, com destaque para a extensão do fornecimento de energia elétrica, a abertura de estradas de acesso, o melhoramento genético do rebanho bovino e a aplicação de tecnologias modernas de gestão e manejo do solo (cf. INCRA, 2003).

Surpreende o engajamento tão entusiástico em favor dos interesses de grandes proprietários de terra da região, ainda que o funcionário tivesse gratidão por melhorias

que favoreceram assentados. Ao propor o remanejamento dos Krahô-Kanela para a Ilha do Bananal, o técnico parecia nutrir aquela ideia de que lugar de índio é na Reserva, desconsiderando as especificidades culturais e territoriais de cada povo e as relações históricas de convívio.

Dionízio sabia que os Krahô-Kanela haviam sido retirados da Ilha por vontade dos Javaé, então, havia de supor que um retorno do grupo de Mariano para esse lugar provavelmente ocasionaria conflitos. A FUNAI, por motivos óbvios, não patrocinaria esse remanejamento.

O relatório de Dionízio parece ter surtido efeito em sua chefia imediata, pois através de um ofício, de 1 de dezembro de 2003, o superintendente regional do INCRA em Palmas, José Cardoso, comunicou ao procurador da república Álvaro Manzano que a decisão da FUNAI de demarcar a TI Krahô-Kanela poderia ampliar os conflitos na região e que os parceiros do PA Loroty não aceitavam a entrada dos índios no local. Além disso, o superintendente propôs duas alternativas: (1) que os Krahô-Kanela fossem transferidos novamente para a Ilha do Bananal após um acordo com os índios que lá viviam, ou (2) que fossem desapropriadas fazendas vizinhas ao PA Loroty, sem mexer na conformação territorial do assentamento (cf. INCRA, 2003a).

No documento do superintendente é perceptível a incorporação do discurso do técnico agrícola funcionalmente subordinado a ele. As sugestões de José Cardoso parecem indicar que sua preocupação maior era garantir que não se mexesse com a área do assentamento Loroty. Feito isso, a questão dos índios seria um problema para a FUNAI resolver. A respeito da desapropriação das fazendas vizinhas, acertadamente, ele não fez objeções, porque não compete ao INCRA interceder em favor de proprietários particulares.

Por causa de toda a tensão que foi gerada com os assentados do PA Loroty, os indígenas tiveram que se mudar às pressas do assentamento onde viveram por dois anos. Como já dissemos, foram levados para a Casa do Índio – CASAI – em Gurupi.

O procurador do MPF considerou que a passagem dos Krahô-Kanela pelos assentamentos Tarumã e Loroty deixou provada a inadequação e a impertinência da acomodação desses indígenas em terras da reforma agrária, uma vez que ficou patente a inadaptação deles às formas de organização sociocultural praticadas nesses espaços pelos assentados, havendo a comprovação também de que o padrão de vida desenvolvido em tal ambiente não corrobora com as expectativas e práticas sociais dos Krahô-Kanela (cf. MPF, 2005).

2.4. A PERMANÊNCIA IMPROVISADA NA CASAI DE GURUPI E A SEGUNDA RETOMADA DA MATA ALAGADA

No dia do despejo do assentamento, a FUNAI disponibilizou dois caminhões e dois ônibus para levar os oitenta e três indígenas junto com seus pertences a CASAI em Gurupi (BACELAR, 2003). O local era uma chácara administrada pela FUNASA, mas que estava desativada. A estadia ali deveria ser provisória. A FUNAI dizia cogitar alugar uma fazenda em Dueré para abrigar os indígenas, e também o seu rebanho de animais até a conclusão do processo de regularização fundiária da Mata Alagada (ÍNDIOS, 2003). No entanto, os índios, para seu desgosto, tiveram que permanecer na CASAI por muito mais tempo do que o previsto.

Segundo a subprocuradora-geral da república Armanda Soares Figueiredo, na chácara para onde os índios foram encaminhados, não havia água e o local estava repleto de marimbondos. Além disso, as famílias teriam que se instalar em casas separadas, privadas do convívio comunitário tradicional (cf. ÍNDIOS, 2003).

Os indígenas estavam indignados porque o local onde foram acomodados não possuía estrutura adequada e o espaço era limitado. No dia em que chegaram, constataram que a bomba que capitava água estava danificada, não havia gás para cozinhar e, até o começo da tarde, não haviam se alimentado (PETRILLI, 2003).

A coordenadora do CIMI no Tocantins, Laudovina Pereira anunciou na imprensa que na CASAI os Krahô-Kanela estavam vivendo em precárias condições de higiene e sem assistência da FUNAI, contando com apenas dois banheiros e em meio a ratos e baratas (JORNAL DO SENADO, 2005). O líder Argemiro se queixava de que a casa tinha morcegos e muitos ratos e que as crianças estavam sem frequentar a escola até aquele momento (VASCONCELOS, 2004).

A respeito das condições sanitárias da CASAI, a página eletrônica da ONG Centro de Mídia Independente – CMI - noticiou que naquele local antes existiu um lixão e que agora a casa estaria depredada, além de ser inadequada para moradia, já que não foi construída para tal finalidade. O informativo dizia que um técnico da FUNASA teria atestado que os indígenas enfrentavam inúmeros problemas de saúde decorrentes do fato de o lugar ter sofrido contaminação no passado (cf. CAUSA INDÍGENA, 2006).

O alarde sobre más condições de vida também fazia parte da estratégia dos Krahô-Kanela para sensibilizar as autoridades e a sociedade civil para o problema fundiário que estavam enfrentando. Talvez estivessem exagerando alguns problemas.

Em entrevista que fiz com Euclides Dias Lopes, que era o administrador regional da FUNAI nessa época, ele negou que o local estivesse em condições insalubres e ficasse em cima de um lixão. Ele disse que a característica ruim da área era que o solo era de lajeiro, muito pedregoso, e que, portanto, não prestava para plantar (LOPES, 2014).

Portanto, na CASAI, os Krahô-Kanela ficaram sem espaço para praticar suas atividades produtivas costumeiras, vivendo em condições precárias e dependendo das cestas básicas distribuídas pela FUNAI e de doações de alimentos e roupas por parte da população local. O gado que possuíam estava abrigado em área arrendada, e, de vez em quando uma cabeça era vendida para pagar alguma despesa. O pequeno rebanho era usado como reserva de valor para estes índios, na falta de outra fonte de recursos. Além do CIMI, o Centro de Referência em Direitos Humanos de Palmas – CDHP – e algumas congregações religiosas os ajudavam. A principal forma de ajuda que vinha do CIMI era o apoio institucional quanto à reivindicação territorial, o patrocínio de viagens para irem até as cidades de Palmas e Brasília para conversarem com autoridades e a arrecadação de donativos (ALMEIDA, 2004). Das igrejas os índios recebiam roupas usadas, segundo o que escutei deles.

Impacientes com a demora na conclusão do processo de regularização fundiária, os Krahô-Kanela decidiram novamente ocupar a fazenda Planeta em junho de 2004. De acordo com Motta (2004), por um breve momento eles mantiveram reféns três empregados de uma firma que fazia o serviço de eletrificação rural nas imediações e uma equipe de profissionais de um canal de TV. Logo os libertaram.

A escolha da fazenda Planeta e não das outras propriedades que insidiam sobre o território reivindicado para fazer a ocupação se devia ao fato de que as antigas aldeias da Mata Alagada e as melhores terras para plantio, na opinião dos índios, ficavam naquela parte da área.

A retomada fora efetuada no dia 10 de junho. No dia seguinte, o juiz da comarca de Cristalândia expediu uma liminar de reintegração de posse da área, mas a revogou no dia 14 de junho, transferindo a competência do julgamento para a Justiça Federal. No dia 16, um juiz federal substituto concedeu outra liminar contrária ao povo Krahô-Kanela (LOREN, 2004).

Porém, quando os dois oficiais de justiça foram até a propriedade entregar o mandato de reintegração de posse, também foram retidos pelos indígenas e ameaçados por alguns deles, causando uma situação extremamente tensa. Policiais militares e civis,

além de 14 agentes e um delegado da Polícia Federal cercaram a área. O superintendente da PF no Tocantins havia informado à imprensa que os Krahô-Kanela ameaçaram incendiar veículos e até mesmo a sede da fazenda e que indígenas de outras etnias estariam se deslocando para lá na pretensão de prestar solidariedade aos ocupantes (MOTTA, 2004).

Reportagem do jornal *O Globo*, publicada em 14 de junho de 2004, noticiou que 180 índios ocupavam a fazenda e ameaçavam atear fogo no carro que conduziu os oficiais de justiça até ali com um deles dentro do veículo, o que não chegou a acontecer porque as mulheres indígenas impediram. Os dois funcionários do Poder Judiciário então teriam sido mantidos amarrados e com os olhos vendados (cf. ÍNDIOS, 2004).

Imagens de ameaças de índios aos oficiais vieram a público no Jornal Nacional da TV Globo, repercutindo amplamente pelo país.

A ação extrema objetivava obter uma maior visibilidade por parte da opinião pública e pressionar a FUNAI a tomar uma iniciativa mais eficaz para resolver o problema fundiário. Foi, sem dúvida, um ato desesperado de quem há quase trinta anos buscava uma solução. O movimento de ocupação dos Krahô-Kanela foi de fato engrossado por indígenas de outras etnias.

Por fim, depois de algumas horas de tensas negociações, a fazenda foi desocupada pacificamente, sem que ninguém se ferisse.

O presidente da FUNAI, Mércio Gomes, havia dito na ocasião que o órgão não possuía nenhum estudo que comprovava que a fazenda ocupada era terra indígena tradicional. Na opinião do presidente, os índios deveriam desocupar o local, pois as exigências dos mesmos não tinha nenhuma legitimidade (RONDON, 2004). Por meio desta declaração, Mércio deslegitimava o relatório do GT de identificação, que concluiu pela tradicionalidade da ocupação indígena. A própria fundação estaria assim apresentando publicamente a tese contraditória às conclusões do GT.

Posicionamentos desse tipo são sempre mal avaliados pelos movimentos indígena e indigenista.

Em uma fala reproduzida em um livreto confeccionado pelo CIMI em 2004, o indígena Argemiro mostra-se indignado por causa de uma suposta declaração de Mércio que teria sido noticiada na imprensa, na qual o presidente da FUNAI teria dito que os Krahô-Kanela não eram índios. O líder indígena se dizia preocupado e pesaroso porque entendia que o dirigente do órgão tinha a pretensão de revogar a decisão do presidente anterior, Otacílio Antunes, que reconhecia a condição indígena do grupo, o que, em seu

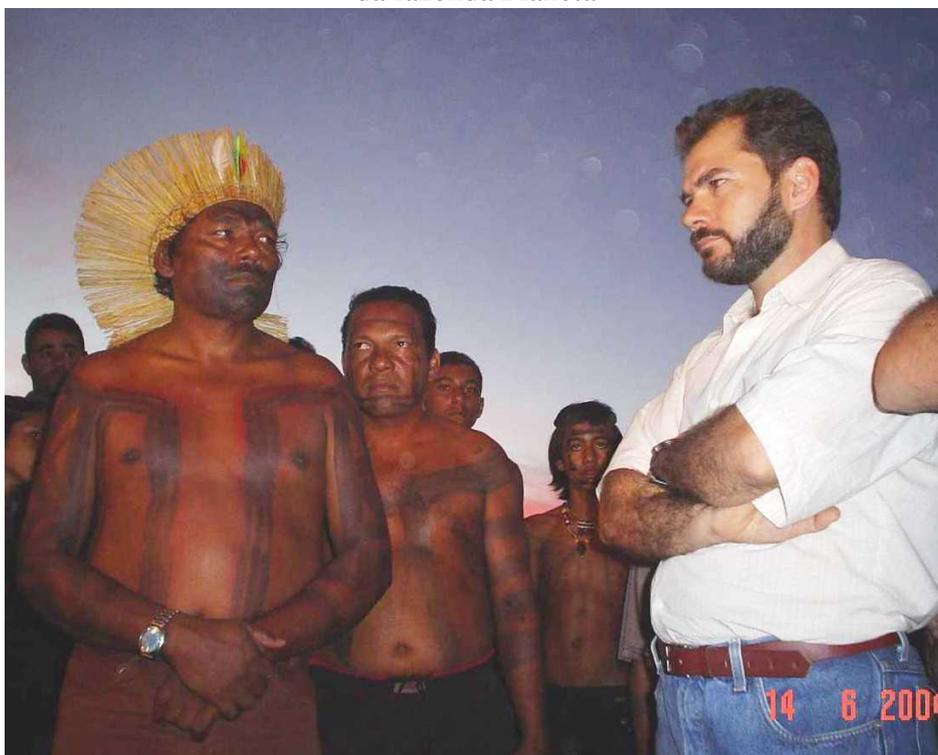
entendimento, faria o processo fundiário dos Krahô-Kanela retornar a estaca zero (cf. Argemiro *apud* CIMI, 2004, p. 3).

Atitudes e falas de Mércio deram a entender que ele retardou a tramitação do processo fundiário dos Krahô-Kanela por ter dúvida sobre a identidade deles. O presidente não escondia sua preocupação com fato do orçamento da FUNAI ser escasso e não conseguir dar conta de atender os pleitos dos povos indígenas, que só aumentavam a cada ano.

Conter novas demandas fundiárias poderia ser, em seu raciocínio, uma forma de aliviar um pouco as pressões sobre a estrutura do órgão indigenista, precária em termos de recursos financeiros, materiais e humanos. Porém, essa não era a forma correta de tratar o problema.

O procurador Álvaro Manzano, que participou das negociações para a desocupação da fazenda Planeta, atribuiu à FUNAI a responsabilidade pelo conflito. A demora do órgão em dar uma resposta favorável ou contrária à demarcação da área teria motivado a revolta dos indígenas e, conseqüentemente, a ocupação (ÍNDIOS, 2004a).

Figura 9 - Cacique Mariano negociando com Dr. Álvaro Manzano o fim da retomada da fazenda Planeta



Crédito da foto: Wellington Antenor – PR/TO. Data: 14/06/2004.

Em discurso proferido no Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas, promovido pelo CIMI em Brasília, no dia 23 de junho de 2004, o cacique Mariano justificou que a

retomada da fazenda se deu em razão da morosidade do andamento do processo fundiário, que dava a impressão de que os agentes do Estado ficaram bastante tempo sem olhar para a documentação do caso (LUCHIN, 2004).

Dias depois da ocupação, os Krahô-Kanela concordaram em sair do imóvel. Foi disponibilizado um caminhão e três ônibus para levar embora os indígenas e seus pertences. As 86 pessoas foram levadas novamente para a CASAI. A promessa da FUNAI era de que elas permaneceriam apenas 45 dias ali, até que fosse arrendada uma fazenda na região enquanto o processo de regularização da TI não fosse resolvido (BACELAR, 2004). Mas a estadia improvisada nessa chácara perdurou por muito mais tempo, sendo um martírio para os indígenas.

2.5. A PARALIZAÇÃO DO PROCESSO FUNDIÁRIO E A REAÇÃO DOS INDÍGENAS

Como vimos, as conclusões do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI Krahô-Kanela sofreram objeções dentre do próprio GT. Isso aconteceu também no âmbito da Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação e da Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF - à qual essa era subordinada. As informações que apresentamos na sequência problematizam a questão de a área identificada pela coordenadora do GT ser ou não *terra indígena de ocupação* tradicional nos termos da Constituição.

A coordenadora-geral da CGID na época era Nadja Havt Bindá, doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo – USP – e pesquisadora especializada na temática da territorialidade do povo Zo'ê, que vive no estado do Pará. Sua função na FUNAI lhe conferia a competência de avaliar os relatórios de identificação e delimitação e manifestar-se favorável ou contrária às conclusões do estudo ou solicitar a sua revisão ou complementação.

Através do *Parecer nº 194/CGID*, de 17 de dezembro de 2004, Bindá acusou o que considerava falhas técnicas no relatório de Graziela Almeida. Segundo a coordenadora-geral, ainda que o relatório de identificação tenha atendido formalmente aos procedimentos regulamentados, havia dois elementos que tornavam frágil a sustentação das conclusões do estudo: as justificativas dos limites territoriais que estariam inconsistentes e a caracterização da porção territorial pleiteada como terra de ocupação tradicional (cf. FUNAI, 2004).

O primeiro aspecto contestado foi o fato de Almeida não ter incluído a área do Atoleiro nos limites do território tradicional dos Krahô-Kanela, uma vez que por vários anos ela teria sido habitada concomitantemente à Mata Alagada.

No entendimento de Bindá, o relatório de Almeida não esclarecia quais os critérios utilizados para desconsiderar a área conhecida como Atoleiro na proposta de delimitação da TI. Para a coordenadora-geral, não incluir o Atoleiro seria uma contradição que fragilizaria os argumentos do estudo, já que a ocupação desta área seria mais antiga do que a da Mata Alagada (cf. FUNAI, 2004).

Diante desse estranhamento, Bindá alegou que **“a falta de vínculo original com a área reivindicada”**, a ocupação recente do Atoleiro e da Mata Alagada e a trajetória de deslocamentos periódicos do grupo intercalada com períodos de acomodações espaciais suscitavam dúvidas quanto à área que deveria ser identificada como de ocupação tradicional e quanto aos critérios em que essa caracterização poderia se apoiar (FUNAI, 2004, p.3, destaques do original).

Segundo coordenadora-geral, o trabalho antropológico do GT teria demonstrado que pela memória do grupo Krahô-Kanela haveria diversas áreas passíveis de serem reconhecidas como de ocupação tradicional, e não apenas a Mata Alagada. Para Bindá, essa seria uma das vulnerabilidades do relatório circunstanciado que comprometia o prosseguimento desse processo fundiário, pois o seu andamento poderia acarretar também a contestação de processos de outras TIs em andamento (cf. FUNAI, 2004).

Por fim, a coordenadora-geral recomendou que a FUNAI envidasse esforços para promover o assentamento dos Krahô-Kanela em uma área proposta pelo INCRA, o que implicaria abrir mão do reconhecimento da tradicionalidade de ocupação da Mata Alagada (cf. FUNAI, 2004).

Ao desfechar seu parecer com esta recomendação, parece claro que Bindá já tinha previamente decidido que a melhor solução seria acomodar o grupo demandante em uma área do INCRA, tirando do órgão indigenista a responsabilidade de assumir a sua prerrogativa institucional. Seria um retrocesso no curso do processo fundiário. E vimos que as experiências anteriores desses índios em terras do INCRA resultaram em fracasso.

Souza (2011) entende que as sucessivas tentativas da FUNAI em repassar ao INCRA a incumbência pela atenção à reivindicação fundiária dos Krahô-Kanela possivelmente seria uma maneira indireta de negar o reconhecimento dos direitos desses índios. A recomendação de assentar os Krahô-Kanela em uma área destinada a clientes

da reforma agrária feita pela chefe da CGID talvez seria motivada pelo fato desta servidora considerá-los agricultores não-indígenas, cuja organização social baseava-se na posse da terra, não importando se essa terra fosse um território tradicional, uma Reserva ou um assentamento.

Se fora essa a intenção da agente pública, considero-a absurda, pois não levava em conta as especificidades históricas e culturais do grupo.

Os questionamentos do *Parecer nº 194/CGID* foram respondidos por Graziela Almeida através do Ofício/GT613/PRES, de 15 de fevereiro de 2005. Nesta réplica, se referindo à simultaneidade da habitação do Atoleiro e da Mata Alagada, a antropóloga se reportava ao seu relatório circunstanciado argumentando que uma única família permaneceu ocupando o Atoleiro até 1972, as outras todas deixaram de vez essa área ainda na década de 1960. Desta forma, segundo a coordenadora do GT, estaria claro que, ainda assim, houve um período de ao menos cinco anos (entre 1972 e 1977) em que a Mata Alagada foi habitada em caráter exclusivo pelo grupo, o que seria o bastante para caracterizá-la como terra de ocupação tradicional (cf. FUNAI, 2005b). Portanto, a razão para os índios reivindicarem apenas o território ocupado mais recentemente seria que:

Na atualidade, o vínculo afetivo, de concepção de sua terra enquanto coletividade se refere à Mata Alagada e não às outras áreas pelas quais o grupo passou. É a Mata Alagada que é tida, pelo grupo, como sua verdadeira terra, seu local de pertencimento, e é essa terra que sempre foi, desde 1984, objeto de sua reivindicação. Mesmo que o grupo tenha mudado seu local de moradia e de ocupação, algumas vezes, o local onde foram encontradas as características ideais para sua reprodução física e cultural, segundo a própria visão do grupo indígena, é a Mata Alagada (FUNAI, 2005b, p. 2).

Considero o argumento apresentado acima bastante apropriado e convincente.

Apesar de discordar em relação às colocações da chefe da CGID, Almeida se prontificou a acrescentar esclarecimentos à proposta de identificação e delimitação com o propósito de reparar suas deficiências de modo a dar prosseguimento à tramitação do processo de regularização fundiária (Ibid, p. 2-8).

A antropóloga, com isso, demonstrava flexibilidade e boa vontade em acolher sugestões. Em nenhum momento se mostrou refratária à discussão de aspectos técnicos do trabalho.

Rebatendo o questionamento de Bindá sobre a ausência de vínculo original dos Krahô-Kanela com a Mata Alagada, a profissional questionou a relevância da noção de

vínculo original para caracterizar um território como de ocupação tradicional indígena, pois tal concepção estaria fortemente atrelada à ideia de *imemorialidade*, não mais reconhecida como pré-requisito para tal caracterização. Almeida ainda argumentou que, se o aludido *vínculo original* fosse um fator decisivo para caracterizar uma área de ocupação tradicional, talvez nem sequer vários dos povos indígenas isolados se enquadrariam nesse quesito, pois ao longo de sua história de contato com o colonizador foram forçados a se deslocar (cf. FUNAI, 2005b:4).

Depois da Constituição Federal de 1988 a ideia da necessidade da comprovação da imemorialidade da ocupação territorial foi considerada obsoleta pelos especialistas em direitos indígenas.

A recomendação da coordenadora-geral da CGID para que o grupo indígena fosse encaminhado para terras da reforma agrária causou espanto na coordenadora do GT, que assim se expressou a respeito:

Uma vez que o grupo indígena Krahó-Kanela é reconhecido pela FUNAI, considerando que cabe a essa fundação o dever de prestar assistência aos grupos indígenas e levando-se em conta o fato de haver processo de regularização fundiária da Terra Indígena Krahó-Kanela em andamento no órgão indigenista, não compreendia a sugestão de assentar o grupo em área proposta pelo INCRA. Inclusive porque acredito que não seja responsabilidade desse instituto assentar grupos indígenas, nos raros casos onde isso é cabível, uma vez que é algo que se dá em detrimento dos direitos indígenas reconhecidos constitucionalmente. (FUNAI, 2005b, p. 7).

Considero que na fala transcrita acima Graziela estava coberta de razão.

Por solicitação do procurador Álvaro Manzano, dois analistas periciais em antropologia da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão - 6ª CCR - do MPF, Marco Paulo Fróes Schettino e Angela Maria Baptista, emitiram parecer avaliativo (*Nota Técnica nº 67/2005*, de 6 de julho de 2005) sobre o processo de regularização da TI Krahô-Kanela.

Na opinião dos analistas, o relatório possuía qualidade técnica satisfatória e atendia aos requisitos da legislação pertinente, tanto que os dois declararam que não havia nenhum problema a corrigir no estudo técnico quanto ao aspecto metodológico. Graziela, na avaliação dos peritos, teria sido criteriosa no uso da documentação disponível e no recurso à memória da comunidade indígena através de suas narrativas. A antropóloga também teria cumprido os requisitos legais contidos na Constituição Federal, no Decreto 1775/96 e na Portaria nº 14/MJ/96 no que concerne ao reconhecimento de TIs (cf. SCHETTINO; BAPTISTA, 2005:2).

No entendimento dos peritos, o estudo observou corretamente o princípio de dar voz ao grupo investigado, dispondo as falas de seus componentes em várias passagens do texto, o que teria dotado o relatório de consistência etnográfica e embasamento histórico. Ainda de acordo com os analistas, Almeida usou com habilidade os conhecimentos da Antropologia para chegar à comprovação de que a Mata Alagada era de fato terra de ocupação tradicional, tendo em vista o modo de vida das gerações atuais, a memória dos nativos, suas histórias de vida e suas categorias de representação pelas quais se pode compreender o valor simbólico do território e também as suas maneiras tradicionais de uso e ocupação (cf. SCHETTINO; BAPTISTA, 2005:3-6).

Schettino já na época em que emitiu esse Parecer era reconhecido uma pessoa sabedora do assunto, pois havia estado à frente da CGID/FUNAI poucos anos antes. Tendo obtido o título de mestre em antropologia pela UnB em 1995, havia sido servidor do órgão indigenista e participado de trabalhos de regularização fundiária⁵².

Como veremos no trecho citado na sequência, Schettino e Baptista manifestaram de modo enfático a sua discordância em relação aos argumentos de Nadja Bindá de que a Mata Alagada não era terra indígena tradicional, se posicionando ao lado das conclusões de Almeida.

A ausência e/ou o uso inadequado do conceito de tradicionalidade podem explicar os equívocos de análise contidos no Parecer/CGID, bem como a dificuldade em compreender, e diferenciar, o território da Mata Alagada dos outros lugares por onde o grupo passou. [...] Nesses locais anteriores ao estabelecimento na Mata Alagada, não estabeleceram vínculos, não constituíram território ou, em outras palavras, o grupo não se territorializou. Por esses motivos foram espontaneamente abandonados e tampouco reivindicaram retorno aos mesmos. Na Mata Alagada o grupo se estabeleceu, gerou vínculos, constituiu um território. De lá só saíram por motivo de força maior, por meio de uma expulsão promovida por fazendeiros e desde então pleiteiam retorno (SCHETTINO; BAPTISTA, 2005, p. 8; colchetes meus).

De modo ainda mais categórico, os analistas afirmaram que, a partir da leitura do relatório de circunstanciado e dos documentos anexos a ele, era possível concluir que a área assinalada era efetivamente uma Terra Indígena em conformidade com os itens do artigo 231 da Carta Magna. E, de forma veemente, os peritos protestaram contra a cogitação da alternativa de encaminhar a solução da demanda territorial dos Krahô-Kanela ao INCRA, considerando que não compete ao órgão fundiário esse tipo de atribuição quando se trata de um grupo indígena, e sim à FUNAI. Assinalaram que nas

⁵²Dados extraídos do Curriculum Lattes do referido profissional.

tentativas que o órgão fundiário fez de acomodar o grupo em assentamentos, os indígenas não se adaptaram ao tratamento a eles estendido, tanto em termos de convívio social quando no que diz respeito à organização espacial no ambiente dos projetos de assentamento (cf. SCHETTINO; BAPTISTA, 2005:8-9).

Os analistas do MPF não pouparam críticas à forma como a agência indigenista preferiu tratar o caso dos Krahô-Kanela, simplesmente paralisando o processo, sem dar resposta nenhuma ao pleito dos indígenas, enquanto estes passavam por dificuldades. Além disso, consideraram que a interrupção dos procedimentos sem uma conclusão representou desperdício de recursos da União, sendo que o objetivo da demarcação não fora alcançado. A dupla do MPF ainda chamou a atenção para a necessidade de se pensar na possibilidade da desapropriação de uma área para os Krahô-Kanela como alternativa (Ibid, p. 9). Considerava-se assim a alternativa de criar uma Reserva Indígena.

Devido à morosidade da FUNAI na condução do processo de regularização fundiária, e influenciado pelo posicionamento dos dois peritos, o procurador Manzano moveu na Justiça, no dia 4 de novembro de 2005, uma Ação Civil Pública - ACP – contra a União e o órgão indigenista, requerendo emancipação de tutela e o pagamento de uma indenização por danos morais no valor dez milhões de reais em favor da comunidade indígena. O objetivo geral da ACP era a prestação de tutela jurídica à comunidade Krahô-Kanela para garantir-lhe a posse sobre as suas terras de ocupação tradicional, fazendo assegurar a sua demarcação de acordo com o que preceitua a Constituição. Como objetivos específicos estavam definidos o assentamento imediato do grupo na terra reivindicada, a avaliação das benfeitorias passíveis de indenização, a interrupção de qualquer atividade que estivesse causando impactos ambientais na área, além da referida condenação ao pagamento indenização à comunidade por danos morais em razão da omissão do Estado (cf. MPF, 2005).

As principais providências requeridas à Justiça pelo representante do MPF aparecem de forma mais especificada no trecho da ACP abaixo citado:

- d) a declaração, por sentença definitiva de mérito, de que a área acima descrita é terra indígena Krahó-Kanela, com superfície de 31.925 ha e perímetro de 121.932 m, determinando-se, após o trânsito em julgado, o cancelamento de todos os registros imobiliários sobre ela hoje existentes e seu registro no Cartório de Registro de Imóveis como terra indígena Krahó-Kanela, de propriedade da União, bem como no livro próprio do SPU - Serviço do Patrimônio da União;
- e) sejam condenadas as requeridas em indenização por danos morais suportados pela comunidade indígena, em valores a serem apurados

em liquidação, por arbitramento, bem como seja-lhes determinado o pagamento de indenização das benfeitorias existentes nos imóveis;
f) em caso de que a área objeto de reivindicação não seja considerada de ocupação tradicional da comunidade indígena, que seja convertida a ação em desapropriação indireta, mantendo-se a mesma comunidade na posse dos imóveis e determinando-se à União que promova a indenização integral dos detentores de títulos de propriedades, em valores a serem apurados por perícia judicial;
[...] (MPF, 2005, p. 26-27).

Visando assegurar que as características ecológicas da área demandada pelos indígenas não fossem modificadas pela ação daqueles que estavam em posse dela, o procurador ainda tentou obter da Justiça Federal a sanção de medida protetiva. No texto da ACP, ele solicitava ainda como antecipação de tutela, que fosse determinado a todos os sujeitos que possuíam títulos de propriedade sobre a área que abstivessem de fazer modificações no estado físico dos imóveis, sobretudo no que tange ao meio ambiente. A supressão dos recursos naturais ao longo do andamento do processo poderia comprometer as condições de aproveitamento da terra pelos indígenas de acordo com seus costumes e tradições (cf. MPF, 2005).

Em paralelo ao curso da ACP, a comunidade Krahô-Kanela, representada pelo cacique Mariano, ingressou com um mandato de segurança na Justiça Federal contra a União e a FUNAI para assegurar o andamento do processo de regularização fundiária. Foi um caso inédito desse tipo no Brasil (CARVALHO, 2005).

Em um informativo ligado ao CIMI foi publicado que:

No texto do Mandato de Segurança, os advogados argumentam que o processo de identificação da terra transcorreu de forma regular, mas que, ao protelar a decisão de aprovar ou reprovar o relatório de identificação da terra, o presidente da Funai, Mércio Pereira Gomes, mantém-se omissivo quanto à decisão [sic]. (CARVALHO, 2005, p. 14; colchetes meus).

O advogado Paulo Machado Guimarães, acessor jurídico do CIMI estava postulando em favor dos Krahô-Kanela nesse caso.

A coordenadora-geral da CGID voltou a se referir ao relatório de Graziela Almeida na *Informação Técnica nº 21/CGID*, de 30 de novembro de 2005, destinada ao diretor de assuntos fundiários, Artur Nobre Mendes, aquele mesmo que tempos antes fora presidente da FUNAI. A posição de não reconhecer a tradicionalidade da ocupação indígena do território da Mata Alagada, já expressa no *Parecer nº 194/CGID/04*, foi mantida sem ressalvas, como se vê na explanação que segue:

O parecer apresentado pela CGID refuta as conclusões do relatório de identificação. Em complemento aos termos daquele Parecer nº

194/CGID/04, a coordenação afirma seu entendimento de que o relatório traz elementos para que se conclua que a área **não pode ser caracterizada como terra indígena tradicionalmente ocupada**. Conforme estabelece o parecer, para tratar a área reivindicada como terra indígena tradicionalmente ocupada, a FUNAI precisaria reconhecer como tal todas as áreas onde o grupo de famílias se estabeleceu, desde que iniciou seu deslocamento do Maranhão até seu estabelecimento na Ilha do Bananal, isto porque, em cada uma dessas áreas, o grupo de famílias em questão sempre se estabeleceu por 10 anos ou mais, e – em todos os casos – certamente promoveu ocupação e uso de recursos em acordo com suas referências culturais e sociais (FUNAI, 2005a, p. 4; destaque do original).

A contra-argumentação da coordenadora do GT, portanto, não convencera a coordenadora da CGID sobre a tradicionalidade da ocupação da terra.

Manifestando-se anos mais tarde (através da *Informação CJ n° 160/2009*) sobre a discussão travada em torno da tradicionalidade da ocupação da Mata Alagada, o coordenador jurídico da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, Erick Silva Lopes, avaliando a questão pelo viés do direito, se expressou de maneira taxativa:

Quanto ao Relatório de Identificação, é possível concluir que efetivamente trata-se de uma Terra Indígena nos termos do artigo 231 da Constituição Federal e o documento é capaz de comprovar que a área constitui território do povo Krahô-Kanela.

Já o Parecer n. 194/CGID, fls. 27/31, utiliza pressupostos não adequados ao conceito de terra tradicionalmente ocupada conforme previsto na Constituição. Portanto, faz-se necessário que sejam reconsideradas suas recomendações, bem como a sua conclusão que nega reconhecimento à identidade étnica do grupo e transfere a responsabilidade pela regularização da Terra Indígena para o INCRA (MPF, 2009e, p. 2).

Na época em que o caso estava sendo decidido, o presidente da FUNAI, Mércio Gomes, preferiu atender à recomendação da CGID sem pestanejar. Pressionado pelo MPF a dar uma resposta conclusiva, ele emitiu um despacho em que negava o reconhecimento da Mata Alagada como terra indígena tradicional. Eis o teor mais importante do documento:

Em referência à questão fundiária envolvendo o grupo ora autodenominado Krahô-Kanela, fica deliberado que a área reivindicada pelo mesmo, localizada no município de Lagoa da Confusão/TO, não é considerada Terra Indígena tradicionalmente ocupada. Desta forma, ficam aprovados integralmente os termos do Parecer n° 194/CGID/FUNAI, de 17/12/2004, e a Informação Técnica n° 21/CGID/FUNAI, de 30/11/2005. (FUNAI, 2005, p.1).

Chama a atenção o fato de o presidente da fundação, em seu texto, evitar se referir aos Krahô-Kanela como povo indígena apesar deste na época já serem

reconhecidos pela FUNAI. Outro fato intrigante é que o dirigente do órgão acatou prontamente as sugestões de Bindá sem pedir que um novo estudo na área fosse feito ou que aquele que havia sido apresentado fosse refeito. Então, tudo leva a crer que o presidente, a coordenadora-geral e o diretor da DAF haviam tomado uma decisão política sobre o caso, não querendo rediscutir os estudos técnicos. A sentença da redação foi curta e grossa, não gastando palavras com fundamentações técnicas.

A declaração que Mércio teria dado à *Folha de São Paulo* em 2004, de certa forma, já fazia antever que a sua decisão seria pela não caracterização como terra de ocupação tradicional da área identificada pelo GT.

Não se dando por satisfeitos com a negação do reconhecimento da tradicionalidade da ocupação, os Krahô-Kanela persistiram empenhados na luta política e, auxiliados pelo CIMI, conseguiram o apoio do movimento indígena, de entidades da sociedade civil e de parlamentares de tendência mais progressista.

Em outubro de 2005, entidades da sociedade civil organizada⁵³ criaram o *Comitê pela Demarcação da Terra Indígena Mata Alagada*, na pretensão de divulgar a questão territorial dos Krahô-Kanela, obter apoio da opinião pública e sensibilizar as autoridades do governo federal (SALERA JÚNIOR, 2008).

Indígenas Krahô-Kanela conseguiram se reunir com o senegalês Doudou Diène, relator especial das Nações Unidas sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância relacionada, em sua passagem pelo Brasil em outubro de 2005. Diène incluiu em seu relatório uma breve descrição da trajetória, das lutas e do sofrimento dos Krahô-Kanela na época (cf. DIÈNE, 2005). No encontro com o relator, que aconteceu no dia 17, o cacique denunciou que 80% dos membros de sua comunidade estavam contaminados com verminoses e se mostrou indignado com o tratamento que o grupo vinha recebendo do órgão indigenista. Mariano desabafou, dizendo que a FUNAI e o governo, que durante a campanha eleitoral dizia ser aliado dos indígenas, agora estavam discriminando-os. Sentia que a fundação passara a trabalhar em favor dos interesses dos fazendeiros (NAVARRO, 2005).

Provavelmente Mariano se referia ao governo do presidente Lula, que em seu plano de governo se comprometia com a defesa dos direitos dos indígenas e de outras minorias sociais.

⁵³ Dentre as organizações estavam o CIMI, o Centro de Direitos Humanos (CDH) de Palmas, a Prelazia de Cristalândia, a Arquidiocese de Palmas e de Porto Nacional, Igreja Anglicana e a Organização Indígena do Tocantins.

No dia 18 de outubro, a Coordenação-Geral de Assuntos Externos - CGAE – da FUNAI emitiu uma nota de esclarecimento para rebater as denúncias que os Krahô-Kanela fizeram ao relator da ONU. A nota dizia que as terras pleiteadas pelo grupo em questão não foram confirmadas como de ocupação tradicional indígena pelos estudos antropológicos e que, portanto, competiria ao INCRA a incumbência de providenciar o assentamento dos Krahô-Kanela em alguma área (MUYLEART, 2005).

É preciso lembrar que, quem não havia reconhecido a terra como de ocupação tradicional eram, a coordenadora da CGID e o presidente da FUNAI e não o estudo antropológico como teria mencionado a nota da CGAE⁵⁴.

De 26 a 28 de outubro, representantes de todos os povos indígenas do Tocantins e representantes de entidades que compunham o *Comitê pela Demarcação da Terra Indígena Mata Alagada* se uniram ao grupo de Mariano e acamparam em frente da sede da PR/TO e depois fizeram manifestações nas ruas da capital tocantinense para cobrar agilidade no processo fundiário dos Krahô-Kanela (SOUZA, 2005).

A Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, presidida pelo senador Cristovão Buarque (PDT-DF), acolheu o caso dos Krahô-Kanela e convocou uma audiência pública para o dia 12 de dezembro de 2005. A audiência que foi conduzida pelo senador Paulo Paim⁵⁵ (PT-RS), vice-presidente da comissão, contou com a presença de membros da comunidade Krahô-Kanela, de representantes de organizações indígenas e indigenistas, do MPF e da coordenadora da CGID. O encontro teve momentos de debates acalorados. Ficou evidente a polaridade de posicionamentos entre Nadja Bindá e os demais participantes.

⁵⁴ Não tive acesso direto a mencionada nota da CGAE, soube de seu conteúdo através de matéria da imprensa.

⁵⁵ Tendo iniciado sua história política no movimento sindical, Paim atuava como parlamentar desde a década de 1980, se destacando pela defesa dos Direitos Humanos, especialmente das minorias étnicorraciais. Fonte: <<http://www.senadorpaim.com.br/biografia.php>>. Acesso em 18 jan. 2016.

Figura 10 - Indígenas Krahô-Kanela e de outras etnias protestando em audiência pública no Senado em dezembro de 2005



Fonte: Jornal do Senado, nº 2.287/62, p. 15, 19 a 25 dez. 2005. Crédito do foto: J. Freitas.

Em um momento da audiência em que participantes discutiam a possibilidade da criação de uma Reserva Indígena segundo os termos do Estatuto do Índio na área reivindicada, Bindá se manifestou dizendo que a ideia era impraticável, pois a FUNAI não possuía em seu orçamento verbas suficientes para custear a desapropriação dos imóveis, as indenizações e as demais despesas (SOUZA, 2011).

Assisti a transmissão dessa audiência pela TV Senado, que tenho gravada em DVD. Dos conteúdos das falas dos participantes, destaco o seguinte: a procuradora da república Deborah Duprat⁵⁶ disse que, do seu ponto de vista jurídico, o simples fato da comunidade Krahô-Kanela reivindicar para si o território da Mata Alagada há 30 anos evidenciava a busca pelo espaço identitário do grupo. Assim sendo, não precisava ser um *expert* em Antropologia para perceber que se tratava de território tradicional desse povo (cf. DUPRAT, 2005). O assessor jurídico do CIMI, Paulo Machado Guimarães, afirmou que a FUNAI estava sendo omissa ao não deliberar sobre o processo de regularização territorial, deixando a comunidade indígena no limbo junto com o processo. Enfatizou ainda que caso a decisão do presidente Mércio fosse pelo não

⁵⁶ Mestre em direito pela UnB, Duprat é procuradora da república desde 1987 e coordena a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (populações indígenas e minorias étnicas) do MPF desde maio de 2004. Fonte: <<http://midia.pgr.mpf.gov.br/biografiasub/biografias/deborahmacedoduprat.htm>>. Acesso em 18 jan. 2016.

reconhecimento da tradicionalidade da ocupação, havia a alternativa de desapropriação nos termos de uma Reserva Indígena previstos na Lei 6.001/73, como havia sido feito no caso do povo Kaimbé, da Bahia (cf. GUIMARÃES, 2005).

O perito do MPF, Marco Paulo Schettino, falou que a forma como o parecer de Nadja Bindá avaliava o relatório de identificação e delimitação era conceitualmente equivocada, pois se apegava à noção de imemorialidade, já ultrapassada. Disse ainda que não havia motivos para não reconhecer a área como tradicional e que a FUNAI incorria em um erro histórico ao encaminhar a solução do caso para o INCRA (cf. SCHETTINO, 2005). Além disso, o analista evocou a lembrança de um trabalho executado pela FUNAI em 2002, quando ele chefiava a CGID, em que “A antropóloga Maria Elisa Guedes fez um relatório comprovando que efetivamente a terra [Mata Alagada] era tradicional [dos Krahô-Kanela]” (*apud* CIMI, 2005, n.p.; colchetes meus).

Bindá, por sua vez, frizou na audiência que a DAF não discutia identidade étnica, apenas a caracterização da ocupação da área. Contou que o processo fundiário em questão, desde 1984, havia atravessado três marcos jurídico-administrativos diferentes e que nas três situações a tradicionalidade da ocupação da Mata Alagada não havia sido caracterizada. Ainda transmitiu a mensagem do diretor da DAF, Artur Nobre Mendes, de que havia o entendimento de que se o artigo 231 da CF fosse acionado em situações de difícil caracterização da ocupação tradicional de um território, o mesmo perderia a sua força como mecanismo jurídico (cf. BINDÁ, 2005). A coordenadora-geral, no entanto, não exemplificou o que a DAF considerava uma situação de difícil caracterização.

Ao final da sessão, o senador Paim recebeu um telefonema confirmando para o dia seguinte uma reunião no gabinete da presidência da FUNAI para discutir uma solução para o caso em apreço.

Dessa reunião que aconteceu no dia 13 de dezembro, participaram o presidente em exercício da FUNAI, Roberto Aurélio Lustosa Costa, o presidente do INCRA, Rolf Hackbart⁵⁷, técnicos desses dois órgãos, representantes do MPF, do CIMI, da igreja anglicana, o senador Paulo Paim e lideranças de diversos povos indígenas do Tocantins. Na ocasião, ficou acordado que a FUNAI proporia a constituição de uma Reserva Indígena sobreposta à uma parte da área reivindicada. A criação da Reserva seria feita em duas etapas descritas na ata:

⁵⁷ Economista de formação, Hackbart havia assumido a presidência do INCRA em setembro de 2003. Antes disso fora acessor técnico de Aloísio Mercadante (PT-SP) na câmara dos deputados.

- i). O Incra, por meio de seu presidente, Rolf Hackbart, se dispõe a repassar, ainda neste ano, ou até 31 de janeiro de 2006, recursos orçamentários para a aquisição, por parte da Funai e em caráter emergencial, de 2 (duas) fazendas, sendo estas Retiro do Cocal e Lago do Jacaré, com áreas de 3.103,0982 ha e 4.040,8417 ha, respectivamente, localizadas no Município de Lagoa da Confusão (TO), de propriedade do Senhor Marcus Vinicius Santana Lopes, dentro do território pretendido pelos Krahô-Kanela. A superfície total das duas fazendas é de 7.153,9399 ha.
- ii). O restante da área pleiteada pelos índios deverá ser implementado mediante dotação orçamentária extraordinária à Funai. Para tanto, esse pleito será encaminhado ao Ministério da Justiça. Para este fim, o senador Paulo Paim, vice-presidente da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, compromete-se a interceder, junto ao Governo Federal, apresentando emendas ao Orçamento de 2006, para que sejam disponibilizados os recursos necessários para a constituição da Reserva Indígena. (FUNAI, 2005c, p.1-2).

A ata da reunião também salienta que os Krahô-Kanela aceitaram a proposta de desapropriação com a condição de que posteriormente o restante da área reivindicada também fosse regularizada como Reserva Indígena. A posição da FUNAI foi favorável ao pleito dos índios desde que fosse disponibilizada em seu orçamento de 2006 recursos suficientes para tanto (cf. FUNAI, 2005c).

Mais de dez anos se passaram até hoje e a FUNAI ainda não promoveu essa segunda desapropriação. Se referindo à ata acima citada, os índios cobram insistentemente uma providência da agência indigenista. E cobram com razão.

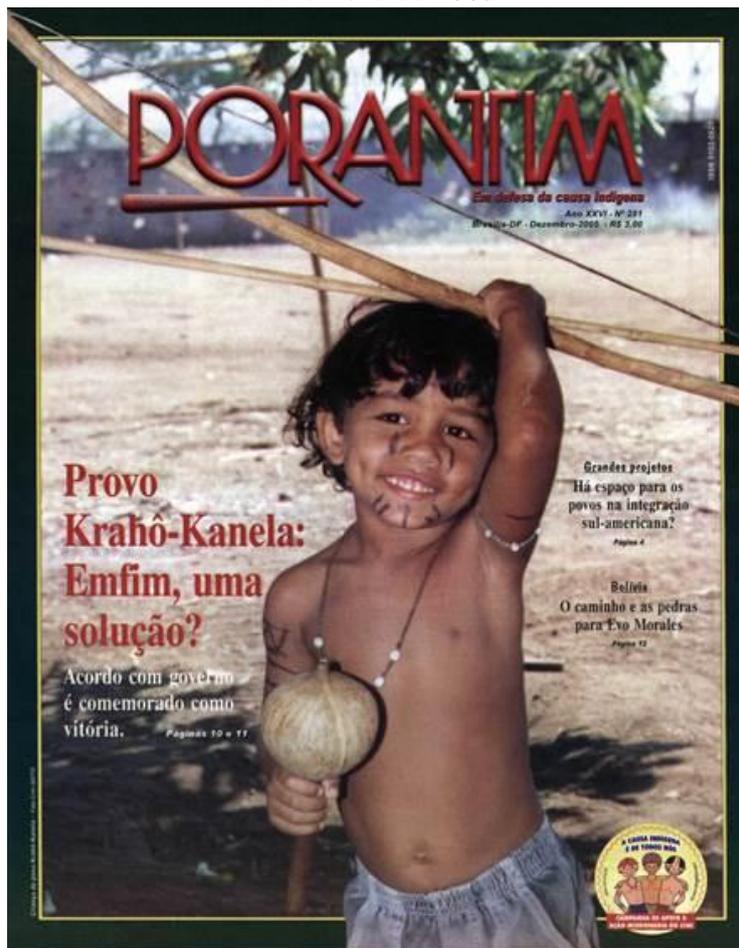
Em pronunciamento no Senado, no dia 15 de dezembro de 2005, Paim falou sobre a audiência pública do dia 12, considerando o resultado das negociações satisfatório. Otimista, o senador encerrou sua fala anunciando que “os índios Krahô-Kanela, ainda este ano, estarão nas suas terras, em Tocantins, tendo em vista um grande entendimento feito com o Incra e o proprietário das terras”. (PAIM, 2005, p. 44661).

É natural que Paim, como político, enaltecesse naquele momento o resultado de sua mediação no caso em discurso na tribuna, mas os efeitos desse acordo só se fizeram sentir mais de um ano depois.

O CIMI também comemorou o resultado, divulgando o acordo em matéria de capa do jornal *Porantim* de dezembro de 2005. Uma jornalista desse informativo avaliava:

A criação de uma reserva indígena é uma vitória dos Krahô-Kanela em um cenário em que a direção da Fundação Nacional do Índio (Funai) já havia negado sua responsabilidade sobre o destino deste povo. (CARVALHO, 2005a, p. 11).

Figura 11 – Criança Krahô-Kanela na capa do jornal *Porantim*, edição nº 281, dezembro de 2005



Crédito da foto: CIMI GO/TO

A posição do MPF, no entanto, foi contrária à compra da área para a formação da Reserva. A procuradora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Deborah Duprat, se opôs à aquisição por causa da existência do estudo da FUNAI que concluía que a terra era de ocupação tradicional. Ela argumentou que o empenho de recursos públicos para a desapropriação de uma área que não demandaria esse dispêndio poderia acarretar futuramente a responsabilização penal dos agentes públicos que convalidaram o ato. Defendeu, em lugar disso, a proposição de uma ACP compelindo o órgão indigenista a dar prosseguimento célere ao processo de regularização fundiária como terra indígena tradicional, fundamentada no Art. 231 da CF (cf. MPF, 2010).

O procurador Álvaro Manzano, em depoimento citado por Souza (2011, p. 144), teria admitido que também se opôs à compra da terra, porque o Poder Público estaria pagando por um imóvel que poderia vir a ser considerado patrimônio da União, mas o presidente do INCRA chamou para si a responsabilidade, alegando que em primeiro lugar era preciso assegurar a vida das pessoas.

Os Krahô-Kanela sabiam que o procedimento de regularização da TI pelo reconhecimento da tradicionalidade da ocupação poderia se arrastar por anos na Justiça e que o resultado positivo não era garantido. Sendo assim, preferiram concordar com a proposta do presidente do INCRA, pois, embora a conquista fosse parcial naquele momento, seria mais rápida, menos conflituosa e desgastante. Era preciso urgentemente amenizar a precariedade das condições de vida do povo, que continuava morando improvisado na CASAI.

Mesmo sabendo que o assunto é controverso, avalio que estrategicamente os Krahô-Kanela optaram pela alternativa correta. Do contrário estariam morando na CASAI ou qualquer outro lugar improvisado até hoje.

A solução mediada através da compra de terras já vinha sendo cogitada pelas autoridades. Prova disso é que no dia 15 de abril de 2005 o perito em antropologia do MPF no Tocantins, Márcio Martins dos Santos⁵⁸, esteve em uma das fazendas que incidiam sobre a área da Mata Alagada e conversou com o seu proprietário, Marcus Vinícius Santana Lopes. Participaram dessa reunião, os indígenas Mariano e Argemiro e um servidor do INCRA chamado Edvaldo. Trataram sobre a possibilidade de aquisição de duas fazendas de propriedade de Lopes (cf. SANTOS, 2005).

O conteúdo do relatório do perito revelou um princípio de entendimento entre as partes. Neste diálogo começou a ser gestada uma decisão que teve importante reflexo para a vida futura da comunidade Krahô-Kanela.

Na reunião, primeiramente o funcionário do INCRA frisou que o próprio órgão fundiário via com restrições um possível assentamento de clientes da reforma agrária na área das duas fazendas exatamente em função dos alagamentos na época das chuvas e manifestou apreensão quanto à capacidade dos indígenas assegurarem sua subsistência a partir dos recursos disponíveis na terra. O proprietário do imóvel informou que apesar dos constantes alagamentos, a terra era propícia para a criação de gado, atividade que dava bons resultados. O cacique Mariano respondeu que o seu povo estava habituado a conviver com áreas alagadas e que pretendia se sustentar através da agricultura e da pecuária bovina, tendo a caça e a pesca como recursos complementares. Mariano também foi enfático na afirmação de que sua comunidade, mesmo depois de conseguir a posse das fazendas a serem adquiridas de Marcus Vinícius, continuaria demandando o restante da área que era ocupada pela antiga fazenda Brahma (cf. SANTOS, 2005).

⁵⁸ Santos é mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS - e ingressou no quadro do MPF em 2004.

Poucos dias depois, em 28 de abril de 2005, aconteceu uma reunião coordenada pelo presidente do INCRA, Rolf Hackbart, na qual participaram a coordenadora-geral da CGID, Nadja Bindá, lideranças Krahô-Kanela, representantes do CIMI e do MPF e a antropóloga Graziela Almeida. Na ocasião, segundo Bindá, teria sido acordado que o INCRA daria andamento a um processo de aquisição de imóvel para assentar os Krahô-Kanela, e que o órgão fundiário, em conjunto com a FUNAI e com a FUNASA providenciaria a prestação de assistência ao grupo em conformidade com as suas peculiaridades socioculturais (cf. FUNAI, 2005a).

Naquela época, o governo cogitava a possibilidade de desapropriar, por interesse social, terras para assentar indígenas e assim resolver alguns problemas fundiários que pareciam de difícil solução, como no caso de um grupo de índios Guarani que ocupavam parte da área do Parque Nacional do Iguaçu, no Paraná. A mesma alternativa vinha sendo pensada para os Krahô-Kanela. A FUNAI havia encomendado à Advocacia Geral da União - AGU – um parecer jurídico sobre a legalidade do procedimento.

No dia 20 de janeiro de 2006, o Consultor da União Marcelo de Siqueira Freitas emitiu o *Parecer N. AGU/MS 01/2006*, concluindo que,

I - A impossibilidade de demarcação de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, ou a sua insuficiência, autorizam estabelecimento de áreas reservadas à sua posse e ocupação.

II - As áreas reservadas à posse e ocupação pelos índios serão organizadas sob a forma de reserva, parque, colônia ou território federal indígena, de acordo com o que dispõem os artigos 26 a 30 da Lei nº 6.001/73.

III - Sendo necessária a aquisição de imóvel para a reserva de área aos índios diversa daquelas tradicionalmente ocupadas, a mesma poderá ser contratual ou compulsória.

IV - É legal a desapropriação por interesse social, nos termos do artigo 2º, III da Lei nº 4.132/62, de imóvel destinado ao estabelecimento de área reservada aos índios, sob qualquer das formas previstas pelos artigos 26 a 30 da Lei nº 6.001/73. Nesse caso, é obrigatória a justa e prévia indenização em dinheiro do imóvel (CF, art. 5º, XXIV). (BRASIL, 2006, p. 3).

Do ponto de vista legal, a desapropriação por interesse social não seria tão complicada desde que o proprietário da área manifestasse concordância em vendê-la, podendo até mesmo ser dispensada a necessidade de licitação. Segundo o consultor,

Quando for possível o estabelecimento de área reservada posse e ocupação indígena pela aquisição contratual de imóvel, pode a Administração utilizar-se desse expediente, adquirindo área de proprietário que queira aliená-la espontaneamente. Eventualmente, considerando as características que o bem deve possuir, pode-se

dispensar a licitação nesse caso, pois, para a criação de reserva indígena, a área deve garantir meios suficientes à subsistência da comunidade (Lei nº 6.001/73, art. 27). (BRASIL, 2006, p. 4).

No caso dos Krahô-Kanela não faria sentido abrir um processo licitatório se a terra requerida por eles era considerada única em razão das características naturais e, especialmente, pelo vínculo afetivo e simbólico que guardavam com o local. Como vimos, o proprietário de dois dos imóveis sobrepostos à área reivindicada pelos índios estava disposto a vendê-los. Isso indicava o caminho aberto para uma desapropriação amigável.

A colaboração entre o órgão fundiário e a agência indigenista seria perfeitamente viável em casos assim, segundo o consultor jurídico mencionado, pois, mesmo que se considerasse que não era da esfera do INCRA desapropriar áreas para a finalidade de acomodar populações indígenas, nada impedia o estabelecimento de uma parceria com a FUNAI para viabilizar a execução de algumas etapas do processo de desapropriação, considerando a maior experiência acumulada da autarquia ligada ao Ministério do Desenvolvimento Agrário nesse tipo de procedimento (cf. BRASIL, 2006).

No dia 23 de janeiro de 2006, o consultor-geral da União, Manoel Lauro Wolkmer de Castilho, emitiu um despacho concordando com o posicionamento do Parecer do consultor Marcelo Freitas, considerando procedente a sustentação da viabilidade técnico-jurídica da aquisição de imóveis destinados à ocupação por parte dos povos indígenas em complemento àqueles já especificados pelo artigo 231 da CF (cf. BRASIL, 2006a).

Abordando mais detalhadamente o assunto, o consultor-geral prescreve, dentre outros apontamentos, os seguintes:

6. Como corretamente indica o Parecer referido, nessa linha de compreensão cabe então à União, por provocação da FUNAI (a quem compete definir os recursos financeiros, identificar as condições constitucionais e as necessidades territoriais com a respectiva localização e dimensão devidamente justificadas), *promover* a aquisição das terras imprescindíveis por compra ou desapropriação por interesse social (art. 2º, III da Lei nº 4.132,10.09.1962), visando fixar comunidade se aldeamentos indígenas.

7. Uma vez reconhecido o direito dos índios e a responsabilidade da União, cabe ao chefe do Poder Executivo declarar o interesse social do imóvel para desapropriação e ordenar as providências correspondentes dentre as quais atribuir à própria FUNAI, ou ao INCRA por convênio com aquela, as medidas judiciais correspondentes.

8. Por oportuno, penso conveniente assinalar ainda que essa modalidade de providência administrativa pode ser imediatamente adotada pelas autoridades competentes, não só na hipótese versada nos

autos mas também em outras em que se verifique idêntica necessidade da aquisição de terras para ocupação indígena. Assim, quando não se podem mais assentar os índios em seus territórios tradicionais, ou quando venham a se auto-reconhecer ulteriormente como comunidades indígenas, ou tenham sido expulsos de seus territórios ocupados tradicionalmente por qualquer motivo irreversivelmente e voltem a reunir-se em comunidade, ou ainda quando tenham sido removidos por razão de estado, de saúde ou de soberania (aqui com o referendo do Congresso Nacional), tem a União a obrigação constitucional nos limites e com os fundamentos do dito art. 231 da CF de promover-lhes a disponibilização de terras públicas ou a aquisição de terras particulares para a finalidade em questão. (BRASIL, 2006a, p. 3).

Considerarei importante citar conteúdos de tais pareceres porque a FUNAI se respaldou nessa fundamentação jurídica para atender o caso dos Krahô-Kanela.

O proprietário das fazendas Retiro do Cocal e Lago do Jacaré reafirmou seu interesse em vendê-las em uma reunião que aconteceu no dia 25 de abril de 2006, na AER da FUNAI em Gurupi, com a presença de lideranças indígenas, representantes da FUNAI e do INCRA. Na ocasião, ficou combinado entre as partes que os indígenas iriam aguardar o pagamento para tomarem posse da terra (cf. FUNAI, 2006, p. 2).

Por considerarem que a negociação da terra estava demorando muito, os Krahô-Kanela ficaram acampados no prédio da AER em sinal de protesto. Gestores do órgão, no entanto, alegavam que o orçamento da União, que proveria os recursos para indenizar a desapropriação dos imóveis, ainda aguardava votação no Congresso Nacional (MACEDO, 2006). Em abril de 2006, com auxílio do CIMI, quinze Krahô-Kanela foram até Brasília se juntar a centenas de índios de vários grupos étnicos no Acampamento Terra Livre, na explanada dos ministérios, para exigir do governo celeridade nos processo de regularização (CIMI, 2006).

Os meses se passaram e a negociação para a compra das fazendas continuou emperrada. A FUNAI deveria fazer a solicitação formal do repasse dos recursos ao INCRA, mas o mês de agosto se aproximava e isso ainda não havia sido feito. Então os Krahô-Kanela resolveram ocupar parte de uma fazenda que insidia sobre a área em negociação, levantando um acampamento posicionado na beira do rio Formoso no dia 28 de julho, no intuito de pressionar para que o desfecho do processo fosse mais rápido (SOUZA, 2011).

Lembremos que no compromisso assumido em Brasília em dezembro de 2005, o INCRA repassaria os recursos para a FUNAI até o dia 31 de janeiro de 2006. As coisas

estavam andando em um ritmo bem mais devagar e os índios vinham perdendo a paciência.

No dia 1º de agosto de 2006, finalmente, o presidente da FUNAI enviou ao INCRA o documento pedindo o repasse dos recursos para a compra dos imóveis para assentar os Krahô-Kanela (cf. FUNAI, 2006b). Ficou parecendo que a pressão dos índios é que fez o governo se movimentar nessa questão.

Levando em consideração os entendimentos anteriores que vinham sendo tomados em diálogo com a comunidade indígena, os presidentes do INCRA e da FUNAI assinaram no dia 17 de agosto de 2006 a *Portaria Conjunta Nº 5* com o intuito de firmar um convênio entre as duas autarquias no intuito de promover a aquisição das fazendas Lago do Jacaré e Retiro do Cocal destinadas ao usufruto dos Krahô-Kanela. A Portaria também determinava que os recursos estimados em R\$ 8.052.634,37, que seriam destinados ao pagamento da desapropriação seriam repassados do orçamento do INCRA para a FUNAI, ficando a sua execução sob a responsabilidade da DAF (cf. BRASIL, 2006b). Ainda que tardiamente o ato fora executado.

Em 17 de outubro de 2006, Nadja Bindá, agora promovida ao posto de diretora de assuntos fundiários da FUNAI, enviou ao procurador-geral do órgão um Ofício comunicando sobre as duas fazendas que seriam desapropriadas para a criação da TI Krahô-Kanela (cf. FUNAI, 2006a). Ela descrevia que,

De acordo com informações obtidas junto à AER-Gurupi, a relação entre extensão de terras e população é plenamente satisfatória, não apenas para a população atual, mas para futuras gerações, graças ao modelo de ocupação da terra e perfil das atividades econômicas realizadas pela comunidade *Krahô-Kanela*. Tal informação também é condizente com os dados apresentados no relatório do GT *Portaria nº 613/PRES/03*, onde o padrão de moradia é descrito como espacialmente concentrado com atividades produtivas coletivas. (FUNAI, 2006a, p.1-2; destaques do original).

Essa afirmação da diretora é problemática, pois o relatório da antropóloga que coordenou o GT concluiu que as duas fazendas que estavam sendo desapropriadas incidiam sobre apenas uma parte da terra tradicionalmente ocupada pelos Krahô-Kanela. Não consta nenhuma afirmação de Graziela Almeida de que esta porção já seria suficiente para satisfazer plenamente as necessidades da comunidade, inclusive com vistas às necessidades das gerações futuras. Os próprios índios também, reiteradamente afirmavam que não abriam mão de brigar pela outra parte que consideravam seu território. O padrão de moradia concentrado não significa que os indígenas não faziam

incursões que percorriam longas distâncias para praticar suas atividades de subsistência, como fazem tantos outros povos cujas aldeias também são concentradas. Além disso, a diretora da DAF não informou no documento quais foram os servidores de Gurupi que lhes repassaram a informação e qual a formação dos mesmos. Que eu me lembre, na época não havia nenhum antropólogo trabalhando nessa Administração Regional.

Com base em informações repassadas por terceiros, em outro parágrafo, Bindá reforça o entendimento de que a área a ser desapropriada era suficiente para os indígenas. Disse a diretora:

A parcela de terras não alagadas durante a estação chuvosa é plenamente suficiente para o estabelecimento de moradia e cultivo de roças, havendo também área florestada onde é possível realizar atividades de caça e coleta mesmo durante as chuvas, sendo ressaltado pelos técnicos da AER-Gurupi a fartura de madeira nessas áreas de floresta (FUNAI, 2006a, p.2).

Com estas afirmações, a diretora, na prática, parecia estar dizendo que os Krahô-Kanela não necessitavam que o restante do território pleiteado por eles fosse também regularizado. Isso contraria as conclusões do relatório circunstanciado e as tratativas que os índios fizeram com a presidência da FUNAI durante reunião em dezembro de 2005.

Descontentes com a demora de quase um ano para a conclusão da desapropriação das duas fazendas, no dia 19 de novembro de 2006, lideranças Krahô-Kanela viajaram até Brasília, acompanhados da representante do CIMI Regional-GO/TO, Kariny Teixeira de Souza. Na capital federal, com o apoio do secretário nacional da entidade, participaram de agendas com parlamentares e outras autoridades (SOUZA, 2011).

No dia seguinte as lideranças procuraram novamente o senador Paim para pedir a sua intercessão junto à FUNAI cobrando agilidade no processo. O parlamentar se mostrou surpreso com a morosidade no andamento do caso. Ficou então sabendo que o INCRA já havia repassado o dinheiro da indenização à FUNAI, mas esta ainda não havia executado o pagamento e não se sabia a razão. Soube também que os Krahô-Kanela temiam que o recurso destinado ao pagamento das indenizações pudesse ser recolhido de volta ao Tesouro da União caso a FUNAI não executasse o empenho até o final daquele ano. A conversa resultou em um encaminhamento prático: Paim prometeu que iria conversar com o senador Cristovam Buarque (PDT-DF) presidente da Comissão de Direitos Humanos do Senado, para convocar o presidente da FUNAI em nova audiência pública para se explicar. Comprometeu-se também, a fazer contato com a

Casa Civil da Presidência da República e tentar falar diretamente como o dirigente do órgão indigenista (AGÊNCIA SENADO, 2006)

O proprietário da área visada para a criação da Reserva Indígena teria concordado com a ocupação antecipada de um trecho por parte dos indígenas, mas cogitava desistir da transação por causa da demora na autorização do pagamento pela desapropriação (BARBIERI, 2006). Porém, não desistiu.

É provável que dificuldades financeiras tenham influenciado na decisão de negociar o imóvel, afinal, uma das fazendas estava hipotecada.

Os Krahô-Kanela ficaram mais tranquilos quando foram recebidos pelo ministro da justiça, Márcio Thomaz Bastos, em seu gabinete, no dia 28 de novembro. Bastos informou que estava ciente do prazo para concluir o processo e que pretendia ratificar a fundamentação jurídica apresentada pelo órgão indigenista recomendando a aquisição dos imóveis. A documentação do processo ficou sendo analisada pela consultoria jurídica do MJ até o dia 5 de dezembro, quando o procedimento foi autorizado e encaminhado ao presidente da república (SOUZA, 2011).

Quase terminando o ano orçamentário de 2006, o empenho do recurso para comprar a terra para os Krahô-Kanela foi autorizado. Não se sabe se isso teria acontecido se os indígenas e seus apoiadores não tivessem insistido no assunto.

Há quem diga até hoje que os mais de oito milhões gastos na desapropriação das duas fazendas foi um preço sobrevalorizado. Essa, porém, é uma questão que não tenho condições técnicas de avaliar.

No dia 7 de dezembro de 2006 foi assinado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva o decreto de desapropriação das duas fazendas para assentar o grupo Krahô-Kanela. Os semoventes, as máquinas e os implementos agrícolas existentes nos imóveis foram excluídos dos efeitos do decreto. A área possui uma superfície de 7.612,7653 hectares (cf. BRASIL, 2006c).

Da tribuna do Senado, Paulo Paim comemorou a homologação. Em seu pronunciamento, lembrou que foi extensa a luta daquele povo, que, por felicidade, logrou êxito em sensibilizar a FUNAI, a Comissão de Direitos Humanos e conseguiu também o envolvimento do ministro da justiça e do presidente do INCRA, que viabilizaram os recursos para concretizar a ação de desapropriação (PAIM, 2006).

Confiante e esperançoso, o senador gaúcho complementou:

[...] creio que, a partir de agora, um novo horizonte se abre para a vida do povo Krahô-Kanela, com possibilidades infinitas, onde a atual e as

futuras gerações poderão viver, finalmente em paz, em sua própria terra, com seu próprio jeito de ser, de conviver e de conduzir o seu destino. (PAIM, 2006, p. 38149).

De fato, a história dos Krahô-Kanela sensibilizou membros do Senado, como Íris Araújo (PMDB-GO), Idelí Salvati (PT-SC), Sibá Machado (PT-AC), além de Paim e Buarque.

Tão logo a terra foi homologada, os indígenas começaram a ocupação. No dia 9 de dezembro de 2006, as primeiras casas da nova aldeia, batizada como Lankraré começaram a ser construídas.

De acordo com explicações que ouvi de moradores da aldeia, *Lankraré* significa *árvore pequena*. Souza (2011, p. 13), no entanto, recolheu entre indígenas da mesma aldeia a versão de que o significado do nome seria *Barreira de Tingui*⁵⁹.

Ao comentar uma foto minha postada no Facebook em que eu aparecia num lugar próximo a um barranco, Wagner Katamy disse que aquele local se chamava Barreira do Tingui, nome que deu origem à sua aldeia.

O cacique Mariano anunciou na imprensa que os Krahô-Kanela realizariam no dia 27 de dezembro de 2006 uma festa para comemorar a conquista, e contavam com a presença de representantes da FUNAI, do INCRA e do CIMI, além do senador Paim. O cacique lamentou o fato de que apenas 86 pessoas de sua comunidade se mudaram de imediato para a TI, já que havia cerca de 300 membros dispersos pela região (cf. PLATONOW, 2006).

A festa entretanto não foi feita por algumas razões que veremos mais adiante, sendo que o próprio cacique foi demovido da ideia de realiza-la.

Segundo fala de Mariano registrada por Platonow (2006, n.p.), os outros membros da etnia que ainda não estavam na Reserva, no passado haviam se espalhado pelas periferias urbanas e se miscigenado com não-índios, mas se eles quisessem se transferir para a aldeia seriam bem acolhidos, com a condição de que obedecessem os rituais e os costumes da comunidade.

Por não terem esperado o pagamento da indenização de desapropriação para ingressarem na terra, os índios aborreceram o fazendeiro.

⁵⁹ O interessante é que o nome da aldeia dos Krahô-Kanela lembra a palavra Mākrraré, cujo significado é *filhos da ema* (MELATTI, 1978). Mākrraré (ou Makramekrā) é o nome de um subgrupo Krahô que rivaliza com o subgrupo Pörecamekra (BORGES, 2014). É também o nome da primeira associação do povo Krahô, constituída em 1986, que representa os interesses da Aldeia Nova (ÁVILA, 2006), cuja população também se filia ao subgrupo Mākrraré (NIEMEYER, 2011). A aldeia Galheiro, onde Aleixo já foi cacique, é a principal aldeia do segmento Mākrraré, segundo Ávila (2006).

No dia 24 de janeiro de 2007, o advogado do produtor rural enviou uma carta ao presidente da FUNAI cobrando agilidade no pagamento da indenização e relatando problemas pelos quais o seu cliente vinha passando. Informava que, primeiramente, Marcus Vinícius teve a sua propriedade embargada pelo INCRA, que questionou o cumprimento da função social do imóvel. Posteriormente, em agosto de 2006, a propriedade teria sido ocupada pelos Krahô-Kanela, gerando distúrbios e fazendo agravar o seu estado de saúde, que já seria frágil em razão de problemas cardíacos. Por último, disse que os indígenas teriam forçado o proprietário a sair antecipadamente do imóvel sem poder remover o seu rebanho, só conseguindo retirar o gado depois de tensas negociações. Isto teria obrigado o pecuarista a alugar pastos, o que estaria lhe acarretando prejuízos financeiros (OLIVEIRA, 2007).

Há quem não duvide que essa carta do advogado tenha exagerado a dramaticidade dos acontecimentos de modo a tornar o seu apelo mais forte. Não tive condições de apurar isso.

Demorou poucos meses para o problema do registro da terra e do pagamento da indenização ser resolvido. Por meio da Portaria N° 101, de 9 de fevereiro de 2007, o presidente substituto da FUNAI, Slowacki de Assis, designou dois servidores do quadro da fundação para acompanharem a outorga no cartório de registro de imóveis de Lagoa da Confusão da escritura pública de desapropriação amigável da área correspondente às fazendas Retiro do Cocal e Lago do Jacaré em favor da União.

No Brasil, atualmente, das 588 Terras Indígenas reconhecidas pela FUNAI, apenas 31 são Reservas Indígenas. A TI Krahô-Kanela é uma delas.

2.6. A COMPREENSÃO SOBRE A TRADICIONALIDADE DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL

Considerando que no caso dos Krahô-Kanela ocorreram divergências dentro da FUNAI quanto à caracterização da ocupação tradicional da área reivindicada, neste sub-ítem apresento a interpretação de alguns antropólogos e juristas acerca do termo tradicionalidade presente no artigo 231 da CF. Isso é importante para analisarmos se a TI homologada como Reserva poderia ou não ser regularizada como *terra de ocupação tradicional*.

A nova diretriz apresentada pela Carta Magna de 1988 rompeu um paradigma ao substituir a expressão *imemorialidade* por *tradicionalidade*, que faz alusão à forma

como os grupos indígenas habitam e se relacionam com o seu território (ARAÚJO, 2006a). Segundo Oliveira Júnior (1997), antes da nova CF, a caracterização das TIs e a definição de seus limites dependiam da comprovação da imemorialidade da ocupação indígena, o que direcionava a observação dos técnicos do GT para o tempo passado.

Os técnicos tinham a preocupação em recorrer à documentação histórica e à arqueologia para tentar reconstituir o processo pretérito de ocupação do espaço (ARAÚJO, 2006a). A priorização da análise de fontes documentais podia induzir a equívocos e precipitações de julgamento, pois, como qualquer outra fonte, os documentos escritos possuem lacunas e não são produzidos de forma imparcial. Seus construtores são sujeitos posicionados, que também possuem interesses, muitas vezes, opostos aos das comunidades reivindicantes (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). Muitas vezes a documentação existente é incompleta, pouco confiável e repleta de ponderações preconceituosas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012).

Em muitos casos é difícil comprovar a ocupação ininterrupta de um território por um grupo indígena, pois várias dessas populações, após serem rechaçadas pelas frentes de colonização, tiveram que se refugiar em áreas que não correspondem à sua localização original (GALLOIS, 2004). Assim foi com os Krahô-Kanela.

Portanto, seria um absurdo exigir a comprovação da ocupação imemorial dos territórios pelas comunidades indígenas, pois isso implicaria em ignorar as contingências históricas que forçaram os índios a se deslocarem: as perseguições perpetradas pelos colonizadores que os levaram a se refugiar em busca de segurança e melhores condições de vida (VILLARES, 2009).

Conforme Little (2002), a noção de pertencimento a um lugar não pode ser confundida com a ideia de *originalidade* da ocupação, o que consiste em algo quase impossível de demonstrar objetivamente. Além disso, a referência principal da memória territorial de um grupo não necessariamente está conectada a um local de origem inicial. Ela pode se alterar para melhor se adequar a circunstâncias mais atuais. Os deslocamentos e migrações efetuados pelo grupo no passado e a lembrança dos lugares percorridos nesse trajeto pode ter uma importância preponderante nessas memórias.

A caracterização do que vem a ser uma terra indígena tradicionalmente ocupada deve ter em conta que o processo de colonização do Brasil vem modificando consideravelmente há mais de cinco séculos a configuração sócio-espacial dos povos indígenas e que a tradição desses grupos é desde sempre constantemente reelaborada (DUPRAT, 2006). A territorialidade também é continuamente reelaborada e

permanentemente atualizada de acordo com as necessidades de cada povo de adaptar-se às contingências históricas, culturais e ao meio ambiente. Por isso, a verificação da *tradicionalidade* de um território independe da comprovação de uma continuidade de sua ocupação desde tempos remotos (AGUILERA URQUIZA; NASCIMENTO, 2013).

Levando em conta as mudanças das formas de vida dos povos indígenas que se deu devido à necessidade de adaptação para a sobrevivência em contextos de dominação colonial, Beltrão observou que “A relação de pertença [dos povos indígenas] ao território não é necessariamente empírica, pois alguns grupos perderam a base física em função do alargamento das fronteiras nacionais”. (2014, p. 4; colchetes meus).

A inovação trazida pelo Artigo 231 da CF promoveu uma expansão do conceito de *terras indígenas ocupadas tradicionalmente*, abrangendo agora não apenas as terras que os índios efetivamente habitam, mas também todas àquelas que, de certo modo, são relevantes para a sua reprodução física e cultural. Considerando isto, no momento da consecução de um trabalho de identificação e delimitação de uma TI, o GT responsável não se restringe a identificar os espaços utilizados para a fixação de residências e para o desenvolvimento das atividades produtivas, mas também procura detectar quais os lugares importantes para práticas religiosas, culturais e para a organização social tradicional dos nativos (CAVALCANTE, 2013).

A antropóloga Graziela e a ambientalista Mariana do GT Krahô-Kanela observaram esses procedimentos em seus estudos.

Em relação ao trabalho do antropólogo perito, Beltrão destaca que

Trabalhar “terras tradicionalmente ocupadas” exige, portanto, atenção: (1) aos direitos étnicos diferenciados; (2) às reivindicações políticas dos povos que demandam territórios; (3) às diferenciadas formas de fazer, ver e viver a História; e, sobretudo, (4) à compreensão da emergência de identidades coletivas que demandam territorialidades específicas construídas dentro de determinados domínios étnicos, as quais possuem expressão política dentro do território nacional. (BELTRÃO, 2014, p. 10).

A leitura do relatório circunstanciado da TI Krahô-Kanela me transmitiu a percepção de que a antropóloga coordenadora do GT esteve atenta aos quatro pontos mencionados na citação acima.

Paulo Santilli (2001) se apercebe de que nos processos judiciais que envolvem demandas territoriais indígenas, a lógica jurídica que prevalece nas decisões não corresponde às realidades sociais e políticas vivenciadas e sentidas pelas comunidades. Assim sendo, por interferência de fatores políticos, muitas das TIs resultantes de

identificações administrativas não têm correspondência com os territórios que os povos indígenas ocupavam tradicionalmente.

Boa parte dos magistrados brasileiros, apegados à tradição positivista do pensamento, encontra dificuldades em compreender as bases antropológicas, históricas e sociais do conceito de *terra indígena de ocupação tradicional* (BADIN, 2006). Algumas vezes, por incompreensão do texto constitucional, juízes se fundamentam no princípio da imemorialidade para solicitar a elaboração de perícias arqueológicas que supostamente possam comprovar ou não a presença indígena no lugar desde tempos bem recuados, o que consiste em um equívoco absurdo (DUPRAT, 2006).

Se isso acontecesse no caso dos Krahô-Kanela haveria o risco do processo emperrar um bom tempo nos escaninhos do judiciário. Seria muito inconveniente, ainda mais porque o próprio órgão indigenista parecia colocar barreiras às pretensões territoriais de muitos povos indígenas brasileiros.

Uma matéria publicada no jornal *O Estado de São Paulo* no dia 13 janeiro de 2006, reproduziu uma declaração dada por Mércio Gomes, ainda presidente da FUNAI, à agência de notícias Reuters, que causou muita polêmica. Lembrado sobre o fato de os índios brasileiros terem a posse de aproximadamente 12% do território nacional, o dirigente teria dito que as demandas por demarcações de TIs estavam se ampliando a tal ponto que o Supremo Tribunal Federal - STF – iria ter que intervir para estabelecer um limite (cf. ARRUDA, 2006, p. A4). Índios e apoiadores da causa ficaram indignados.

Na ocasião, Artur Nobre Mendes, diretor da DAF explicou em um artigo que naquele contexto a afirmação de Mércio expressou uma preocupação recorrente entre os funcionários da agência indigenista, uma vez que as reivindicações indígenas abrangiam tanto situações historicamente consolidadas (em que havia um consenso entre vários atores sobre a tradicionalidade da ocupação) como também áreas de difícil caracterização por causa do curto tempo da presença dos índios na terra ou em razão da forma como se sucedeu a ocupação. Instado a tratar de forma equânime todos os tipos de situação, encaminhando-as como *terras tradicionalmente ocupadas*, o órgão estaria buscando estabelecer parâmetros mais precisos para abordar a matéria, carecendo de um entendimento jurídico consolidado em que pudesse se respaldar com maior segurança. O diretor então asseverou que, mais do que tentar saber o tempo total de ocupação dos indígenas sobre o território, a FUNAI procurava compreender a forma como se efetuou essa ocupação, sobretudo no momento em que esta se originou, e não somente no instante em que eclodiu a demanda da comunidade interessada (cf. MENDES, 2006).

Segundo o diretor, o possível aumento expressivo da quantidade de terras reivindicadas gerado a partir da possibilidade da autoidentificação passar a ser tomada como parâmetro exclusivo para o reconhecimento oficial da indianidade preocupou a cúpula dirigente da FUNAI, que estava incerta sobre o efeito que essa medida provocaria sobre as garantias legais das TIs, considerando a existência do instituto do indigenato (cf. MENDES, 2006).

Acho que isso explica a falta de coragem de levar o processo dos Krahô-Kanela adiante como *terra tradicionalmente ocupada*.

Havia o temor de que a categoria *tradicionalidade* ficasse fragilizada dada a banalização de seu uso em inúmeros processos fundiários. Contudo, possivelmente o que mais afligia esses gestores da política indigenista era a incapacidade da instituição responder a um crescimento exponencial das demandas territoriais (e assistenciais, de uma forma geral), tanto por causa das suas limitações orçamentárias, quanto pela sua precariedade em termos de equipamentos, infraestrutura e recursos humanos. Cogitava-se que a engrenagem administrativa que habitualmente já funciona mal, não dando conta de cumprir a contento as suas atribuições institucionais, poderia mergulhar em um verdadeiro colapso. Todavia, penso que essa não é uma justificativa razoável para pedir tal posicionamento do STF.

Vimos anteriormente que a DAF considerou o caso dos Krahô-Kanela como de difícil caracterização como *terra indígena de ocupação tradicional*. No entanto, avalio que a FUNAI não apresentou dados técnicos consistentes que sustentassem essa posição. A coordenadora do GT de identificação, por sua vez, utilizando um repertório de métodos e técnicas de diversos campos do saber, demonstrou a existência da tradicionalidade da ocupação. Contudo, a instituição indigenista optou por uma saída política mais ágil e que não acarretaria enfrentamentos com os proprietários de terra.

A previsão de uma desgastante, morosa e dispendiosa tramitação do processo pelas instâncias judiciais caso se optasse pela desapropriação nos termos do artigo 231 da Constituição, certamente estava nos cálculos da FUNAI, que preferiu evita-la.

CAPÍTULO 3 – O FACcionalismo E A NOVA ETAPA DE REIVINDICAÇÕES TERRITORIAIS

Como já dissemos, logo que foi homologada a Reserva, no final de 2006, os Krahô-Kanela fundaram a aldeia Lankraré. Ela foi posicionada ao longo de uma estreita faixa de terra na margem do Lago do Jacaré, área mais protegida da água na época das cheias. Até hoje a aldeia permanece ali.

Nesse local existia um galpão e a sede da Fazenda Lago do Jacaré (uma casa modesta). As construções já existentes foram aproveitadas como moradia. Inês, a matriarca do grupo, passou a morar na casa sede com três de seus filhos (dois homens solteiros e uma mulher divorciada) e com dois netos pequenos, que hoje são adolescentes. Na sede havia energia elétrica. O galpão de alvenaria foi ocupado por outra família, que anos depois fez reformas e melhorias. Na proximidade dessas edificações foram erguidos barracos com estacas de bambu e cobertos por lonas plásticas. Ligações de energia improvisadas foram instaladas em alguns desses barracos.

Com o acesso à energia, aos poucos as famílias foram adquirindo eletrodomésticos, como geladeira, liquidificador, aparelho de som e televisor. A inserção deste último foi a que mais acarretou mudanças comportamentais, como veremos no último capítulo. A disposição de geladeiras, e até de freezer em algumas casas, possibilitou a estocagem de alimentos, liberando os homens de caçarem e pescarem com tanta frequência.

Com o passar do tempo, os barracos foram dando lugar a casas simples, construídas com tijolos ou com tábuas de madeira. A FUNASA instalou uma caixa d'água, banheiros de alvenaria, poços artesianos e um posto de saúde, benfeitorias que melhoraram a vida dos moradores, que hoje têm um aspecto mais saudável.

Figura 12 - Casas da aldeia Lankraré



Crédito: Victor Ferri Mauro. Data: janeiro de 2011.

A constituição da Reserva Indígena, sem dúvida amenizou os problemas da comunidade, porém, não deu uma solução definitiva que eles esperavam. Os Krahô-Kanela abriram mão de pleitear os lotes do PA Loroty para evitar novos conflitos com assentados e funcionários do INCRA, mas nunca deixaram de requerer a desapropriação de outros dois imóveis (a Fazenda Aruanã e a Fazenda Planeta) que incidem sobre o que consideram seu território: a Mata Alagada⁶⁰.

No fim das contas, abriram mão de brigar com gente pobre como eles por pouca terra, mas não de disputar porções maiores com pessoas ricas. Há certamente um componente político/ideológico por trás dessa decisão.

Para lutar pela Mata Alagada, os Krahô-Kanela abandonaram os lotes que ganharam no assentamento Tarumã e foram obrigados a assinar um termo com o INCRA abrindo mão das terras que tinham lá. Depois que todos saíram, Valdete permaneceu mais uns anos em seu lote. Só depois que a Reserva fora regularizada é que ele saiu do PA e se juntou aos outros indígenas fixados na aldeia Lankraré. Também teve que devolver ao INCRA a terra que possuía.

Os índios que ocuparam a Reserva avaliaram que este pedaço de seu território não era suficiente para a sua reprodução física e cultural porque a maior parte da área permanece alagada durante quase metade do ano. A porção que consideram de melhor qualidade para as atividades produtivas é aquela que ainda está pendente por regularizar, especialmente a Fazenda Planeta, que possui terras mais enxutas e onde há abundância de peixes, tartarugas e outros alimentos. O valor simbólico do local também é muito forte, pois ali existiam as antigas aldeias habitadas até a década de 1970.

A demanda territorial se tornou mais incisiva a partir do momento em que aconteceu um conflito interno que dividiu o povo em duas facções. Ambas oficializaram perante a FUNAI o interesse pela área que faltava desapropriar. O MPF vem há mais de sete anos tentando, sem sucesso, reconciliar os dois lados e pôr fim aos desentendimentos. Enquanto isso, a FUNAI vinha usando esse litígio como justificativa para estancar o procedimento de aquisição das terras, ao invés de assumir que a demanda dos Krahô-Kanela, na verdade, não fazia parte das prioridades da Diretoria de Proteção Territorial - DPT. Porém, no ano de 2015, um novo fato (como veremos mais adiante neste capítulo) fez a FUNAI se movimentar.

⁶⁰ A fazenda Aruanã foi criada a partir do desmembramento da fazenda Planeta. A Aruanã teria sido comprada, segundo os índios, por um grande produtor de arroz.

Compreendo que os Krahô-Kanela desde 2008 estão praticando uma “política faccional”, no entendimento que Luís Roberto de Paula conferiu ao termo em seu estudo sobre os Xerente, que se caracteriza por:

[...] ações e articulações que uma determinada facção, sob a direção de uma ou mais lideranças indígenas, transformam os recursos (materiais, humanos e normativos) presentes em seu universo sociocultural, em suportes com vistas à conquista de hegemonia no campo político focalizado frente às facções e/ou coalizões faccionais ampliadas rivais. (DE PAULA, 2000, p. 22; colchetes meus).

Eu diria ainda que entre os Krahô-Kanela também se verifica o que De Paula (2000, p. 22-23) chamou de “ação política faccional ampliada”, cujo campo de disputa pelos recursos extrapola a política faccional interna do grupo étnico, envolvendo também a mediação de atores sociais externos, como instituições estatais, políticos e organizações não-governamentais.

Nessa ação ampliada podemos incluir as relações com a FUNAI, a SESAI, o MPF, o CIMI, a Secretaria de Estado de Educação do Tocantins – SEDUC - e as universidades e pesquisadores com os seus projetos.

Pensando especialmente na realidade dos povos da região Nordeste, Gaiger (2000), observou que o faccionalismo vinha sendo instrumentalizado pelos indígenas com o intento de alcançar pelo menos três objetivos: “o reconhecimento de sua etnicidade particular, a demarcação das terras e a disponibilização dos cuidados e aparato assistenciais, tanto por parte do Estado como da parte de quaisquer outras agências ou instâncias” (p. 14). São esses mesmos objetivos que as facções Krahô-Kanela perseguem na sua luta constante. Luta que, ao que tudo indica, tende a ser trilhada em separado por cada grupo daque pra frente.

3.1. A CONTINUIDADE DA LUTA PELA REGULARIZAÇÃO TERRITORIAL

As casas da aldeia Lankraré foram construídas bem próximas uma da outra, de modo a que o convívio social entre as famílias permaneça intenso. A proximidade das moradias é um costume que os índios sempre fizeram questão de manter, mesmo na Ilha do Bananal, nos assentamentos e na CASAI. Assim todos podem se ajudar mais facilmente, no caso de algum problema de saúde, por exemplo, e também fica mais fácil para as crianças frequentarem a escola, entre outras conveniências.

Quando formaram a aldeia, não existia linha telefônica ali. Foi instalada uma antena de celular com sinal analógico, que pegava muito mal. Era pior ainda quando

fazia tempo de chuva. Havia apenas um aparelho, que ficava na casa de Albertina e Valdir, que os incumbia de transmitir os recados para os moradores das outras casas quando alguém ligava. Anos depois a operadora de telefonia desativou o sinal na região e os indígenas ficaram sem comunicação nenhuma, passando a reivindicar a instalação de um telefone público na comunidade. O MPF intercedeu na questão e um orelhão foi instalado ao lado do posto de saúde.

O telefone melhorou as condições de comunicação da comunidade, mas nem tanto, pois a qualidade do sinal é ruim e a linha cai com frequência. O aparelho está servindo muito mais para receber chamadas do que para fazer, pois o cartão telefônico, além de custar caro para o padrão econômico das famílias, só pode ser encontrado para comprar na cidade.

Dona Inês sofreu bastante com essa situação, pois era uma senhora de mais de oitenta anos que, às vezes, precisava ser levada para o hospital. Ela faleceu em 2013.

Se o fato de morar perto intensifica a convivência entre as famílias e favorece as relações de solidariedade e de reciprocidade, às vezes, induz o surgimento de intrigas e desgastes. Em relações familiares e de vizinhança na nossa sociedade é comum acontecerem discussões por discordâncias a respeito de condutas, atitudes e pontos de vista. Entre os indígenas não é diferente.

Na aldeia Lankraré, onde a população moradora fixa não chega a 100 indivíduos, o controle da vida social é intenso, pois as pessoas se encontram o tempo todo e sabem o que as outras estão fazendo. Um assunto que é comentado entre duas pessoas não demora a chegar ao conhecimento de todos. Além disso, por causa do parentesco, o histórico de vida quase completo de muitas pessoas é de conhecimento geral. Se isso auxilia no estreitamento das amizades, da cumplicidade e da confiança, também favorece a ocorrência de fofocas. Mas dada a estreiteza dos laços e o sentimento de respeito mútuo, os entreveros que surgem, na grande maioria das vezes, são rapidamente apaziguados e logo se esquecem das rusgas.

Certa vez houve, porém, um atrito de grandes proporções. Isso aconteceu em 2008 e gerou uma divisão que até hoje não foi contornada.

Após a ocupação da Reserva Indígena, a comunidade permaneceu articulada em torno da figura de Mariano – embora este tenha deixado de ser cacique por alguns anos, sendo reconduzido posteriormente à função. Depois surgiu um grupo dissidente que também se identificava como Krahô-Kanela, articulado por seu primo Valdete.

Embora após o episódio da suposta expulsão da Mata Alagada nos anos 1970, Valdete tenha ido trabalhar em fazendas e não tenha morado junto a seu tio Alfredo e aos filhos deste em Dueré e na Ilha do Bananal, em vários momentos esteve ao lado do grupo de Mariano dando apoio em sua luta. Morou no PA Tarumã, participou das primeiras retomadas da fazenda Planeta, marcou presença em reuniões com a FUNAI em que a regularização do território esteve em pauta e foi um informante importante de Graziela Almeida no relatório de identificação e delimitação da TI, bem como Pinha, o seu pai. Documentos e fotografias comprovam isso. Pinha e alguns de seus filhos são citados como membros do grupo indígena já no relatório de André Toral, baseado em trabalho de campo em 1984.

Entretanto, segundo o grupo de Mariano, outras pessoas que Valdete mobilizou recentemente não tiveram esse mesmo envolvimento na causa e estariam tentando tirar benefício da terra regularizada.

3.2. CONFLITOS INTERNOS E O FACCIÓNALISMO

Um primeiro desentendimento na comunidade Krahô-Kanela aconteceu logo após a homologação da TI. O CIMI queria promover no local uma grande festa para comemorar o resultado. Previam trazer para a aldeia Lankraré lideranças de várias etnias do Tocantins, além de autoridades de Estado. Até mesmo, cogitaram as presenças do senador Paulo Paim e do presidente Lula. A comunidade se entusiasmou com a ideia, mas o cacique Mariano se opôs por conta de algumas razões: estavam em uma época muito chuvosa, em que a lama toma conta da estrada e o solo da aldeia fica encharcado; a aldeia ainda estava sendo montada e não possuía condições mínimas de infraestrutura instalada, como sanitários, cozinha e acomodações para pouso; alguns pertences e animais do antigo proprietário estavam no local, e este se recusava a retirá-los enquanto a União não liberasse o pagamento pelas terras.

Em razão da relutância de Mariano, alguns indivíduos se indispueram com ele, provocando um mal-estar na convivência comunitária, levando o cacique a renunciar. Pouco tempo depois foi convocada uma eleição na qual concorreram dois de seus irmãos: Argemiro e Sebastião. Argemiro venceu, tornando-se o segundo cacique do grupo depois de vinte e quatro anos.

Mariano continuou sendo muito respeitado pela sua experiência e pelo seu histórico. Argemiro, que também é um homem de personalidade firme, frequentemente

pedia a opinião de seu irmão mais velho, valorizando a sua bagagem, e o levava em algumas viagens que fazia para conversar com as autoridades.

Já em posse da Reserva, os Krahô-Kanela passaram a se preocupar com as alternativas econômicas.

Por iniciativa do próprio cacique Argemiro, no dia 25 de maio de 2007 foi realizada na aldeia Lankraré uma reunião para se discutir a possibilidade legal de arrendar pastagens do interior da TI para fazendeiros da região, interessados em criar gado. Dessa reunião, além dos indígenas, participaram o procurador Álvaro Manzano, servidores da FUNAI de Gurupi e representantes do CIMI. Mariano teria cogitado a possibilidade do arrendamento, alegando precisar de uma fonte de renda e estar doente e sem energias para cultivar sua lavoura. No entanto, vários indígenas protestaram contra essa ideia, temendo que essa iniciativa pudesse ser usada como justificativa para tomarem as terras do grupo (FRANCO, 2007b).

De fato, essa era uma questão delicada, pois, em várias regiões do país fazendeiros usam o problema do arrendamento para alegar que os indígenas não carecem de mais terras.

Manzano, na reunião, afirmou estar surpreso com a proposta do ex-cacique e explicou que havia um impedimento legal, pois se o arrendamento acontecesse, o princípio constitucional da exclusividade indígena do usufruto da terra estaria sendo violado. O ideal seria buscar alternativas de trabalho, que não gerariam dependência econômica da comunidade em relação a acordos com os pecuaristas. A FUNAI e o CIMI defenderam a posição do procurador e, por fim, prevaleceu entre os índios a decisão de não arrendarem suas terras (FRANCO, 2007b).

O problema é que o investimento público em ações que poderiam alavancar o desenvolvimento econômico das comunidades indígenas é muito modesto, tornando o arrendamento de pastagens na região do Vale do Araguaia tentador, até porque, algumas áreas, como a dos Krahô-Kanela são ricas em pastagens naturais, que, se não consumidas, são propensas a pegar fogo na estação seca, tendo sido necessário treinar uma brigada indígena anti-incêndio.

Em 2009, índios Javaé convenceram a PR/TO a autorizar a entrada de 7.500 cabeças de gado na Ilha do Bananal com a alegação de que as comunidades locais não possuíam fonte de renda e estavam necessitadas. O CONJABA - Conselho das Organizações Indígenas do povo Javaé da Ilha do Bananal - então firmou acordos de arrendamento com 42 produtores rurais. O valor pago ao mês era de R\$ 3,50 por animal.

A entidade pretendia aumentar o rebanho para 20.000 cabeças. Entretanto, em junho de 2010, o MPF decidiu que os contratos eram nulos, já que as terras da União não poderiam ser arrendadas. Os procuradores anunciaram também o entendimento de que a pecuária nesses moldes seria prejudicial ao ecossistema das áreas indígenas. (CORRÊA, 2010).

A observação de que vizinhos Javaé estavam ganhando dinheiro (ainda que pouco) com o arrendamento fazia com que alguns Krahô-Kanela ponderassem sobre as possíveis vantagens e desvantagens dessa atividade e ficassem em dúvida se valia a pena ou não explorá-la. Esse assunto gerou certa polêmica interna. Contudo, os índios têm a consciência de que se agirem de modo imediatista podem perder muito a longo prazo.

Em 2010, Argemiro desistiu de ser cacique e o seu jovem sobrinho Wagner, filho de Oneide, foi alçado ao posto. Um ano depois a comunidade reconduziu Mariano, que permanece sendo cacique até hoje. Wagner depois foi aprovado no vestibular da UFT se mudou para Palmas, onde faz interlocuções com os órgãos e as entidades que prestam assistência e apoiam a causa indígena. Mariano, por sua vez, tem participando com menos frequência das atividades externas à sua aldeia, por considerar que agora sua idade mais avançada não lhe permite uma atuação tão incisiva como fazia antes. Estimula então o engajamento dos mais novos, mas ainda assim faz as suas viagens quando precisa resolver assuntos muito importantes.

Entre o grupo familiar que habita a aldeia Lankraré, as divergências políticas no caso da sucessão do cacique foram contornadas sem maiores traumas. Pequenos desentendimentos acontecem aqui e acolá, ainda mais porque a comunidade vai crescendo e aumenta o número de pessoas com quem é preciso se relacionar e dialogar, mas até agora a unidade desse grupo tem se mostrado bastante coesa.

O atrito maior foi o que aconteceu entre o grupo da Lankraré e os familiares de Valdete, acarretando uma cisão mais profunda.

De fato, os irmãos de Mariano e seus cônjuges foram as pessoas que mais se empenharam nas ações pela reivindicação do território, como mostra a documentação do processo de regularização fundiária. Permaneceram morando juntos na maior parte do tempo. O finado Pinha, Valdete e alguns de seus parentes que os acompanham se engajaram nessa mesma luta, mas não foram todos eles.

Algum tempo depois da TI ser regularizada, Valdete construiu um barraco na aldeia Lankraré e ficou morando ali enquanto sua esposa habitava junto com dois filhos um lote que eles possuíam no assentamento Loroty.

No dia 16 de fevereiro de 2008, parentes de Valdete – irmãos, filhos, sobrinhos, genros, entre outros – foram visitá-lo na aldeia e teriam reclamado o direito de habitar aquela terra e usufruir de seus recursos. Afirmavam conhecer documentos que atestavam que Mariano reivindicava a área para mais de 400 pessoas. Desagradados com essa postura que consideravam provocativa, líderes da comunidade da Lankraré teriam sido ríspidos, obrigando os parentes de Valdete a se retirarem.

Uma carta manuscrita, enviada em 14 de abril de 2008 pelas lideranças da Lankraré para a subprocuradora-geral da república, Deborah Duprat, dizia que um ambiente pesado se instalou na comunidade desde o dia daquela visita, pois as famílias da outra parentela queriam se estabelecer à força dentro da Reserva e que esse era um foco de tensão, pois anteriormente elas nunca quiseram viver junto com o pessoal de Mariano, que foi o articulador da luta dos Krahô-Kanela por mais de trinta anos. A carta dizia que nesse prolongado tempo vivendo separadas, as duas parentelas construíram modos de vida diferenciados, o que dificultava a convivência harmônica. O grupo assentado na Lankraré então apelava para que a subprocuradora interviesse de modo a não permitir que o MPF e a FUNAI criassem outra aldeia dentro da TI para o outro grupo morar. (cf. POVO INDÍGENA KRAHÔ-KANELA, 2008).

Obviamente nunca houve qualquer tipo de determinação do MPF ou da FUNAI para criar outra aldeia dentro da TI. O que aconteceu foi a apresentação dessa sugestão durante a tentativa de mediação do conflito entre as duas partes. Porém, isso foi o suficiente para gerar desconfiança desses índios com os órgãos federais.

Depois do episódio da retirada da Mata Alagada, a família de Alfredo (com sua esposa e filhos) passou a viver separada da família de seus irmãos.

Boa parte dos membros dessa parentela que Valdete articula nunca teve contato estreito com os Krahô-Kanela da aldeia Lankraré. Foram criados em separado. Se havia uma perceptível relação de carinho e respeito entre os filhos de Alfredo, os filhos de Pinha e os de Antônio porque foram criados juntos até determinada fase da vida, a relação com as gerações mais jovens de ambos os grupos era mais fria e impessoal.

No início das negociações, a aceitação dos parentes de Valdete na aldeia Lankraré estava atrelada a algumas condições que os mesmos relutavam em pactuar. As principais exigências é que morassem todos juntos em uma mesma aldeia, onde a

autoridade de um só cacique fosse respeitada e as regras de convivência já existentes fossem acatadas incondicionalmente. Os moradores da Lankraré queriam com isso evitar fições e disputas por poder.

O estopim da tensão entre as partes aconteceu no dia 27 de abril de 2008, quando Valdete e seu primo Osmar foram retirados da aldeia por outros moradores.

Apesar de ser irmão de Mariano e de Argemiro, Osmar de início ficou solidário com Valdete nessa questão. Ele registrou os fatos em boletim de ocorrência na delegacia de polícia de Lagoa da Confusão. No depoimento consta que no dia 27 de abril, o seu barraco e o de seu primo, que ficavam lado a lado, foram invadidos por vários indígenas que pegaram os seus pertences e colocaram em cima de uma caminhonete fretada junto a um morador da cidade. Depois atearam fogo nas casas e o obrigaram a sair da aldeia (cf. ESTADO DO TOCANTINS, 2008a).

No dia dos fatos, Valdete estava na área urbana da cidade, na casa de uma irmã. Nesse local teria sido interceptado pelo cacique Argemiro e outros membros da comunidade, que chegaram de caminhonete trazendo os seus pertences e comunicando que na aldeia ele não poderia mais ficar (cf. ESTADO DO TOCANTINS, 2008).

Valdete e Osmar ainda tentaram marcar uma reunião para conversar com os demais moradores na tentativa de resolver o impasse, mas receberam de Argemiro uma carta comunicando que a comunidade havia discutido o assunto e decidido não participar do encontro agendado, pois não tinham nenhum acordo a fazer com aquelas duas pessoas e com seus parentes, e não os aceitavam mais na Reserva Indígena (cf. KRAHÔ-KANELA, A. 2008).

No dia 15 de maio de 2008, Valdete e Osmar enviaram um documento ao procurador Álvaro Manzano pedindo ajuda em caráter urgente, alegando estarem sem alimentos, sem terra para produzir e dependendo de favores da FUNAI (cf. RIBEIRO; COSTA, 2008). Outro documento com a mesma data foi encaminhado ao administrador regional da FUNAI em Gurupi. Diziam estar vivendo em condições precárias e pediam o fornecimento de alimentos até que conseguissem se instalar na Mata Alagada, que consideravam a terra deles. Informavam que o grupo reunido era composto naquele momento por seis crianças menores de dez anos, seis rapazes menores de dezoito anos e vinte adultos. Todos estavam sobrevivendo da aposentadoria dos mais velhos e da remuneração de jovens que poderiam estar estudando ao invés de trabalhar (cf. RIBEIRO; COSTA, 2008a).

Valdete afirmava que a causa principal de sua expulsão da reserva teria sido a sustentação do argumento de que aquela terra pertencia a todo o povo Krahô-Kanela, que, pelas suas contas, chegariam a cerca de 400 pessoas, se incluídas as pessoas que viviam fora da área (SCHETTINO; SANTOS, 2009:5).

Eis algumas regras estipuladas pelos moradores da aldeia Lankraré que eles faziam questão que fossem cumpridas por qualquer pessoa que se mudasse para a Reserva:

[...] não ingerir bebida alcoólica; não levar gente de fora da aldeia para a convivência comunitária; saber a procedência de quem é de fora e que venha conviver na aldeia; manter um comportamento considerado “decente” dentro da comunidade, como, por exemplo, não andar à noite sem uma razão aceitável pelo grupo; participar da partilha comunitária daquilo que não é comprado com a renda individual ou familiar, a exemplo dos recursos naturais disponíveis na reserva. (Ibid, p. 5).

O rigor desse controle social é explicado principalmente em razão das lideranças mais velhas serem praticantes assíduos do evangelho. Valdete e grande parte de sua família extensa também são crentes e não ingerem bebidas alcólicas.

A entrada e o consumo de bebida alcoólica na aldeia Lankraré continuam sendo oficialmente proibidos e essa questão foi formalizada através do estatuto da comunidade aprovado em junho de 2015. Mas, segundo o que ouvi dos próprios moradores da aldeia, alguns membros vinham transgredindo essa regra e estavam sendo “corrigidos” pelos demais.

Segundo peritos do MPF que fizeram estudos na área, chamou-lhes a atenção o fato de que os moradores da Lankraré evocavam como atributo legitimador da sua condição étnica e do seu direito exclusivo de viver naquela terra a alegação de que eles se mantiveram por décadas vivendo juntos, sempre lutando pela regularização daquela área. Argumentaram também que eles é que teriam sido os mobilizadores da identidade indígena, afirmada insistentemente na reivindicação dos direitos territoriais, inclusive nos vários momentos de adversidade, mantendo “a coesão do grupo enquanto uma coletividade dotada de organização interna, com um projeto e objetivos comuns, como foi a reconquista dessa parte do território”. (SCHETTINO; SANTOS, 2009, p. 7).

O grupo que habita a TI alegou também que a área explorável atual não é suficiente para acomodar todas as pessoas que anunciaram pretender morar ali, levando em conta as características naturais de alagamento temporário do solo (Ibid, p. 8). Isso foi constatado pelos analistas do MPF, que relataram que:

[...] o território tem uma limitada capacidade de suporte para o assentamento humano, decorrente das suas características ecológicas. São restritas as áreas não alagáveis passíveis de uso para a instalação de moradias e roças. Situação agravada pela impossibilidade de manterem a dinâmica de ocupação em áreas diferenciadas nos períodos de seca e chuvas. As casas foram instaladas em uma estreita faixa de terra mais alta, que por um lado se confronta com uma lagoa e por outro com um pasto que nas chuvas vira um charco. É iminente o problema sanitário que decorrerá do transbordo das fossas nos períodos de cheias. (SCHETTINO; SANTOS, 2009, p. 8-9).

Está claro que os antropólogos se preocupavam com a adaptação dos índios às condições ecológicas da área ocupada que oscilavam conforme a estação. Afora esse problema, segundo os peritos, outro fator acentua a restrição da capacidade de desenvolvimento de atividades produtivas:

Está em franco curso a exploração de todos os potenciais econômicos possíveis dentro da reserva, nos padrões econômicos regionais: criação de gado, aluguel de pastos e exploração madeireira. Certamente a contabilidade dos limites do uso econômico da terra perpassa o atual conflito. (Ibid, p. 8).

Nota-se aqui que a palavra dos antropólogos peritos diverge da observação feita por Nadja Bindá em um documento aqui citado, segundo ela, com base em informações prestadas por servidores da AER de Gurupi. Portanto, alguém se equivocara.

Em 2011 Márcio Santos publicou um trabalho acadêmico em parceria com um antropólogo do MPF do Ceará em que consta o seguinte comentário sobre a perícia feita em 2009 em conjunto com Schettino:

[...] durante o trabalho de campo, os diálogos e reflexões que realizamos juntamente com as duas facções Krahô-Kanela acabaram revelando uma concordância fundamental entre os grupos em conflito: apenas a regularização do restante de seu território tradicional solucionaria o impasse que estavam enfrentando, além de possibilitar que fossem evitados outros problemas no futuro, tais como a iminência de contaminação da região atualmente ocupada, devido às cheias da estação chuvosa. (BRISSAC; SANTOS, p. 9).

No objetivo de forçar a FUNAI a desapropriar o restante das terras que correspondiam ao território da Mata Alagada, 62 pessoas lideradas por Valdete ocuparam a Fazenda Planeta durante 25 dias, até que no dia 10 de julho de 2008 uma liminar de reintegração de posse foi expedida pela Justiça. A PF os retirou do local, levando-os para o PA Loroty, onde ficaram em uma gleba de 50 hectares, sem assistência da FUNAI, a não ser o fornecimento de lonas para a construção de barracos e algumas cestas básicas (cf. MPF, 2009).

Sobre a retomada da terra e seus desdobramentos, o chefe do Serviço de Assistência da AER de Gurupi comentou:

Sem solução no mês de junho do corrente ano 2008, o grupo externo a terra indígena, liderado pelo Sr. Valdete Ribeiro Krahô Kanela, fez mais uma retomada na fazenda ao lado da reserva indígena [Fazenda Planeta], mais uma vez o proprietário entrou com reintegração de posse, e foram colocados para fora da fazenda vizinha a terra indígena, a situação hoje é caótica, uma bomba preste a explodir a qualquer momento, o grupo que está fora não se conforma, e vive ameaçando a entrar na área a qualquer custo, o que está dentro da reserva, vigia a área 24 hs, os dois grupos vivem trocando ameaças [*sic*]. (FUNAI, 2008, p. 3; destaque nosso).

O proprietário da fazenda nesse momento ainda era Mauro Carlesse. Ele deve ter chegado a pensar que Mariano estivesse mais uma vez articulando a retomada, mas dessa vez este indígena não teve nenhuma participação nos fatos. Digo isso porque o pedido de reintegração de posse citava o nome desse cacique.

O lote do assentamento Loroty para onde o grupo da Takaywrá se deslocou depois da reintegração de posse é o que pertence a Valdete. Eles permaneceram por pouco tempo ali e se mudaram para um terreno de aproximadamente dois hectares pegado ao lote de propriedade de uma irmã e um cunhado de Valdete, no interior do assentamento São Judas Tadeu, na margem no rio Formoso. O lote fica perto da divisa com a TI Krahô-Kanela, bastando atravessar o rio, mas há quilômetros de distância da aldeia Lankraré (FUNAI, 2010). O dono desse lote é conhecido na região como Manoel da Brahma, casado com Maria do Carmo. O apelido se deve ao fato dele ter trabalhado na fazenda da cervejaria nos anos 1980.

A relação entre os dois grupos Krahô-Kanela outra vez ficou tensa quando o grupo que estava acampado fora da área indígena decidiu adentrar a Reserva para ali se estabelecer.

Através de um ofício datado de 17 de julho de 2008, o procurador Álvaro Manzano comunicou à superintendente regional da PF no Tocantins que havia há pouco obtido informações de que o grupo que morava fora da Reserva estava preparando uma entrada forçada no intuito de ocupar parte do território e que as famílias que viviam na TI se preparavam para resistir. Conforme o procurador, informações do CIMI davam conta de que os dois grupos acusavam-se mutuamente de possuírem armas de fogo. O bispo da prelazia de Cristalândia, Dom Heriberto Hermes, havia telefonado para Manzano demonstrando preocupação com a possibilidade de um iminente conflito entre as partes. Ao final do documento, o procurador requisita a realização de uma diligência

investigatória da PF para verificar se de fato existia a posse ilegal de armas e munições entre as duas facções daquela comunidade indígena (cf. MPF, 2008).

A diligência foi realizada e as suspeitas de que os grupos estavam armados se desfizeram. Em um documento encaminhado por um agente da PF ao delegado regional executivo da corporação no dia 4 de julho de 2008, consta o relato de que uma equipe de policiais esteve na aldeia Lankraré para averiguar a denúncia e que não foram encontradas armas de fogo. Os moradores locais teriam afirmado não possuírem armas nem mesmo para caça. O agente ainda observou que Mariano se declarava indignado com a possibilidade do grupo de Valdete adentrar a Reserva, afirmando que os membros desse grupo não pretendiam unir-se aos demais indígenas para morar na mesma aldeia, mas desejavam tão somente explorar as terras no arrendamento de pastagens (POLÍCIA FEDERAL, 2008). Não havendo a constatação de nenhum crime e os agentes da PF foram embora.

Ao tomar conhecimento do conflito interno, a atitude inicial do CIMI foi a de tomar partido em favor de uma das partes: a do grupo assentado na TI. Em relatório escrito no dia 8 de junho de 2008, a coordenadora regional da entidade firmou o entendimento de que a terra tinha sido desapropriada com o objetivo de solucionar uma necessidade do grupo indígena liderado por Mariano, que fora removida da Ilha do Bananal e se recusou a permanecer residindo no projeto de assentamento. A coordenadora opinou que, na necessidade de acomodar outros integrantes do povo, o órgão indigenista deveria reservar outra terra para eles, ao invés de insistir no convívio entre as duas facções, que era algo que vinha se mostrando complicado. Se referindo ao grupo liderado por Valdete, a coordenadora afirmava que, em momento anterior, essas pessoas haviam sido convidadas pelo pessoal do Mariano para morar na terra, mas não manifestaram interesse, já que possuíam residências ou lotes nos municípios da região. A missionária ainda declarou que a maior parte do pessoal que acompanhava Valdete só estava atrás de uma porção de terra para praticar atividades agropecuárias, cogitando possivelmente o arrendamento da mesma (cf. CIMI, 2008).

É provável que as afirmações da coordenadora tivessem sido baseadas em informações que integrantes do grupo que habitava a Reserva repassaram, pois se assemelha ao que eles afirmaram em documentos seus. É possível que a opção por ter encampado o discurso do grupo de Mariano tenha sido feita considerando a relação de anos que a entidade vinha estabelecendo com ele. Isso sem dúvida criava por parte do grupo da Lankraré uma expectativa de compromisso de lealdade da parte do CIMI.

Por conta dessas circunstâncias, somente a partir de 2014 é que o conselho missionário estabeleceu uma proximidade com a comunidade Takaywrá, porque os ânimos entre as facções indígenas já estavam um pouco mais apaziguados. Agora o CIMI vem acompanhando de perto e assessorando ambos os grupos, o que desperta um pouco de desconfiança e ciúme de índios das duas partes.

É verdade que alguns membros do grupo articulado por Valdete possuem casas na cidade e lotes de terra. Porém, as residências que conheci são casas populares, bastante modestas, e ouvi dizer que os lotes também são pequenos. Nenhum deles, pelo que eu tenha percebido, possui um padrão de vida abastado.

No dia 14 de junho de 2008, o grupo de Valdete havia montado o acampamento na divisa da TI e sinalizava a intenção de adentrar os seus limites. Enquanto isso, o grupo do cacique Argemiro, ameaçava usar a força para impedir tal intento (cf. CIMI, 2008). Por temor de ambas as partes o enfrentamento não aconteceu.

Esse foi o ápice da tensão entre os Krahô-Kanela. Nessa época eu ainda trabalhava na FUNAI e me inteirava da situação por conversavas ao telefone com servidores da AER de Gurupi, que se mostravam apreensivos com a situação. Passado alguns meses, estando tudo mais calmo, tentativas de aproximação dos grupos foram feitas.

No dia 20 de novembro de 2008, analistas do MPF se reuniram com os indígenas Osmar, Valdete e Mariano na Câmara Municipal de Lagoa da Confusão. Na ocasião, chegou-se ao consenso de que os dois grupos precisavam se unir, considerando que pertenciam ao mesmo tronco familiar. Concordaram que a terra regularizada até aquele momento não era suficiente para acomodar a todos os que necessitavam dela e que era preciso lutar pelo reconhecimento de todo o território tradicional. Mariano, por sua vez, estipulou condições para aceitar o ingresso desses parentes na TI depois que todo o território fosse regularizado: a antiga sede da Mata Alagada seria de usufruto dos dois grupos, mas cada um deles deveria fixar suas moradias em porções distintas dentro do território, estabelecendo ao menos duas aldeias (cf. SCHETTINO; SANTOS, 2009:10-11). Isso mostra uma flexibilização em relação à posição original da comunidade Lankraré de não aceitar a formação de mais de uma aldeia e de não dividir a TI em áreas de influência distintas.

Mariano ainda informou que os proprietários das fazendas reivindicadas manifestaram o interesse em vendê-las para a União, e, por esta razão, os mesmos não estavam investindo muitos recursos em atividades produtivas (Ibid, p. 11). Havia o

entendimento por parte dos índios de que era preciso aproveitar o momento e adquirir logo as propriedades antes que os fazendeiros decidissem alterar o meio ambiente para desenvolver as atividades como o plantio de arroz.

Em 20 de dezembro de 2008, a comunidade liderada por Valdete se reuniu para debater a situação fundiária e enviou uma carta ao presidente da FUNAI e ao MPF reivindicando a realização de um novo estudo de identificação e delimitação territorial. A carta anunciava que, devido ao entendimento de que a Reserva Indígena legalizada era insuficiente para atender às necessidades de todo o povo, seria necessário então desapropriar o restante da área que o GT identificou em 2004 (COMUNIDADE INDÍGENA KRAHÔ-KANELA DA ALDEIA TAKAYWRÁ, 2008, p.1).

Um ponto de concordância entre os dois grupos era o de que a Reserva Indígena não tinha condições de suportar adequadamente a acomodação de todos ali.

O entendimento entre as comunidades Krahô-Kanela que vinha sendo alinhavado, no entanto, sofreu uma reviravolta e os grupos voltaram a entrar em discordância.

No dia 24 de novembro de 2008, o administrador regional substituto da FUNAI em Gurupi, Walter Araújo Cruz, enviou um memorando à Diretoria de Assistência - DAS – do órgão comunicando sobre o drama do grupo de Valdete. O local onde as pessoas estavam alojadas, segundo este servidor, ficava completamente alagado naquela estação do ano, não possuindo condições básicas de moradia digna. Viviam em barracos cobertos por lona plástica e sem instalações de saneamento. Havia começado a época de chuvas em que o rio Formoso costumava transbordar. Então, segundo o funcionário, era preciso remover as pessoas para um local mais alto situado dentro de um lote no assentamento Loroty, pertencente à Valdete. Esta decisão havia sido tomada pelo administrador regional e por antropólogos em comum acordo com os índios. Nos planos da FUNAI estava a construção de oito residências de padrão rústico, a serem edificadas com materiais extraídos no próprio lote. A AER previa gastos somente com o aluguel de um caminhão para transportar esse material e com a construção de sanitários, e, por isso, solicitou à DAS a descentralização de recursos no valor de R\$ 3.400. (cf. FUNAI, 2008, p. 1-2).

Sanitários na aldeia Takaywrá até hoje não existem. Os indígenas fazem suas necessidades fisiológicas no mato ou numa fossa que existe ali, tomam banho e lavam roupa no igarapé ou no rio Formoso e usam água de poço para beber e para cozinhar.

Figura 13 - Indígenas pegando água do poço aldeia Takaywrá



Crédito: Victor Ferri Mauro. Data: 12/09/2015.

No dia 11 de fevereiro de 2009, o mesmo Walter Araújo Cruz, desta vez na condição de chefe do Serviço de Assistência - SAD – da FUNAI de Gurupi, voltou a solicitar recursos da DAS para atender as necessidades dos Krahô-Kanela de fora da Reserva, dando a entender que os mesmos não haviam sido transferidos para o lugar planejado. Requisitou um montante de R\$ 24.699,96 sob a justificativa de que um grupo de 52 pessoas, distribuídas em 12 famílias, estavam morando acampados nos arredores da TI Krahô-Kanela, vivendo em barracos de lona plástica, sem saneamento básico, numa situação bastante precária, agravada pela umidade característica da época das chuvas. Passavam necessidades, não vinham sendo atendidos pela FUNASA da forma mais adequada e não dispunham de um veículo motorizado para se deslocarem até a cidade mais próxima, que era Lagoa da Confusão (cf. FUNAI, 2009).

As precárias condições de vida do grupo de Valdete também preocuparam o MPF. Através de um ofício de 20 de abril de 2009, o procurador Manzano recomendou ao presidente da FUNAI que, em um prazo de até 30 dias, proovesse as condições de subsistência ao grupo Krahô-Kanela acampado fora da Reserva e que fosse reaberto o processo de identificação do restante da terra demandada pela etnia (cf. MPF, 2009b). A resposta da FUNAI veio no dia 26 de maio de 2009, através de um ofício da diretora de assuntos fundiários, Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão, pedindo a prorrogação de 30

dias para o acolhimento das recomendações, tendo como justificativa as limitações em termos de recursos humanos nos quadros da DAF, o grande volume de processos em fase de análise e a necessidade de uma verificação mais detalhada do processo para que pudessem divulgar um parecer conclusivo (cf. FUNAI, 2009b).

Cansados de esperar por alguma iniciativa da FUNAI, as lideranças da aldeia Takaywrá viajaram até Brasília para reivindicar seu direito ao território da Mata Alagada. Tiveram uma reunião no dia 25 de fevereiro de 2010 na sede da fundação. Da parte dos índios, participaram o cacique Valdete, o vice-cacique Davi, e as lideranças Pinha e Renato. Representando a CGID, estavam as antropólogas Giovana Acácia Tempesta, coordenadora de antropologia e Maria Helena de Amorim Pinheiro, coordenadora de identificação e análise (cf. FUNAI, 2010).

A reunião foi iniciada com o cacique Valdete fazendo menção a uma conversa que teve no ano anterior com a coordenadora da CGID em que apresentou a demanda da sua facção pela regularização das fazendas Planeta e Aruanã como Terra Indígena. Conforme os índios, os donos dos imóveis estariam dispostos a vendê-los para a União e a área - que possuía lagos, mata e pastos naturais e plantados - reuniria as condições apropriadas para a reprodução física e cultural do grupo (FUNAI, 2010).

O cacique também relatou que os índios acampados para se sustentarem, estavam trabalhando em serviços braçais nas fazendas próximas, recebendo diárias muito baixas. Dizia que a escola improvisada do acampamento estava em péssimas condições, as residências continuavam sem água tratada e as famílias dependiam de cestas básicas da FUNAI, que eram insuficientes. Contou que a FUNASA passou a dar-lhes assistência à saúde apenas em 2009 (FUNAI, 2010).

A questão da saúde, aliás, gerou muita polêmica, pois a FUNASA não queria atender os índios que morassem fora de TIs regularizadas ou em fase de regularização. Foi preciso o MPF intervir para resolver o problema, ameaçando tomar alguma medida judicial.

Mesmo depois de a FUNASA ter assumido o compromisso, os problemas no atendimento à comunidade Takaywrá continuavam. Quatro índios dessa aldeia estiveram na sede da PR/TO em Palmas, onde informaram que o órgão de atenção à saúde persistia negando-lhes atendimento e que as viaturas não foram na área atender nem mesmo casos de pacientes picados por cobra, esporado por arraia e com o pé cortado por caco de vidro. Contaram ainda que o posto de saúde local recusou atender os pacientes (cf. MPF, 2009c).

No dia 27 de novembro de 2009 aconteceu na sede da PR/TO mais uma reunião mediada por Manzano com membros da comunidade. Participaram representantes da FUNAI de Gurupi, do CIMI e da FUNASA. O assunto foi o atendimento à saúde do grupo. A representação da FUNASA afirmou que não existia normatização que previa a obrigatoriedade do atendimento a indígenas vivendo fora das TIs. O procurador rebateu garantindo que existia decisão do STJ que reconhecia tal obrigação e estabeleceu um prazo de 20 dias para o DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena – apresentar uma posição oficial, sendo que a partir de então seriam tomadas as medidas judiciais cabíveis. A FUNASA então assumiu o compromisso de atender na Takaywrá todos os casos de emergência e encaminhar pela cota indígena do sistema de saúde qualquer indígena que se dirigisse até o polo base em Lagoa da Confusão (cf. MPF, 2009d).

Quanto ao assunto do território, no dia 22 de março de 2010 aconteceu uma reunião na sede da FUNAI em Brasília, na qual participaram indígenas da aldeia Takaywrá mais as servidoras da FUNAI Leila Sílvia Burger Sotto-Maior, coordenadora-geral da CGID e Juliana Almeida Noletto, antropóloga. Nesse encontro ficou definido que a demanda desse grupo seria apresentada à DPT, que “posteriormente providenciaria um laudo antropológico para eleição de uma área para a família do Sr. Valdete” (FUNAI, 2010a, p.1). Não fica claro na ata da reunião se a área escolhida seria as mesmas fazendas que o grupo considera território tradicional ou se tratava de outra terra.

No dia 5 de abril de 2010, representantes do grupo ligado a Valdete foram recebidos em uma reunião na sede da Procuradoria Geral da República – PGR – com a coordenadora da 6ª CCR, Deborah Duprat, a procuradora Raquel Elias Ferreira Dodge e o doutor Álvaro Manzano. Os indígenas relataram que não seria possível naquele contexto ocupar a mesma área que o grupo de Mariano, porque os membros da aldeia Lankraré os rechaçavam constantemente e inclusive escreveram uma carta afirmando que não os aceitavam em meio a eles. Na ocasião, Duprat expôs o seu entendimento de que a terra pertencia a todos os membros da etnia e não apenas a um dos grupos e prometeu interceder junto ao presidente da FUNAI para que o processo fundiário fosse reaberto e que providências fossem adotadas no sentido da regularização da área pretendida (cf. MPF, 2010).

No dia 22 de junho de 2010, Wagner, então cacique da aldeia Lankraré, acompanhado de seu tio Raimundo (Tonico), liderança da aldeia, participaram em Brasília de uma reunião com a coordenadora-geral da CGID, Leila Sotto-Maior e com a

coordenadora de antropologia, Giovana Tempesta. Leila afirmou que, após analisar detalhadamente o processo fundiário, chegou à conclusão de que o relatório de identificação e delimitação elaborado por Graziela Almeida não era ruim, porém, não justificava e não argumentava apropriadamente a tradicionalidade da ocupação da área em questão, possivelmente em vista da complexidade da situação. A coordenadora-geral disse ainda que, como a FUNAI já havia desapropriado duas fazendas e se comprometido a desapropriar outras terras, o processo poderia ser levado adiante sem que necessitasse de um estudo que comprovasse que o território era de ocupação tradicional. Mas argumentou que um incidente que apareceu em 2009 se apresentava como fator de restrição à continuidade do processo: um grupo liderado por Valdete alegava ter sido expulso da Reserva pelo grupo da Lankraré e pedia para que a FUNAI regularizasse só para eles a parte do território que havia ficado de fora dos limites da TI. Diziam não aceitar conviver com o pessoal de Mariano na mesma terra demarcada. Como até aquele momento não havia nenhuma informação no processo fundiário sobre a existência de um segundo grupo Krahô-Kanela, a CGID se viu diante de um impasse (cf. FUNAI, 2010b).

Desde então a FUNAI passou a condicionar o prosseguimento das etapas do processo fundiário à resolução do conflito entre as duas facções Krahô-Kanela.

Antropólogos experientes com quem já conversei a respeito desse caso consideram essa medida da autarquia indigenista descabida, pois em vários lugares do Brasil, como no sertão nordestino, o fenômeno do faccionalismo indígena está presente, e nem por isso os processos de regularização fundiária paralisam até que haja a resolução dos conflitos. Funcionários do CIMI me disseram a mesma coisa.

Lideranças da aldeia Lankraré costumam dizer que a terra reivindicada pertence a eles porque sua demanda é bem mais antiga e que isso seria comprovado pelo fato da documentação do processo fundiário não fazer referência ao outro grupo Krahô-Kanela até 2009.

Em ofício encaminhado em 24 de junho de 2010 ao procurador Manzano, a diretora da DPT, Maria Auxiliadora⁶¹, assumiu o compromisso de realizar, até o término do ano de 2010, um estudo antropológico para averiguar a possibilidade de adquirir ou desapropriar uma área para os Krahô-Kanela considerando o acordo feito com o grupo

⁶¹ Bacharel em Antropologia e Sociologia pela UnB, Auxiliadora foi funcionária de carreira da FUNAI por dezesseis anos, de 1980 a 1996, onde realizou diversos estudos de identificação de terras indígenas. Em 1998 se associou ao CTI, ONG que veio a presidir em 2001. Foi convidada por Márcio Meira a assumir a DAF (CTI, 2008).

étnico pela instituição em gestão anterior (cf. FUNAI, 2010d). Ela provavelmente estava se referindo à gestão de Mércio Gomes, que firmou o acordo da desapropriação com os índios.

Os moradores da aldeia Lankraré queriam assegurar rapidamente a posse do território reivindicado inclusive para impedir possíveis impactos ambientais decorrentes da operação de empreendimentos agrícolas de grande porte. Em carta enviada à 6ªCCR no dia 23 de junho de 2010, Wagner e outras duas lideranças relataram uma situação que lhes preocupava e pediram providências. Diziam ter conhecimento de que o proprietário da fazenda Aruanã havia negociado a propriedade com uma grande empresa produtora de arroz que possui sede em Goiânia e ouviram dizer que esta empresa tinha a pretensão de abrir estradas e desmatar toda a área para dar lugar às plantações de arroz irrigado. Pediam então providências ao MPF para que não deixassem a destruição acontecer (cf. KRAHÔ-KANELA *et. al.*, 2010). Na mesma semana, Wagner esteve na Coordenação-Geral de Monitoramento Territorial - CGMT – da FUNAI em Brasília, relatando o mesmo problema e pedindo ajuda para barrar quaisquer impactos ambientais na fazenda vizinha (cf. FUNAI, 2010c).

Os grupos das duas aldeias, por iniciativa própria, continuaram tentando chegar a um entendimento. No dia 9 de julho de 2010, lideranças de ambas as facções se reuniram na aldeia Takaywrá. Embora pessoas de ambos os lados tivessem concordado que seria melhor todos se unirem para fortalecer a luta pelo mesmo território, não se chegou a um acordo para que o grupo de Valdete se mudasse para dentro da Reserva (cf. COMUNIDADE KRAHÔ-KANELA, 2010).

Nova reunião entre as duas partes aconteceu na aldeia Lankraré no dia 4 de agosto de 2010. Manzano mais uma vez atuou como mediador. Parecia que finalmente haveria conciliação. O objetivo era selar um pacto através do estabelecimento de condições para a habitação e usufruto comum da Reserva já regularizada e sobre o processo reivindicatório pela demarcação da área pendente de demarcação (cf. MPF, 2010a). Depois de uma discussão acalorada, em que o clima ficou bastante tenso, houve acordo entre as partes em torno de três encaminhamentos:

1. O grupo liderado por Valdete se instalará num local situado no lado direito da entrada da terra indígena, enquanto o gado de sua propriedade poderá ficar no interior da terra, junto com o restante do gado da comunidade da aldeia Lankraré. O gado deverá permanecer na mesma quantidade que existe hoje, sem aumento do rebanho. Não poderão trazer gado que não seja pertencente aos

- membros da comunidade Krahô Kanela. Será definida, também, uma área onde poderão plantar sua roça.
2. Mariano será o cacique da aldeia Lankraré e será o representante da comunidade como um todo para negociações externas. Valdete continuará como cacique do seu grupo. Será elaborado, pelos próprios indígenas, um documento detalhando as normas internas de convivência entre os grupos.
 3. Lideranças de ambos os grupos irão juntas à Brasília reivindicar a demarcação ou aquisição do restante do território junto aos órgãos competentes. (MPF, 2010a, p. 1-2).

Estive presente nessa reunião. Os índios me vieram quase que como um moderador do conflito. Quando os ânimos se exaltaram, temi que pudesse acontecer um enfrentamento, mas me tranquilizei ao ver, no final, pessoas (inclusive os líderes) de ambos os grupos sorrindo e se abraçando. Pareceu que o acordo entre as partes finalmente fora celado.

Figura 14 - Os primos Valdete (à esquerda) e Mariano (à direita) se cumprimentando após reunião mediada pelo MPF na aldeia Lankraré



Crédito da foto: Wellington Antenor – PR/TO. Data: 04/08/2010.

A mudança do grupo de Valdete para a aldeia Lankraré, no entanto, não chegou a acontecer, porque logo alguns membros de seu grupo discordaram dos termos estipulados pelo grupo de Mariano e voltaram atrás no acordo que haviam compactuado. Acharam as condicionantes propostas muito desfavoráveis.

A fotografia reproduzida na figura 14 é histórica. Desde aquele momento não ocorreu um novo encontro em clima amistoso entre esses dois homens.

As contendas entre as facções foram se intensificando a ponto do MPF, instaurar em fevereiro de 2011 um inquérito civil para apurar os fatos, tendo por objeto a procura de soluções para o conflito interno da comunidade Krahô-Kanela.

Novas negociações buscando a conciliação foram tentadas. No dia 12 de abril de 2011, ocorreu na presidência da FUNAI em Brasília uma reunião em que participaram lideranças dos dois segmentos Krahô-Kanela além do Dr. Álvaro, de técnicos da FUNAI da Coordenação Regional - CR – de Palmas e da sede de Brasília, da coordenadora-geral da CGID, Leila Sotto-Maior e de um representante do CIMI. Consta no registro de memória desta reunião que, segundo os indígenas presentes, os conflitos entre as duas facções haviam sido superados e que ambas estavam unidas em busca da área que faltava ser regularizada (cf. FUNAI, 2011).

Presumo que este tenha sido um discurso estratégico para aparentar supostamente uma tranquilidade, de modo a fazer com que a FUNAI retomasse os estudos fundiários, coisa que viria a se repetir futuramente.

Na ata inclusive consta a informação de que o cacique Mariano autorizava o grupo de Valdete a se transferir para a Reserva. As ponderações do líder Wagner foram mais cautelosas. Este informou que o conflito interno havia sido amenizado, mas que poderia se intensificar com o recomeço do processo de regularização territorial. Nessa reunião, os indígenas também informaram que 84 pessoas moravam na TI, 60 pessoas residiam no acampamento Takaywrá e aproximadamente 100 membros do grupo viviam em cidades do Tocantins, mas pretendiam se mudar para a Mata Alagada quando a outra parte do território fosse regularizada, pois tinham a consciência de que a terra atual era insuficiente para abrigar a todos em condições adequadas (cf. FUNAI, 2011).

Sabendo que a FUNAI usava o faccionalismo do grupo como justificativa para paralisar o processo, os índios tentavam passar para o órgão a impressão de que entre eles estava tudo em paz, camuflando o conflito.

Ao fazer uso da palavra durante a reunião, a coordenadora da CGID se posicionou dizendo que retomar o procedimento de identificação e delimitação que vinha sendo conduzido antes da criação da Reserva seria colocar em risco a negociação que foi feita para a aquisição deste território em 2006, pois o relatório de Graziela Almeida apresentava fragilidades técnicas no que tange a comprovação da ocupação tradicional do território. Em vistas dessas considerações, Leila informou que a CGID havia repassado o processo à CGAF com instrução para proceder a aquisição do restante da área (cerca de 23 mil hectares) em consideração ao acordo assumido pelo órgão em

2005. A coordenadora-geral ainda reforçou o aviso de que o procedimento de regularização seria paralisado caso houvesse novos atritos entre os indígenas (cf. FUNAI, 2011).

Na ata da reunião não consta o detalhamento das fragilidades que a coordenadora da CGID encontrou no relatório circunstanciado.

Encaminhamentos importantes foram definidos na mesma reunião: que a DPT colocaria a regularização da área Krahô-Kanela como prioridade na dotação orçamentária do biênio 2011/2012; que o presidente da FUNAI proporia ao presidente do INCRA a formação de um GT interinstitucional para conduzir os trabalhos; que os trabalhos de campo que iriam começar no início do segundo semestre de 2011, incluindo a atualização do senso populacional, uma avaliação das condições ambientais e o levantamento fundiário na totalidade da área (cf. FUNAI, 2011).

O acordo entre as facções indígenas, contudo, não tardaria a retroceder. Logo entraram em divergência e o entendimento foi ficando cada vez mais distante.

A FUNAI continuava dando mostras de empenho na questão dos Krahô-Kanela.

O diretor substituto da DPT, através de ofício datado de 22 de junho de 2012, afirmou que os estudos na área estavam previstos para o exercício daquele ano (cf. FUNAI, 2012a). De fato, um GT para efetuar tal estudo foi criado. Os técnicos designados eram o antropólogo Bruno Oliveira Aroni, a cientista social Fabiana Paola Mazzo, o indigenista especializado Pedro Grandi Passos Nogueira, a geógrafa Patrícia Moojen Lemos e o analista de gestão ambiental Igor Nicolau Richwin Ferreira. Todos eles eram servidores do órgão indigenista. Mas quem de fato esteve na área conversando com as duas comunidades Krahô-Kanela foram: a nova coordenadora-geral de identificação e delimitação, Giovana Tempesta⁶² e a cientista social Fabiana Mazzo, da CR de Palmas (cf. FUNAI, 2012b).

Tendo presenciado um clima tenso, com acirradas trocas de farpas e acusações entre os dois grupos, as servidoras entenderam que o momento não era propício para dar andamento ao processo de desapropriação da área que interessava aos índios. Desde então o ritmo da evolução do processo desacelerou por alguns anos.

⁶² O Curriculum Lattes de Giovana informa que ela é servidora concursada do quadro da FUNAI desde 2004, fez mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Campinas – UNICAMP, estudando os povos Wapichana e Macuxi, em Roraima, e o doutorado em Antropologia Social pela UnB estudando os Apiaká, no Mato Grosso e no Pará.

Em um ofício emitido em 3 de junho de 2013, o diretor de proteção territorial da FUNAI, Aluísio Ladeira Azanha⁶³, comunicou que, ao constatarem o risco iminente de um conflito entre os dois grupos Krahô-Kanela, Mazzo e Tempesta consideraram que a condução de um procedimento de demarcação naquela área não seria aconselhável naquele momento (cf. FUNAI, 2013a).

A preocupação quanto à conservação ambiental do território tradicional veio novamente à tona em carta datada de 22 de agosto de 2011 e endereçada aos representantes do MPF, da FUNAI e do CIMI. O grupo da aldeia Lankraré denunciava que o proprietário da fazenda Aruanã estava desmatando uma área para plantar pastagens para o gado e que o dono da fazenda Planeta havia derrubado madeira para fornecer a uma serraria (COMUNIDADE KRAHÔ-KANELA DA ALDEIA LANKRARÉ, 2011).

Estando os imóveis em domínio de empreendedores capitalistas, fica difícil monitorar e conter as intervenções destes sobre os recursos naturais disponíveis.

No dia 12 de dezembro de 2012, lideranças Krahô-Kanela estiveram na sede da PGR em reunião que contou com a presença de representantes do CIMI, do MPF, da FUNAI, do INCRA e do IBAMA. As lideranças pediram para que a aquisição da terra prevista para 2014 fosse antecipada para 2013. Os índios também se queixaram da necessidade de melhorias na estrada que dá acesso à aldeia Lankraré. Outro pedido apresentado dizia respeito ao direito de serem consultados a respeito da implantação do Programa de Desenvolvimento da Região Sudoeste do Estado do Tocantins - PRODOESTE— na região onde moram, que pode impactar a TI, já que prevê a construção de barragens no leito do rio Formoso. Sobre este assunto, a procuradora Deborah Duprat assegurou que os indígenas possuem o direito de serem ouvidos em casos de implantação de empreendimentos como este (cf. PROCURADORIA GERAL DE REPÚBLICA, 2012).

A procuradora tem razão, pois o artigo sexto da Convenção 169 da OIT prevê que os povos interessados, através de suas instituições representativas, sempre devem ser consultados pelos governos quando estão previstas medidas legislativas ou ações administrativas que podem causar impacto direto a eles. Mas o que assusta é que a prefeitura de Lagoa da Confusão, com a intenção de atrair investimentos para o

⁶³ Aluísio Azanha é filho dos antropólogos Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira, que fundaram a ONG CTI. É advogado formado pela PUC de São Paulo e trabalhou no CTI antes de ser nomeado como assessor da DAF por Márcio Meira, posteriormente alcançando o cargo de diretor.

município, tem divulgado até vídeos que mostram simulações de como funcionarão as barragens.

No dia 5 de junho de 2013, houve uma reunião na aldeia Lankraré em que as lideranças dos dois grupos Krahô-Kanela chegaram a um acordo de que, daquele momento em diante, iriam lutar juntas pelo interesse comum de obter a regularização do restante do território da Mata Alagada, o que dependia da desapropriação das fazendas Planeta e Aruanã. As partes realmente estavam dispostas a firmar um consenso.

Ao tomar a palavra durante a reunião, Manzano frisou que uma das justificativas alegadas pelo órgão tutor para suspender o processo fundiário era a preocupação de que a disponibilização da nova área deflagrasse novos atritos entre as duas facções Krahô-Kanela e que, por esta razão, o discurso a ser apresentado para a FUNAI dali por diante, para ter alguma chance de sucesso, deveria demonstrar união entre as partes requerentes no intuito de habitar o novo território de forma comum e em convivência pacífica. Mariano, em sua vez, disse que o proprietário de uma das fazendas confirmou a intenção de não alterar as características ambientais da propriedade, deixando de fazer derrubadas de mata nativa para o cultivo de soja e arroz, desde que o processo de aquisição da terra pela FUNAI fosse logo resolvido. Como encaminhamento, foi agendado um novo encontro para o dia 2 de agosto daquele ano, onde deveria ser redigido um documento definindo as normas a serem respeitadas pelos dois grupos na ocupação do território reivindicado (MPF, 2013).

Por um instante, os grupos restabeleceram o diálogo e as negociações para lutarem juntos iam bem. Entretanto, na reunião que aconteceu no dia 2 de agosto de 2013 na aldeia Takaywrá, em que participaram representantes do MPF, FUNAI e CIMI, as partes voltaram a se desentender. E desta vez o atrito foi mais forte, havendo discussões acaloradas, que por pouco não evoluíram para as vias de fato.

Apesar do entrevero, no mesmo mês houve uma tentativa de alguns indígenas de passar para a FUNAI uma ideia de que o mal-estar entre os dois grupos havia sido superado.

Na manhã do dia 23 de agosto de 2013 aconteceu em Brasília, no prédio da PGR, uma reunião promovida pelo MPF, através da 6ª CCR, em que participaram representantes da FUNAI, do INCRA, do IBAMA e do CIMI. O objeto da pauta era a possibilidade de ampliação da TI Krahô-Kanela. Acompanhei presencialmente esta reunião.

Nesse momento, o proprietário da fazenda Planeta era o empresário cearense Everardo Telles, que havia comprado a propriedade de Mauro Carlesse.

No período da tarde, as lideranças indígenas se reuniram no prédio do Ministério da Justiça com a presidente da FUNAI, Maria Augusta Assirati⁶⁴, o diretor de proteção territorial Aluizio Ladeira Azanha e a coordenadora-geral da CGID Giovana Acácia Tempesta. Os gestores da FUNAI definiram que o andamento do processo administrativo ficaria condicionado à demonstração por parte dos dois grupos Krahô-Kanela de atitudes que promovessem a união entorno da utilização comum da terra que pretendiam que fosse adquirida (cf. MPF, 2013a).

Os índios presentes na reunião procuraram demonstrar que as desavenças estavam superadas. Contudo, isso não passava de uma estratégia para tentar convencer os dirigentes de que podiam tranquilamente dar prosseguimento ao processo fundiário, enquanto, na verdade, a conciliação estava longe de acontecer. Um indício de que os ânimos não estavam bons era que os representantes dos dois grupos chegaram separados e não se conversaram em nenhum momento antes, durante ou depois da reunião.

Percebendo a dificuldade em chegar a um acordo efetivo com o grupo da Lankraré, os índios da Takaywrá escreveram uma carta ao diretor da DPT no dia 26 de setembro de 2013, em que cobravam esclarecimentos a respeito da possibilidade de adquirir para eles uma área que não àquela pleiteada pelo grupo de Mariano, de modo a evitar um conflito entre os dois lados. Segundo a carta, o assunto já havia sido discutido com representantes do órgão indigenista, inclusive com a coordenadora da CGID, Giovana Tempesta, em junho de 2012. A terra que os índios sugeriram como alternativa ficava no município de Formoso do Araguaia e possuía características ecológicas semelhantes às da Mata Alagada, com a vantagem de possuir uma área livre de enchentes mais extensa (cf. ALDEIA TAKAYWRÁ, 2013a). Tratava-se de uma fazenda que, segundo o que se dizia na região, tinha dívidas em impostos.

Ao cogitar a possibilidade de compra de outra área, o grupo liderado por Valdete não abriu mão de lutar pelo retorno ao lugar chamado Lago da Praia, que ficava dentro dos limites da fazenda Planeta. A solução que fosse mais viável e mais ágil era interessante para eles.

⁶⁴ Advogada, Assirati dirigiu o Departamento de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS) antes de assumir a presidência interina da FUNAI, com a exoneração da antropóloga Marta Azevedo, onde permaneceu entre junho de 2013 e outubro de 2014.

Outra reunião para discutir a desapropriação da área complementar à TI Krahô-Kanela aconteceu no dia 5 de dezembro de 2013, na sede da FUNAI. Participaram lideranças indígenas, um representante do CIMI, o diretor da DPT, Aluísio Azanha e a coordenadora de antropologia da CGID, Carolina Perini de Almeida. Azanha avisou sobre as restrições orçamentárias da FUNAI que vinham ocorrendo desde agosto daquele ano e deu informações a respeito da revisão do planejamento das atividades da DPT nesse novo cenário. Em seguida, a coordenadora-geral de antropologia esclareceu que a ida a campo de um GT para realizar estudos na área Krahô-Kanela, no segundo semestre de 2013, foi suspensa em decorrência dessa restrição, mas este trabalho estava previsto para março de 2014, assim que o orçamento do órgão indigenista para aquele ano fosse aprovado (cf. FUNAI, 2013).

As ações da DAF, portanto, iam sendo continuamente adiadas, criando expectativas nos índios, que em seguida eram frustradas. Esse era um fator desencadeador de ansiedade e angústias.

Para os moradores da aldeia Takaywrá, a necessidade de ocupar uma área mais adequada ficou mais urgente quando fortes chuvas fizeram o rio Formoso transbordar em março de 2014, deixando alagada grande parte das casas. Dezenove famílias tiveram que deixar o local provisoriamente e se abrigarem em casas de parentes que moram nas cidades da região. Algumas delas se recusaram a sair do local, mas tinham que se deslocar à noite até a cidade para dormir (PORTAL G1, 2014).

Esse deslocamento era feito parte por barco até uma fazenda e parte por terra, onde o trecho da estrada estava mais enxuto, permitindo que veículos de tração mais potente trafegassem.

À reportagem do *Jornal do Tocantins*, Valdete comentou no Dia do Índio de 2014 que o sonho de seu grupo era ocupar em definitivo o território em que viveram até a década de 1970 e que chegariam lá em breve. E reclamou da falta de espaço para plantar no local onde estavam instalados (CIANY, 2014).

É possível que, naquele momento, os indígenas estivessem planejando uma nova retomada da fazenda Planeta, o que não tardou a ocorrer.

Figura 15 - Aldeia Takaywrá inundada pela cheia do rio Formoso



Crédito da foto: FUNAI/divulgação. Data: 14/03/2014. Adaptada pelo autor da tese.

No dia 26 de maio daquele ano o grupo ocupou a fazenda para pressionar a FUNAI a agir com maior celeridade na resolução da questão fundiária dos Krahô-Kanela (CIANY, 2014a). Uma matéria publicada no portal G1 no dia 27 de junho de 2014 informava que cerca de 50 índios da etnia Krahô⁶⁵ estavam ocupando propriedade há um mês e que se recusavam a deixar o imóvel. O prazo de 30 dias concedido pela Justiça para a reintegração de posse já havia vencido. Mesmo assim os indígenas insistiam em permanecer. Eles alegavam não ter para onde ir. O dono da fazenda informou à imprensa que metade da área do imóvel de 11 mil hectares possuía reserva florestal e a outra metade era utilizada para a produção agrícola e a atividade pecuária e que o rebanho bovino seria de cerca de quatro mil reses (PORTAL G1, 2014a).

⁶⁵ Em determinados momentos a parentela de Valdete se identifica como Krahô, porque sabem que não têm ascendência Kanela, como a prole de Dona Inês.

Figura 16 – Representação dos limites da TI Krahô-Kanela e da Fazenda Planeta sobre fotografia capturada por satélite

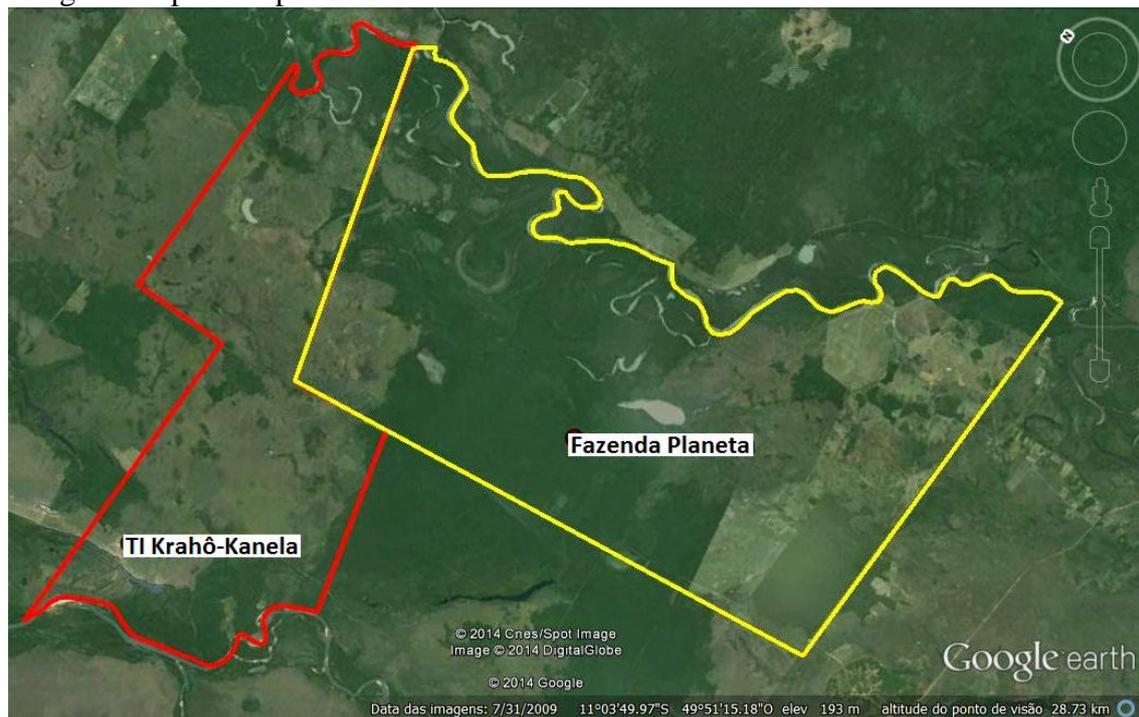


Imagem capturada do site: <<http://www.questaoidigena.org/2014/06/conflito-no-tocantins-indios-se-recusam.html>> em 15/01/2016 e adaptada pelo autor da presente tese.

A imagem por satélite reproduzida acima mostra que a fazenda possui uma área de mata bem maior do que a da TI. Os impactos florestais gerados no passado pelo agronegócio ao longo de décadas no perímetro hoje correspondente ao da Reserva foram consideráveis.

Informações dariam conta de que armados com flechas e facões, os indígenas teriam se posicionado perto da porteira da Planeta, sem deixar ninguém entrar. O supervisor da fazenda relatou a ocorrência de prejuízos pela morte de bovinos porque os índios não estariam deixando remanejar os animais e, além disso, estariam matando algumas reses para vender carne salgada a terceiros (PORTAL G1, 2014a).

Índios negam que estivessem promovendo a venda de carne dos bois do fazendeiro.

Figura 17 – Indígenas da aldeia Takaywrá na retomada da Fazenda Planeta em 2014



Crédito: Reprodução/TV Anhangara. Imagem extraída do site: <<http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2014/06/indios-se-recusam-deixar-fazenda-mesmo-apos-decisao-judicial.html>>. Acesso em: 17/01/2016.

O proprietário da fazenda interpôs na Justiça Federal uma ação de reintegração de posse, tendo denunciado que os indígenas ameaçaram agir com violência, matando animais e incendiando maquinários. Com base nisso, o desembargador decidiu agendar uma audiência de conciliação entre as partes para o dia 25 de junho de 2014. Porém, o fazendeiro e seus representantes legais se recusaram a participar. Assim sendo, o magistrado tomou a decisão de conceder liminar de reintegração (cf. BRASIL, 2014, p. 234).

No pedido de reintegração de posse, os advogados do proprietário denunciaram ainda que os indígenas, durante a retomada, expulsaram todos os empregados e interromperam o procedimento de vacinação das mais de quatro mil reses de gado vacum. Disseram também ter informações de que os índios teriam invadido a casa sede e outros edifícios nas imediações, fazendo uso de bens ali existentes, como um trator com o qual estariam brincando. Além disso, teriam abatido bezerros para fazer churrasco e praticado saques, depredando cercas, porteiras e subtraindo objetos (CAMARGOS *et al.*, 2014).

Em conversa que tive posteriormente com indígenas da Takaywrá, estes negaram veementemente as acusações e acreditavam que elas haviam sido plantadas como estratégia para denegrir a sua imagem diante da opinião pública.

Esse episódio foi contabilizado em um livro publicado pela Comissão Pastoral da Terra como mais um conflito no campo brasileiro ocorrido em 2014 (cf. CPT, 2014, p.66).

Segundo informações do vice-cacique Davi, sobrinho-neto de Valdete, o grupo da Takaywrá procurou ajuda de outros povos indígenas do estado para reforçar o seu movimento pela retomada. Eles teriam conseguido angariar o apoio de alguns Krahô da aldeia Manoel Alves, no município de Itacajá. Porém, os índios de Itacajá teriam sido dissuadidos por algumas pessoas da ideia de se engajarem na retomada. Por fim, a ocupação da fazenda Planeta foi levada adiante somente pelos seguidores de Valdete, acompanhados por um grupo de menos de uma dezena de índios Apinajé que toparam engrossar a luta.

Todo o dinheiro investido nessa ação teria saído do bolso dos próprios indígenas. Os velhos contribuíram com parte da aposentadoria, os trabalhadores assalariados com parte de seu ordenado e alguns venderam animais que possuíam. No fim das contas, o prejuízo financeiro para a comunidade foi grande e o resultado inócuo.

Quando estive na aldeia Takaywrá em maio de 2015, conversei com algumas lideranças que se mostraram desiludidas com a estratégia de fazer retomadas, pois, na que fizeram em 2014, contraíram dívidas, criaram problemas com a Justiça e não atraíram a atenção das autoridades para o seu problema como gostariam.

Apesar de ter se abatido com a não obtenção do resultado esperado a partir da retomada, Davi, em seu discurso, mostrava ter redobrado a sua motivação em lutar pela posse daquela terra depois de ter visitado pela primeira vez o local onde viveram seus parentes mais velhos e ancestrais já falecidos. Assim falou o jovem:

Eu fiquei até emocionado de chegar ali e ver o lugar onde era a casa do meu bisavô. Até hoje tem as forquilhas, pé de limão, pé de lima, pé de goiaba, cerca velha... Tudo tem lá. Quando eu cheguei ali, me senti emocionado, porque para mim foi um grande prazer de estar ali naquele lugar onde o meu bisavô, meus tios, minhas tias, meu pai esteve ali. E isso fez só aumentar aquela vontade de lutar pela terra. (Davi Camoc, 12/09/2015).

Figura 18 – Davi Camoc concedendo entrevista para a televisão durante a retomada da Fazenda Planeta em 2014



Crédito: Reprodução/TV Anhanguera

Alguns indígenas me disseram que o fazendeiro, na ocasião da retomada, chegou a propor a eles a ocupação de uma área de 50 hectares dentro da propriedade até que o processo de aquisição da fazenda pela União fosse concluído. Informaram, porém, que o proprietário exigiu que representantes da FUNAI e do MPF assinassem um termo se responsabilizando por quaisquer eventuais danos que os indígenas causassem no local. As autoridades federais teriam recusado a pactuar, porque se assim o fizessem poderiam estar incorrendo em algum ilícito.

Certa vez, no ano de 2013, na agrovila do assentamento Loroty, acompanhei uma conversa do cacique Mariano com um homem que se apresentava como gerente da fazenda Planeta e explicava que o seu patrão, Everardo Telles, havia sido dono da tradicional fabricante de cachaça Ypióca e que possuía dezenas de fazendas pelo Brasil. Segundo o funcionário, quando o seu patrão comprou a propriedade, ele não foi informado de que havia demanda indígena sobre aquela terra. Disse que se o empresário soubesse dessa informação, não teria fechado negócio, e falou que o mesmo estava disposto a vender a terra caso a FUNAI estivesse disposta a pagar o que ela valia.

A repercussão do caso da retomada da fazenda Planeta causou um mal-estar na região e aumentou a desconfiança dos fazendeiros em relação aos Krahô-Kanela. Se apressando em rebater essa imagem negativa e tentando pelo menos desviar o foco da direção dos índios da aldeia Lankraré, que de fato não participaram da ação nem a apoiaram, Mariano se reuniu com os proprietários das áreas reivindicadas, reforçando o interesse anteriormente sinalizado de fechar um acordo para a desapropriação das

mesmas mediante o pagamento de indenizações. O cacique quis deixar claro que o objetivo de sua facção era conviver em paz com os proprietários, não concordando com qualquer ação mais enérgica como a da retomada de terras.

Com os assentados do Loroty, naquele momento, a convência em geral era boa, pois os índios já não mais pleiteavam os lotes da reforma agrária. Os Krahô-Kanela iam eventualmente até a agrovila para fazer compras, ou fechar algum negócio de gado e alguns jovens frequentavam as vaquejadas e os bailes do assentamento, animados por muito forró, arrocha e música sertaneja.

Há também assentados, em pequeno número, que transitam na aldeia. Em muitos aspectos os estilos de vida os aproximam e favorecem a amizade.

Pouco tempo depois da desocupação da retomada, lideranças do povo Javaé remeteram ao MPF, no dia 18 de junho de 2014, uma carta em que manifestam interesse na fazenda Planeta e contestam a reivindicação territorial dos Krahô-Kanela sobre aquele imóvel. Segue abaixo a citação do trecho em que isso está claro:

O Povo Javaé através de suas Lideranças e Caciques e associações, vem por meio desta carta manifestar nosso total repúdio e insatisfação em relação ao comportamento que os então índios “Krahô Kanela” vem tomando, onde tais grupo que dizem ser índios e estão infligindo o princípio da identidade cultural, pois os mesmos dizem ser donos da fazenda planeta, sendo que tal terra historicamente sempre pertenceu ao nosso Povo onde inclusive o direito de reivindicá-la para nossas futuras gerações se for identificada pelos tramites legais, pertence aos índios Javaé deixando aqui o nosso desafio para eventual estudo antropológico de identificação respeitando nossos cemitérios e antigas aldeias naquela região citada nesta [sic]. (LIDERANÇAS JAVAÉ, 2014, p. 1).

Alguns indígenas - e até mesmo profissionais do indigenismo - especulam que os Javaé podem ter sido convencidos pelo fazendeiro a apresentar esse documento com o objetivo de dificultar o andamento do processo fundiário que já tinha a complicação de haver uma demanda sobreposta dos dois grupos Krahô-Kanela, que não concordavam em viverem juntos no mesmo espaço.

Dez anos antes os Javaé já haviam anunciado uma oposição às pretensões territoriais dos Krahô-Kanela, como fora noticiado na imprensa regional. Em uma reunião que aconteceu na cidade de Formoso do Araguaia em 2004, com a participação do procurador Manzano, o administrador regional da FUNAI em Gurupi, Euclides Dias Lopes e dois representantes da Agência Brasileira de Inteligência - ABIN -, lideranças Javaé questionaram até mesmo a indianidade dos Krahô-Kanela (BACELAR, 2004a). Essas lideranças reclamavam serem suas por direito as terras que Krahô-Kanela

reivindicavam pra si. Uma delas inclusive acusava os Krahô-Kanela de estarem usando a cultura Javaé para obterem algum benefício (BACELAR, 2004).

De acordo com os líderes Javaé presentes na mencionada reunião, uma pesquisa realizada pelos próprios indígenas da Ilha do Bananal com seus parentes mais velhos teria revelado que a etnia Krahô-Kanela não era originária do estado do Tocantins e que em momento algum foi registrado que os Krahô-Kanela viveram ou tiveram alguma aldeia na região. Um dos líderes observou que, em sua opinião, alguns integrantes do grupo de Mariano talvez até fossem descendentes de índios Krahô ou Kanela, mas ressaltou que a etnia Krahô-Kanela jamais existiu (BACELAR, 2004a).

O apoio dos Javaé naquele momento teria sido importante para os Krahô-Kanela em termos políticos. No entanto, para efeito legal, a negação do reconhecimento dos Krahô-Kanela pela outra etnia em nada interfere, pois o que vale é a autoidentificação.

Em duas oportunidades em que estive na aldeia Lankraré – em agosto de 2014 e em maio de 2015 – encontrei com índios Javaé de aldeias relativamente próximas à TI Krahô-Kanela, que queriam aproveitar a oportunidade para conversar com servidores da FUNAI ali presentes. Um desses visitantes é o que teria no passado questionado a etnicidade dos Krahô-Kanela em 2004. A convivência dos integrantes das duas etnias naquelas duas ocasiões me pareceu muito amistosa e respeitosa, o que me leva a crer que o problema havido em 2004 já foi superado.

Percebi também que os indígenas da Lankraré vinham se esforçando para sinalizar aos proprietários das fazendas Planeta e Aruanã que desejam manter uma convivência pacífica com eles e que dialogavam com o governo para tentar a compra dos imóveis. Mariano e seu grupo, de fato, mantinham uma relação tranquila com os donos das duas propriedades e com seus funcionários. Assim vinham conseguindo autorização para entrar nos imóveis nos dias que organizavam alguma festa para coletar materiais para confeccionar artesanato, capturar tartarugas e pescar.

De acordo com informações apresentadas pelos indígenas, essa relação ficou pior depois que lideranças da aldeia Lankraré teriam ido, em certo dia de 2015, até a sede da fazenda Planeta e lá teriam sido tratados com truculência por funcionários da propriedade.

Depois disso já ouvi índios dessa aldeia falando em disposição para organizar uma nova retomada da área caso a FUNAI demore muito para efetuar a regularização. Pode ser apenas uma ameaça para pressionar o órgão indigenista, mas, conhecendo o histórico desse povo, não duvido de que estejam falando sério.

Além de pensar na conquista do restante do território, os Krahô-Kanela precisam se preocupar também com a proteção da própria Reserva Indígena em relação aos invasores. Índios da Takaywrá me relataram que já viram intrusos adentrando a porção leste da área através do rio Formoso com a finalidade de caçar e pescar nos lagos. É necessário que a FUNAI e os órgãos ambientais intensifiquem a fiscalização não só na TI, mas também em seu entorno. Em uma passagem pela Reserva em 2014 observei que uma propriedade vizinha na porção norte estava derrubando a mata, limpando o terreno e fazendo a terraplanagem do solo com máquinas bem na divisa com a terra dos índios.

Conflitos internos são comuns em todos os grupos humanos. Entre os povos indígenas e comunidades tradicionais, pelos mais variados motivos, às vezes ocorrem cisões difíceis de serem remediadas. O antropólogo Aderval Costa Filho declara que em meio a processos de regularização fundiária, é possível se deparar com o seguinte tipo de situação:

Por vezes encontramos desigualdades e tensões internas ao grupo que explicitam conflitos intra e interfamiliares, às vezes até com negação de pertencimento. Os limites estabelecidos entre *os de dentro* e *os de fora* sofrem, portanto, flutuações constantes, a depender do entendimento dos processos de regularização fundiária, dos interesses que estejam em jogo. (COSTA FILHO, 2012, p. 337; destaques do original).

Entre os Timbira o faccionalismo é tão comum que parece ser algo inerente à sua organização social. Barata (1993, p. 106) explica que:

É sabido que os grupos Jê, em geral, e os Timbira, em particular, caracterizam-se, entre outras coisas, pela formação de unidades políticas menos inclusivas do que o próprio grupo tribal ou a aldeia, são as chamadas facções.

Corroborando essa opinião, Nascimento (2005, p. 113-114) descreve:

O faccionalismo Timbira é evidente no movimento político das aldeias e nas articulações das alianças. Basta direcionar um simples olhar para notar nas aldeias Timbira o movimento de várias facções políticas. As disputas pelo poder fazem-se manifestas, o confronto político entre as facções é latente, as tensões tornam-se muito mais agudas do que em outros processos sociais.

Mencionando pesquisas de Nimuendajú e DaMatta entre os Apinajé, e de Melatti entre os Krahô, Barata (1993, p.137) afirma que os Timbira “caracterizam-se politicamente por constituírem-se suas aldeias unidades autônomas” e que “ao tornarem-se muito agudas as rivalidades entre facções, estas tendem a separar-se, formando novas aldeias”.

Certa vez Wagner Katamy me chamou a atenção para este fato tentando me convencer de que o faccionalismo Krahô-Kanela não era nenhuma aberração.

Penso então que o faccionalismo Krahô-Kanela pode ser interpretado por uma perspectiva sincrônica, e ao mesmo tempo processual, se utilizarmos a categoria analítica “dramas sociais”, de Victor Turner, entendida pelo autor como “unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (2008, p. 33).

Segundo Turner (2008, p.33-37), um drama social típico apresenta quatro fases de ação pública que podem ser apreendidas por meio da observação. A primeira delas, chamada pelo autor de *ruptura*, é marcada pela interrupção notória das relações sociais formais ou pela desobediência ostensiva de alguma regra importante que ordene as relações entre os sujeitos. A segunda, chamada de *crise*, é notabilizada pelo aprofundamento da ruptura, ocasionando a formação de clivagens. A terceira, nomeada por Turner como *ação corretiva*, se caracteriza pelo acionamento de mecanismos formais ou impessoais, institucionalizados ou não de ajuste e restauração das relações, operados por indivíduos que ocupam posições significativas no sistema social abalado. Tais mecanismos, segundo o antropólogo escocês, podem compreender desde aconselhamentos individuais, intermediação de conflitos e arbitragem casual até o recurso às instâncias jurídicas formais. Na quarta e última fase, a da *reintegração*, o drama social tem seu desfecho com a restauração das relações sociais perturbadas e o apaziguamento do conflito ou com a legitimação da clivagem pelo reconhecimento da impossibilidade de contornar sisma interno.

Analisando por essa perspectiva, vejo surgir um “drama social” entre os Krahô-Kanela quando acontece uma *ruptura* nas relações do grupo a partir de uma briga ocorrida em 2008. Daí por diante, a *crise* se agravou, apesar de em alguns momentos ela parecer que seria solucionada. Na tentativa de dirimir os conflitos, lideranças das duas facções indígenas buscaram aproximações, mas quem atuou de forma incisiva mesmo no processo de mediação à procura de uma *ação corretiva* foi a FUNAI e principalmente o MPF. Anos se passaram e até o momento não se pode dizer que esse drama teve um desfecho, mas o que se percebe é que ele se encaminha para uma tendência de consolidação da clivagem e não para o restabelecimento da unidade entre os dois grupos.

Tenho dado destaque às figuras de Mariano e Valdete neste capítulo pelo seu protagonismo, mas vale ressaltar que nas duas facções lideradas por eles o cacique não é

alguém imune a questionamentos e discordâncias, nem tem o poder de decidir tudo sozinho. As decisões mais importantes geralmente são tomadas em conjunto após serem debatidas em reunião, onde homens e mulheres, jovens e mais velhos, têm o direito de opinar. Levando à frente as posições que prevalecem nessas instâncias colegiadas, o cacique faz a articulação política com as instituições externas encaminhando as matérias de interesse da sua comunidade. O bom desempenho da função de cacique, portanto, requer habilidade política, capacidade de diálogo e moderação.

3.3. O INTERESSE DA SPU NAS VÁRZEAS DO VALE DO ARAGUAIA E A POSSIBILIDADE DA REGULARIZAÇÃO DE NOVAS TERRAS INDÍGENAS

Um acontecimento recente mexeu com a vida dos moradores da região do Vale do Araguaia nos estados do Mato Grosso e do Tocantins. A Secretaria de Patrimônio da União publicou a *Portaria nº 294*, de 26 de novembro de 2014, declarando uma área de quase 1.630.000 hectares, em nove municípios (incluindo Lagoa da Confusão) como de interesse do serviço público. A área foi considerada imóvel da União “por se tratar de terrenos sujeitos a inundações periódicas do Rio Araguaia”. A Portaria ainda dizia que o imóvel seria “destinado à regularização fundiária de interesse social e reconhecimento do território de comunidades tradicionais, que ocupam o local para fins de moradia, reprodução sociocultural e uso sustentável dos recursos naturais” (BRASIL, 2014a, p. 72).

Segundo fontes do jornal Conexão Tocantins, um relatório existente indicava que, se caso ocorresse a desapropriação do imóvel mencionado na Portaria nº 294, em Tocantins, o município de Lagoa da Confusão seria o mais afetado, tendo incorporado 81,34% de sua área, em segundo lugar estaria Formoso do Araguaia, com 64,71%, depois Pium (35,48%). Os municípios de Dueré e de Santa Rira do Tocantins seriam afetados em um percentual menor: 2,41% e 3,42%, respectivamente (cf. PRODUTORES, 2015).

Toda a área reivindicada pelos Krahô-Kanela como território tradicional estaria dentro desse gigantesco imóvel da União, que abrangeria o perímetro tracejado em amarelo na figura reproduzida abaixo.

Figura 19 – Área declarada de interesse da União pela Portaria nº 294/SPU

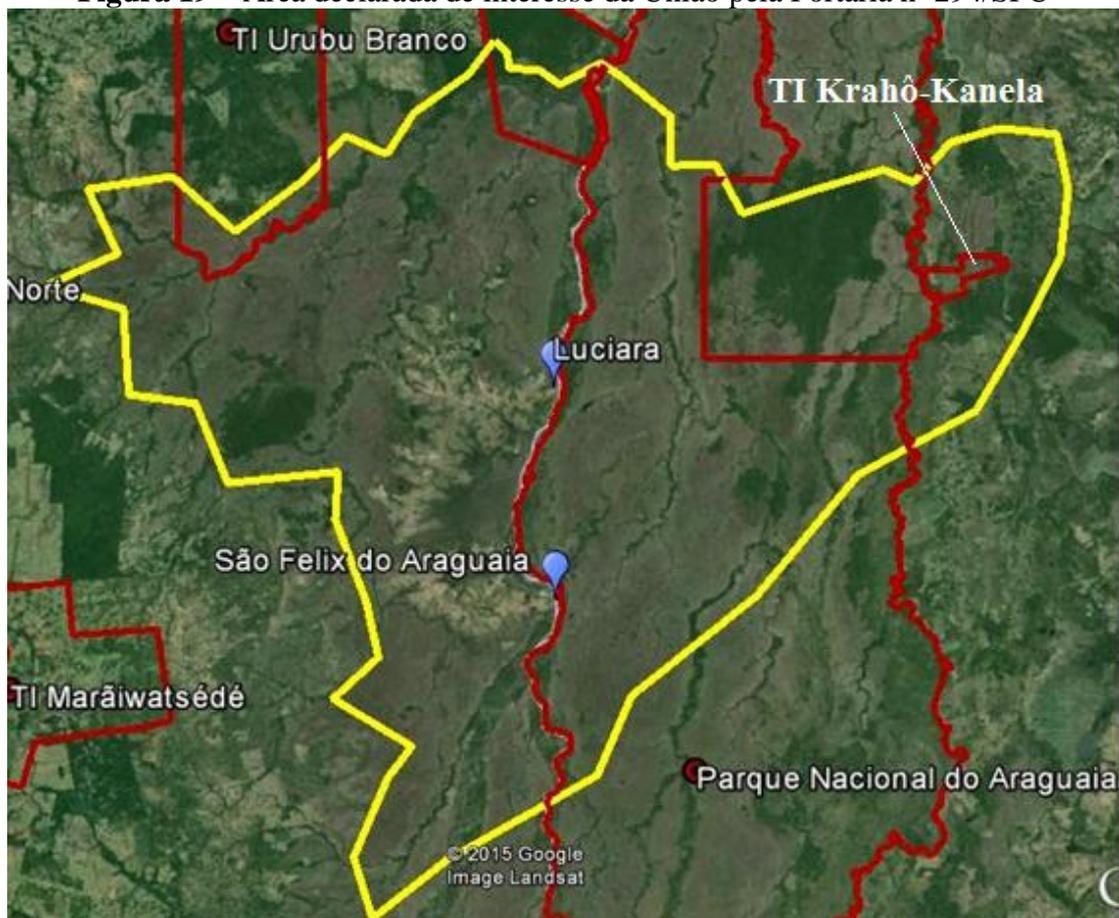


Imagem capturada do site: <<http://www.questaoindigena.org/2015/01/portaria-da-spu-causa-panico-no-mato.html>>. Acesso em: 28/01/2016. Adaptada pelo autor da presente tese.

No dia 28 de janeiro de 2015, prefeitos do Vale do Araguaia, deputados e senadores se reuniram em Brasília com a Secretária da SPU, Cassandra Maroni, para persuadi-la a revogar a Portaria. Na ocasião, Maroni sustentou que o ato administrativo tinha como intuito combater a grilagem de terras e promover o ordenamento fundiário na região, garantindo a utilização sustentável do território e acatando uma recomendação do Tribunal de Contas da União - TCU. A Secretária ainda desmentiu os boatos de que os moradores da região teriam que abandonar imediatamente suas terras, garantindo que a retirada da população residente não era de interesse do SPU (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2015).

Na verdade, ao declarar a área como terras públicas, a intenção do órgão era a de conceder a posse de terras às comunidades tradicionais que ali vivem. A pressão dos políticos surtiu efeito, fazendo com que a *Portaria nº 10*, de 30 de janeiro de 2015 fosse publicada, invalidando a Portaria 294. No entanto, isso não significou que o processo foi paralisado. Foi constituído um GT para realizar estudos técnicos a respeito da

situação fundiária da área em questão, foram acrescentados os municípios de Santa Rita do Tocantins e Dueré dentre a relação das cidades impactadas e foi concedido um prazo maior para a conclusão dos trabalhos (CPT, 2015).

Nas ruas de Lagoa da Confusão, segundo moradores locais, houve carreatas com queima de fogos para comemorar a anulação da Portaria nº 294, pois o entendimento geral era de que não haveria mais desapropriação na área indicada.

O presidente da Federação da Agricultura e Pecuária do Estado do Tocantins - FAET, Paulo Carneiro e a ministra da agricultura, pecuária e abastecimento, Kátia Abreu, estavam entre os que fizeram pressão para que a Portaria fosse invalidada (PORTARIA DA SPU..., 2015). O secretário de agricultura do Tocantins também engrossou o coro dos descontentes (PORTARIA 294..., 2015).

A posição de Kátia Abreu não surpreende, pois ela é uma política estreitamente vinculada aos grandes produtores rurais, tendo sido presidente da Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária - CNA, entidade representativa do setor do agronegócio.

O MPF requereu explicações à SPU a respeito dos motivos que conduziram à revogação da Portaria nº 294. Essa solicitação, na verdade, revela uma discordância do MPF para com a decisão da Secretaria. Explicitando a fundamentação jurídica que respaldava o teor de tal Portaria, o Ministério Público alegava:

Vale lembrar que o artigo 20, inciso III, da Constituição Federal, estabelece que os terrenos marginais de rios que banhem mais de um estado da federação constituem propriedade da União. Desde 1934, o Código de Águas considera terrenos reservados os que, banhados pelas correntes navegáveis, vão até a distância de 15 metros para a parte de terra, contados desde o ponto médio das enchentes ordinárias. O Decreto-lei nº 9.760, de 1946, atribuiu expressamente a propriedade dessas áreas à União. Portanto, as planícies de inundação dos rios federais pertencem à União, cabendo ao Ministério Público Federal exigir do poder público, em todas as suas esferas, e de particulares o respeito ao patrimônio público. (MPF, 2015).

A Procuradoria da República em Mato Grosso ainda ressaltou que no interior da área declarada pela Portaria nº 294 existia três TIs em estudo e mais a proposição de uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável. Todos esses procedimentos estavam congelados em virtude da pressão política exercida por grupos econômicos que se opunham à efetivação dos direitos indígenas e das comunidades tradicionais (cf. MPF, 2015).

No intuito de rebater uma das conclusões dos estudos técnicos da SPU, a Associação dos Produtores de Soja do Brasil - Regional Tocantins - APROSOJA-TO - alegou que No município de Lagoa da Confusão as terras eram tituladas e possuíam registro em cartório. A entidade também pronunciou que a Portaria nº 294 cometia excessos ao denominá-las como de várzeas do rio Araguaia. Além disso, argumentou-se que uma possível intervenção federal sobre essa área poderia acarretar vultoso prejuízo econômico para os municípios (PORTARIA 294, 2015).

No dia 5 de fevereiro de 2015, o governador do Tocantins, Marcelo Miranda, recebeu no Palácio do Araguaia, sede do governo estadual, uma comitiva composta por prefeitos, empresários e de representantes de sindicatos e associações, que solicitaram o apoio do estado em contrário às pretensões da SPU. Miranda teria se solidarizado com as preocupações apresentadas pela comitiva, reconhecendo que a região é importante para a economia tocantinense, representando grande parte da produção de arroz irrigado, sementes e melancia do Brasil (PRODUTORES..., 2015).

A secretária da SPU admitiu que a Portaria 294 foi revogada não por conta de qualquer tipo de inconsistência técnica, mas porque foi editada sem antes ter ocorrido um diálogo com governos dos estados, municípios e com a sociedade regional (POZZEBOM, 2015). Em dois estados cujo poder político é dominado pelos ruralistas, como Mato Grosso e Tocantins, eu duvido muito que um diálogo com governadores e prefeitos seja frutífero no sentido de promover a conservação ecológica em detrimento da expansão do agronegócio.

Se a União decidir fazer desapropriações na região vai sofrer grande resistência dos proprietários. Lideranças dos dois grupos Krahô-Kanela, acham que a efetivação das pretensões da Portaria 294 pode trazer efeitos benéficos para eles, na medida em que barra o avanço do agronegócio e os seus impactos ambientais. No entanto, não parecem acreditar que a SPU terá força política para levar adiante o intento anunciado. E eu tendo a concordar com eles, pois ao longo de 2015 as reportagens sobre as ações da SPU na região foram desaparecendo do noticiário.

Mas os Krahô-Kanela ainda confiavam que a FUNAI poderia regularizar territórios para eles.

Lideranças da Lankraré estiveram em Brasília, na sede do órgão, no dia 3 de março, em reunião com a coordenadora-geral substituta da CGID, Nina Paiva Almeida. Disseram à ela que o conflito com os índios da Takaywrá havia sido resolvido, já que estes teriam se decidido por reivindicar a desapropriação de outra área que não a Mata

Alagada (cf. FUNAI, 2015). De fato, um documento encaminhado por lideranças do grupo liderado por Valdete em 2 de fevereiro de 2015 anunciava que, em uma reunião feita na comunidade, ficou decidido que aceitariam reivindicar a desapropriação de outra área que não a Mata Alagada e indicaram os nomes de oito imóveis que interessariam (cf. COMUNIDADE..., 2015).

O discurso reiterado por Valdete e sua parentela, no entanto, tem anunciado que aceitam negociar outra área, mas priorizam a fazenda Planeta.

Funcionários da CR de Palmas se entusiasmaram com a iniciativa da SPU e entenderam que esse era o melhor momento para tentar regularizar Terras Indígenas na região do Vale do Araguaia para os dois grupos Krahô-Kanela, no Tocantins e para os Kanela do Araguaia, no estado do Mato Grosso. Para a tarefa de elaborar o relatório de qualificação de demandas, foi designado o servidor Rogério de Souza Borges, sociólogo, lotado na CTL de Goiás⁶⁶.

Borges esteve nas aldeias Lankraré e Takaywrá no início do mês de novembro de 2015. Fez entrevistas, fotografou e visitou com membros do grupo de Valdete a fazenda Harpa. Com pessoas do grupo de Mariano, foi até a porteira da fazenda Planeta, contudo, sua entrada foi impedida por funcionários da propriedade. A previsão de entrega do relatório para a CGID era até 10 de dezembro de 2015, porém, houve um atraso por conta de circunstâncias desconhecidas por mim. Não tive acesso ao relatório até a data da entrega da tese.

É preocupante o fato de que no segundo governo de Dilma Rousseff a FUNAI pode estar perdendo autonomia no que concerne à tramitação administrativa dos procedimentos de regularização de Terras Indígenas. O depoimento da ex-presidente do órgão, Maria Augusta Assirati aponta nesse rumo quando coloca que:

A orientação [da Presidência da República] é no sentido de que nenhum processo de demarcação em nenhum estágio, delimitação, declaração, ou homologação, tramite sem a avaliação do Ministério da Justiça e da Casa Civil. Isso é, nada mais, nesse momento, “depende apenas da Funai”. (ASSIRATI, 2015, n.p.).

Se o trâmite normal já era moroso, passando a depender da avaliação dos dois ministérios em cada uma das fases, a perspectiva é que a regularização de Terras Indígenas no Brasil se arraste em passos iguais ao das tartarugas que os Krahô-Kanela costumam capturar.

⁶⁶ Rogério é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás – UFG – em 2003 e foi admitido no quadro da FUNAI por meio de concurso em 2004, de acordo com o que informa o seu Currículo Lattes.

3.4. A IMPORTÂNCIA DA OCUPAÇÃO DO “RESTANTE DO TERRITÓRIO”

O grupo que vive na Reserva sempre evoca o acordo feito com a presidência da FUNAI em 2005 para cobrar a desapropriação das outras duas fazendas que demandavam na época. Não que os seus integrantes considerem ruim a área que habitam, mas sentem falta de uma porção de terra que seja rica em determinados recursos que valorizam e não muito afetada pelas enchentes, onde possam desenvolver uma série de atividades importantes para a vida econômica e cultural. O grupo que vive fora da TI, se queixa de nem ao menos ter uma terra para produzir.

Considerando o drama, tive a ideia de captar por meio de entrevistas o sentimento dessas pessoas por estarem desterritorializadas, e procurei saber, principalmente, de quais recursos elas sentem mais falta e como isso tem afetado o seu modo de vida.

A seguir, apresento trechos de entrevistas que fiz com indígenas das duas facções. Identifico alguns deles pelo nome social que adotaram recentemente, que inclui o nome de batismo e na sequência o nome Krahô. Valdete Txortxô, Davi Camoc, João Benício e Manoel Florêncio - moram na aldeia Takaywrá; Mariano Atxokã, Argemiro Wacmé, Osmar Pemcrô e Wagner Katamy - moram na Lankraré.

Sobre a acomodação espacial de seu grupo, Wagner explica que:

Essa área que foi demarcada [homologada em 2006] é uma área muito boa, mas muito alagada. No período de janeiro a maio, ela fica noventa por cento embaixo d'água. Aqui onde nós estamos vivendo hoje, onde é a atual aldeia nossa, a gente sofre muito no período da chuva, devido [o solo] ser muito molhado. Aqui a nossa aldeia nem é redonda igual o nosso ritmo, porque, não dá para fazer [aldeia], porque [o solo] é molhado. [...] Mas essa área é boa, mas o que acontece é que ela precisa a conclusão [do processo fundiário], porque quando nós fazemos as roças, que vem a cheia, a nossa roça de mandioca, de batata, acaba, apodrece. A roça de arroz - nós plantamos o inhame também, o feijão, o milho - quase todo ano a água mata, passa por cima. E assim, então, está uma dificuldade para nós, para a gente... alimento... (Wagner Katamy 29/05/2015; colchetes meus).

A fala de Wagner confirma aquilo que peritos do MPF já haviam constatado anos antes; ou seja, que a área alagada é inadequada para a prática de uma série de cultivos agrícolas que os índios apreciam.

Por ser uma cultura que floresce rápido, o milho é cultivado durante o verão na Reserva Indígena. A maioria das plantações desse cereal (bem como as de feijão e arroz) fica localizada nas terras da margem do Lago do Cocal oposta à aldeia. Para se

chegar lá é preciso fazer a travessia de canoa, que é um meio de transporte muito importante inclusive para o traslado da produção agrícola, dos pescados e dos quelônios apreendidos.

Em certos períodos do inverno o transporte de canoa é o que assegura a comunicação da aldeia com o mundo externo. Esse deve ser um dos motivos que explicam o fato da aldeia ter sido erigida na beira de um lago que tem ligações com o rio Javaés.

Figura 20 - Plantação de milho na aldeia Lankraré



Crédito: Victor Ferri Mauro. Data: janeiro de 2011.

Nas caçadas é comum os indígenas levarem consigo os cães maiores para os auxiliarem a capturar os animais. A quantidade desses animais na aldeia Lankraré é numerosa e é comum eles brigarem entre si e com os porcos que são criados no pátio.

A área em que o grupo está acomodado hoje não tem todos os recursos da medicina natural que os Krahô-Kanela utilizam. Sobre isso, o pajé Osmar disserta:

Essa terra em que nós moramos aqui ela é boa, mas ela é muito alagada. Ela não tem a nossa medicina. Não tem. É pouco. É pouca coisa que nós temos aqui. Pouca madeira que dá o remédio. (Osmar Pempcro, 31/05/2015).

A comunidade Lankraré considera a Reserva uma área imprescindível ao seu bem-estar, mas entende que o seu modo de vida não pode se desenvolver plenamente sem a posse do que consideram “o restante do território”, que abarca duas fazendas vizinhas. Falando sobre a disponibilidade de mata e caça na TI, o cacique Mariano revela:

Aqui onde nós estamos [Reserva Indígena], as matas são poucas. Nessa época não acha [caça], porque, se você sai no mato, já foram embora para a região que tem água. Aí estão tudo acumulado naquela região de lá. É raro achar uma caça do nosso lado aqui, como o porcão, o veado, anta... Essas caças maiores vão embora tudo. Ficam essas cacinhas pequenas, que elas não são de andar muito, mas as outras vão embora. (Mariano Atxokã, 30/05/2015; colchetes meus).

Outra queixa que já ouvi de moradores da Lankraré é que a Reserva, por sofrer alagamentos, não permite o cultivo de hortaliças em boa parte do ano. O excesso de água atrapalha o desenvolvimento dos vegetais. Por isso, o plantio de verduras, importante para a dieta dos Krahô-Kanela só era viável no verão.

Uma indígena que cultivava hortas no cercado em volta de sua casa é Alderez. Mas só quando o tempo chuvoso dá uma trégua.

Descrevendo uma localidade dentro da fazenda Aruanã que é propícia para a caça, Mariano diz:

Agora, se você sai daqui qualquer hora para caçar naquela região do Lago da Cobra, Lago do Meio, esses lagos aí... Lago de Areia, qualquer hora que você for, na época seca, é facinho de você... Antes de você chegar lá você já tá matando as caças, que é fácil achar na região da mata. (Mariano Atxokã, 30/05/2015).

O Lago da Cobra é descrito por Manoel Florêncio, da aldeia Takaywrá, como um lugar onde tem muito peixe da espécie Tucunaré, uma das mais apreciadas.

Argemiro enaltece a fartura de peixes e quelônios nas terras da fazenda Planeta:

A alimentação lá é muito grande, muito melhor. Tem muito peixe, tem muita caça, tem muita tartaruga. Inclusive na época das festas tradicionais - que nós passamos duas festas por ano, tradicionais [...] mesmo ainda assim, nós arriscamos ir buscar todo ano a tartaruga, porque lá, é... em momento que a gente chega lá, uma hora, meia hora, duas horas de serviço de pesca, nós pegamos 20, 30 tartarugas. Então, lá está o alimento da festa nossa. E aqui não tem. (Argemiro Wacmé, 01/06/2015).

Eu pude presenciar em 2014 uma pescaria que foi muito rentável em termos de captura de quelônios.

Na passagem a seguir, Mariano também comenta sobre a disponibilidade de tartarugas e peixes.

E assim, quando nós precisamos fazer uma festa por aqui, alguma coisa, nós temos que ir na Planeta buscar o material do artesanato, como também buscar a tartaruga, uma outra tartaruga... Porque nessa parte nossa aqui, as praias são muito pequenas. É região alagada. O bicho quase não produz nessa região nossa. A produção é no rio Formoso e nas praias altas lá desse local. Lá as praias são altas, remanso é grande. Lá tem muita tartaruga, então nós vamos buscar

tartaruga para festa, e buscar ovo. E tartaruga e tracajá é lá. Então, cada vez que nós fazemos uma festa aqui, nós temos que ir lá. Ainda bem que nós temos uma convivência não muito assim... nós não vivemos em nenhum tipo de rivalidade com o fazendeiro. A gente se entende, conversa, ele permite, a gente vai, pega o material do artesanato, pega o material da festa, caça e pesca, que a gente precisa, como a tartaruga e o ovo. Nós buscamos lá. Pega o peixe da festa na região da [fazenda] Aruanã, que têm os lagos mais favoráveis para pegar o peixe. Dentro da mata mais conservada também, que o pessoal não entra de carro. Então, por isso que nós queremos a legalização dessa área aí. Para nós podermos utilizar e garantir a estrutura física e cultural do nosso povo. (Mariano Atxokã, 30/05/2015; colchets meus).

Agora que a relação com o fazendeiro ficou estremeçada está mais difícil de conseguir as tartarugas. Para fisgar esses animais, os índios posicionam o barco no meio do rio e lançam uma linha bem resistente com anzol na ponta. Depois de a tartaruga morder a isca, eles fazem bastante força para puxá-la. O casco do animal é aberto a golpes de machado ou facão. Depois de retirado, é aproveitado para artesanato. Os ovos são retirados das tartarugas fêmeas. Às vezes passam de uma centena. A carne então é retalhada, temperada com sal e posta em uma grelha apoiada em uma base de tijolos para assar.

Falando sobre a fazenda Planeta, na comparação com a Reserva Indígena, Wagner destaca certas qualidades:

O que tem lá que aqui não tem é a mata enxuta, boa para fazer roça, para tirar madeira para fazer a canoa, para fazer as casas. Lá tem melhor do que aqui. E também [...] o lugar enxuto para fazer aldeia redonda. O lugar bom para fazer o plantio da mandioca e da batata. E tem os lagos que tem mais peixe para a gente pegar o tucunaré, o jaraqui, a tartaruga, para a gente alimentar no dia a dia e para quando tem as festas. Lá, o solo, vou dizer que seja melhor do que aqui, porque é enxuto. É alto e a gente pode fazer a roça boa, a casa, a nossa aldeia. Então lá a diferença é essa. O chão de lá é mais seco, porque está num lugar mais alto e o daqui é molhado, que é mais baixo. (Wagner Katamy, 29/05/2015).

O grupo de Wagner deseja fazer em sua aldeia festas dos mesmos moldes que fazem os Krahô, as chamadas *amekhin*, nas quais pretende receber convidados dessa etnia. Para isso, precisam disponibilizar fartura de determinados alimentos e outros recursos. Sobre isso, Wagner explica que

Quando tem a festa, nós precisamos buscar a tartaruga lá na área não demarcada. Nós precisamos buscar o patí lá para fazer o arco. Nós precisamos buscar o taquari para fazer a flecha lá também. Então, para os lugares de roça melhor, para plantar batata, mandioca, também está lá. O alto é lá. Então, tudo o que nós trabalhamos aqui precisa do restante da área. Então, a nossa vida aqui, nesses oito, nove anos tem

sido de espera da conclusão desse território para nós continuarmos a fazer aquilo que é do nosso costume, dos nossos antepassados, do meu avô, da minha avó, dos meus bisavós, que hoje está assim pela metade. (Wagner Katamy, 29/05/2015).

Ainda existem muitas áreas de mata na fazenda Planeta, embora uma boa parte da superfície do imóvel tenha sido desmatada desde o tempo em que os Krahô-Kanela viviam no Lago da Praia. Manoel Florêncio, que esteve no local em 2014, durante a retomada, fez a seguinte constatação:

O ruim foi que ele [proprietário atual ou anteriores] desmatou. As árvores que mataram lá onde tinha mata seca, na divisa com a Capão de Coco. Lá tinha uma área que era mata enxuta, seca mesmo. Mata boa! De primeira! Tinha muita madeira boa. Derrubaram toda a madeira. Não sei nem quem foi que fez. Essa área foi de tanta gente. Tanta gente possuiu isso daí [a terra]. Lá tem um pouquinho dessa mata. Lá para o canto. Porque aqui está o rio Formoso e a cerca dele aqui. Topou no rio aqui. Nesse cantinho que nós fizemos ele de flana tem uma matinha lá, que é coisa muito pouca. Perto da entrada do Lago da Praia tem as matas que tinham lá. Não mexeram não! Mexeram só tirando madeira, mas não derrubou não. Não, tem as matas ainda. Então, tem muita caça ali. (Manoel Florêncio, 12/09/2015; colchetes meus).

A criação de gado bovino é desde muito tempo uma atividade importante para a geração de renda para os Krahô-Kanela. A Reserva possui boas condições para o desenvolvimento dessa atividade, mas somente no verão, estação em que o solo está seco e que as pastagens são abundantes no varjão. No inverno, entretanto, algumas áreas viram um charco e é comum os animais atolarem na lama, estragando o casco e tendo dificuldade para se locomover. Essa é outra razão pela qual os índios reclamam da necessidade de ocuparem uma terra mais alta, que assegure a acomodação do rebanho durante o ano todo.

Argemiro explica que pessoas do grupo emprestaram dinheiro no banco para investir na pecuária de pequena escala, mas estavam enfrentando contratempos:

A gente fez até um financiamento no banco. O pessoal pegou cada qual um pouquinho, mas tá sofrendo, porque na época do inverno, morre muito gado, enfraquece demais por conta da água. Come dentro d'água, não tem enxuto. Lá [na área reivindicada] não. Lá é enxuto. Inclusive até os fazendeiro empastou lá. Tem pasto, e eles engordam gado lá. Então, nós não estamos falando isso por grande interesse no pasto; o nosso interesse é na terra, porque para nós ela é melhor. Igual no tempo dos nossos antepassados. [...] Lá, com certeza as nossas criações, o gado, têm outra vida. Têm outra vida! Então, por isso é que nós estamos querendo [a terra]. Porque para nós é uma grande melhora. Maioria de bondade está ali. (Argemiro Wacmé, 01/06/2015; colchetes meus).

De posse dessa área, a comunidade poderia talvez criar ali um rebanho próprio, que serviria para o abastecimento interno de carne e para a venda. Em escala moderada, eu creio que seja possível praticar a pecuária sem maiores impactos ambientais.

Em 2009, extensionistas do RURALTINS - Instituto de Desenvolvimento Rural do Tocantins – haviam elaborado doze projetos visando à concessão de linhas de crédito do PRONAF para famílias indígenas da aldeia Lankraré. Os recursos seriam para o investimento na criação de gado de corte (O GIRASSOL, 07/08/2009), atividade para a qual os Krahô-Kanela têm conhecimento e experiência.

Se o território alagado tem desvantagens, é muito favorável por outros aspectos. Mariano aponta algumas qualidades das terras inundadas para a caça, a coleta de frutos e a pecuária.

Nós aceitamos vir primeiramente para essa parte [a Reserva] porque a nossa situação não tinha como nós continuarmos vivendo na periferia da cidade, sem nenhum direito à vinda. Nós viemos para cá sabendo que era a parte mais alagada da terra, sujeita a algumas complicações, mas viemos assim mesmo, com muita alegria, com muito prazer, porque essa parte alagada da terra, como nós estamos aqui, e a [fazenda] Aruanã, para nós tem as coisas mais importantes na época do verão. Porque na época do verão, aqui nós ocupamos direto essas partes alagadas. Facilita a pesca e a caça. Porque a caça, nessa época da seca, procura as regiões mais úmidas, mais frescas, das matas. Sai das matas secas, da distância das árvores, fica muito longe da água e vem para essas matas que estão mais próximas da água. Então fica fácil da gente achar a caça, o peixe... É a região que também é menos transitada pelo povo. Não tem muita estrada, essas coisas para o pessoal [invasor] entrar. E nós temos facilidade de ir por dentro da mata, chegando lá pesca, caça. Fazemos o que o *mehin* [índio na língua Krahô] gosta de fazer. É por isso que a gente está na demanda para ver se legaliza o restante da área, porque nessa parte de cá da Aruanã tem essa qualidade: [...] são muitos lagos, muita mata por onde a gente caçar, para colher fruta no verão. Tem muitas espécies que o pessoal nosso gosta delas. [...] Vão longe buscar! (Mariano Atxokã, 30/05/2015; colchetes meus).

Mas Mariano lembra que os lugares com as melhores condições para a prática da caça variam conforme a estação do ano, pois as condições climáticas interferem em todo o ecossistema e altera o comportamento dos animais. Segundo o cacique:

Na parte de lá, da mata seca [que fica na fazenda Planeta], na época da cheia, do inverno, nós temos facilidade da caça, porque está naquelas regiões... Elas [as caças] procuram a mata seca para se defender da enchente. Então fica fácil para a gente achar elas. As matas são grandes. Mas é fácil da gente achar elas. Agora, no verão, elas procuram essas matas baixas, porque, no caso da [fazenda] Aruanã, tem uma grande conservação na região do Lago da Cobra, Lago Vermelho... (Mariano Atxokã 30/05/2015; colchetes meus).

Algumas das vantagens da área da fazenda Planeta, que tem localidades mais secas e de relevo mais alto, são indicadas pelo cacique.

Agora, na parte da [fazenda] Planeta – que é também uma parte molhada e outra não –, é onde era a sede nossa, a aldeia nossa, que tem as matas secas, tem morro. As plantas medicinais estão tudo lá. É, inclusive a banana brava... a bananeira brava, que a gente usa a palha dela para fazer o assado do moquém, paparuto [alimento tradicional dos Krahô], nós não temos na mata alagada. (Mariano Atxokã, 30/05/2015; colchete meus).

Neste caso, quando Mariano fala da mata alagada ele se refere ao tipo de vegetação e não ao território, o qual chamamos de Mata Alagada com letra maiúscula.

Para o preparo dos “remédios do mato”, na área da fazenda Planeta existem recursos dos quais se extraem substâncias que os índios acreditam ter poder de cura.

Lá [na área reivindicada] tem árvores diferentes daqui. [...] Lá tem a madeira para dor de cabeça. Só tirar a casca dela ou a folha para fazer um banho. Tem demais. O cedro. Lá nós temos muito cedro. Lá nós temos a peroba. A rapa do cerdro da peroba para você lavar a cabeça, bota ela de molho, lava, ela fica amarelinha, a água. Aí você lava, acaba toda a sinusite. [...] Lá nós temos patí; aqui não tem. La nós temos até uma batata que dava uma folha desse tamanho ó [faz um gesto largo com as mãos] [...] tal de... [...] capeba. A capeba lá tem. [...] Tem a fava. Tem tudo. [...] Lá tem muitas outras madeiras, muitas outras árvores que serve [para fazer remédio]. A raiz lá tem a contraerva, lá tem a negra mina, lá tem a caninana. Tudo é raiz e serve para medicina, para remédio. Lá tem baru. Muito, muito especial. Lá tem a aroeira. A aroeira, se você vê os bichos quebrarem a perna, você cozinha a casca dela, faz o melado e você bota ali e segura ali. Enquanto sua perna não imendar, ele não larga dali. É um gesso. Então, tudo isso nós temos lá. Madeira que serve para qualquer tipo de coisa tem lá na outra área, onde era nossa aldeia velha. (Osmar Pemprô 31/05/2015; colchetes meus).

O relato do pajé abaixo reproduzido apresenta substâncias que são buscadas fora da Reserva, porque dentro dela não são encontradas.

Tem muita coisa que nós temos que pegar lá fora. [...] Lá fora nós temos que pegar o óleo do buriti, nós temos que pegar o óleo da bacaba, nós temos que pegar vários tipos de remédio [...]. Porque aqui não tem. Lá fora nós temos que pegar o óleo da copaíba, porque aqui não dá. Aqui tem muita [copaíba], mas não dá [óleo]. Não sei se porque a terra é alagada, ela não dá óleo. [...] Então, são muitos [recursos] que nós temos que pegar lá fora, porque daqui não tem. Muitos mesmo! [...] A batata do tiú só tem lá fora. Lá naquela terra tem a batata do tiú, também tem a queroba, a carobinha. Tudo tem lá, mas aqui não tem. (Osmar Pemprô 31/05/2015; colchetes meus).

A inexistência de uma série de recursos na área da Reserva é motivo de lamentação para o pajé, pois compromete o desempenho de sua função enquanto curador.

Relembrando o tempo em que morou na Mata Alagada, Manoel Florêncio relaciona algumas variedades de cultivos das quais eram extraídas propriedades medicinais.

Lá tem muita área para onde que tira remédio ali: mangabeira, ipê roxo, e assim por diante. Tem muita árvore que nós tirávamos raiz, de outras tirava casca, tirava leite e assim por diante, a gente tirava os remédios lá do mato. Plantava alguma coisa assim no canteiro. Mulher sempre tem algum remédio que é plantado em casa: é fava do reino, é manjerição, essas coisas assim... mastruz, que é nosso antibiótico... Nesse tempo era isso que nós tínhamos. É mulatinha, algodão, gervão. Então, isso é que era as coisas assim. (Manoel Florêncio, 12/09/2015).

A área da fazenda Planeta é importante também, por dispor a maior parte das matérias-primas para a confecção do artesanato indígena. Se referindo em especial às madeiras, Mariano explica que:

No artesanato, o pessoal nosso gosta muito assim da borduna e da flecha, do arco-e-flecha. O arco-e-flecha nós temos que pegar lá na [fazenda] Planeta, na mata seca. É o único lugar que temos patí. É a madeira boa, que nós usamos também para fazer a borduna. Nós encontramos ela lá. Nós temos a sucupira, uma madeira firme, pesada, boa de se trabalhar. Nós temos algumas espécies. Tudo da mata seca. É melhor do que essa madeira da mata molhada. É tudo madeira que nós chamamos de madeira branca, madeira que não tem durabilidade. (Mariano Atxokã, 30/05/2015).

Em se tratando de matérias-primas para o artesanato, o cacique da Lankraré ressalta outras qualidades dos recursos existentes na parte onde hoje está a fazenda Planeta:

Lá nós encontramos todas as variedades de semente que nós usamos. Nós encontramos na mata seca lá. Lá nós temos todas elas. Como as palhas que nós usamos também. Lá nós temos várias espécies da palha [...] que nós precisamos. Tem várias espécies de embira também. Nativa! Fora o Buriti - que não tem nessa região - mas as outras [palhas] nós temos tudinho aí, na mata seca. (Mariano Atxokã 30/05/2015; colchetes meus).

Figura 21 - Peças de artesanato utilizadas por indígenas da aldeia Lankraré



Crédito: Victor Ferri Mauro. Data: janeiro de 2011.

Na fala transcrita abaixo, Argemiro explica que a área enxuta é importante não só por fornecer recursos para a alimentação, para a fabricação do artesanato e para os remédios, mas também por ter sido o local onde parentes seus foram sepultados.

Lá é onde tem enterrado nossos antepassados. Lá é onde tem terra enxuta, é onde nós podemos plantar sabendo que vai colher. Aqui nós temos plantado, mas tem perdido nosso trabalho, porque batata apodrece (porque toma de água na época do inverno). Batata não temos, planta não tem, mandioca estraga – já perdemos várias roças por conta de ser muito baixo. [...] Lá nós sabemos que é outra coisa, até porque é onde é a nossa antiga aldeia, lá é onde tem as terras enxutas, onde tem muita madeira medicinal. Para nós, a aroeira é uma madeira muito importante no caso de enfermidade, quando a pessoa quebra um osso, quando a pessoa [...] não está sarando, não está aceitando. Então, com a raspa da aroeira, com certeza a pessoa vai ficar curada. E assim nós temos todas as coisas: o patí, onde nós fazemos arco, onde nós fazemos as flechas. [...] É muito boa a flecha do patí. O arco é feito do patí, que aqui não tem e lá tem. E várias madeiras que têm lá, que não tem aqui. Primeiro, aqui não tem cascalho, aqui não tem pedra. Lá é outro tipo de terra, nós temos a pedra, que para nós tem utilidade, que é o cascalho, é... que é enxuto, tem muita madeira que não tem aqui. As madeiras medicinais nossas estão quase tudo lá. No caso da batata de pulga, é muito medicinal para nós. A raiz da madeira, por nome caninana, ela é muito boa para limpeza de mulher que ganha criança. Aqui não tem, lá tem. Então, lá tem várias, várias plantas medicinais nossas. É tradicional, nativa da terra, que têm lá e que não têm aqui. Então, por isso é que nós nunca esquecemos. (Argemiro Wacmé, 01/06/2015).

A menção aos parentes que estão enterrados na área do território não regularizado, na parte seca, é recorrente no discurso dos indígenas mais velhos. Dizem

considerar sagrados os locais de sepultamento. Argemiro, por exemplo, manifesta o desejo de ser sepultado na área que continua sendo reivindicada e alega que outras pessoas do grupo têm esse mesmo pensamento.

Então, para nós, não tem como nós vivermos aqui sem nós termos aquela terra. Para nós, nós não temos como. Nós não abrimos mão dela, porque lá é onde que estão nossos antepassados. Lá muita gente deseja ser enterrado. Inclusive, nós perdemos a nossa mãe [Dona Inês]. Ela está sepultada aqui [na Reserva Indígena], mas o pessoal quer que, saindo [a regularização da outra área], com certeza vai recolher ela para onde está os nossos outros povos [parentes] e onde nós queremos tudo ser enterrado ali, no antigo cemitério do nosso povo. (Argemiro Wacmé, 01/06/2015; colchetes meus).

O desejo de serem enterrados na área que reivindicam, expressa o forte significado afetivo que aquela terra tem para os Krahô-Kanela. A simbologia do ato é muito expressiva e mostra que pretendem permanecer naquele lugar mesmo depois que a vida acabar, para que sejam lembrados pelos seus descendentes que os visitarem ali.

As pessoas do grupo da aldeia Takaywrá exaltam as mesmas qualidades do território da Mata Alagada. Por estarem comprimidas em uma faixa de terra em que quando alaga mal cabem suas casas, ficam privados de fazer uma série de coisas de que necessitam. A situação piora ainda mais quando ocorrem enchentes como a de 2014.

Por este motivo, segundo suas lideranças, a maioria das pessoas em idade laboral está vivendo no meio urbano ou trabalhando em fazendas para ganhar a vida. Os que permanecem na aldeia são em sua maioria idosos (que recebem aposentadoria) e crianças pequenas. Valdete reclama:

Nós, aqui no local onde estamos vivendo hoje, vivemos de uma maneira muito difícil. Porque aqui nós não temos um direito de plantar, de caçar. Unicamente nós temos o direito de pescar. Porque nós não temos onde caçar. Porque estamos dentro de uma terra de um assentamento. Então, essa terra já é muito explorada. E o povo impede essas coisas para nós fazermos. Então, como nós queremos estar aqui amigavelmente com o pessoal do assentamento, nós vivemos esse momento assim, muito difícil, que temos já com tempos aqui. Já estamos aqui à aproximadamente oito anos (Valdete Txortxõ, 26/05/2015).

Essa afirmação ajuda a explicar porque a dieta do grupo da Takaywrá consiste basicamente de peixe. A pesca é a atividade mais facilitada no lugar onde vivem. Nas vezes em que estive nessa aldeia, vi as pessoas comendo peixe frito com farinha e arroz todos os dias. É uma alimentação que precisava ser mais diversificada.

Índios dessa aldeia já me disseram que a sensação deles é como se estivessem morando de favor, em uma terra em que não se pode mexer em nada. A seguinte fala de Valdete parece reforçar isso:

O pessoal do INCRA já esteve aqui e falou que nós podíamos permanecer por aqui, mas nós não podíamos utilizar dessa terra para plantio. Porque mesmo assim ela fica toda inundada de água. Aí nós não plantamos nada. (Valdete Txortxõ, 26/05/2015).

Indignado com a situação de confinamento territorial a qual se encontra a sua comunidade, João Benício, irmão de Valdete, desabafa:

Porque aqui nós não trabalhamos, nós não plantamos nada. Nós vivemos de algumas merreczinhas que a gente tem - os outros que são aposentados [...]. Podia ter um número grande [de indígenas] aqui junto conosco, mas devido à condição financeira, as pessoas tem que viver afastado para trabalhar, para poder sobreviver. (João Benício, 12/09/2015; colchetes meus).

Na Takaywrá moram sete aposentados. Um deles é Manoel, outro irmão do cacique, que também tem suas queixas quanto às condições do lugar onde estão morando. Diz ele:

As coisas que a gente tem é só essas besteirinhas que você vê aqui no terreiro: essas galinhazinhas, esses porcos. E agora, nesse inverno, a onça tem comido muitos bichos aí. O Valdete, quando eu cheguei, no mês de maio, tinha três leitoas bonitas aqui no terreiro. Já grandona a leitoona assim. Não sei se estava até enxertada [prenhe]. E, de repente, desapareceram as três de uma vez. Então, a onça come. (Manoel Florêncio, 12/09/2015; colchetes meus).

Sendo o terreiro da aldeia muito pequeno, fica difícil reservar um lugar para fazer um cercado com o intuito de proteger dos predadores os animais de criação.

Por causa das condições territoriais inadequadas, os indígenas se vêem forçados a procurar trabalho assalariado fora. Até mesmo os aposentados estariam fazendo trabalhos eventuais para complementar a renda.

A gente trabalhava muito de ajudante de pedreiro esses tempos agora, depois que eu me aposentei. A gente não pode assinar a carteira porque, se a gente assinar, corta a aposentadoria. Eu fui até no advogado perguntar, e a mulher lá disse que não tem nada não. Mas mesmo assim eu tenho umas dúvidas, né. Eu já trabalhei de vaqueiro depois que eu estou aposentado. Já trabalhei duas vezes. (Manoel Florêncio, 12/09/2015).

Outro problema que estaria afetando o grupo da Takaywrá seria a inconstância na assistência social prestada pela FUNAI. Nos meses em que ela chega, faz uma grande diferença.

A gente vê muita falta de vontade no órgão, FUNAI. Eles parecem que querem levar nós assim à vontade de Deus, trazendo nós aqui vivendo de uma cesta básica. Passa dois, três, quatro meses, cinco meses sem trazer essa cesta aqui. Aí, o que que acontece? Nós temos que sair para trabalhar lá na fazenda do homem branco. (Valdete Txortxõ, 26/05/2015).

O sonho desse grupo é viver em comunidade tal como fazem os índios da Lankraré. Mas para isso precisam de uma base territorial satisfatória. O grupo de Mariano, por sua vez, também está insatisfeito com a área que controla e reclama a necessidade da posse de uma área maior para viver com mais autonomia.

A ruptura entre as duas facções Krahô-Kanela é algo que parece que tende a se consolidar e a própria FUNAI tem avaliado que a melhor alternativa para contemplar as necessidades territoriais de ambos os grupos seja regularizar terras em separado. Contudo, talvez demore ainda muitos anos para que esse intento seja concretizado, levando em conta o ritmo do andamento dos processos fundiários indígenas no país.

Quando questionei recentemente o cacique Valdete sobre a possibilidade de uma reconciliação do grupo da Lankraré, o mesmo foi taxativo:

A gente já tentou várias vezes. Aí, chega num consenso ali naquele momento, mas depois, quando a gente sai, daí uns dias, num sei o quê, aí você vê a história: “Não, aqui nós não vamos aceitar não. Aqui é nosso e tal e coisa e...”. Aí nós temos se recuado, porque para aguentar zuada... Chega! Nós não queremos isso não. Nós não queremos viver de briga, de confusão não. (Valdete Txortxo, 26/05/2015).

Um dado interessante é que um dos filhos de Valdete, conhecido como Neto, viveu alguns anos na aldeia Lankraré, onde era aceito como membro daquela comunidade, tendo bom relacionamento com Mariano e todos os demais. Ao mesmo tempo, ele se dá bem com as pessoas da comunidade liderada por seu pai. A julgar por esse exemplo, eu não desacredito totalmente que, senão todo o grupo liderado por Valdete, pelo menos algumas pessoas dele possam futuramente vir a conviver estreitamente com o grupo da Lankraré e até serem aceitas dentro da Terra Indígena.

As lideranças da Takaywrá dizem aceitar negociar a aquisição de outra terra de boa qualidade para evitar o conflito com os índios da Lankraré – a quem ultimamente têm chamado de “Kanelas” -, mas reiteram que o sonho maior deles é mesmo ocupar a área da Mata Alagada, mais especificamente a região do Lago da Praia, por causa de seu significado histórico. Em entrevista, o vice-cacique Davi me disse:

Se tiver como adquirir outra terra, nós aceitamos; se não, é a mesma terra ali: Lago da Praia. Nunca abrimos mão do Lago da Praia não. Em nenhum momento! Se for para resolver o Lago da Praia, nós

vamos junto; se for para comprar outra terra, nós aceitamos também, mas nós estamos focados primeiramente no Lago da Praia. Quero deixar bem claro isso, porque o nosso direito, o nosso rastro, é no Lago da Praia. Mas se tiver como adquirir outra terra, nós aceitamos. (Davi Camoc, 12/09/2015).

A importância simbólica do Lago da Praia para o grupo da Takaywrá se tornou ainda maior depois que o velho Pinha manifestou, pouco antes de sua morte, o desejo de ter os seus restos mortais enterrados naquele lugar. Contando essa história de seu bisavô, Davi narra:

Era o sonho dele morar nessa terra, mas ele falou que mesmo se ele não fosse vivo - mas mesmo depois de morto -, ele queria ir para a terra. Inclusive quando a gente sepultou ele na cidade de Lagoa da Confusão, a gente não sepultou ele no chão. A gente fez uma lage por cima. Não colocamos em pé. Com o intuito de, no dia que nós ganharmos a terra, trazer ele para a terra. Ele pediu para nós. Pediu para o filho dele, o cacique [Valdete]: “No dia que ganhar a terra, vocês me levem para lá”. Então, isso para nós é o nosso sonho, de no dia em que ganharmos a nossa terra, levar ele lá, os ossos dele. (Davi Camoc, 12/09/2015; colchetes meus).

Esse discurso de querer ser enterrado na Mata Alagada, mais especificamente no Lago da Praia, está presente, portanto, nos dois grupos.

Quando perguntei para Davi que características um território precisaria ter para a sobrevivência física e cultural adequada de seu povo, a resposta foi:

Que tenha terra seca, que tenha bastante caça, que tenha peixe, que tenha material de artesanato. É importante para nós. Que tenha vegetação que serve de remédio. Isso é importante também. Não é comprar uma terra que só tem pedra, espinho. Não, isso não vai servir para nós. (Davi Camoc, 12/09/2015).

A terra não pode ser em sua totalidade sujeita a alagamento porque, segundo João Benício, isso seria prejudicial ao desenvolvimento da agricultura. Em razão disso:

Tem que ser uma mais seca do que essa em que estamos vivendo aqui. Ela tem que ter área enxuta, porque a mandioca não produz na água. A mandioca, o milho, o feijão - arroz nem tanto-, mas o feijão e a mandioca, inhame, a batata tem que ser em área seca. Porque em alagadiço não produz. (João Benício, 12/09/2015).

Quando perguntado sobre as atividades produtivas que o seu grupo pretende desenvolver em uma TI que venha a ser regularizada, Valdete explanou:

Nós temos que criar um pouco de gado, nós temos que criar peixe, nós temos que plantar. É o meu sonho plantar arroz. Não muito arroz, porque arroz depende de mais serviço, mas plantar milho, plantar mandioca, feijão, essas coisas. A batata, o inhame. É isso que nós temos. Que eu tenho vontade ainda de ver isso, nós termos lá na roça.

Criar porco, para não estar comprando o litro de óleo lá na cidade. (Valdete Txortxo, 26/05/2015).

A banha do porco é importante pelo seu aproveitamento na fritura de alimentos, cumprindo a mesma função que tem o óleo de soja entre as famílias urbanas.

Comentando sobre as características positivas de uma terra que havia sido indicada pelo grupo da Takaywrá para a FUNAI adquirir, o cacique falou.

Essa terra é uma terra que seja plana, que não seja acidentada, que não tenha pedra, pedregulho, essas coisas. Essa lá é uma terra que não é cheia de pedregulho. Ela tem pedra, mas é coisa pouca. Eu vejo nesse momento que essa lá [fazenda Harpa] serve para as nossas atividades, pra nós vivermos, para nós plantarmos, para criar as coisas que nos convém ali. Nós precisamos pescar. O rio passa na divisa da terra. (Valdete Txortxo, 26/05/2015; colchetes meus).

De todas as terras que Valdete vistoriou até maio de 2015, a que mais parecia ter lhe agradado é a fazenda Harpa. Nas palavras de Valdete, se a FUNAI desapropriasse o imóvel para acomodar o grupo da Takaywrá, eles abririam mão de disputar a posse da Mata Alagada com seus parentes da Lankraré.

O que me interessa é adquirir uma [terra] para nós. Tendo uma terra, se quiser adquirir essa aí [fazendas Aruanã e Planeta] para eles [Krahô-Kanela da Lankraré], nós não fazemos questão. Não, nós temos que dizer: “aqui está a terra de vocês”. Se nós formos para essa terra que se chama Harpa, é pedido nosso. É porque serve para nós. (Valdete Txortxo, 26/05/2015; colchetes meus).

Valdete disse certa vez que, em diálogo com Álvaro Manzano, este procurador informou que na hipótese da FUNAI desapropriar uma terra para os índios, o processo tramitaria de forma mais rápida e mais simples se o imóvel tivesse dívida com a União. A execução da propriedade poderia ser feita para sanar as pendências financeiras.

Davi utilizou em favor da demanda territorial de seu grupo um argumento que tratava principalmente da dimensão espacial quantitativa do território:

Hoje nós estamos em poucos aqui nesse lugar, mas o nosso povo é muito. É grande o nosso povo. Tem a família do meu bisavô Arsênio Pinha, tem a família do meu bisavô Antônio Caboclo, tem também a família do meu outro tio, Xavier. São grandes. Então, eu penso em primeiro lugar que não pode ser uma terra pequena. Tem que ser uma terra que comporta hoje, que comporta amanhã, que comporta daqui trinta, vinte, cinquenta anos. Que nunca possa faltar. Uma terra que tenha – igual eu falei – caça, peixe... Tudo o que serve para o indígena viver. (Davi Camoc, 12/09/2015).

Conversando com Valdete, perguntei sobre o número de pessoas que ele imaginava que fosse se estabelecer no novo território quando este fosse regularizado. A resposta foi:

Nós temos um cadastro aí feito pelo Ministério Público [Federal]. Ele tem um cadastro aí feito de 174 pessoas. Mas, acredito eu, que esse povo está aí esperando essa terra, nós vamos fechar de momento, logo no início da história, nós vamos fechar lá umas 200 pessoas. (Valdete Txortxô, 26/05/2015; colchetes meus).

E o cacique acredita que ainda mais gente se agregaria ao grupo com o passar do tempo. Segundo ele, o contingente,

Vai aumentar com certeza, porque tem muita gente aí que fala: “na hora que vocês tomarem a direção, que chegarem nessa terra, nós estamos junto com vocês”. A nossa família é grande. O nosso povo é muita gente. (Valdete Txortxô, 26/05/2015).

Indaguei ao vice-cacique sobre a aceitação de parentes mais distantes entre o grupo atualmente formado para morar com eles em uma área que venha a ser regularizada em nome da etnia. Perguntei se mesmo aqueles que não participaram do movimento reivindicatório seriam aceitos. A essa questão Davi assim respondeu:

Tem gente nossa que está fora [da aldeia Takaywrá], mas está na luta. Mas no dia em que nós recebermos essa terra, nós vamos acolher todos que vierem. Porque eu penso assim: o índio tem que acolher o seu semelhante, o seu companheiro, o seu irmão. Não importa. Se vier um indígena lá de outra etnia, nós temos que abraçar (Davi Camoc, 12/09/2015).

Essa é uma preocupação que a FUNAI tem, pois se teme que aconteça o mesmo depois que foi homologada a Reserva Indígena em 2006; ou seja, que o grupo que se estabelecer na terra venha a recusar acomodar parentes que pleiteiem a morar na TI.

Nos anexos da tese apresento dois diagramas de parentesco. O do grupo da Lankraré abarca os moradores da aldeia e parentes que fazem visitas frequentes. O da aldeia Takaywrá é mais amplo, pois contém um número de parentes que podem vir a pleitear o direito de morar em uma Terra Indígena que venha a ser regularizada, mas, por sua vez, está incompleto, pois não consegui levantar informações sobre uma série de outras pessoas que hipoteticamente possam se juntar ao grupo.

Uma fala de Osmar coletada por mim em 2013 sugere que o pessoal da aldeia Lankraré também está disposto a acolher parentes que estão dispersos pela região, caso o restante do território da Mata Alagada venha a ser regularizado.

E tem mais: parente meu, aqui na Lagoa da Confusão, aqui na Cristalândia, perto daqui, 50, 60 quilômetros aqui perto de nós, muito

parente nosso que está rodado, esperando a gente adquirir essa terra, e eles não tem condição de ajudar nós nessa luta da terra. E nós sempre confirmamos para eles: “Se nós ganharmos a terra, vão embora para lá. Vão morar lá mais nós. Não mora aqui mais não!” Eles concordam que vêm. Mas eles não têm condição de ajudar nós. Eles, para não ajudar, também não vêm aqui para atrapalhar, para levar o que é nosso. Eles vão trabalhando, aguentando, até o dia que nós conseguirmos arrumar, eles vêm. (Osmar Pemcrô, 27/09/2013).

Claro que para habitar a Lankraré seria necessário concordar com as regras do estatuto dessa aldeia, elaborado em 2015, e praticá-las.

A preocupação com a conservação ambiental da área onde eventualmente podem vir a ser assentados é recorrente no discurso dos indígenas da Takaywrá, como exemplifica a seguinte fala de Manoel Florêncio:

Esses dias nós [Manoel, Valdete e João Benício] conversamos de o dia que nós estivermos em uma terra nossa, que seja mais ali, mais aqui, mais acolá, isso é uma coisa que nós queremos ter a mão para não ter esse negócio de exploração para caçar para vender. Porque senão acaba. Então nós queremos conservar para não faltar para nós. Porque senão, daqui a cinquenta anos, quando nós tivermos nossos netos, tivermos nossos bisnetos, eles vão dizer: “Uai, o que que fizeram aqui? Índio acabou com tudo. Derrubou a mata tudo. Matou as caças tudo. Acabou com os peixes tudo que tinha aí dentro!”. Então nós não queremos isso. (Manoel Florêncio, 12/09/2015; colchetes meus).

É importante que as lideranças do grupo tenham essa consciência, pois se sabe que em outras TIs sérios impactos ambientais vêm sendo provocados porque os próprios moradores não resistem ao assédio de determinados agentes econômicos (pescadores, caçadores, madeireiros, garimpeiros, pecuaristas e outros) e acabam consentindo com a prática de atividades predatórias ou se associando a elas.

Não tenho dúvidas de que a posse do território reclamado melhoraria muito a qualidade de vida dos Krahô-Kanela. Porém, penso que, além disso, seria indispensável que o Poder Público estimulasse entre os indígenas a implantação de projetos de etnodesenvolvimento, palavra que, para Batalla e outros autores tem o seguinte significado:

é o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (BATALLA *et al.* *apud* VERDUM, 2002, p. 88).

Segundo Batalla, uma característica do etnodesenvolvimento é que os projetos de desenvolvimento étnico são geridos de forma autônoma pelas próprias comunidades

afetadas, exercendo a autodeterminação nos territórios que habitam e o controle de seus recursos naturais, estimulando também a formação de seus próprios técnicos, incluindo antropólogos, professores, engenheiros e outros profissionais (VERDUM, 2002).

Penso que seria por aí o caminho da melhoria das condições de vida não só dos Krahô-Kanela, mas dos povos indígenas como um todo. Cada um dos dois grupos indígenas formados por descendentes de Florêncio tem a sua associação representativa e elas poderiam se responsabilizar pela coordenação dos projetos que gerariam renda de modo sustentável, sem que as comunidades dependam de atividades que acarretam agravos ambientais e dependência econômica externa, como o arrendamento de pastagens, a venda de madeira ou algo do tipo.

A APOINKK⁶⁷ – Associação do Povo Indígena Krahô-Kanela -, sediada na aldeia Lankraré anuncia em uma página eletrônica que está relacionada a atividades produtivas como criação de bovinos para corte e para leite, apicultura, criação de peixes de água doce, fabricação de produtos têxteis e artefatos de couro, cortiça, bambú, palha, vime e outros materiais⁶⁸.

Moradores dessa aldeia já expressaram interesse em firmar parcerias agropecuárias com empresários da região, para desenvolver a criação de gado em uma escala controlada na estação do verão. O empreendimento teria aporte de capital privado, mas seria gerenciado pelos próprios índios, não configurando, no entendimento deles, uma violação do usufruto exclusivo da terra da União, como seria o simples arrendamento gerido por terceiros. A iniciativa vigoraria temporariamente, até que a comunidade conseguisse se estruturar financeiramente para ter suas próprias criações e plantações em volume suficiente para não depender de nenhum capital de fora.

A FUNAI, no entanto, informa em sua página eletrônica que tanto o arrendamento quanto a parceria agropecuária “são condutas expressamente proibidas em nosso ordenamento jurídico”⁶⁹.

Em algumas conversas que tivemos, Mariano demonstrou frustração com a posição sustentada por servidores da FUNAI contra as parcerias agropecuárias. Na visão do cacique, esses funcionários pensam que os índios não podem se desenvolver economicamente, tendo que viver sempre com poucos recursos e na dependência do

⁶⁷A APOINKK possui CNPJ e foi criada em 15 de dezembro de 2009, segundo informações do site Empresas do Brasil. Disponível em: <<http://empresasdobrasil.com/empresa/apoinkk-11502471000114>>. Acesso em: 16/18/2015.

⁶⁸ Informação extraída do site: <<http://cnpj.info/APOINKK-ASSOCIACAO-DO-POVO-INDIGENA-KRAHO-KANELA/CYkf/>>. Acesso em: 17/01/2016.

⁶⁹ Fonte: <<http://www.funai.gov.br/index.php/transicao-para-sustentabilidade>>. Acesso em 17/01/2016.

Poder Público. Essa sensação é reforçada pela escassez dos investimentos públicos em atividades produtivas.

Conversando com indígenas na aldeia Lankraré, percebi que os mesmos compartilham ambições de progresso material que a classe média brasileira tem. Não passa pela cabeça deles serem grandes capitalistas ou terem uma vida de luxo. Eles apenas anseiam ter uma vida mais confortável e financeiramente estável, tendo uma moradia mais aconchegante, com eletrodomésticos, com alguns animais de criação no terreiro e quem sabe um carro na garagem para poder ir até a cidade fazer umas compras de vez em quando. Enfim, desejam coisas que dariam a eles uma vida mais digna, segundo o seu critério de bem viver.

Essas aspirações não são muito diferentes daquela que os índios da Takaywrá têm. Ocorre que estes buscam de imediato uma terra para morar e cultivar, que seria a base para trabalharem de modo a alcançarem a subsistência e daí por diante a acumulação de algum patrimônio.

CAPÍTULO 4 – COLONIZAÇÃO DO TERRITÓRIO TOCANTINENSE NO SÉCULO XX E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA OS POVOS INDÍGENAS

O propósito deste capítulo é mostrar como as frentes colonizadoras penetraram pelo território do antigo norte de Goiás (atual estado do Tocantins)⁷⁰ no final do século XIX e no decorrer do século XX e mudaram a paisagem e a dinâmica das relações sociais, afetando de forma negativa principalmente os povos indígenas, populações tradicionais e camponeses pobres.

Os Krahô-Kanela foram diretamente impactados pelas transformações no campo incentivadas pelos governos desenvolvimentistas, especialmente nas esferas estadual e federal. As sucessivas migrações desse povo estão relacionadas com disputas pela apropriação de terras que aconteciam em várias regiões do interior do país, não raro com o emprego da força por parte de agentes poderosos contra as populações marginalizadas.

A visualização do contexto mais abrangente, que engloba outros povos indígenas do Tocantins além da sociedade regional e seus movimentos de colonização, facilita a compreensão da trajetória histórica dos Krahô-Kanela, que não se desenvolveu de forma isolada do que acontecia ao seu redor.

4.1. A FRENTE DE EXPANSÃO NO NORTE DE GOIÁS

Martins (1971) afirma que a *frente de expansão* é caracterizada pela utilização privada das terras não tituladas e pela economia de excedente. Conforme o autor, a população camponesa pobre, força de trabalho sobressalente em suas regiões de origem, migra para a zona de fronteira em busca de acesso às ditas *terras livres* para ocupar, produzir e assim melhorar o seu padrão socioeconômico. O posseiro é o protagonista desse cenário. Em contextos assim, não é rara a incorporação de terras de domínio das sociedades indígenas.

Rocha (2005) sustenta que várias invasões de áreas indígenas por camponeses no Brasil foram incitadas por fazendeiros, que espalhavam o boato de que as terras eram devolutas ou “do governo”, e que, portanto, a possibilidade de apropriação por qualquer um era livre. Em muitos casos, diz o autor, a alienação irregular dos territórios indígenas foi favorecida pela omissão ou mesmo pela colaboração de agentes do Estado.

⁷⁰ O estado do Tocantins se desmembrou de Goiás a partir da Constituição Federal de 1988. Sendo assim, quando estivermos falando sobre o norte de Goiás antes de 1988, estaremos na verdade falando do território que corresponde ao atual Tocantins.

No caso do norte de Goiás nos séculos XVIII e XIX, ocorreu de fato esse movimento de camponeses pobres deslocados de outras regiões ocupando o que acreditavam serem terras devolutas, porém, fazendeiros em busca das *terras livres* para criar seus rebanhos também foram protagonistas da frente de expansão. Estes não hesitavam em usar da força quando julgavam necessário para retirar indígenas e posseiros das terras ou para mantê-los afastados.

Até a primeira metade do século XX, o norte de Goiás era uma região que despertava pouco interesse para os empreendedores capitalistas. A principal atividade econômica do estado era a pecuária extensiva, bem mais concentrada na região sul (BARBOSA, 1996). A população do estado em 1900 era de apenas 255.248 habitantes, o que representava uma densidade demográfica muito pequena, de 0,35 habitantes por quilômetro quadrado (LISITA, 1996). A concentração populacional também era muito maior na região sul, onde foi construída nos anos 1930 a capital, Goiânia.

O norte goiano foi marcado entre as décadas de 1930 e 1950 pela exploração de cristal de rocha. Repentinamente, surgiram povoados ao redor dos garimpos. Na medida em que iam se consolidando, estes lugarejos foram adquirindo ares urbanos, com comércios e zonas boêmias, envoltos por pastagens e plantações. Em pouco tempo, alguns deles se tornaram municípios, como Cristalândia, Pium, Formoso do Araguaia e Dueré (NASCIMENTO, 2013). Os primeiros povoadores que afluíram para lá eram, em sua maioria, migrantes que se deslocaram do Maranhão, do Piauí e do Pará, estados limítrofes, munidos da esperança de enriquecer com a mineração (BARBOSA, 1996). A maior parte destes retirantes emigrou a pé ou em animais de montaria. E por questão de segurança, viajavam sempre em grupos, de familiares e de amigos (VALVERDE; DIAS, 1967).

É notável que os deslocamentos dos Krahô-Kanela, descritos no capítulo 1, acompanharam essa corrente migratória, não por causa do garimpo, mas pela disponibilidade de terras.

A exploração do cristal de rocha não demorou a entrar em decadência no Vale do Javaés e foi interrompida, mas o afluxo de pessoas para a microrregião continuou devido ao desenvolvimento da pecuária bovina no interior da Ilha do Bananal e nas terras à margem direita do rio Javaés (IBAMA, 2000).

Lembremos que relatos de indígenas Krahô-Kanela dão conta de que o grupo indígena já nos anos 1950 em Cristalândia trabalhava com criação de gado.

A pecuária no norte goiano cresceu inicialmente por causa da necessidade em suprir o abastecimento de alimentos nas regiões mineradoras (SOUZA, 2002). Depois da Segunda Guerra Mundial, a atividade teve um incremento e chegou a exportar carne para abastecer cidades da região Norte e Nordeste. Na falta de estradas, a carga era transportada por avião, o que encarecia os custos e impedia a comercialização de um volume maior (BORGES, 1998).

A maior parte das cidades do norte goiano até a primeira metade do século XX era composta por lugarejos pouco dinâmicos em razão do relativo isolamento geográfico e sem muita perspectiva de crescimento, já que o governo estadual não dispunha de recursos orçamentários suficientes para fazer investimentos de grande monta. A maioria das cidades estava instalada nas margens do rio Tocantins, que era a principal via de comunicação com o restante do país, especialmente com os estados limítrofes (SOUZA, 2002).

Segundo a descrição de Borges (1998, p. 163),

Antes da abertura da rodovia Belém-Brasília, as terras de mata da região estavam ainda praticamente vazias e tinham pouco valor comercial. Apenas algumas famílias de posseiros exploravam áreas de terras devolutas dedicando-se a lavouras de subsistência como atividade básica. As matas do vale do Araguaia e seus afluentes constituíam um sertão bruto de terras povoadas apenas por tribos indígenas. As terras de campo e cerrado estavam esparsamente exploradas pela pecuária extensiva. As grandes propriedades e a tradicional atividade pastoril tornavam a área verdadeiros vazios demográficos.

Valverde e Dias (1967) descobriram que em meados da década de 1960, 80% da área do município de Cristalândia era formada por terras consideradas devolutas pelo governo.

Possivelmente estavam computando nesse percentual a Ilha do Bananal e o restante do território tradicional dos povos indígenas, situado a leste do rio Javaés. E nessa época os Krahô-Kanela já viviam em terras nesse município.

Segundo Souza Filho (2000), as terras dos indígenas jamais poderiam ser consideradas devolutas, pois, de acordo com o instituto do indigenato, as mesmas nunca deixaram de pertencer aos índios, sendo que o status de *terras tradicionalmente ocupadas* não depende do reconhecimento oficial. Entretanto, muitos governantes não hesitaram em titular terras indígenas em favor de terceiros.

A economia de Cristalândia na década de 1960 dependia da agropecuária desenvolvida em moldes tradicionais. A produção agrícola estava praticamente toda

direcionada para a subsistência. O principal gênero cultivado era o arroz, produzido na terra enxuta através do sistema de roças. Na pecuária predominava o regime de trabalho da *sorte*, no qual os vaqueiros cuidavam do gado dos fazendeiros e ganhavam em troca, em média, uma em cada quatro crias. Nesta época estava sendo construída uma estrada que ligava Cristalândia ao povoado de Lagoa da Confusão⁷¹. A expectativa era de que esta viabilizaria a exploração mineral de cal e incrementaria o turismo, a caça e a pesca nesta localidade (VALVERDE; DIAS, 1967).

O surto de modernização na agricultura ainda não tinha chegado em Cristalândia, permitindo que os Krahô-Kanela levassem uma vida mais ou menos tranquila, sem cobiça sobre as suas terras.

4.2. A CONSTRUÇÃO DA BELÉM-BRASÍLIA E AS MUDANÇAS NO CENÁRIO REGIONAL

Até os últimos anos da década de 1950, grande parte do Centro-Oeste brasileiro e da Amazônia Legal permanecia ocupada de modo esparsa e pouco integrado à economia de mercado. Para tentar superar esta realidade, o governo de Juscelino Kubitschek (JK) estabeleceu como prioridade a ampliação das vias de transporte e comunicação no interior do país. Nesse contexto, a construção da BR-153, foi alvo de atenção especial. A elite econômica do país via a estrada como a mola propulsora do desenvolvimento do Brasil Central, integrando definitivamente a Amazônia à economia de mercado (BORGES, 2002).

A construção da rodovia atraiu uma grande leva de trabalhadores, principalmente dos estados do Nordeste (BARBOSA, 1996). A autoestrada se consolidou como artéria principal para o fluxo de riquezas em Goiás e se constituiu como um fator decisivo para a abertura da fronteira capitalista (SOUZA, 2002). Embora tivesse sido oficialmente inaugurada em 1959, somente alguns trechos estavam liberados para o tráfego naquele instante. Apenas na década de 1970 é que ela ficaria completamente asfaltada (BORGES, 1998).

A ocupação da Amazônia foi considerada uma meta prioritária do regime militar, que a subsidiou através do Programa de Integração Nacional - PIN. A extensão de vários tipos de rede (rodoviária, urbana, de telecomunicações, de organizações

⁷¹ Lagoa da Confusão, que era um distrito de Cristalândia, desmembrou-se em 1993, tornando-se um município autônomo. O último censo realizado pelo IBGE, em 2010, contabilizou uma população de 10.210 habitantes, sendo a segunda cidade que mais cresce no estado, atrás apenas da capital Palmas.

privadas, de fluxos econômicos etc.) visava garantir a integração das diferentes regiões do país. O Estado monopolizou a redistribuição das terras nas áreas de fronteira agropecuária, viabilizando a manutenção das classes dirigentes no comando dos meios de produção através da apropriação privada das terras devolutas (BECKER, 1998).

A rodovia pavimentou o caminho para a chegada dos grandes projetos agropecuários e madeireiros, que suscitaram sérios impactos ecológicos e socioeconômicos (BORGES, 2002). Na microrregião do Médio Tocantins-Araguaia, onde existiam apenas seis municípios até 1953, surgiram mais nove entre 1958 e 1963 com o desmembramento dos primeiros (GUIMARÃES, INNOCÊNCIO; BRITO, 1984). Cristalândia, Dueré, Lagoa da Confusão e Formoso do Araguaia estão entre as cidades que atualmente fazem parte dessa micro-região.

Com a abertura da estrada houve um grande afluxo de criadores de gado e grupos empresariais nacionais e estrangeiros vislumbrando a valorização imobiliária das terras, tidas como potencial reserva de capital (LISITA, 1996). Grileiros intensificam suas ações na região da BR, se apropriando de terras de posseiros e das chamadas terras devolutas (BARBOSA, 1996).

A grilagem, que despontou como um fenômeno em Goiás na década de 1940 e acentuou-se nos anos 1950 com a construção da capital federal, passou a ter maior incidência no norte do estado a partir da obra da Belém-Brasília (SILVA, MOURA; CAMPOS, 2015).

Referindo-se à Belém-Brasília, Barros da Silva (2008, p. 86) vai dizer que:

Com a nova estrada, o Norte goiano sai do isolamento geográfico, atrai centenas de empreendedores, misturados com aventureiros, grileiros e jagunços. A estrada vai responder pela integração da economia nacional, transformando o ex-Norte de Goiás numa grande fronteira aberta para os capitalistas do Sul.

Já a partir do final dos anos 1950, o Médio Tocantins-Araguaia tornou-se cenário de uma corrida acirrada de fazendeiros (oriundos principalmente de São Paulo e Minas Gerais) e de grileiros e posseiros. Também se envolveram nesse processo especulativo, empresas que não possuíam nenhum interesse em atividades rurais. As áreas de mata foram mais procuradas do que as de cerrado, sofrendo conseqüentemente uma valorização maior. A elevação do preço da terra fez com que muitos investidores dessem preferência à especulação no lugar da produção (GUIMARÃES; INNOCÊNCIO; BRITO, 1984).

De fato, a terra no norte de Goiás valorizou muito em duas décadas. Dados citados por Campos (1998) mostram que em 1950, as propriedades rurais localizadas na região do atual Tocantins detinham menos de 10% do valor total dos imóveis goianos; em 1970, esse percentual salta para 25% do total do estado.

Segundo Borba (2013), no antigo norte de Goiás, na década de 1950, o Poder Público, mesmo não tendo participação direta na grilagem, teria sido conivente com a falsificação de títulos imobiliários, em várias situações, protelando o curso de ações discriminatórias, fazendo com que os grileiros ganhassem tempo para fabricar títulos. De acordo com o autor,

Participavam da grilagem agentes públicos, autoridades e proprietários de terras que tinham propriedades na região e tinham conhecimento das terras que eram devolutas; advogados e juízes, para orientar no processo de fraude desses documentos; donos de cartório, tabelião, escrivão, para a concretização desses títulos e ainda agrimensores, para alterar limites de terras e engenheiros para fabricar mapas. (BORBA, 2013, p. 68).

Referindo-se às disputas por terras em Goiás na primeira metade do século XX, Silva, Moura e Campos mostram um cenário onde injustiças aconteciam por omissão ou conivência das autoridades públicas:

Nos muitos conflitos de terras em Goiás, os posseiros tiveram contra si a força pública estadual, controlada pelos senhores de gado. Além disso, a ineficiência dos órgãos encarregados de controlar a terra pública desencadeou esse processo. Existia uma legislação de terras que não era aplicada, existia um departamento de terras que não funcionava e a conivência das autoridades com a ação da “grilagem”. (SILVA; MOURA; CAMPOS, 2015, p. 255).

Borba (2013) descreve que em Goiás, na década de 1950, não era raro existirem situações em que pessoas da classe dominante usavam métodos para coagir posseiros e forçá-los a abandonarem as terras que ocupavam. Eles eram constrangidos para transferir os direitos de posse, e, caso recusassem, corriam o risco de se tornarem alvo de violências e até de morte.

Em meados na década de 1960, Valverde e Dias (1967) apuraram que na região de Gurupi foi constatada a existência de posseiros que já ocupavam terras há mais de uma década sem terem documento de propriedade. Por outro lado, segundo o que ouviram de testemunhas, ocorria com frequência a chamada *grilagem política*: quando um partido chegava ao governo, expulsava posseiros das terras para assentar ali apadrinhados seus.

De acordo com Silva, Moura e Campos (2015), até a proximidade dos anos 1960, os governantes estaduais de Goiás não conheciam a extensão das terras devolutas do estado e a sua exata localização, negligência que teria facilitado o apossamento ilegal de terras, onde inclusive foram formados latifúndios.

No ano de 1957, o IDAGO enviou pela primeira vez um agrimensor ao Vale do Javaés para fazer a medição das terras da região. Na época os camponeses não se incomodaram com a delimitação das áreas (BARBOSA, 1996), talvez porque não compreendiam o que estava por acontecer. Como não havia o recurso das fotografias por satélite - como se tem hoje -, ficava mais difícil detectar a presença de ocupantes nas áreas de grande extensão.

Os Krahô-Kanela dizem que nunca ficaram sabendo como foram medidas e depois transformadas em lotes as terras que eles habitavam. O IDAGO alega ter feito essa medição por meio de um agrimensor em 1958.

Após a medição, os lotes do Vale do Javaés foram divididos, e este parcelamento facilitou a destinação dos mesmos, beneficiando a atuação de grileiros. Em seguida aos loteamentos, as terras foram quase todas ocupadas (somente no papel) por pessoas desconhecidas na região, sendo que muitas delas nem eram agricultores, mas exerciam profissões bem diferentes. O IDAGO emitia títulos para intermediários que os revendiam em Goiás, Minas Gerais, São Paulo e outros estados (BARBOSA, 1996).

Talvez seja coincidência, mas nas histórias que os Krahô-Kanela me contaram sobre a sua remoção da Mata Alagada em 1976, ouvi menções a pessoas originárias do interior dos estados de Minas e de São Paulo que estariam por trás dessa ação.

Segundo Barbosa (1996), um dos itens da ficha cadastral do IDAGO pedia para informar o número de lotes e as condições dos mesmos: se estavam vendidos, ocupados ou disponíveis. Nenhuma das fichas referentes aos municípios de Cristalândia e Formoso do Araguaia trazia esses dados, o que tornava impossível saber quem eram os detentores dos lotes, estratégia que facilitava a regularização das fraudes.

Conforme informou o *Jornal de Notícias* no dia 18 de abril de 1959 (*apud* BORBA, 2013, p. 75), em Cristalândia, bem como em Araguacema, terras devolutas estavam sendo repartidas em glebas de 500 e 100 alqueires e vendidas à pessoas de outros estados, que, ao invés de cultivar o solo, pretendiam esperar as mesmas se valorizarem.

O avanço da moderna agricultura pelo norte do estado ampliou e acirrou os conflitos fundiários envolvendo, de um lado, posseiros e indígenas e, de outro, agentes capitalizados.

A forma de ocupação da terra devoluta pelo posseiro logo entra em conflito com o latifundiário/grileiro ou com o capital, na disputa pelo espaço regional. O posseiro expandia-se sobre o território tribal, apoiando-se da terra para dela tirar a sua subsistência. Em seguida, iniciava-se a forma empresarial ou especulativa de ocupação do mesmo espaço territorial, implantando grandes projetos agropecuários modernos ou fazendas tradicionais; ou simplesmente apropriando-a como reserva de valor (BORGES, 1998, p. 167).

Dentre esses chamados “posseiros” sempre existem aqueles que são descendentes de indígenas.

As estradas agregavam valor às terras desbravadas por posseiros no norte de Goiás, então chegavam os novos proprietários, portando títulos reconhecidos pelo Estado ou escrituras falsificadas. No começo da década de 1950, os grileiros contavam com o auxílio ou a conivência de autoridades do poder público. A inoperância do departamento estadual de terras era outro fator que contribuía para a disseminação das fraudes (CAMPOS, 1998). Grandes latifúndios se formaram na base da grilagem de terras, concretizada através do uso da violência contra posseiros e grupos indígenas, agravando conflitos sociais no meio rural (BORGES, 2002). Nesse contexto, “fazendeiros e grileiros contavam com a conivência de autoridades corruptas e com o apoio militar das polícias locais” (BORGES, 1998, p. 167).

Nos anos 1970, terras ditas devolutas e outras pertencentes a povos tribais no Vale do Javaés haviam sido invadidas, griladas ou compradas por valores simbólicos por fazendeiros ou empresários, resultando no despejo compulsório ou na subordinação de indígenas, posseiros e pequenos produtores (BARBOSA, 1989/1990).

As pessoas do campo estavam sendo expulsas das áreas de origem ou forçadas a se deslocar para achar um meio de sustento. Parte substancial da população rural do norte de Goiás foi expropriada, passando a se aglomerar nos núcleos urbanos em busca de oportunidades de trabalho (AJARA *et al.*, 1991). O asfaltamento da BR-153 e a construção de novas rodovias interligadas a ela ao longo da década de 1970 abriram caminho para a chegada de grandes corporações nacionais e estrangeiras, do setor bancário e do ramo automobilístico, por exemplo, que compraram terras no norte de Goiás e em outros estados da Amazônia Legal com foco na especulação e expulsaram posseiros (KOTSCHO, 1981).

A citação reproduzida na sequência dá uma ideia do quão problemático foi o encontro dos indígenas com as frentes colonizadoras que chegavam com a Belém-Brasília.

A Amazônia é tomada de assalto, o confronto é inevitável: do Sul, chegam os grandes grupos econômicos, com todo o apoio oficial, ocupando sua nova versão de sesmarias com violência, se necessário; do Nordeste, chegam os retirantes da seca, em busca de sobrevivência. Uns e outros encontrando no norte de Goiás, sul do Pará e oeste do Maranhão um conflito já antigo entre posseiros, grileiros e índios – um conflito que data do início das obras da Belém-Brasília, no fim da década de 50, quando Juscelino Kubitschek deflagrou a corrida para o Interior, para a conquista de um Brasil esquecido (KOTSCHO, 1981, p. 20).

No fim da década de 1970, a fronteira agrícola já havia ampliado a área ocupada por imóveis rurais a patamares que suplantavam os 60% do perímetro da maior parte dos municípios do norte goiano, embora muitas dessas terras fossem deixadas ociosas para atender propósitos especulativos (AJARA *et al.*, 1991).

Falando da Amazônia de modo geral, Loureiro e Pinto (2005) assinalam que nas décadas de 1970 e 1980, terras devolutas ocupadas desde longa data por colonos, indígenas e populações tradicionais foram repartidas em grandes lotes e postas à venda para investidores, que podiam comprá-las diretamente de órgãos fundiários governamentais ou através de particulares que se assenhoreavam da propriedade pública. Os órgãos fundiários, conforme os autores, não verificavam a existência de moradores antigos na área e tampouco exigiam do proponente à compra documentos que comprovassem a inexistência de posseiros nas terras.

O senador Henrique Santillo⁷², em um pronunciamento na casa de leis no ano de 1981, descreveu uma prática parecida com essa em Goiás no final da década de 1970. De acordo com o parlamentar, grandes latifúndios goianos teriam surgido da seguinte maneira:

A trama é simples: o IDAGO fornece “documentos” a pessoas ingênuas, cujos nomes são apenas usados pelos grileiros; em seguida, “limpam-se as fazendas”, se necessário pela violência (esta nem sempre é física funcionam as pressões de toda ordem, até decisões judiciais, quando então o despejo é realizado pela própria Polícia Militar); passado algum tempo, as terras são transferidas a políticos influentes a preços também “políticos”. (SANTILLO, 1981, p. 77).

⁷² Dentre os cargos que Santillo ocupou na vida pública estão o de deputado estadual (1975-1979); o de senador (1979-1987) e o de governador de Goiás (1987-1991). Faleceu em 2002.

Usando a tribuna do Senado, Santillo ainda fez graves acusações contra o governador de Goiás, Ary Ribeiro Valadão⁷³, que teria usado a sua influência política e a estrutura do IDAGO para favorecer a grilagem de uma área superior a quarenta mil alqueires no município de Itacajá (cf. SANTILLO, 1981). Explicando em detalhes o processo da grilagem, o senador afirmou que Valadão...

- a) Usou como posseiros genros, filhos, parentes, parentes dos parentes, testas-de-ferro, salientando-se que, segundo pode ser calculado, alguns de seus filhos já eram posseiros no Município de Itacajá aos sete anos de idade;
 - b) Os requerimentos solicitando a expedição dos títulos de domínio deram entrada no IDAGO no dia 1º de novembro de 1978 e já nos dias 6, 7 e 8 os respectivos títulos eram expedidos, após um processo que, normalmente, demandaria um prazo de nada menos de um ano para a sua conclusão;
- [...]
Nunca se viu, em toda a história do IDAGO, processos tão sumários. (SANTILLO, 1981, p. 28-29).

Se o próprio governador de Goiás estaria envolvido com fraudes na regularização de terras, qual credibilidade poderia ter a administração estadual?

Segundo Barbosa (1989/1990), na região do Médio-Araguaia tocantinense existiram vários episódios de ocupação fraudulenta de grandes extensões de terras. O caso da Fazenda Pantanal de Cima, investigado pelo autor, seria segundo ele apenas um dos tantos exemplos de grilagem de terras que poderiam ser mencionados, como também o da Fazenda Canoanã, do Grupo Bradesco e o da Fazenda Capiaba, da Brahma.

A mencionada fazenda Capiaba é aquela reclamada pelos Krahô-Kanela como território tradicional. No artigo citado, infelizmente, o autor não dá detalhes sobre o caso dessa fazenda.

Na área da Fazenda Pantanal de Cima, de acordo com Barbosa (1989/1990), os posseiros haviam sido os primeiros a desbravarem a mata, ainda nos anos 1960, quando a terra ainda não era titulada. Com a chegada da empresa agrícola, conforme o autor, as 103 famílias de posseiros que permaneciam ocupando a área seca da fazenda foram ameaçadas de expulsão. A área correspondia a uma gleba de 32 lotes e era de difícil acesso. Nos lotes de número 1 a 5, às margens do rio Javaés, que o IDAGO havia vendido para a empresa Indaiá Representações, sediada no Rio de Janeiro, todos os

⁷³ Ary Valadão, advogado e agropecuarista, governou o estado de Goiás entre 1979 e 1983, no tempo da ditadura militar, sendo filiado à ARENA e eleito indiretamente. Fonte: <<http://al.go.leg.br/deputado/perfil/deputado/1570>>.

posseiros foram expulsos. Os lotes foram transferidos em 1968 para a empresa Debrasil. No ano de 1973, segundo Barbosa, a Debrasil, em acordo com o IDAGO, titulou toda a fazenda em favor de pessoas desconhecidas na região (talvez inexistentes), numa possível manobra para deixar de pagar empréstimos contraídos no exterior.

Com a falência da Debrasil, a Companhia Brasileira de Agropecuária – COBRAPE – aparece, em 1982, como compradora de uma só vez, dos 32 lotes da fazenda. No mesmo ano, a empresa conseguiu um empréstimo de uma instituição ligada ao Banco Mundial e outro da SUDAM para um projeto de plantio irrigado e beneficiamento de arroz. A empresa tentou remover os posseiros, que passaram a reagir às ameaças, originando conflitos. Em 1983 os posseiros fundaram uma associação. Com isso os conflitos se agravaram. Jagunços entraram na área das posses, destruindo cercas, queimando barracos e cometendo outros abusos. Um posseiro foi assassinado e o presidente da associação sofreu um atentado à bala (BARBOSA, 1989/1990).

Até hoje existe a fazenda COBRAPE. Ela fica nas proximidades da TI Krahô-Kanela. Os índios conhecem pessoas que trabalham nessa empresa.

Com a descrição de processos de esbulho territorial no norte de Goiás e mesmo em fazendas vizinhas ao território reclamado pelos Krahô-Kanela, não pretendemos comprovar que esses índios efetivamente foram expulsos de suas terras em 1976 como afirmam, mas podemos verificar que o espólio e a violência na mesma região e na mesma época era algo que acontecia, segundo registros.

A prática da grilagem diminuiu muito nas últimas décadas porque ficou bem mais dificultada, graças aos mecanismos de controle de dados e de fiscalização (com a informatização e o georreferenciamento, sobretudo). Isso não quer dizer que o fenômeno tenha sido extirpado em definitivo.

4.3. O ADVENTO DOS GRANDES PROJETOS AGROPECUÁRIOS NO VALE DO JAVAÉS

Conforme explica Cavalcante (2003, p. 105), no começo dos anos 1970, o norte goiano estava sendo incorporado à economia nacional como produtor de *commodities*, tais como arroz e soja. O governo federal consentia incentivos fiscais, através de programas como o POLOAMAZÔNIA - Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia - e o POLOCENTRO - Programa Para o Desenvolvimento do Cerrado, ao produtor que estivesse disposto a investir na região. Decorreu dessa

medida o fenômeno que ficou conhecido como “pecuarização da agricultura”, pois as lavouras de subsistência dos camponeses locais deram lugar a latifúndios dedicados à criação bovina.

Neste momento, consolida-se de vez na região o que Martins (1971) chama de *frente pioneira*, que é caracterizada quando o capitalismo passa a ser o principal articulador interno da vida social em uma determinada região. Isso acontece quando diversos empreendimentos econômicos se instalam e entram em operação: empresas imobiliárias, comércios, agências bancárias, rodovias etc. A partir daí, segundo o autor, se intensificam atividades como loteamento de terras, transporte de mercadorias, financiamento agropecuário e comercialização da produção agrícola e a economia de excedente dá lugar cada vez mais à produção e comercialização de mercadorias em larga escala.

A *frente pioneira* engendra um deslocamento migratório em massa, induzindo a modernização, a tecnificação e a concentração dos meios de produção, e conseqüentemente, do poder. Além disso, estimula a adoção da mentalidade urbana, empreendedora e inovadora, impactando os moradores mais antigos, que são compelidos a aderir às mudanças culturais e sofrem transformações na sua forma de ver o mundo e de se relacionar com as outras pessoas (MARTINS, 1996).

A partir de um ritmo de produção mais intenso, uma nova visão de mundo e um novo padrão de relações sociais são impostos. Desajustados à nova realidade, muitos camponeses se vêem obrigados a se submeter às forças produtivas hegemônicas como mão-de-obra precarizada. Nesse estágio, as expectativas da sociedade capitalista passam a determinar a valoração do produto do trabalho. O direito à terra já não é mais legitimado pela simples ocupação e produção, mas pela aquisição por meio de compra e escrituração. A terra torna-se um bem de capital e as regras do mercado passam a regular os parâmetros de riqueza e de pobreza (MARTINS, 1971).

Esse cenário se impôs na região onde viviam os Krahô-Kanela a partir do final dos anos 1970. As grandes empresas agropecuárias tomam posse da terra, criando grandes latifúndios, restando para a população rural pobre prestar serviços nas fazendas formadas em troca de baixos salários, como fez Valdete e alguns de seus filhos.

Ao integrar-se ao circuito comercial da agricultura, o pequeno produtor muitas vezes é forçado a se sujeitar aos interesses das grandes corporações do agronegócio e da agroindústria para continuar minimamente sobrevivendo. Muitos indígenas, tendo seus territórios comprimidos pelo avanço dos agentes colonizadores, também acabam se

sujeitando aos ditames da economia de mercado. A temporalidade passa a ser aquela imposta pelo padrão de produção capitalista.

Na medida em que a dinâmica capitalista no campo foi se aprofundando no norte de Goiás, a terra foi sendo incorporada como mercadoria pelas grandes propriedades e o assalariamento foi substituindo modelos tradicionais de relação trabalhista. Os sistemas comunais de plantio, extrativismo florestal e pecuária foram desarticulados (AJARA *et al.*, 1991).

No período entre 1975 e 1979 houve um decréscimo na demanda por força de trabalho humana no Médio Tocantins-Araguaia em comparação ao quinquênio anterior, fenômeno que pode ser atribuído à tecnificação no campo. Os empreendimentos rurais requeriam mão-de-obra com baixa qualificação apenas em atividades sazonais, como o plantio e a colheita da lavoura e a queimada e o roçado das pastagens. Na pecuária, o sistema de “sorte” seria progressivamente substituído pelo trabalho assalariado dos vaqueiros. O regime de livre pastoreio deu lugar ao sistema de campos cercados na medida em que a terra era incorporada como propriedade (GUIMARÃES, INNOCÊNCIO; BRITO, 1984).

É como vaqueiros que se empregaram a maioria dos homens Krahô-Kanela depois de terem sido removidos de suas terras. Manejar o rebanho bovino era uma atividade com a qual os mesmos tinham prática. Entretanto, dada a baixa escolaridade, não conseguiram serviço em funções que remuneravam melhor.

Em 1970, as propriedades de área superior a 1.000 hectares já controlavam 38,2% da terra produtiva no Médio Tocantins-Araguaia, e esse quantitativo cresceu ainda mais, chegando a 49% cinco anos depois, comprovando a tendência de concentração fundiária. O rebanho bovino e a área total de pastos também experimentaram um aumento, o que não resultou em uma intensificação das oportunidades de trabalho. Pelo contrário, pois, se em 1970, a pecuária regional empregava 1,06 de pessoas a cada 100 hectares, esta relação caiu para 0,79 em 1975. Um dos fatores que explica essa redução é a manutenção de terras como reserva de valor (GUIMARÃES, INNOCÊNCIO; BRITO, 1984).

O sudoeste do atual Tocantins foi uma das regiões em que a fronteira se expandiu de modo mais incisivo nos anos 1980. Ali a incorporação privada de terras por grandes produtores foi induzida pela política oficial de incentivos fiscais e financiamentos subsidiados, iniciada duas décadas antes. Com a especialização dos municípios do entorno na agricultura mecanizada e na pecuária extensiva, Gurupi

assumiu uma função de polo regional, concentrando estruturas de estocagem, beneficiamento e comercialização de grãos. Além disso, a cidade passou a concentrar instituições financeiras, concessionárias e oficinas de máquinas agrícolas, consultorias de assistência técnica e agências reguladoras (AJARA *et al.*, 1991).

Programas governamentais de incentivo a produção rural como o POLAMAZONIA - e o Programa de Desenvolvimento Integrado do Araguaia e Tocantins – PRODIAT –, além dos projetos subsidiados pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM – favoreceram a apropriação capitalista da fronteira através da disseminação massiva da pecuária de corte no norte de Goiás. Predominavam os estabelecimentos de médio e de grande porte, num regime extensivo ou semiextensivo de criação (AJARA *et al.*, 1991).

A preferência pela pecuária também se justificava por esta atividade ser mais estável, não sendo tão suscetível às oscilações de preço do mercado como outros produtos. Os riscos dos investimentos são menores e o custo é relativamente baixo, por não empregar tanta mão-de-obra e não consumir muitos insumos, compensando o tempo mais lento de rotação do capital (AGUIAR, 2007).

A situação verificada no norte de Goiás a partir do advento da Belém-Brasília nos permite caracterizar essa região como *fronteira*, de acordo com o significado que Franco da Silva confere ao termo.

Na acepção do autor, a *fronteira* é uma forma peculiar de ordenamento territorial de onde decorrem fenômenos como a expansão em escala espacial da moderna agropecuária, liderada geralmente por empresas, visando à ampliação dos mecanismos de reprodução do capital e à maximização dos lucros. As consequências desse tipo de ordenamento são a degradação ambiental, a desterritorialização e a exclusão de grupos sociais mais vulneráveis (como camponeses, posseiros e povos tradicionais), deflagrando o embate entre territorialidades distintas que se encontram e se sobrepõem neste espaço (FRANCO DA SILVA, 2006,).

Por conta desse conjunto de razões, o autor afirma:

A fronteira é resultado das contradições socioespaciais de reprodução da sociedade capitalista. A busca de novas áreas por produtores e empresas no interior do país reflete processos de exclusão social, reprodução ampliada do capital, inserção precária de grupos sociais e difusão de valores culturais e ideológicos (FRANCO DA SILVA, 2006, p. 285-286).

Em contextos de fronteira, os grupos sociais dominantes, investidos de uma identidade modernizante e civilizatória, estabelecem uma coerção simbólica sobre as coletividades subordinadas e suas territorialidades constituídas. O imaginário dos grupos hegemônicos concebe a fronteira como um espaço periférico a ser necessariamente integrado à economia capitalista. As elites tentam impor esses valores aos demais segmentos da sociedade, mas geralmente encontram resistências (FRANCO DA SILVA, 2006).

Os povos indígenas compõem um dos segmentos que oferecem resistência aos valores e ao tipo de configuração socioespacial que as elites que comandam o agronegócio no sudoeste do Tocantins tentam impor.

A partir da década de 1970, as áreas rurais de Cristalândia, Formoso do Araguaia, Gurupi e Lagoa da Confusão foram ocupadas por grandes projetos de agricultura irrigada e mecanizada. Os plantios estavam direcionados principalmente para o arroz, a soja e o milho. Extensas áreas de cerrado foram derrubadas, dando lugar a lavouras, o que incidiu no empobrecimento da biodiversidade (IBAMA, 2000a, p. 94).

De acordo com Santos e Rabelo (2004), o Vale do Javaés possui a maior área contínua do planeta com potencial para a irrigação do solo por gravidade, com mais de meio milhão de hectares, localizada em torno dos rios Araguaia, Urubu, Javaés e Formoso.

O preocupante é que o Poder Público nas esferas municipal, estadual e federal parece priorizar a exploração das potencialidades econômicas da região em detrimento de outras dimensões, como a ecológica e a social.

Uma das experiências pioneiras na região na produção irrigada de grãos foi a do Projeto Rio Formoso, iniciada em 1979, em Formoso do Araguaia, produzindo arroz e soja. A área em que o projeto se instalou era anteriormente ocupada por pequenos produtores, que plantavam uma limitada quantidade de arroz e cereais para a subsistência, além de criarem algumas cabeças de gado (BARBOSA, 1996).

O governo de Goiás desapropriou essas terras utilizando o dispositivo do interesse social, sob a alegação de que o projeto deveria beneficiar pessoas de baixo poder aquisitivo (BARBOSA, 1996). Mas na prática, o projeto nunca buscou atender a uma demanda social ampla. Sua administração era gerida por agricultores capitalizados (a maioria vindos do Sul do país) organizados em três cooperativas, e a produção em larga escala visava fins exclusivamente comerciais e lucrativos (AJARA *et al.*, 1991).

Enquanto isso, pequenos agricultores locais eram excluídos do projeto e expulsos de suas terras, o que ensejou atritos com os cooperados (BRITO, E. 2009).

O sistema de cultivo, que agregava alta tecnologia, requeria mão de obra qualificada (engenheiros agrônomos, técnicos agrícolas, operadores de máquinas etc.), inexistente entre os moradores antigos dos arredores. Estes, praticamente nada ganharam. O projeto, de fato, fomentou o crescimento da economia regional, impulsionando a modernização da agricultura e desenvolveu o comércio de implementos e insumos agrícolas, mas beneficiou diretamente apenas um pequeno grupo, que incluía empresários, algumas pessoas apadrinhadas do governador e uns poucos agricultores gaúchos cooperados (BARBOSA, 1996).

O desenvolvimento da agricultura também impulsionou a migração de gaúchos para os municípios da região, como Formoso do Araguaia, Alvorada e Gurupi, atraídos pelo baixo custo de aquisição das terras e pelos incentivos fiscais e facilidades de crédito proporcionadas pelo governo estadual. Essas condições permitiram que muitos deles se tornassem grandes proprietários (ARBUÉS, 2002).

A partir da década de 1980, outros projetos agrícolas nos mesmos moldes foram instalados (BARBOSA, 1996). A reestruturação produtiva encetada pelos empreendimentos concentrou a propriedade e diminuiu as oportunidades de trabalho, resultando em empobrecimento da população local, habituada até então às práticas de subsistência, com a troca de pequenos excedentes e a criação de gado solto nas pastagens (ARBUÉS, 2002).

No norte de Goiás, entre 1970 e 1985, houve um incremento da área colhida de arroz da ordem de 51,5%. A pecuária da região, no mesmo período, cresceu 150% (AGUIAR, 2007). Já em meados da década de 2000, cerca de 95% da área cultivada com arroz irrigado no Tocantins estava concentrada nos municípios de Formoso do Araguaia, Lagoa da Confusão, Dueré e Cristalândia (SOARES, 2006).

A região de várzeas dos rios Araguaia, Javaés e afluentes destes vem sendo explorada de forma cada vez mais intensa pela agricultura irrigada. Uma reportagem da assessoria de comunicação da Secretaria de Estado da Agricultura e Pecuária do Tocantins - SEAGRO – reconhece que:

A região de várzeas tropicais tocantinense garante subirrigação e um solo de alta fertilidade. As várzeas correspondem aos municípios de Lagoa da Confusão, Formoso do Araguaia, Pium, Cristalândia e Dueré, e são excelentes para o cultivo de frutas, soja, arroz, feijão e milho, além de produzirem sementes naturalmente sadias (com destaque para a própria soja). (BORGES, 2013, n.p).

A produção tecnificada no Tocantins também vem acarretando graves danos ambientais, que atingiram diretamente a biodiversidade do entorno da Ilha do Bananal. Em tempos mais recentes, os órgãos responsáveis passaram a intensificar a fiscalização e a cobrança pelo cumprimento das leis ambientais.

Há uma década e meia uma publicação do IBAMA já alertava para os prejuízos ecológicos causados pela agricultura irrigada:

Esses projetos vêm causando impactos de grandes proporções na região leste da Ilha do Bananal, posto que para a irrigação das plantações são drenadas as águas dos rios Formoso e o rio Javaés (tributários do rio Araguaia), por meio de bombas d'água, ocasionando a mudança no regime hídrico destes rios. Além disso há ocorrência de contaminação dos corpos d'água por agrotóxicos, tendo em vista o uso inadequado de defensivos agrícolas (IBAMA, 2000a, p. 94).

No verão de 2007, técnicos do IBAMA e do Instituto Natureza do Tocantins - NATURATINS – fizeram uma vistoria conjunta em 36 empreendimentos agrícolas no município de Lagoa da Confusão e região. O trabalho foi acompanhado por representantes do MPF. Na ocasião, foram lavradas 38 notificações e três autos de infração. A soma das multas perfazia uma quantia de algo em torno de oito milhões de reais (FRANCO, 2007).

Alguns dos imóveis autuados ficam nos arredores da Reserva Krahô-Kanela.

Um dos casos mais graves encontrados foi o da fazenda Dois Rios, empreendimento dedicado ao plantio de soja e arroz na confluência do rio Formoso com o Javaés. Nesta propriedade, detectou-se a existência de várias irregularidades, dentre as quais, canais de irrigação abastecidos por água captada de lagos, lagoas e Ipucas. O desmatamento da vegetação de Ipucas ocasionou danos irreversíveis a este bioma (FRANCO, 2007). Foi observado também o despejo de dejetos nos córregos do entorno da fazenda (FRANCO, 2007a). Em decorrência desta situação, a operação das atividades foi embargada (FRANCO, 2007).

Os índios da Ilha do Bananal estavam preocupados com os impactos do projeto Dois Rios, temendo que os rios Javaés e Formoso pudessem secar no período de estio. A Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados realizou no dia 28 de maio de 2007 uma audiência pública em Palmas para discutir o assunto. O procurador do MPF teria dito que iria solicitar a anulação da licença expedida pela NATURATINS (MACHADO, 2007).

Uma matéria publicada no jornal *Porantim*, edição de abril de 2007, denunciava que a Fazenda Dois Rios construiu dois grandes canais de irrigação interligando os rios Javaé e Formoso, fato que impactaria o bioma local, afetando por extensão a vida e as práticas culturais das populações indígenas vizinhas (cf. CIMI, 2007).

A Dois Rios fica próxima da Reserva dos Krahô-Kanela, e os impactos que ela vinha gerando também afetavam esse povo.

Recentemente, muitas empresas agrícolas que estavam consumindo um grande volume de água captada irregularmente de rios e lagos foram autuadas. No início de 2011, a PR/TO ingressou com uma ACP contra a empresa Agropecuária Indústria e Comércio Barreira da Cruz Ltda., em razão dos danos aos recursos naturais que ela causou nas proximidades da Ilha do Bananal, desrespeitando as leis ambientais. A Justiça determinou o embargo. A perícia realizada pela PF indica que a área foi bastante modificada pela retirada quase total da cobertura vegetal nativa e pela drenagem do solo e das lagoas. Um procedimento administrativo aberto pelo MPF relatava um conjunto de casos de uso indiscriminado de agrotóxicos por fazendas da região. O defensivo agrícola estaria contaminando os recursos hídricos que servem as aldeias das imediações (MARINHO, 2011).

De acordo com informações divulgadas no site Conexão Lagoa⁷⁴, a cidade de Lagoa da Confusão ocupa o primeiro lugar em produção de arroz irrigado no estado. Durante o inverno planta-se também soja, milho, feijão e melancia, que abastecem os mercados consumidores de todo o Brasil. A lavoura irrigada conta com o fornecimento de água dos rios Formoso, Urubu, Javaés e Douradinho. Estima-se que a produção de arroz na safra 2006/2007 alcançou o patamar de três milhões de sacas. Outra produção que vem se destacando no município é a da melancia. Borges (2013) informa que em todo o Tocantins, segundo dados do IBGE, foram produzidas 96.339 toneladas de melancia em 2012, e a expectativa dos agricultores locais era de aumentar em 10% a colheita da safra do ano seguinte. A cultura desta fruta teria sido introduzida no estado há poucos anos para aproveitar o potencial produtivo das regiões de várzea no período de entressafra do arroz.

A agropecuária é disparada a principal fonte de receita do município, superando e muito nesse quesito os setores da indústria e dos serviços. Mesmo com todos os impactos socioambientais constatados, o governo federal e o estadual insistem em

⁷⁴ Disponível em: <www.conexaolagoa.com.br/portal/lagoa-da-confusao-to/>. Acesso em: 29/01/2016.

incentivar a expansão dos empreendimentos de grande porte. Por isto, novos investimentos prevendo a injeção de recursos públicos no setor estão sendo cogitados na região.

O governo do Tocantins está implantando em etapas o PRODOESTE, anunciado como “o maior e mais moderno projeto de irrigação em área contínua do mundo”, que prevê o cultivo de 300 mil hectares de arroz, soja e milho, produzindo mais de três milhões de toneladas de grãos em catorze municípios do sudoeste do estado (ESTADO DO TOCANTINS, 2012, p. 1-2). Por isso, grandes produtores rurais do Vale do Javaés ficaram assustados com a possibilidade da ação da SPU na região paralisar as atividades agrícolas. Entretanto, o governo do estado tem dado garantias de que a produção de grãos irá crescer com o apoio do programa.

Figura 22 - Área de abrangência do PRODOESTE



Fonte: Estado do Tocantins (2012, p. 2) – adaptado pelo autor da presente tese.

O programa é uma parceria público-privada que conta com o aval do Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID, que deve investir 99 milhões de dólares, com a contrapartida do governo estadual da ordem de 66 milhões. Existe a proposta de instalar barragens no município de Lagoa da Confusão para aproveitar a água dos rios Dueré, Riozinho, Xavante, Pium, Urubu e Formoso (BISPO, 2012), o que preocupa os grupos indígenas pelo impacto ambiental que pode causar.

4.4. OS IMPACTOS DA COLONIZAÇÃO SOBRE AS POPULAÇÕES INDÍGENAS

Neste tópico descrevo e analiso situações de contato de alguns povos indígenas do Tocantins. Escolhi enfatizar os Krahô, os Karajá, os Javaé e os Avá-Canoeiro, pelo fato do primeiro ser um grupo do qual os Krahô-Kanela alegam descender, e os outros três por viverem nas proximidades dos Krahô-Kanela há pelo menos uns 65 anos. Como era preciso fazer uma seleção para não estender demais o texto da tese, deixei de priorizar outros povos, como os Xerente e os Apinajé.

Até o advento dos colonizadores não-índios no começo do século XVIII, a região que forma o atual estado do Tocantins era ocupada por vários grupos indígenas, dentre os quais os Karajá (subdivididos em falantes dos dialetos Karajá, Javaé e Xambioá), os Nhyrkwājê (que deixaram de ser mencionados por fontes documentais a partir da década de 1820), os Krahô, os Apinajé, os Akroá, os Xakriabá, os Xavante, os Xerente e os Avá-Canoeiro. Com exceção desse último povo, falante de uma língua do tronco Tupi, os demais falavam línguas variantes do tronco Macro-Jê (GIRALDIN, 2002).

No final do século XVIII, uma frente de expansão, que tinha a pecuária como base, alcança o norte de Goiás e atrai para lá um significativo fluxo de pessoas, que fixam os primeiros núcleos populacionais. Os novos habitantes deflagraram conflitos com os nativos e transmitiram a eles doenças que ocasionaram grande mortandade. Grupos tribais foram reduzidos em aldeamentos criados por ordens religiosas da Igreja Católica com o objetivo de catequizar e civilizar os gentís, ação que ocasionou drásticas mudanças culturais (ROCHA, 1998).

Segundo Chaim (1989), na segunda metade do século XVIII, “a política indigenista na capitania de Goiás pautou-se pela tentativa de integração do índio através dos aldeamentos, seguindo, assim, orientação da política pombalina” (p. 175). Já no início do século seguinte, a orientação que passou a vigorar era a do extermínio dos povos nativos, “extermínio este que já vinha se efetuando, mesmo mediante medidas protecionistas tomadas por parte da Coroa” (Ibid, p. 181).

A violência colonialista praticada ou autorizada pelo Estado contra os povos indígenas no território equivalente ao atual Tocantins, portanto, tem raízes antigas. Os Timbira estão entre os povos mais afetados. De acordo com Ladeira e Azanha (2012), trata-se de uma população indígena de uma família linguística do tronco Jê da qual fazem parte, além dos Krahô e dos Kanela (Apanjekrá e Ramkokamekrá), os povos

Apinayé, Krikati, Gavião Pykobjê, Gavião Parkatejê, Krepynkatejê e Krênjê. Essas denominações, conforme os autores, abarcam subgrupos que no passado foram politicamente autônomos, como os Põncatejê, Pihàcamekra, Mãkraré, Pãrecamekra, Kênkatejê, Xàcamekra, Crôrekamekra, Carencatejê, CyKoiõre, dentre outros.

Os Timbira habitavam até o século XIX uma região localizada no sul do Maranhão, numa área de transição entre a Catinga e a Amazônia, que apresenta características destes dois ecossistemas (RIBEIRO, 1986). Sobreviviam principalmente da caça e da coleta, praticando também a agricultura nas matas ciliares. Ao longo daquele século, seus campos foram invadidos por criadores de gado de uma frente de expansão originária da Bahia, que penetrou o sul do Maranhão e o norte de Goiás (LIRA, 2006).

A partir do século XVIII e nos primeiros anos do século XIX, quando as fazendas criatórias foram se apropriando de seu território, os Timbira foram forçados a migrar. Daí para frente os deslocamentos se tornaram constantes até as primeiras décadas do século XX (APOLINÁRIO, 2013). Ao imporem resistência à expansão colonialista, os índios foram sendo exterminados. Conflitos violentos ainda eclodiam até o início do século XX, quando restavam apenas quatro das tribos Timbira que existiram (RIBEIRO, 1986).

A disputa por territórios de caça e coleta sempre foi o motivo maior de conflitos entre os próprios Timbira. Os colonos que chegavam à região estimulavam essas contendas como uma maneira de promover o extermínio dos indígenas por índios rivais. A introdução de doenças entre eles também foi uma estratégia utilizada (MELATTI, 1967).

Ao final do século XIX, todas as terras aproveitáveis dos campos do Maranhão e do norte de Goiás já estavam sob o controle dos pecuaristas. Os índios que não se deixaram curvar diante dos *civilizados*, fugiram para as matas (RIBEIRO, 1986).

Com o tempo, vitimados pelas doenças e pela miséria, resultante, em parte, da redução do seu território de caça e de coleta, os *Timbira* que ficaram nos campos diminuíram tanto que nem puderam mais fazer face à invasão dos poucos campos que lhes foram reservados, quando da pacificação. À custa de tramóias, de ameaças e de chacinas, os criadores de gado espoliaram a maioria deles e os remanescentes de vários grupos se viram obrigados a juntar-se nas terras que lhes restavam, insuficientes para o provimento da subsistência à base da caça, da coleta e da agricultura supletiva desses índios (RIBEIRO, 1986, p. 63).

Os Krahô desempenharam um papel importante na luta contra outros povos Timbira no século XIX, ajudando a submetê-los aos ditos “civilizados”.

Os Krahô participaram, ao lado dos civilizados, dessas expedições escravizadoras e várias tribos Timbira parecem ter desaparecido em consequência disso. Ao mesmo tempo, a região ia sendo ocupada por gado. Os bovinos, sendo superiores em tamanho a qualquer animal selvagem da região, constituíam uma tentação para os índios, que davam uma grande importância à carne como alimento e, conseqüentemente, à caça. Os Krahô, tal como outros indígenas da região, faziam caçadas ao gado dos fazendeiros, mas acusavam outros grupos tribais como responsáveis pelos prejuízos que estes sofriam. Dessa maneira, forneciam fácil motivo aos civilizados para continuarem com suas expedições. Por conseguinte, os Krahô eram tão somente aproveitados para liquidar com as outras tribos, como eles próprios incitavam os civilizados contra elas. (MELATTI, 1972, p.12).

Os próprios Krahô, porém, foram vítimas da ação dos pecuaristas que os expulsavam de seus territórios tradicionais, sendo deslocados da região onde viviam, nas proximidades do povoado de Carolina, ao sul do Maranhão, para as imediações da cidade de Pedro Afonso, no nordeste do atual Tocantins, onde foram aldeados na década de 1840 em uma missão católica. Os missionários fracassaram na conversão dos índios ao cristianismo, porém, o seu imaginário religioso sofreu transformações devido à interação com o catolicismo popular dos sertanejos (MELATTI, 1972).

Apolinário (2013) cita o exemplo dos grupos Timbira, que adotaram como estratégia de sobrevivência o abandono dos territórios que ocupavam e a dispersão por vários lugares, fragmentando as coletividades étnicas. Segundo a autora, nesse distanciamento dos territórios tradicionais e de seus recursos ambientais, vivenciaram um processo de territorialização no qual se viram compelidos a alterar e ressignificar boa parte dos elementos referenciais da cultura, de forma a manter coesa a identidade étnica perante as novas relações de alteridade com os não-índigenas, com os quais passaram a conviver com maior intensidade. No decorrer da história, os grupos Timbira foram se distanciando, diminuiu a frequência dos contatos uns com os outros, acentuando as diferenças culturais e linguísticas entre eles, que levou a uma fragmentação em identidades étnicas variadas.

Pedroso (1994) destaca que os Krahô foram forçados pelas frentes pioneiras que se expandiam a partir do Pará, do Maranhão e da Bahia a migrarem para o oeste.

Na primeira metade do século XIX, há informações da presença de kraós no território de Carolina. De lá, muitos passaram para a Ilha de São José do Tocantins e, depois, para a província de Goiás. Há ainda indicações desses índios no aldeamento de Boa Vista, vivendo

juntamente com os apinajés e afotogés. Os fazendeiros da região do rio Farinha, no Maranhão, solicitaram do frei Taggia que fundasse uma aldeia na confluência do rio do Sono com o Tocantins para habitação de cerca de 300 índios craós, que praticavam furtos nas imediações. E neste mesmo ano foi fundada a aldeia de Pedro Afonso. (PEDROSO, 1994, p. 29).

Os Krahô fizeram tentativas de regressar ao seu território ancestral na região de Carolina, mas terminaram por se fixar nas imediações do rio Manoel Alves Grande, em área próxima a atual divisa do Tocantins com o Maranhão (GIRALDIN, 2002).

Essas compulsões a que foram submetidas historicamente as populações Timbira, ajudam a explicar o amálgama de alguns grupos e a miscigenação com outros povos indígenas e com os “brancos”. Sobre os Krahô e também os Kanela, Melatti afirma:

A composição étnica dos canelas e craós dos dias de hoje resulta dos confrontos, deslocamentos, decréscimos populacionais motivados por massacres, apresamentos, moléstias e falta de assistência ao longo dos duzentos anos de contato dos distintos grupos timbiras com os brancos, desde o tempo em que os criadores de gado penetraram o sul do Piauí e do Maranhão. Alguns dos grupos timbiras que escaparam à completa extinção, ainda que dizimados, juntaram-se e fundiram-se a outros no empenho em sobreviver. (MELATTI, 2009, p. 147).

Em suma, a composição atual do grupo étnico teve influência da ação colonialista da sociedade brasileira ao longo dos últimos séculos.

Carneiro da Cunha (2009) explica que o povo Krahô provavelmente se originou do amálgama de dois grupos Jê e de remanescentes de outros grupos Timbira e que, além disso, membros de outros povos indígenas de língua próxima e não-índios moradores de cidades da região uniram-se à eles, na maioria das vezes pelo matrimônio com mulheres Krahô. Isso teria se dado porque o padrão de residência uxorilocal favorecia os homens de fora da comunidade quanto ao direito de moradia nas aldeias.

Borges e Niemeyer (2012, p. 257), explicam que:

[...] o que conhecemos hoje sob o etnônimo “krahô” é o resultado de uma história de alianças e guerras entre diferentes grupos. É antes de tudo a história da fluidez das identidades cujos contornos simbólicos acompanham o movimento de expansão ou contração socioespacial. Em parte forçado pelo cerco colonial, o constante movimento de cisões e fusões foi que aproximou os Mākamekrá dos Põrekamekrá e, dentre estes, os Kenpokateje – os três grupos principais que deram origem ao “povo Krahô”.

Mellati (1978) pontuou que a miscigenação dos Krahô se deu principalmente com pessoas de pele negra, tanto que vários indígenas possuíam cabelos bastante

ondulados. Mas havia também índios de cabelos castanhos escuros e pele moreno-clara, o que poderia indicar a mistura genética com pessoas de ascendência europeia. Indígenas de outros grupos étnicos, segundo o autor, também participaram dessa mescla, dentre os quais, os Kanela, os Apinayé e os Xerente.

Não se sabe ao certo em qual proporção esses grupos e seus descendentes participaram da constituição da sociedade Krahô, mas o fato é que os Krahô aceitavam como membro da tribo qualquer indivíduo que nascesse em uma de suas aldeias, não importando quem fossem seus ascendentes (MELATTI, 1972)⁷⁵.

Sabendo dessas informações sobre a trajetória dos Krahô, penso que a história narrada pelos Krahô-Kanela de que Florêncio seria um índio Krahô que foi forçado a viver fora do contexto de aldeia é bastante plausível.

No ano de 1940 os Krahô sofreram um ataque planejado por fazendeiros, onde morreram 26 indígenas (Ibid, 1972). Recentemente alguns Krahô-Kanela incorporaram esse acontecimento à narrativa sobre a origem de seu povo, provavelmente por influência das histórias que aprenderam com os Krahô.

Em 1944, o governo de Goiás delimitou o território que os Krahô ocupavam e o SPI instalou ali um posto de assistência. O órgão indigenista autorizou que sertanejos que viviam no local permanecessem nas terras mediante um contrato de arrendamento. Com o tempo, a população sertaneja cresceu, e, como estes praticavam a caça, foram fazendo com que diminuísse a quantidade de animais silvestres disponíveis para o indígenas e que consistiam na sua principal fonte de proteínas (Ibid, 1972).

Esse é um motivo que explica o porquê os Krahô se alegram tanto quando têm a oportunidade de caçar na Reserva dos Krahô-Kanela, onde há grandes mamíferos, répteis, quelônios e outras espécies.

Entre meados das décadas de 1970 e 1980, agentes da FUNAI estimularam entre os Krahô a produção de arroz no sistema de monocultura em roças coletivas por achar que poderia ser vantajoso para eles. A ideia, porém, foi malsucedida: provocou desajustes sociais e danos ecológicos. Espécies vegetais como amendoim, cará, inhame, abóbora, banana, mandioca, batata-doce, além de uma grande diversidade de tipos de milho quase sumiram por completo, substituídas por sementes modificadas

⁷⁵ Dois filhos de Florêncio e Maria - Pinha e Alfredo - que conheci apenas por fotos, tinham uma aparência miscigenada (possivelmente com brancos e negros), apesar de serem, segundo a comunidade Krahô-Kanela, filhos de pai e mãe Krahô e, portanto, no entendimento deles, "índios puros". A compreensão de que a miscigenação dos Krahô com elementos da sociedade nacional é antiga, torna a hipótese de que Florêncio e Maria pertencessem à essa etnia mais plausível.

geneticamente e inadequadas às condições ambientais do cerrado, promovendo a pobreza e a dependência dos índios e dos pequenos agricultores em relação à tecnologia mais moderna (GUERRA, 2008).

Percebendo os efeitos fracassados dessa política, na década de 1990, a FUNAI junto com a associação indígena Kapey iniciaram um trabalho de resgate das sementes e dos cultivos tradicionais. A iniciativa obteve o apoio da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA – e não demorou muito para render resultados positivos. Houve com isso um reavivamento do desejo dos indígenas em retomar os cultivos de acordo com o modo tradicional, que tinha sido deixado de lado (GUERRA, 2008).

Os Timbira têm intensificado nos últimos anos o hábito de trocar sementes. Sabendo disso, a estudante de nutrição Olga Krahô-Kanela levou para os Jogos Mundiais dos Povos Indígenas, em 2015, sementes de milho, feijão, arroz e fava da aldeia Lankraré para fazer o câmbio com outros povos.

A partir do início da década de 1980, a ONG Centro de Trabalho Indigenista – CTI - passou a incentivar a unidade dos povos Timbira em termos de representação política, por meio da Associação Indígena Wyty-Catë, como forma de aproximação entre esses grupos indígenas e de procura de alternativas para reduzir dependência destes em relação à FUNAI (NASCIMENTO, 2005). Desde então, uma etnicidade comum aos Timbira, chamada de “timbiridade”, tem sido edificada no plano do discurso e da prática, sem com isso diluir as identidades específicas de cada um dos povos que a compõem (SIQUEIRA JÚNIOR, 2012, p. 100).

A população Krahô foi calculada em 2.463 indivíduos, conforme dados da FUNASA de 2010⁷⁶. Seu território (a TI Krahólândia) possui dimensões de 302.533 hectares, e está localizada nos municípios de Goiatins e Itacajá⁷⁷.

Os Karajá e os Javaé (povos que se autodenominam Iny) habitavam no começo do século XX mais de oitenta aldeias no interior dos limites de seu território tradicional, que extrapolava as fronteiras da Ilha do Bananal para os lados direito e esquerdo. Ambos os grupos adotavam um padrão territorial marcado pelo revezamento entre as aldeias permanentes de inverno (estação chuvosa) e as aldeias temporárias de verão (estação da estiagem). As aldeias permanentes eram em menor número e concentravam maior população; as provisórias eram em número maior, agrupavam menos moradores e

⁷⁶ Números reproduzidos na página do Instituto Socioambiental. Ver: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho>>.

⁷⁷ Dados da FUNAI capturados em <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em: 16/08/2015.

se espalhavam pelas praias dos rios (RODRIGUES, 2009). Para além da Ilha, havia aldeias Javaé no intercurso entre os rios Javaés e Formoso, e nas proximidades do rio Loroti (BISPO, 2012).

As evidências de que os Javaé habitaram a Mata Alagada são muito fortes. Os próprios Krahô-Kanela reconhecem isso quando contam a história do índio Ibidwá.

A dieta dos Iny é constituída principalmente de peixes e quelônios. Daí a razão para a qual preferem erigir suas aldeias nas margens dos rios. Na estação chuvosa, quando os peixes se dispersam, a agricultura e a caça adquirem uma importância maior (RODRIGUES, 2009).

Há séculos os Karajá vinham tendo contatos esporádicos com bandeirantes, exploradores e missionários religiosos que percorreram as margens do rio Araguaia visitando suas aldeias e deixaram registros por escrito (LIMA FILHO, 1999). Os Javaé, por sua vez, até as primeiras décadas do século passado permaneciam em relativo isolamento, até que garimpeiros em busca de cristal de rocha, criadores de gado, pescadores e caçadores começaram a invadir a Ilha (RODRIGUES, 2009).

O território utilizado por estes dois povos para a realização de suas atividades produtivas abarca todas as áreas de savanas inundadas da Ilha do Bananal ao longo da margem leste do rio Araguaia e oeste do rio Javaés. No entanto, na proposta de demarcação formulada no final dos anos 1990, os Javaé abriram mão de incluir áreas fora da Ilha, para acomodar os seus vizinhos regionais. Ficaram ausentes da proposta aldeias ocupadas até a década de 1970 nas imediações do rio Loroti e próximas à foz do Riozinho e do Ezequiel (cf. TORAL; CRUVINEL, 1999).

O território da Mata Alagada também ficou de fora dos limites.

Na primeira metade do século XX, agentes da frente de expansão começaram a assediar os Javaé, interessados nos recursos naturais de suas terras. A Ilha do Bananal foi invadida para a criação de gado bovino e para a exploração comercial de couro de jacaré e de peixes. A partir dos anos 1950, pescadores profissionais passaram a explorar intensamente os rios e lagos da Ilha e das cercanias, visando principalmente a captura de tucunarés e pirarucus para a venda em centros como Gurupi e Goiânia. A atividade tornou-se importante fonte de renda para os Javaé, que eram cooptados pelos comerciantes. Nesse negócio, os índios enfrentavam a concorrência dos pescadores ribeirinhos, e levavam desvantagem (TORAL; CRUVINEL, 1999). Na atividade pesqueira os empresários extraíam renda a partir da exploração da força de trabalho dos

indígenas (BARBOSA, 1996). Aproveitavam que muitos destes não sabiam ler nem fazer contas para enganá-los, pagando-lhes valores aviltantes.

Da década de 1950 em diante, a invasão dos criadores de gado foi intensificada e acirram-se os conflitos e a violência dos fazendeiros contra os índios. Ocorreu uma sensível redução da população indígena em decorrência de epidemias e da dispersão dos sobreviventes para outras áreas. Em 1941 os Javaé eram 650 e foram reduzidos para 353 em 1976. Portanto, houve uma redução de 40% no período de 35 anos. Entre os anos 50 e 70, moradores de aldeias situadas nas margens do rio Javaés foram expulsos por criadores, deixando para trás suas roças e áreas de coleta. Dentre os pecuaristas estavam integrantes da classe política do norte de Goiás. Os habitantes dessas aldeias costumavam penetrar as terras da margem leste do Javaés para desenvolver atividades agrícolas (TORAL; CRUVINEL, 1999).

O órgão indigenista, que deveria proteger as Terras Indígenas, fazia o contrário disso: estimulava a invasão através dos contratos de arrendamento. Alguns indígenas também começaram a arrendar pastagens por conta própria. Segundo Toral (1991b), ainda antes do Parque Indígena do Araguaia - PIA – ser criado em 1969, a FUNAI já promovia o arrendamento na localidade mediante a cobrança de taxas. A invasão da Ilha, sobretudo na parte leste, se tornou um problema crítico para os indígenas, que chegaram a ser removidos de suas aldeias por criadores e viram suas lavouras serem pisoteadas pelos animais. Vários líderes indígenas assumiram o arrendamento de terras, passando eles próprios a arrecadar taxas dos ocupantes.

Somente a partir da década de 1980, com a progressiva retirada dos invasores e a reocupação das antigas aldeias é que a população indígena voltou a experimentar um crescimento vegetativo. Colaborou também para isso o fato da FUNAI passar a prestar uma assistência mais regular (TORAL; CRUVINEL, 1999). No final da década de 2000, a população Javaé era estimada em 1.400 pessoas e a população Karajá era cotada em aproximadamente 3.000. A manutenção parcial do território tradicional nos últimos anos foi fundamental para esta recuperação (RODRIGUES, 2009).

Apesar das retomadas territoriais e do processo de desintrusão do PIA, a Ilha do Bananal permaneceu um bom tempo ocupada por invasores que resistiam em deixar o local. Segundo Bispo (2012), alguns dos fazendeiros permaneceram por mais de 40 anos naquela área desenvolvendo a pecuária e achavam pequeno o valor das indenizações que o governo se propunha a pagar.

No começo da década de 1990 a Ilha era ocupada por um rebanho bovino de cerca de 77 mil reses (IBAMA, 2000a).

Os invasores soltavam o gado sob as plantações dos indígenas, abriam estradas, afugentavam os animais alvo da caça e da pesca indígena, incendiavam a vegetação natural do bioma para brotar pastagens e derrubavam florestas para abrir áreas de plantio e retirar madeira usada na construção de cercas (TORAL, 1991).

A maioria das experiências de arrendamento mostram que os impactos negativos prevaleceram em detrimento das vantagens que a atividade poderia proporcionar para os indígenas, o que serve de alerta para que os Krahô-Kanela não incorram nos mesmos erros.

Entre os moradores não-índios, além dos posseiros, que mantinham residência permanente, havia os retireiros (donos de residências temporárias), que prestavam serviços de vaqueiros para fazendeiros de grande e de médio porte da região. Toral (2002) assim explica as diferenças entre as três modalidades de invasores existentes na Ilha do Bananal:

Os “retireiros” são vaqueiros, no mais das vezes simples peões, a serviço de fazendas de fora da ilha que exercem, na maior parte dos casos, uma ocupação temporária no verão. Podem ou não viver com suas famílias no local. Em todo caso, sua atividade agrícola é muito pouca, muitas vezes proibida pelos seus patrões. São poucos os invasores que se declaram “retireiros”, pois a condição limita direitos de indenização em caso de retirada e reassentamento.

Os “fazendeiros” são os que têm propriedade rural pequena a média fora da ilha e outra ocupação dentro da ilha. Exercem ocupação permanente com atividade agrícola. Boa parte dos “retireiros” e “fazendeiros” tem um sistema de criação de gado que pressupõe a utilização conjunta dos pastos da ilha e das fazendas fora dela.

Os “posseiros”, finalmente, são os ocupantes mais modestos e têm como patrimônio somente a boiada, criada na ilha, e o “lote” irregular, onde ficam suas roças e casas. (TORAL, 2002, p. 40).

No passado alguns Krahô-Kanela atuaram como retireiros na Ilha do Bananal, “olhando gado dos outros” por falta de alternativas melhores de vida.

Criados soltos nos campos, os bovinos disseminaram novas doenças para animais silvestres, contribuíram para a erosão das margens de cursos d’água e para o aniquilamento de plantações. Além disso, o seu manejo ensejou a substituição da savana nativa por uma vegetação densa e inóspita que até então não existia ali e que se disseminou como praga (RODRIGUES, n.d.). O gado também destruiu parte dos cemitérios dos Karajá e os Javaé, causando-lhes um prejuízo inestimável, considerando que estes povos têm uma ligação espiritual muito intensa com os seus antepassados

mortos, que são enterrados preferencialmente em locais de mata seca nas imediações da aldeia (RODRIGUES, 2009).

Como vimos, na década de 1990, o órgão indigenista, em associação com o INCRA, iniciou a desocupação dos não-indígenas da Ilha do Bananal, o que acirrou os ânimos entre os Javaé e os regionais.

A intenção da FUNAI, sob o comando do superintendente Amilton Gerônimo de Figueiredo, era de extinguir em médio prazo os arrendamentos, e, para desestimular a presença de invasores, tomou providência enérgicas, proibindo a entrada de materiais de construção no PIA e a reforma das benfeitorias instaladas por não-índios (TORAL, 1991b).

Em levantamento realizado em 1993, a FUNAI localizou 930 retiros dentro da Ilha, com 4.650 moradores. O INCRA adquiriu terras na margem direita do rio Javaés, onde criou três assentamentos em que foram instaladas aproximadamente 400 famílias de que até então ocupavam irregularmente a área indígena. Quase 20 anos depois de o MPF ter ingressado com uma ação judicial, a Justiça determinou em maio de 2008 a imediata retirada dos invasores do PIA. A decisão causou desavenças entre os indígenas favoráveis e contra a desocupação. Ainda no verão daquele ano a FUNAI, com a ajuda de outros órgãos públicos, efetuou a desintrusão da área, retirando os últimos moradores não-índios e seus respectivos rebanhos e demolindo os seus retiros (RODRIGUES, n.d.).

Nessa época já fazia quase dez anos que os Krahô-Kanela haviam se mudado da Ilha do Bananal.

Mesmo com uma série de problemas sociais advindos do contato interétnico – como a prostituição, o alcoolismo e a dependência econômica –, os Karajá e os Javaé seguem mantendo a sua tradição, obviamente modificada ao longo do tempo (RODRIGUES, 1999).

Tendo morado na Ilha por doze anos consecutivos, os Krahô-Kanela conhecem bem a realidade dos Javaé e dos Karajá, de quem hoje são vizinhos e continuam mantendo relações frequentes.

Outro grupo indígena que vive no PIA é o Avá-Canoeiro.

Estes índios haviam se estabelecido no Vale do rio Javaés desde o final do século XIX, quando esse lugar ainda permanecia livre da presença do colonizador. Entre o fim da década de 1940 e meados dos anos 60, centenas deles foram mortos e tiveram

suas aldeias destruídas, como aquelas que existiam no interflúvio entre os rios Javaés e Formoso (RODRIGUES, 2013).

Na página eletrônica da prefeitura de Dueré⁷⁸ consta a informação de que indígenas dessa etnia habitavam o município até a década de 1940, quando chegaram os povoadores brancos. O texto diz ainda que: “Os avá-canoeiros eram arredios e provocaram muitas lutas contra garimpeiros e os primeiros fazendeiros”.

Ora, do modo como os termos estão colocados na redação, dá a entender que a culpa pelos conflitos era dos índios, quando estes apenas estavam defendendo o seu território dos invasores.

Segundo o que Pedroso (2006) apurou com seus informantes, até o final da década de 1950, um grande número de fazendas de criação bovina já havia se instalado nos municípios de Dueré, Formoso do Araguaia e cercanias. E, por abaterem cabeças de gado, os Avá-Canoeiro foram perseguidos por fazendeiros das proximidades do Rio Formoso, havendo um matador de índios chamado Cabeça Seca que era bastante temido na região. Ainda de acordo com os informantes da autora, “este homem demarcava posses em localidades entre os rios Javaé e Formoso para comercializá-las” (PEDROSO, 2006, p.114). E foi na superfície entre esses dois rios que os Krahô-Kanela vieram a se instalar.

Os Avá que resistiram aos massacres se refugiaram por volta de 1967 ou 1968 em um local inóspito, na margem direita do rio Javaés, conhecido como Mata Azul, localizado a cerca de 10 quilômetros da aldeia Canoanã, do povo Javaé. Eram aproximadamente 14 pessoas sobreviventes (RODRIGUES, 2013, p. 92).

A Mata Azul estava situada em um lugar em que desde o fim dos anos 1940 havia formado a fazenda Canuanã, batizada assim por causa de uma antiga aldeia Javaé com esse nome que existia dentro da propriedade. A fazenda foi vendida em meados da década seguinte a um fazendeiro que morava em Goiânia. No início dos anos 60 o latifúndio fora comprado por três irmãos de uma rica família paulista, que logo introduziram ali rebanhos bovinos e desmataram uma vasta porção espacial para a criação de pastagens. Além disso, construíram uma luxuosa sede sobre um sítio sagrado da primeira aldeia Canoanã, destruindo o cemitério Javaé (RODRIGUES, 2013).

No princípio dos anos 70, os Avá encontravam-se encurralados na Mata Azul, sobrevivendo do abate de animais dos fazendeiros, como bois e cavalos, o que irritou os

⁷⁸ Disponível em: <<http://www.duere.to.gov.br/Historia/>>. Acesso em: 29/01/2015.

proprietários, que destacaram seus peões para perseguir e atirar nos índios (RODRIGUES, 2013).

Quanto à atuação do Poder Público no caso, Toral (1995, p.75) nos informa que:

A agência oficial permanecia omissa ou impotente porque o grupo era “isolado” ou sua existência era caracterizada como uma farsa. E os próprios Avá-Canoeiro trabalhavam, involuntariamente, para agravar a situação, afastando-se, com razão, de todo e qualquer nacional.

Em 1973, uma expedição da FUNAI contactou esse grupo Avá-Canoeiro, usando uma tática que os pegou de surpresa em seu acampamento (TORAL, 1995). A expedição foi comandada pelo sertanista José Apoena Meireles⁷⁹. Por meio de uma estratégia violenta e precipitada, a equipe efetuou o contato com os índios. Alguns dias depois a FUNAI emitiu uma certidão negativa atestando a inexistência dos indígenas na área da fazenda (RODRIGUES, 2013).

Segundo Pedroso (1994), antes desse contato, o Estado brasileiro e alguns etnólogos haviam ignorado a existência dos Avá-Canoeiro, mesmo porque, até então, o outro grupo dessa etnia, que vive na Serra da Mesa, em Goiás, ainda não havia sido contactado.

Em 1976, a FUNAI tomou a decisão unilateral de assentar os Avá na aldeia Canoanã. Foram assim forçados a conviver em uma situação de subordinação com os Javaé, seus inimigos históricos. Essa transferência só favoreceu os interesses dos grupos econômicos que se apropriaram em definitivo das terras tradicionais desses dois grupos indígenas na margem leste do rio Javaés (RODRIGUES, 2013). Quatro dos indígenas contactados pela frente de atração e acomodados junto ao PIN Canoanã morreram pouco tempo depois de causas como enfermidades e acidentes (TEÓFILO DA SILVA, 2010).

Rodrigues (2013, p. 109) explica que,

Na aldeia Canoanã, onde a maior parte do grupo mora até hoje, os Avá-Canoeiro passaram a viver como “derrotados” em condições graves de degradação física e moral, sofrendo severas restrições alimentares, segregação, marginalização social e constrangimentos de natureza variada.

Em 1998, uma indígena Avá-Canoeiro casou-se com um Javaé da aldeia Boto Velho e a família ficou morando nessa aldeia mais ao norte (PEDROSO, 2006).

Somente em 2012 a FUNAI reconheceu oficialmente a tradicionalidade da ocupação dos Avá-Canoeiro na Mata Azul, aprovando o relatório de identificação da TI

⁷⁹ Filho do também sertanista Francisco Meirelles, Apoena cresceu acompanhando o trabalho do pai nas aldeias. Trabalhou principalmente com os índios Suruí e Cinta-Larga, no estado de Rondônia. Presidiu a FUNAI entre novembro de 1985 e maio de 1986.

Taego ãwa, que permanece ocupada por fazendas e um assentamento da reforma agrária (RODRIGUES, 2013). Paralelamente ao andamento do processo, a PR/TO ajuizou em 2011 uma ação contra o Estado brasileiro requerendo o pagamento de uma indenização por danos morais e materiais ao grupo indígena. Em 2015 a Justiça condenou a FUNAI e a União a pagarem ao grupo o equivalente a 4.000 salários mínimos como reparação, valor que deve ser usado na compra de uma área para acomodar os indígenas enquanto o processo de regularização de seu território tradicional não é concluído (MPF, 2015a).

Havemos de lembrar que um tipo de ação parecida foi movida pela PR/TO em favor dos Krahô-Kanela em 2005.

Dados levantados no mês de março de 2012 indicavam que a população do grupo Avá-Canoeiro do Araguaia era de 25 indivíduos (RODRIGUES, 2012). É possível que haja um número maior de pessoas dessa etnia, pois, de acordo com o que descreve Teófilo da Silva (2010), na época em que a FUNAI promoveu a atração dos Avá-Canoeiro da Mata Azul, um grupo de mais ou menos 15 desses índios continuaram vivendo em isolamento no interior da Ilha, num lugar conhecido como Mata do Mamão.

Indígenas Krahô-Kanela me relataram que viram há pouco tempo Avá-Canoeiros – provavelmente desse grupo de isolados – perambulando pela sua Reserva. E afirmaram que, os mesmos, quando percebem que estão sendo observados, saem correndo, naturalmente por medo de uma reação violenta dos moradores da área.

A considerar a trajetória dos Krahô-Kanela e dos demais povos mencionados neste capítulo, penso que a categoria *fricção interétnica* formulada por Roberto Cardoso de Oliveira é conveniente para uma análise do cenário.

A *fricção interétnica* seria caracterizada pela relação complementar, mas ao mesmo tempo competitiva e, muitas vezes, conflituosa entre os povos indígenas e a sociedade envolvente em contato constante, acirrada em situações nas quais as frentes colonizadoras se apropriam dos territórios tradicionalmente habitados pelos povos originários (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978 [1966]).

Segundo o autor, ao mesmo tempo em que as partes estão conectadas por uma relação de interdependência, paradoxalmente, elas duelam por interesses contrapostos. O aspecto mais evidente dessa relação são as disputas territoriais, nas quais os índios geralmente saem prejudicados, resultando em consequências nefastas para a sua vida comunitária, pois a fragmentação ou a espoliação territorial acarreta por extensão a

dispersão populacional e a desagregação social, a desorganização política e econômica, e, nos casos mais extremos, a mortandade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978 [1966]).

As relações entre índios e não-índios dentro dos sistemas interétnicos seriam marcadas pela assimetria de poder e pela sujeição dos primeiros à dominação imposta pelos segundos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Em várias regiões do Brasil, em função do avanço das frentes colonizadoras sobre seus territórios, os povos indígenas se viram cada vez mais forçados a se relacionarem com a sociedade majoritária, tendo que ajustar as suas territorialidades às lógicas territoriais do Estado (INGLEZ DE SOUZA, 2012a), o que é uma forma de violência.

A imposição de um ordenamento territorial é somente uma das facetas da dominação que o Estado exerce. O poder hegemônico da máquina estatal se faz prevalecer através da construção da dependência técnica e material, ensejando relações paternalistas e práticas tutelares, aniquilando a autonomia e a autossuficiência dos povos indígenas (GUERRA, 2013). Além da imposição do ordenamento territorial, outro claro exemplo de situação em que o Estado exerce o seu poder arbitrário sobre os povos indígenas é quando nega-lhes o reconhecimento de sua identidade étnica, como fez com os Krahô-Kanela.

A relação que o Estado insiste em manter com os povos indígenas tem as características daquilo que João Pacheco de Oliveira conceitua como *situação histórica*, que consiste na:

[...] capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para resolução de conflitos. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 59).

O conceito de *fricção interétnica*, segundo Cardoso de Oliveira (2006), é solidário à noção de *colonialismo interno*, configurada por um ambiente onde a dominação política e a exploração econômica do colonizador sobre o colonizado estão fortemente presentes. Os sujeitos hegemônicos neste caso não estrangeiros, e sim integrantes da elite política e econômica da própria nação colonizada, e os sujeitos oprimidos, os povos originários e outras minorias étnicas.

Convém lembrar que, como notou Durhan (2004), no Brasil, historicamente, “as minorias étnicas, dentro do Estado-Nação, jamais foram legitimadas pelo poder, cuja

constituição implicou a destruição de particularismos culturais para criar a unidade nacional” (p. 299).

O termo *colonialismo interno* tal como entendido por Eremites de Oliveira (2013) está relacionado a um “complexo e dinâmico conjunto de relações sociais e de poder, práticas, discursos, procedimentos, posturas, leis, saberes, rotinas administrativas etc., que marcam a relação do Estado e das elites das sociedades em nome de um suposto universalismo civilizatório” (p.8-9).

Esse universalismo etnocêntrico, segundo o autor, nega o reconhecimento da dignidade humana a sujeitos como indígenas, negros e outras minorias sociais. Esses segmentos marginalizados então se organizam para compor coletividades que elaboram estratégias de resistência contrapostas à dominação colonialista e se lançam “em busca do reconhecimento de direitos e da construção de autonomias possíveis dentro do próprio Estado-Nação” (EREMITES DE OLIVEIRA, 2013, p. 9).

Penso que não seria nenhum exagero afirmar que os povos indígenas do Brasil todo vivem de forma subordinada naquilo que Eremites de Oliveira e Pereira (2010) conceituam como “ambiente colonialista”, que é “o cenário político marcado por várias formas de violência e tentativas de dominação contra minorias étnicas, sitiadas e constringidas por diversos mecanismos de sujeição” (p. 190).

Cavalcante (2013) afirma enfaticamente que o Estado brasileiro é um Estado colonialista, e o tipo de colonialismo ao qual ele está associado,

[...] é orientado pela ideologia ruralista que tem uma inegável base civilizatória e seu principal objetivo é manter o *status quo* da organização fundiária brasileira. Organização essa que inegavelmente privilegia a concentração de terras e sua exploração pelo mercado internacional de *commodities*. (CAVALCANTE, 2013, p. 403).

Isso faz todo sentido quando olhamos para o Tocantins das últimas décadas.

Ao analisar a maneira como se deu a ocupação do território tocantinense pelas frentes colonizadoras, usurpando territórios indígenas e de outras populações tradicionais e impondo formas excludentes de ordenamento territorial, e ainda por cima contando com o apoio ou a leniência do Poder Público, não tenho dúvida em afirmar que retratamos neste capítulo um “ambiente colonialista”, de “fricção interétnica”, ensejado por um Estado que fomenta o “colonialismo interno”.

CAPÍTULO 5 – ETNICIDADE E REELABORAÇÃO DA CULTURA

No primeiro capítulo, mostrei que profissionais do quadro da FUNAI ou a serviço dessa instituição não se sentiram seguros em reconhecer categoricamente a identidade indígena dos Krahô-Kanela. Para esses profissionais, o que poderia assegurar essa condição étnica seria a existência de elementos culturais e fenotípicos que pudessem comprovar uma continuidade com algum povo indígena já conhecido.

Somente em 2002, com a ratificação da Convenção nº 169 da OIT pelo Congresso Nacional é que a agência indigenista adotou um parâmetro de indianidade mais flexível e reconheceu os Krahô-Kanela como povo indígena baseando-se na autoidentificação do grupo.

Há pelo menos meio século o entendimento de que a noção de *raça* não se aplica à espécie humana estava consolidado na teoria antropológica. Dentro desse campo disciplinar havia certo consenso de que atributos morfológicos não determinavam a pertença de um indivíduo a um grupo étnico.

Outras teses divulgadas a partir da década de 1960 sustentam que o compartilhamento de códigos culturais como língua, religião e manifestações artísticas também não são os aspectos que essencialmente demarcam as fronteiras dos grupos étnicos.

Se apoiando principalmente na teoria da etnicidade do antropólogo norueguês Fredrick Barth, que percebe os grupos étnicos em termos de tipos organizacionais, antropólogos brasileiros vêm buscando explicar desde a década de 1970 que os povos indígenas não podem ser deslegitimados como tal pelo Estado em função dos processos de miscigenação e de mudança cultural vivenciados em decorrência de compulsões impostas a eles ao longo do histórico de colonização do país.

Assim sendo, avalio que a tomada de uma posição mais maleável quanto ao reconhecimento étnico pela FUNAI foi uma decisão bem tardia. O fato de não ter sido acatada antes, prejudicou muita gente que foi tolhida em termos de acesso a direitos que faziam jus.

5.1. OS INDÍGENAS PENSADOS ENQUANTO RAÇA E ENQUANTO GRUPOS ÉTNICOS NA HISTÓRIA DA CIÊNCIA

Ainda hoje prevalece no senso comum a ideia de que a humanidade é dividida em raças, que podem ser classificadas segundo características do biótipo, como

estrutura corporal, altura, formato dos olhos, textura do cabelo e, principalmente, cor da pele.

A crença na existência das raças humanas foi sendo suplantada após as primeiras décadas do século XX com o advento de novas teorias nas ciências sociais e com as descobertas no campo da genética. A decodificação do genoma humano, no limiar do século XXI, comprovou as teses de que a humanidade atual pertence a uma única espécie: o *Homo sapiens sapiens*. Estudos antropológicos estimam que nossa espécie se originou no continente africano há cerca de cem mil anos. Isso quer dizer que todas as pessoas vivas hoje descendem de um reduzido grupo de milhares de homens e mulheres que viveram naquele tempo (BARBUJANI, 2007).

A desqualificação da categoria *raça* pela ciência não significa que toda a humanidade compartilha de um patrimônio genético idêntico. As diferenças de fato existem, todavia, elas não são profundas o bastante para subdividir a espécie em raças. Sendo assim, é incorreto afirmar que índios, brancos, negros, asiáticos etc. formam raças diferentes. Entretanto, no imaginário do senso comum elas ainda persistem e são idealizadas a partir de critérios morfológicos. Com base nessas *raças* socialmente definidas é que os racismos populares se perpetuam (MUNANGA, 2004).

Para não dizer que a ciência abandonou de vez o uso do termo “raça”, correntes atuais da sociologia britânica ainda empregam essa palavra, porém, com uma acepção diferente daquela clássica. O conceito, nesse caso, não é aplicado ao estudo das diferenças somáticas, mas ao modo como estas são percebidas pelos indivíduos e pelos grupos e incidem sobre as suas relações sociais (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Na primeira metade do século XX, despontaram principalmente na antropologia norte-americana teorias que romperam com a premissa da existência das raças e que viram na manutenção de um conjunto de traços culturais a base de sustentação de um grupo étnico. A partir daí surgiu a preocupação de que a mudança cultural, intensificada pelo contato com a civilização ocidental, pudesse levar à desintegração social de grupos étnicos minoritários.

Nas abordagens sobre o fenômeno da mudança cultural, conceitos como *aculturação* e *assimilação* destacaram-se como ferramentas basilares de reflexão teórica. Nessas análises, os traços culturais dos grupos em interação eram dispostos em contraste e incorporados à polarização *tradicional* versus *moderno* (cf. PACHECO DE

OLIVEIRA, 1988). Essa perspectiva influenciou estudos etnológicos desenvolvidos com populações indígenas no Brasil em meados do século passado.

Tal como as teorias racialistas, as teorias que atribuíam à cultura um peso decisivo na determinação da etnicidade se filiam às correntes *primordialistas*, que postulam que a manutenção das unidades étnicas depende da reprodução perpétua de certos critérios considerados fundamentais, como língua, crenças, costumes, sentimentos, padrões de comportamento etc. (cf. POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Uma visão diferente foi introduzida no debate sobre a etnicidade, ainda na década de 1920, pelo sociólogo alemão Max Weber, que descartou o valor sociológico da noção de *raça* e atribuiu importância central à categoria *grupo étnico*, para a qual apresentou uma caracterização bastante inovadora: seria uma construção social, que se funda na crença de uma ancestralidade compartilhada (não necessariamente real). Essa crença seria alimentada por um sentimento de honra e prestígio social nutrido pelos componentes do grupo e por uma espécie de repulsa pelos costumes dos forasteiros. A raiz da etnicidade, portanto, não se encontraria nos traços culturais e fisionômicos, mas na fabricação, na conservação e na acentuação das diferenças, fundamentais para solidificar a crença de levar uma vida em comum. Não seria o isolamento dos grupos, mas a interação entre eles que produziria a consciência da diferença, a partir da qual se edificaria as fronteiras étnicas (cf. WEBER, 2009).

Para Weber (2009), portanto, a identidade seria *relacional* e os grupos étnicos, *tipos organizacionais* com uma ação politicamente orientada, que pode ser motivada, por exemplo, pelo objetivo de defesa, manutenção ou conquista de um determinado território. Segundo o autor, as características físicas e as especificidades culturais seriam sim elementos importantes em torno dos quais as identidades se articulam e definem os seus limites étnicos. Entretanto, não seriam condições indispensáveis e aplicáveis a todos os casos.

Os estudos sobre identidade sofreram grande impacto quando Fredrick Barth publicou em 1969 um artigo em que retomava a leitura weberiana sobre a etnicidade, aprimorando-a e aplicando-a no estudo empírico com populações tribais. Esta obra se tornou rapidamente um clássico da disciplina. Nela, o autor refuta a percepção de que as etnias são agrupamentos de pessoas portadores de uma língua específica e de uma cultura fixa e necessariamente diferenciada das demais. Também rechaça o argumento

de que a diversidade cultural seria mantida por meio do isolamento social e geográfico das populações (cf. BARTH, 2000:25-67).

Barth entendeu que a análise das culturas não deveria ser priorizada em detrimento da organização social, pois a manutenção das fronteiras entre os grupos étnicos permanece apesar dos fluxos que transpõem constantemente seus limites. Na visão do autor, os grupos étnicos nada mais são do que formas de classificação empregadas pelos próprios atores para categorizar os grupos humanos e assim organizar as suas interações, sendo que a interação entre os distintos grupos, ao invés de produzir a aniquilação ou a descaracterização de sistemas culturais através da aculturação, ajuda a realçar as fronteiras demarcadoras das diferenças. Pois, na verdade, os limites da etnicidade são traçados apenas por aquelas características que os agentes da interação julgam importante destacar (Ibid, p. 30-35).

O teor cultural das diferenciações étnicas forjadas pelos atores em interação seria de duas naturezas distintas. Primeiramente temos os sinais diacríticos, que são emblemas exibidos para realçar as diferenças visíveis, como vestimentas, o idioma, a arquitetura e o modo de vida em geral. Um segundo tipo são as orientações quanto aos valores morais e de perfectibilidade através dos quais as performances são avaliadas pelos membros da comunidade que compartilha a identidade (Ibid, p.32).

Teorias que concebem a etnicidade como “uma construção social da pertença, situacionalmente determinada e manipulada pelos atores” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 125), tal como as de Weber e Barth, costumam ser classificadas como *instrumentalistas*.

A proposição sociológica das etnias enquanto tipos organizacionais foi aplicada pela primeira vez no Brasil para o estudo de populações indígenas em contato interétnico por Roberto Cardoso de Oliveira, no livro *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, em 1976. Nessa obra, a identidade étnica é compreendida como um modelo de representação coletiva que é também uma elaboração ideológica, e que só pode ser percebida se analisada em associação ao sistema de relações sociais nos quais ela se originara e continua se reproduzindo (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Em obra mais recente, esse autor argumenta que a identidade étnica, por ser uma forma de classificação ideologicamente valorizada, permite alguma abertura para escolha por aqueles que decidem assumi-la ou rejeitá-la como identificação em determinadas circunstâncias, podendo haver oscilação entre diferentes identidades étnicas como estratégia de sobrevivência social (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003).

Depois de Cardoso de Oliveira, outros autores nacionais também aplicaram a perspectiva relacional (cada um à sua maneira) para pensar a forma como os índios brasileiros concebem a sua etnicidade. Em artigo um publicado originalmente em 1981 e republicado dezoito anos mais tarde em uma coletânea, Carneiro da Cunha se mostrava bastante afinada com as teses de Barth, salientando que:

Na realidade, a antropologia social chegou à conclusão de que os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem. Existem enquanto se consideram distintos, não importando se essa distinção se manifesta ou não em traços culturais. E, quanto ao critério individual de pertinência a tais grupos, ele depende tão somente de uma auto-identificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence. Assim, o grupo pode aceitar ou recusar mestiços, pode adotar ou ostracisar pessoas, ou seja, ele dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 247-248).

Teses como essa, portanto, tinham ampla divulgação no meio indigenista brasileiro na década de 1980, mas parece que não influenciavam muito as decisões da cúpula da FUNAI e o pensamento de muitos de seus servidores.

Nas décadas recentes, a concepção de identidade relacional influenciou a legislação internacional que trata dos direitos dos povos tribais. Vem se consolidando assim o entendimento de que se deve respeitar a autonomia dos grupos étnicos em determinar a sua própria condição identitária.

Nos anos 1970 e 80, declarações internacionais incorporaram as ideias de *valorização da diversidade e direito à diferença*, substituindo as noções de *desenvolvimento* e de *progresso*, que passavam por uma crise de credibilidade por terem um viés etnocêntrico (Ibid, 2009). Nesse contexto, a Convenção 169, realizada em 1989, estabeleceu em seu Artigo 1º, item 2, a consciência da própria identidade como parâmetro elementar para a definição da condição indígena ou tribal daqueles grupos a quem a Convenção se aplica (cf. OIT, 1989).

Com respeito à citada Convenção, especialistas da OIT no Brasil afirmam de maneira categórica que:

A autoidentidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeito da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça. (RAMOS; ABRAMO, 2011, p. 8).

A interpretação dos presidentes da FUNAI que reconheceram a validade do princípio da autoidentificação dos povos coaduna com o que os técnicos da OIT dissertam na citação acima apresentada.

A 169 revisou preceitos do *Convênio 107 sobre Populações Indígenas e Tribais* da OIT, firmado em 1957, que continha um viés assimilacionista (ARRUDA, 2005). Depois da ratificação da Convenção pelo Brasil, os instrumentos de legitimação das emergências étnicas deixaram de ser controlados exclusivamente pelo Estado, ficando sujeitos a uma dinâmica social de maior complexidade (ARRUTI, 2006).

Em alguns casos a autoidentificação tem vigorado há algum tempo como critério para se reconhecer a identidade indígena de candidatos que concorrem por vagas em universidades através dos sistemas de cotas. É assim que funciona na UFT.

O IBGE desde 2000 passou a computar como indígena no senso todo aquele indivíduo que assim se reconhece. Entretanto, a gestão de Mércio Gomes (2003-2007) à frente da FUNAI retrocedeu na questão do reconhecimento étnico, impondo resistência aos pleitos dos povos emergentes.

Para Luiz Fernando Villares, que foi procurador-geral da FUNAI na administração de Mércio, apesar da autoatribuição ter passado a ser considerada como parâmetro indispensável para o reconhecimento oficial dos povos indígenas, a partir da ratificação da Convenção 169, outros dois critérios previstos no Estatuto do Índio, ainda vigente, não foram invalidados, que eram a ascendência pré-colombiana e a posse de atributos culturais distintos dos da sociedade nacional (cf. VILLARES, 2013).

Nessa mesma linha de raciocínio, em uma entrevista concedida em 2006, Mércio explanou seu entendimento de que ter ascendência indígena e ser percebido como diferente pela população externa eram dois requisitos fundamentais para o reconhecimento étnico oficial (cf. GOMES, 2006).

A ascendência pré-colombiana é, no entanto, uma característica que só pode ser no máximo presumida, pois, ninguém em sã consciência proporia um teste de DNA ou a reconstrução de uma cadeia genealógica que fosse capaz de produzir provas da continuidade com uma linhagem que remeta a ancestrais que viveram antes da colonização das Américas, até porque se sabe que o resultado seria frustrado.

A permanência de características culturais diferenciadas da sociedade dita “civilizada” é também um elemento complicado de aferir em muitos casos. Na verdade, a diferença cultural pode ser produzida, ocultada, extinta, recuperada e reelaborada indefinidamente.

Os últimos censos do IBGE (2000 e 2010) têm mostrado que é grande o contingente de pessoas que vivem na cidade e que se declaram indígenas. Parte delas certamente vive em meio aos não-índios e se comportando da mesma maneira que eles, sem uma distinção cultural nítida. Entretanto, isso não descredencia a sua condição étnica.

Em agosto de 2012, ao comentar os resultados do censo 2010 em seu perfil do Facebook, Mércio criticou e debochou da metodologia do IBGE, como se pode ver no *print screen* da página eletrônica reproduzido na figura abaixo. Chamou o censo de “pesquisa furada” e “mal feita” e disse que a publicação do resultado era “Uma vergonha para o Brasil”, pois “Qualquer pessoa que dissesse que era indígena foi computada”.

Figura 23 – Comentário de Mércio Gomes em sua página do Facebook



(Reprodução/Facebook). Data: 10/08/2012.

A julgar por esse tipo de comentário, presumo que Mércio poderia ter alguma ressalva em aceitar os Krahô-Kanela como índios quando presidiu a FUNAI, ainda que nunca tenha admitido isso publicamente.

A *Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, aprovada em 2007, e da qual o Brasil é signatário, traz em seu texto, no item 1 do Artigo 33, uma afirmação enfática sobre o reconhecimento de populações indígenas: “Os povos indígenas têm o direito de determinar sua própria identidade ou composição conforme seus costumes e tradições” (ONU, 2007). Bastariam, portanto, os critérios internos de cada povo para legitimar essa identidade.

Viveiros de Castro (2006) sublinha que os elos entre as pessoas que constituem uma comunidade indígena são efetivados não apenas pela consanguinidade, mas também através de relações que envolvem fatores como afinidade, filiação adotiva, parentesco ritual etc., ou seja, vínculos de compadrio. Sendo assim, se a comunidade

considera como índio o marido branco de uma mulher indígena, não há mais o que se discutir a respeito.

Essa é uma perspectiva que contempla de maneira mais plena o princípio da autonomia dos grupos étnicos para definirem sua própria identidade. No entanto, a FUNAI não encara as coisas por esse prisma. O cônjuge de um indígena ou um agregado “branco” da comunidade não é impedido de morar em uma TI e de usufruir de seus recursos, todavia, o órgão indigenista não estende a ele os mesmos direitos individuais de que a condição indígena permite gozar.

No sistema Krahô-Kanela da Lankraré, são considerados índios os descendentes da linhagem de Florêncio. Os cônjuges e agregados continuam sendo não-indígenas, mas podem usufruir do espaço da TI para desenvolver atividades produtivas desde que morem ali. Também devem concordar em se submeter às regras da comunidade e a autoridade do cacique. As posições de cacique e lideranças e os cargos públicos (professor, encarregado de serviços gerais, agente de saúde etc.) são sempre de preferência ocupados pelos índios.

Desde os anos 1970, a FUNAI vinha adotando a prática de atribuir a antropólogos a responsabilidade pela identificação étnica de povos indígenas através de laudos periciais (ARRUTI, 2006). A partir de 2003, essa prática tão criticada por ativistas da questão indígena foi abandonada.

No caso dos estudos antropológicos desenvolvidos junto aos Krahô-Kanela na década de 1980, não se tratava exatamente de laudos de reconhecimento étnico, contudo, servidores e gestores da FUNAI projetaram sobre eles expectativas de que pudessem fornecer respostas conclusivas sobre a condição étnica do grupo investigado. Transparece nas conclusões dos estudos de Toral (1985) e de Pechincha e Silveira (1987) um desconforto e certa hesitação em opinar categoricamente sobre a identidade do grupo, afirmando ou negando a condição indígena.

Na opinião de Teófilo da Silva (2005), não cabe ao antropólogo ou ao técnico indigenista fazer a aferição da identidade étnica. O antropólogo deve tão somente buscar, através do registro etnográfico, explicar o funcionamento do processo de identificação dos grupos sem emitir julgamento de valor. Em outras palavras, sua tarefa é apenas tentar desvendar as razões e ideologias que fazem com que as pessoas e os sujeitos sociais se classifiquem de determinada forma e de acordo com certos critérios.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, o autor conclui que:

Tampouco cabe à FUNAI realizar tais “identificações étnicas”. Aos aparelhos indigenistas do Estado [...] cabe apenas o papel de solicitar e viabilizar (ou, no mínimo, não inviabilizar) estudos etnográficos, pesquisas de campo, pesquisas bibliográficas e históricas que informem e subsidiem as ações e decisões políticas em prol da proteção dos direitos indígenas, em particular o direito de pessoas e grupos de se auto-afirmar, na qualidade de sujeitos históricos que são, como indígenas autônomos. (TEÓFILO DA SILVA, 2005, 121-122; colchetes meus).

A estipulação da necessidade dos laudos antropológicos de identificação étnica já era em si algo problemático, mas pior que isso era o fato da FUNAI, em vários casos, ter permitido servidores sem formação antropológica (como sertanistas, técnicos em indigenismo, advogados, administradores regionais, assessores, chefes de posto etc.), tomarem decisões que repercutiam diretamente no reconhecimento ou na negação formal da identidade indígena de comunidades Brasil afora. O processo dos Krahô-Kanela mostra que servidores do órgão emitiram opiniões sobre a etnicidade desse grupo, cometendo grosseiros equívocos de dizer que eles não eram índios porque não tinham determinadas características culturais ou arquetípicas. Exerceram com isso influência nociva em decisões que terminaram por vetar a assistência ao grupo.

Até o momento em que não eram reconhecidos oficialmente, os pleitos dos Krahô-Kanela eram tratados com indiferença pelos funcionários da FUNAI de Gurupi. A partir de 2002, quando a AER recebeu a ordem presidencial para atendê-los como indígenas, esse tratamento mudou.

Um ex-gestor dessa unidade regional, disse a mim que desde que a presidência da FUNAI os reconheceu, os Krahô-Kanela foram chamados a participar da discussão do planejamento de ações da instituição e da elaboração de projetos e receberam assistência de várias formas, dentro das possibilidades orçamentárias, que sempre foram limitadas.

Em 2007 houve um incidente em que uma antropóloga da FUNAI teria elaborado um parecer em que não reconhecia a comunidade Charrua, do Rio Grande do Sul, como povo indígena. O presidente do órgão, Márcio Meira, foi chamado pela Comissão de Direitos Humanos do Senado a se explicar sobre o assunto. Através de um ofício, Meira, informou ao presidente da comissão parlamentar que a instituição que dirigia chegou ao entendimento de que não cabia a ela contestar a identidade das comunidades que se autodeclaravam indígenas, sob o risco de desrespeitar os princípios da Convenção 169 da OIT (cf. FUNAI, 2007). Com isso, Meira declarava uma posição

institucional convergente com as de Otacílio Antunes e Eduardo Almeida e divergente da de Mércio Gomes.

Meira fez questão de frisar que:

O fato da FUNAI não dispor de um quadro técnico suficiente para atender ao número expressivo de reivindicações fundiárias e demandas de Povos Indígenas no Brasil não pode servir de justificativa para proceder a descaracterização da identidade étnica de um Povo Indígena. (FUNAI, 2007, p. 1).

Apesar dos avanços nos marcos legais, a discriminação sofrida pelos povos emergentes está longe de ser resolvida. Esses grupos permanecem sendo estigmatizados principalmente por segmentos da sociedade civil com interesses conflitantes com os deles. Estratégias agressivas para tentar desqualificar as lutas territoriais das populações indígenas perante a opinião pública têm sido utilizadas pela *Veja*, revista semanal de maior circulação no Brasil. Uma matéria intitulada “A farra da antropologia oportunista”, publicada em maio de 2010, causou perplexidade e indignação no meio indigenista e na comunidade científica.

Os repórteres que assinaram a matéria acusavam antropólogos de promoverem “uma verdadeira indústria de demarcação” para favorecer populações indígenas e quilombolas. Afirmaram ainda que a maior parte dos relatórios antropológicos de identificação de TIs “é elaborado sem nenhum rigor científico e com claro teor ideológico de uma esquerda que ainda insiste em extinguir o capitalismo, imobilizando terras para a produção” (COUTINHO; PAULIN; MEDEIROS, 2010, p. 154).

Na verdade, o que não apresenta nenhum rigor científico é a crítica que a matéria traz. São denúncias muito vagas, genéricas e sem provas que as sustentem.

Como se estivessem denunciando uma fraude científica, os jornalistas disseram que “Alguns relatórios ressuscitaram povos extintos há mais de 300 anos. Outros encontraram etnias em estados da federação nos quais não há registro histórico de que elas tenham vivido lá”. (Ibid, p. 154).

São acusações muito graves, que tentaram desmoralizar todo um segmento profissional que trabalha com os indígenas e quilombolas, principalmente os antropólogos, mas os próprios argumentos são muito rasos e vulgares. O problema é que a revista é de ampla circulação em todo o país, e seu público, não familiarizado com os procedimentos, métodos e teorias da antropologia, acaba tomando como verdade aquilo que os repórteres escrevem.

Dias depois de a edição da revista chegar às bancas, antropólogos e entidades científicas manifestaram o seu protesto. A diretoria da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais - ANPOCS – divulgou nota expressando o seu entendimento de que:

A matéria é superficial, repleta de estereótipos e insinuações, lança suspeitas generalizadas sobre a ação de antropólogos, sem nomear nem indicar fontes, manipula declarações de especialistas que supostamente endossariam seu ponto de vista e ridiculariza lideranças indígenas (ANPOCS, 2010,n.p.).

A nota da associação também lamentava o fato de que reportagens com esse tipo de teor não somente afetarem a reputação dos profissionais da antropologia, mas também ferirem o direito da opinião pública de ampliar o seu entendimento a respeito dos problemas do país e dos desafios a eles relacionados (ANPOCS, 2010).

A Comissão de Assuntos Indígenas – CAI – da Associação Brasileira de Antropologia - ABA –, através de seu presidente, também publicou uma nota manifestando protestos a respeito da matéria.

A comissão considerou que a revista se dirigiu a lideranças indígenas e quilombolas de forma insultante, tratando pessoas com desprezo e preconceito. Além do caráter tendencioso, a própria qualidade jornalística da matéria foi questionada:

A linguagem utilizada é unicamente acusatória, servindo-se extensamente da chacota, da difamação e do desrespeito. As diversas situações abordadas foram tratadas com extrema superficialidade, as descrições de fatos assim como a colocação de adjetivos ocorreram sempre de modo totalmente genérico e descontextualizado, sem qualquer indicação de fontes. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010, p. 1).

Três anos mais tarde, a revista publicou outra matéria tratando os indígenas pejorativamente. O tema central era uma investigação da PF sobre a possível fraude do Registro Administrativo de Nascimento Indígena –RANI – de um homem que se identificava como pertencente à etnia Apurinã. Aproveitando-se de um caso isolado para alfinetar os indígenas de maneira geral, o jornalista disse que um grande número de falsários estaria se passando por indígenas e que organizações de apoio à questão indígena também agiriam de má fé (COUTINHO, 2013). Em suas palavras;

Ter o status oficial de índio significa poder pleitear um bom pedaço de terra para chamar de seu, receber automaticamente cesta básica e o Bolsa Família, ser contemplado com um atendimento médico gratuito melhor do que o da média da população e ter prioridade na disputa por vagas em universidades. Criar uma ONG de defesa da causa indígena também é um grande negócio, porque permite receber repasses

milionários do governo e angariar doações no exterior. Não espanta que haja tanto cidadão que nunca viu um tacape na vida querendo o atestado de índio, e tanta ONG dando assessoria na arte de se fingir como tal. (COUTINHO, 2013, p.82).

Por fim, se expressando de modo sarcástico, o repórter desqualificou a identidade de outras etnias brasileiras, dizendo que antropólogos estariam “fazendo milagres” ao “ressuscitarem” etnias como os Charrua, os Borari do Pará e os Tupinambá da Bahia e citou o fato do vice-cacique Charrua ser loiro de olhos azuis como sendo uma coisa que contradizia a sua condição étnica (Ibid, p. 82).

Esse discurso propalado pelo repórter de *Veja*, infelizmente, não é uma opinião incomum. Ele se alicerça nas representações estereotipadas dos indígenas fortemente presentes no imaginário da sociedade nacional.

Entendo que o incômodo que segmentos dominantes têm demonstrado em relação às reivindicações de indígenas e quilombolas por direitos diferenciados está relacionado com a questão refletida por Luís Roberto Cardoso de Oliveira no trecho abaixo citado.

Uma das dificuldades para sancionar demandas por reconhecimento no plano legal é a conexão entre tais demandas e a idéia de direitos coletivos, os quais são vistos como uma ameaça para o indivíduo nas democracias modernas. Isto é, quando uma identidade coletiva, não compartilhada por todos os membros da sociedade, se torna fonte de direitos específicos que não podem ser aplicados uniformemente a todos, esses direitos tendem a ser vistos como privilégios ilegítimos para os membros do grupo portador da respectiva identidade, pois não seriam fundamentais através de uma ótica universalista. Esses “direitos” também tendem a ser vistos como uma negação do “sagrado” princípio do tratamento igual (leia-se uniforme) para todos e, portanto, como uma discriminação contra os cidadãos que são portadores de identidades diferentes. (CARDOSO DE OLIVEIRA, L., 2002, p. 135-136).

Se apoiando nesse argumento pretensamente universalista, muita gente levanta oposição às cotas raciais e outras políticas afirmativas e diz, por exemplo, que no país existe “muita terra para pouco índio”. Além de conhecimento histórico, falta a essas pessoas um olhar mais relativista e humanista. Determinadas políticas sociais diferenciadas visam reconhecer o direito à diferença e reparar injustiças históricas perpetradas por uma sociedade colonialista no decorrer de mais de cinco séculos.

5.2. O SENSO COMUM E OS ESTEREÓTIPOS INDÍGENAS

Desde os primeiros anos de nossas vidas, nós, brasileiros, aprendemos a imaginar os índios como sujeitos que vivem na floresta, andam nus ou pouco vestidos, usam pinturas corporais e adereços chamativos (braceletes, pulseiras, cocares, etc.), confeccionados com sementes ou penas de animais, falam línguas ininteligíveis, fazem uso de tecnologias rudimentares, possuem crenças místicas, cultivam costumes estranhos para nós e preservam instituições sociais primitivas. Por esse viés, a comparação dos hábitos deles com os nossos revela uma radical dicotomia.

Portanto, visualizamos os indígenas por meio de estereótipos, que são representações simbólicas simplificadas e grosseiras, elaboradas de modo tendencioso, que reduzem toda uma diversidade de atributos de um grupo social a um limitado conjunto de traços considerados elementares (vestimenta, adereços, características comportamentais, linguagem e formas de expressão corporal, entre outros) que seriam supostamente características intrínsecas das pessoas que o compõem.

O estereótipo é também uma opinião taxativa a respeito de alguém ou de alguma coisa, que, repetida a exaustão, torna-se um clichê, e tende a ser percebida pelo senso comum como uma verdade inquestionável. Ele é acionado como uma estratégia discursiva que se utiliza de um signo que limita e empobrece o sentido apreensível do objeto representado para enquadrá-lo em uma significação pretendida. Com frequência é empregado na comunicação oral, escrita ou visual, principalmente nos meios de comunicação de massa, numa enunciação tendenciosa que dissemina ideologias. Difundindo por meio de frases feitas, fica gravado em nossa mente, sendo absorvido acriticamente (DINIZ, 2006).

Os veículos de comunicação de largo alcance são os principais disseminadores dos rótulos estereotípicos. Programas de TV, filmes, propagandas, charges publicadas em jornais e na internet estão entre os meios que mais propagam uma versão caricatural do indígena e de outras minorias sociais.

Essa imagem também é a que mais repercute no ambiente escolar. Analisando livros didáticos da década de 1980, Rocha (1996) constatou que quase todos esses manuais enfatizavam os mesmos elementos a respeito das comunidades indígenas, ou seja: que construíam canoas, não usavam roupas, enfeitavam o corpo e comiam mandioca. Entretanto, conteúdos importantes para compreender tais sociedades, como a complexidade da vida ritual, a cosmovisão e o sistema de parentesco não eram abordados. O pesquisador concluiu que tais materiais trabalhavam com a noção de *índio genérico*, como se todos os povos pudessem ser reduzidos a um todo homogêneo.

Collet, Paladino e Russo (2014) concluíram que nas escolas brasileiras da atualidade, a temática indígena continua sendo ensinada como no passado. Nas atividades pedagógicas se pede para que as crianças pintem o rosto, se enfeitem com adereços, dançam e cantem músicas que fazem referência aos indígenas compostas por não-índios e representem teatralmente o índio idealizado de forma romântica.

Por melhores que sejam as intenções dos educadores, a reprodução desta representação tem um efeito perverso, porque naturaliza na mente dos estudantes a noção de que o índio genuíno é aquele que porta traços fenotípicos e culturais bem distintos dos nossos. Assim, somos levados enganosamente a crer que aquele indivíduo que não manifesta tais aspectos não pode ser considerado indígena, ou, pelo menos, não em termos estritos, pois já teria perdido suas referências básicas de identidade (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998).

Os estereótipos de que falamos também são reproduzidos com frequência em livros escolares, que refletem uma imagem deturpada dos índios brasileiros, dentre outras coisas, porque apresentam fragilidades na abordagem da diversidade étnica do país, no que se refere ao passado e também ao presente. Trazem uma gama de informações imprecisas, insuficientes ou deslocadas do contexto, reforçando assim o imaginário preconceituoso (GRUPIONI, 1996)

Segundo Bhabha (2005), o estereótipo é a principal estratégia do *discurso colonial*, que consiste em um enunciado de suma importância para a conexão entre um conjunto de diferenças e discriminações que dão suporte aos sistemas de hierarquização racial e cultural. Para o autor, o discurso colonial é um tipo de saber e de identificação que hesita entre aquilo que se supõe ser amplamente conhecido e aquilo que deve ser constantemente replicado. Seu modo de representação da alteridade é complexo e ambivalente: ao mesmo tempo em que o signo da diferença cultural é retratado dentro de uma ordem fixa, inalterável, é também figurado em termos de conturbação e deterioração de algo substancial. É através da ambivalência da oposição racial e cultural desse discurso que o poder colonial é exercido, de acordo com Bhabha.

De acordo com Freire Filho (2004), o estereótipo auxilia na delimitação e na conservação dos limites simbólicos entre o convencional e o aberrante, o integrado e o excluído, o admissível e o incabível, o cidadão e o forasteiro, o *outsider* e o estabelecido. Ele favorece a coesão entre os que são considerados normais em uma comunidade e, simultaneamente, repele e aparta simbolicamente tudo aquilo que destoa desse padrão de normalidade. Segundo o autor, o estereótipo incentiva, desta forma, o

estabelecimento de um saber doutrinal acerca do sujeito da alteridade que é encampado pela retórica do senso comum. Exagerando e generalizando características que podem ser verificadas empiricamente em parte dos indivíduos, cria uma área de verossimilhança e previsibilidade. Com isso, naturaliza e legitima certas normas de comportamento que emergem de estruturas de dominação ideológica.

O discurso colonial é, de acordo com Bhabha (2005) um aparato de poder que representa o *outro* como uma realidade social palpável e observável, utilizando um regime estruturante semelhante ao realismo. Conhecimento histórico e ficção se entrelaçam na produção desse discurso subjetivado, no qual a dominação é disseminada por meio de operações de linguagem sutis, muitas vezes, subliminares. Nesse jogo, a população colonizada é representada como racialmente degradada, o que justificaria a conquista e a imposição de sistemas de administração e instrução sobre ela.

O estereótipo atribuído a um grupo social, impregnado de juízos de valores negativos, forjados a partir das aparências superficiais, pode se converter em um *estigma*, ou seja, uma marca infame, desonrosa, que desabona a reputação de quem a possui. O estigma seria como um rótulo que se projeta diante de nossos olhos nos fazendo ignorar todos os aspectos da identidade individual e coletiva dos sujeitos (RIBAS, 2002).

A palavra *índio*, em vários contextos em que é pronunciada, traz consigo um estigma, que faz com que as pessoas assim chamadas se vejam em uma posição social de inferioridade em relação a todos os não-índios. Por isso é que, no passado, para se disfarçarem, indígenas brasileiros em muitas circunstâncias preferiram se identificar à outros rótulos, como “caboclos” ou “bugres”.

5.3. A INTEGRAÇÃO DO INDÍGENA COMO META DA POLÍTICA INDIGENISTA OFICIAL

A política indigenista do Estado brasileiro até bem recentemente, era orientada para a integração do índio à comunhão nacional. Na prática isso significava um esforço para modificar as características culturais dos povos originários de modo a fazer com que eles aderissem progressivamente aos costumes da sociedade envolvente até serem assimilados nela de vez. E quando isso acontecesse, eles perderiam o direito à tutela do Estado e às garantias territoriais que a legislação lhes conferia.

A impressão de que os indígenas estavam sofrendo um processo de gradual descaracterização era corroborada também por estudos etnográficos inspirados nas

teorias da aculturação. Esse enfoque buscava registrar um conjunto de elementos que recebiam o rótulo de *cultura tradicional*. A mudança cultural era entendida como um potencial fator de desintegração social.

Fazendo menção ao pensamento de uma tradição da antropologia cultural norte-americana das primeiras décadas do século XX, Eduardo Galvão (1957, p. 69) anuncia que:

Aculturação foi definida como o estudo dos fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos possuindo culturas diferentes entram em contacto direto e permanente e das consequentes mudanças nos padrões culturais desses grupos.

Galvão (1979) relaciona um conjunto de autores (ainda que nem todos usassem o termo *aculturação*) que, em seu entendimento, trabalharam no Brasil com a perspectiva da transição cultural de povos indígenas, provocada pelo contato com populações rurais. Dentre eles estão, além dele próprio e de seu parceiro Charles Wagley, Curt Nimuendaju, Herbert Baldus, Egon Schaden, Kalervo Oberg, Fernando Altenfelder Silva, Darcy Ribeiro e Robert Murphy.

As abordagens da realidade indígena brasileira pelo viés da aculturação continham, em geral, implícita ou explicitamente, uma noção de cultura como sendo um conjunto pronto de traços culturais que é transmitido para as novas gerações. Nesses termos, pensava-se que o contato interétnico somente poderia acarretar como consequência a substituição dos traços originais da cultura nativa pelos traços da sociedade hegemônica, ou, na melhor das hipóteses, o sincretismo dos elementos de ambas as culturas, o que não deixava de significar um processo de definhamento das culturas nativas (NOVAES, 1993).

Autores que pesquisavam os povos indígenas no Brasil através dessa premissa se empenhavam em demonstrar a paulatina transfiguração cultural daqueles povos e a incorporação de ideologias e hábitos advindos da sociedade nacional. O apego a essa perspectiva teórica fez com que estudiosos percebessem a assimilação cultural completa dos índios como um processo irresistível e irrevogável. Nessa tendência, Charles Wagley e Eduardo Galvão, em obra publicada em 1961, descreveram que a conversão dos Tenetehara em *caboclos* estaria por se completar em uma geração ou não muitas mais (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988). Situação esta que não se confirmou.

Tendo revisto esse pensamento em uma fase mais madura de sua vida, Galvão (1979, p. 131) ponderou que:

É bem possível que os Tenetehara em certo ponto de sua transição tomem por outra alternativa que a de aderir à cultura cabocla, a mesma que escolheram os indígenas do Nordeste e do Sul do país, onde, atingida certa estabilidade de população e de relações com os “brancos” e a consciência da impossibilidade de integração na sociedade rural, exceto em seu degrau mais inferior, o índio resolva permanecer *índio*, categoria sócio-cultural que lhe garante condições de sobrevivência e de *status* social nas comunidades regionais. (destaques do original).

Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro foram intelectuais que integraram a Seção de Estudos do SPI, onde impulsionaram o desenvolvimento de uma antropologia prática em favor das populações indígenas e de seus direitos dentro do indigenismo de Estado. O primeiro entrou em 1947 e o segundo em 1952. Naquele momento, ainda estavam bastante influenciados por perspectivas teóricas da aculturação (OLIVEIRA, 2013).

Ribeiro e Galvão trouxeram para o SPI a perspectiva da visão antropológica fomentada pela teoria da aculturação, que se pautava por uma perspectiva da mudança cultural no encontro de sociedades. Esses autores divulgaram, em seus trabalhos, tanto acadêmicos, quanto no órgão oficial, a urgência em observar mais de perto os povos indígenas que estariam em vias de extinção, seja por sua incorporação à sociedade não indígena, ou mesmo por terem sido vitimados pela violência desta. Sob a perspectiva da perda cultural dos povos e progressiva “desintegração étnica” destes, Ribeiro denunciou a força violenta da situação de contato. (OLIVEIRA, 2013, p. 83).

Tempos mais tarde Ribeiro revisou suas ideias e passou a compreender que as culturas indígenas estavam sim se descaracterizando em vista de uma série de compulsões, porém, a identificação tribal permanecia em grande parte dos casos. A esse processo preferia dar o nome de *transfiguração étnica* (RIBEIRO, 1986). A diferença dessa abordagem em relação aos estudos sobre a *aculturação* está situada basicamente no entendimento que se têm quanto à sobrevivência dos grupos indígenas. Darcy passou a não corroborar mais com a tese de que os índios estavam fadados a desaparecer em consequência do contato com a chamada civilização.

No livro *Os Índios e a Civilização*, publicado originalmente em 1977, o autor expõe conclusões que encampam a concepção configuracionista de etnia. Diz ainda que “as etnias são categorias relacionais entre agrupamentos humanos, compostas antes de representações recíprocas e de lealdades morais do que de especificidades culturais e raciais” e que a língua, os costumes e as crenças podem passar por mudanças consideráveis sem que isso abale profundamente as etnias ou ameacem a sua continuidade (RIBEIRO, 1986, p. 446).

Tendo em conta esse tipo de assertiva, me parece bastante lógica a compreensão do sentimento de ser indígena que os Krahô-Kanela mantêm apesar das inúmeras transformações culturais que vivenciaram ao longo de algumas gerações, que teriam diferenciado-os em relação aos Krahô e aos Kanela, onde estaria a sua ascendência.

Para muitos agentes do SPI e da FUNAI até a década de 1970, o prognóstico de que os indígenas iriam desaparecer mais cedo ou mais tarde fazia sentido. Temia-se que os povos originários fossem aniquilados ou totalmente transfigurados com o avanço da civilização por suas regiões, pois o contato com as frentes de colonização estava acarretando para os grupos nativos deslocamento populacional, desorganização tribal, assimilação forçada, descaracterização étnica e, nos casos extremos, genocídio. Alguns servidores se empenhavam na missão de tentar minorar os impactos do processo civilizatório, achando que era o máximo que poderiam fazer em prol dos nativos (MONTEIRO, 1995).

Mas havia também aqueles indigenistas que acreditavam que o estímulo à aceleração do processo de integração traria benefício aos índios. Esta parece ser a posição do sertanista Francisco Meirelles⁸⁰, em uma fala proferida em 1973 e reproduzida em uma publicação oficial da FUNAI dos anos 1970.

Minha experiência de 35 anos de trabalho indigenista me autoriza dizer que a solução do problema do índio não está no seu confinamento, nem na resistência de seus defensores ao desenvolvimento do país. Ao contrário, a solução está na integração ao processo de desenvolvimento. Estradas rasgarão as terras virgens do Brasil e novas frentes de colonização promoverão a ocupação efetiva e a integração das áreas distantes ao processo de desenvolvimento. A nós, que por idealismo ou dever funcional, cabe a defesa e a assistência do índio, compete dar a ele condições de resistência e competição com os colonizadores (MEIRELLES *apud* OLIVEIRA, 1975, p. 13-14).

Na perspectiva da cúpula dirigente do indigenismo de Estado nos anos 1970 (dominada por oficiais das forças armadas), a visão predominante era aquela que encarava a identidade indígena como efêmera e transitória. Na medida em que os índios fossem incorporando hábitos e formas de pensar da sociedade ocidental, iriam deixando de ser indígenas, dispensando assim a tutela do Estado e, por consequência, a necessidade de direitos diferenciados, incluindo as garantias territoriais. Esse processo seria contínuo e gradual.

⁸⁰ Francisco Meirelles ingressou nos quadros do SPI em 1942, tendo trabalhado em frentes de atração de índios “arredios”. Faleceu em 1973.

Essa orientação influenciou a concepção do Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973), que estabelecia três categorias classificatórias para o enquadramento dos grupos indígenas nacionais segundo o seu grau de contato: 1) *isolados*, 2) *em vias de integração*, e 3) *integrados*. Os índios *integrados*, segundo o Art. 4º, item III, seriam aqueles que estariam “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (BRASIL, 1973).

O Presidente da República, general Ernesto Geisel, que governou de 1974 a 1979, tinha planos de promover a emancipação dos povos indígenas.

O general Ismarth de Araújo Oliveira⁸¹, presidente da FUNAI em 1975, admitiu abertamente que o objetivo da política indigenista do governo federal era “o de prepará-los para uma futura integração à comunhão nacional”, e que este seria um trabalho compartilhado com as missões religiosas. Também admitia que as dificuldades da empreitada seriam grandes “face à dispersão da população indígena, praticamente em todo território nacional e aos diferentes graus de aculturação dessas comunidades” (OLIVEIRA, 1975, p. 21).

O ministro do interior, Maurício Rangel Reis, em 20 de abril de 1976, declarou o seu intento de pôr fim à tradição paternalista da FUNAI e implantar uma política incisiva de integração dos índios apoiada na instalação de projetos de desenvolvimento econômico dentro das TIs. Em outubro do mesmo ano, afirmou que a política indigenista do governo Geisel estaria frustrada se não conseguisse emancipar algumas comunidades até o final do seu mandato. Em dezembro, o ministro anunciou que a meta do governo era para, em um prazo de 10 anos, reduzir o número de indígenas de 220 mil para 20 mil e, no máximo em 30 anos, integrar a totalidade deles à sociedade nacional (RICARDO *et al.*, 1979). Seriam emancipados, portanto, 90% dos índios.

Em fevereiro de 1978, Rangel Reis anunciou que ainda naquele mês o presidente da república iria assinar um Decreto que incidiria na emancipação de dois mil indígenas em médio prazo. Estes receberiam do governo porções de terra que após dez anos de usufruto poderiam ser alienadas. Competiria a FUNAI decidir quem deveria ser emancipado, de acordo com o enquadramento em cinco requisitos: ter prestado serviço

⁸¹ Ismarth Oliveira era general da reserva quando foi nomeado presidente da FUNAI em março de 1974. Antes havia sido superintendente do órgão. Permaneceu na presidência até março de 1979, acompanhando o governo do general Ernesto Geisel. Fonte: < <http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/galeria-dos-presidentes-da-funai>>. Acesso em 22 jan. 2016.

militar (no caso dos homens); possuir título de eleitor; ter capacidade para se autosustentar; ser alfabetizado e participar da vida nacional (RICARDO *et al.*, 1979).

Essa investida do governo gerou uma reação indignada de segmentos da sociedade civil aliados do movimento indígena. Protestos e manifestações de repúdio se seguiram. De acordo com Viveiros de Castro (2006), a ameaça da aprovação do projeto de emancipação provocou uma reação por parte dos indígenas fazendo com que eles procurassem conquistar maior visibilidade na cena política nacional.

O jurista Dalmo Dallari havia feito na época o alerta de que, da forma como previa o projeto do governo, a emancipação de uma comunidade significava que ela estaria deixando de ser considerada indígena. Isso era perigoso, pois a lei, garantia aos índios apenas o direito de usufruto das terras que habitavam. Estas pertenciam ao patrimônio da União. Assim sendo, segundo o jurista, se a comunidade já não fosse mais reconhecida como indígena, a União poderia alienar as terras por ela ocupadas ou usá-las para o fim que desejasse sem precisar de seu consentimento (DALLARI, 1979).

Por fim, o projeto do decreto de emancipação foi engavetado por ter sido considerado ilegal ao afrontar dispositivos do Estatuto do Índio. Por causa disso, o governo cogitou modificar o próprio Estatuto para resolver a questão da tutela (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Em 1983, já no governo de João Figueiredo, o anteprojeto de lei n. 2465, que previa a emancipação compulsória dos indígenas foi proposto pelo governo, mas os aliados da causa indígena conseguiram barrar a sua aprovação (ATHIAS, 2002).

O órgão indigenista oficial usava ainda de outros artifícios para desqualificar a etnicidade de vários povos indígenas.

Os “critérios de indianidade”, como sangue, cultura e língua, foram outra investida da FUNAI contra os índios. Tais critérios arbitravam sobre a legitimidade de um indivíduo declarar-se índio, o que serviu para facilitar a repressão ao movimento indígena emergente. Os índios foram declarados não-índios e, conseqüentemente, impedidos de participar do movimento de contraposição à política indigenista oficial. A aplicação desses critérios possibilitaria também a retirada da proteção legal a grupos indígenas do leste e nordeste, sob o pretexto de que já se encontravam “integrados” aos usos e costumes da sociedade nacional (ATHIAS, 2002, p.54).

Com a queda do regime militar em 1985, o país deu andamento ao processo de redemocratização, mas o indigenismo de Estado ainda sofria muita interferência dos militares. A ideologia integracionista ainda se manteve forte até a promulgação da nova Constituição, em 1988.

O Presidente José Sarney (1985-1991) sancionou o Decreto nº 94.946, de 23 de setembro de 1987, que estabelecia duas categorias de classificação para as Terras Indígenas brasileiras. A primeira delas era a “área indígena”, tratava-se de um tipo de terra “ocupada ou habitada por silvícolas não aculturados, ou em incipiente processo de aculturação” (Item I do Art. 1º). A segunda categoria era a de “colônia indígena”, que seria a terra “ocupada ou habitada por índios aculturados ou em adiantado processo de aculturação” (Item II do Art. 1º). O Artigo 2º do mesmo decreto estipulava que “Os critérios para avaliação do grau de aculturação dos grupos indígenas serão fixados pela Fundação Nacional do Índio”. Segundo item I do Artigo 3º, competia ao órgão tutor “quando se tratar de colônia indígena, coordenar as ações dos diferentes órgãos governamentais que visem ao desenvolvimento do silvícola e a sua integração progressiva” (BRASIL, 1987).

Uma publicação da FUNAI intitulada *A Terra Indígena e a Funai 1967-1987*, expunha o ponto de vista da gestão de Romero Jucá⁸² sobre o interesse na criação das colônias indígenas:

Assim um grupo tribal já em estágio avançado de aculturação – os ditos índios “integrados” e que vivem em relação estreita com a sociedade regional – vive e trabalha como os demais camponeses que os cercam na qualidade de pequenos produtores rurais. Para esses não há mais necessidade de vastíssimas extensões de terra onde possam praticar a caça, a pesca e a coleta, pois há muito seu habitat se degradou. Tais grupos necessitam, isto sim, de aprendizado de técnica e métodos que os levam à posição de produtores de bens para si próprios e para a sociedade regional (FUNAI *apud* BIGIO, 2007, p. 63; destaque do original).

No dia 6 de dezembro de 1988, Jucá sancionou a Portaria nº 1.098, que estabelecia os critérios para a avaliação do grau de aculturação dos povos indígenas. Conforme o Art. 1º, seriam esses:

- a) a capacidade de absorção, por parte dos índios, de uma assistência da mesma natureza da prestada aos habitantes regionais não-índios;
- b) condições de operação de processos de acumulação e capacidade de entender os mecanismos da economia de troca;
- c) grau de domínio da língua portuguesa;
- d) grau de dependência de bens e serviços supridos pela sociedade nacional;
- e) domínio de profissão e capacidade de desenvolver atividades produtivas;
- f) outras condições que demonstrem claramente a condição da comunidade indígena. (FUNAI, 1988a).

⁸² Romero Jucá Filho presidiu a FUNAI entre maio de 1986 e setembro de 1988, depois disso foi governador de Roraima entre 1988 e 1990 e, a partir de 1995 tornou-se senador da república pelo mesmo estado. É filiado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB.

O Art. 2º determinava que a avaliação desses critérios seria feita por um técnico (antropólogo, sociólogo, sertanista e/ou técnico indigenista) designado pelo superintendente executivo regional, que emitiria um laudo, que, segundo o Art. 3º seria avaliado pelo presidente da FUNAI, a quem competia homologar ou não o mesmo (FUNAI, 1988a).

O advogado Paulo Machado Guimarães, assessor jurídico do CIMI, avaliou todos os critérios da Portaria nº 1.098, desmontando um a um. Entendeu que, em suma, por esses critérios, talvez somente os poucos povos indígenas isolados do Brasil poderiam escapar de serem considerados aculturados (GUIMARÃES, 1989).

Em função das críticas efusivas das lideranças indígenas e das entidades de apoio à causa dos índios, o efeito do Decreto 94.946 não se consolidou. Logo, em outubro de 1988, foi promulgada a nova Constituição, que incorporou princípios bastante diferentes daqueles preconizados pela FUNAI até então, versando principalmente sobre o regime territorial indígena. Nas duas gestões subsequentes a de Jucá, a procuradoria jurídica do próprio órgão considerou o referido Decreto inconstitucional. Defasado quanto à nova orientação da política indigenista, ele foi enfim revogado pelo presidente Fernando Collor de Mello em 1991 (BIGIO, 2007).

As investidas do governo federal para emancipar os povos indígenas escancaravam a prática etnocida do Estado brasileiro.

O etnocídio, segundo Clastres (2004), é “a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição” (p. 56). No caso dos países americanos, as sociedades nacionais, representada principalmente pelo Estado, impõem aos povos originários e demais minorias a adesão à cultura ocidental, negando a possibilidade de conservarem diferenças culturais.

A orientação da política indigenista oficial mudou a partir da CF de 1988. O Estado deixou de perseguir como objetivo a assimilação dos povos indígenas a todo custo. O índio passou a ser considerado plenamente capaz de se representar juridicamente através de suas organizações. A Lei Maior incorporou princípios bastante avançados especialmente quanto às garantias territoriais para os povos indígenas. Ela também assumiu como papel do Estado a proteção e a valorização das culturas nativas. Essas conquistas se devem à luta do movimento indígena e das organizações não-governamentais de apoio à causa.

Após a nova Constituição, o Estado passou a adotar mais instrumentos jurídicos que reconhecem o Brasil como um país multicultural. Apesar das mudanças no plano legal, a FUNAI continuou por mais de uma década impondo barreiras para o reconhecimento de povos como os Krahô-Kanela, que estariam em situação de emergência étnica.

5.4. “CABOCLO” E “ÍNDIO” COMO CATEGORIAS DE CLASSIFICAÇÃO

Darcy Ribeiro (1986) chegou a expressar o entendimento de que as categorias *índio* e *caboclo* correspondiam a dois modelos opostos de consciência em uma relação de recíproca hostilidade. Enquanto o conceito de *índio* deveria ser aplicado a pessoas de ascendência indígena que se identificavam como tal e eram identificadas sob esse termo por indivíduos externos à comunidade, o *caboclo* seria propriamente aquele brasileiro de ascendência indígena distante que foi incorporado à sociedade nacional após passar por um processo de “completa destribalização” (p. 376).

De fato, um dos usos correntes do termo *caboclo* na antropologia brasileira compreendia este como um elemento antagonista direto das sociedades indígenas. As populações caboclas, em contato mais constante com os índios nas regiões do país menos integradas à economia capitalista seriam uma espécie de ponta de lança do processo colonialista, abrindo passagem para o posterior avanço das frentes de ocupação da sociedade nacional. O caboclo era apresentado como um sujeito da alteridade incompleto e desviante, diferentemente do indígena, que representava o *outro* autêntico. Nesses termos, o caboclo era compreendido como uma influência nociva da civilização sobre os indígenas (ADAMS; MURRIETA; NEVES, 2006).

O termo *caboclo*, muito utilizado na região amazônica do Brasil como uma categoria de classificação social, possui em seu uso coloquial uma significação complexa e ambígua, relacionada a um estereótipo que abarca dimensões raciais, de classe e de origem geográfica. Na acepção que geralmente é utilizada pela antropologia, o *caboclo* é compreendido como o habitante tradicional da Amazônia rural, distinto dos camponeses imigrados de outras regiões, principalmente por causa de seus hábitos alimentares, sua religiosidade, sua mitologia, seus padrões de arquitetura e de habitação, seus conhecimentos acerca dos recursos da floresta e suas formas peculiares de manejo desses recursos. Um atributo frequentemente relacionado ao *caboclo* é a miscigenação racial do indígena com o europeu. Na acepção coloquial, o *caboclo* também é sempre

associado à pobreza material, à simplicidade, à rusticidade de seu modo de vida, à ausência de escolaridade, em contraposição aos atributos *modernos* e *civilizados* da população urbana “branca”. Acrescenta-se a isso a crença preconceituosa de que o caboclo é preguiçoso e improdutivo, características atribuídas também aos seus congêneres indígenas (LIMA, 1999).

As considerações expostas neste tópico até aqui já são suficientes para percebermos que Carvalho e Carvalho (2012) têm razão quando ponderam que “Aparentemente, Índio e Caboclo constituem categorias com grande poder polissêmico, variável de acordo com o contexto onde emergem”. (p. 16).

Lima (1999) alega que é raro ver alguém se autoidentificar como *caboclo*. Esta é, segundo a autora, uma classificação empreendida por estranhos para taxar um grande contingente populacional que possui um conjunto de características percebidas à primeira vista como comuns e que ocupa uma posição social considerada inferior em relação à daquelas que enunciam a identificação. Não representa, portanto, uma população concreta, que seja culturalmente homogênea e absolutamente diferenciada de outras tantas. É uma abstração vaga e imprecisa. Os camponeses amazônicos costumam se apegar mais a identidades locais, de caráter mais específico, pois o termo *caboclo* não congrega uma identidade coletiva sólida e significativa.

Rodrigues (2006) entende que *caboclo* é “uma categoria de acusação e não de reconhecimento de direitos e prerrogativas” (p.121) e, além disso, é “uma identidade reificada pela negação, como alguém ou algo que está fora do lugar (da modernidade contemporânea)” (p. 123).

Ribeiro (1986) constatou que na Amazônia, o cidadão chamava de caboclo o neobrasileiro que habitava o meio rural, que, por sua vez, transferia o rótulo para o indígena considerado “civilizado”, que, por seu turno, o repassava ao índio mais apegado às tradições tribais.

A identificação de caboclo, deste modo, é dasabonadora de valor social e, portanto, estigmatizante.

Em um estudo que realizou entre os Tukuna do alto Solimões, Cardoso de Oliveira (1972) observou que tal categoria era aplicada ao indígena integrado (porém, mal ajustado) aos extratos periféricos da sociedade nacional, transfigurado devido à forte influência cultural do não-índio. O caboclo seria, na verdade, um indígena que enxerga a si mesmo através do olhar colonialista do *branco*, que o inferioriza e o subjuga, desenvolvendo uma autoestima negativa.

O conceito *caboclo* é acionado como estratégia de dominação colonial e traz consigo uma carga simbólica muito pesada. Assumir esse rótulo seria aceitar a derrogação, a inferioridade, a subordinação, porque o caboclo é visto como uma espécie de pária social. Apropriar-se desse estigma implica em, de alguma forma, restringir as próprias possibilidades de emancipação (LIMA, 1999). O caboclo, em uma leitura pós-moderna, seria um tipo que estaria deslocado de seu lugar, às margens e, ao mesmo tempo, excluído da modernidade. Ocupa um lugar residual, negando a condição que lhe é imputada e desejando ser o outro de si mesmo (RODRIGUES, 2006).

Baniwa (2006) afirma que até a chegada dos anos 1970, qualquer pessoa que fosse chamada de *índio* na região do Alto Rio Negro, fosse ela realmente indígena ou não, tomaria isso como ofensa, pois a palavra tinha uma conotação pejorativa. Na Amazônia especialmente, aqueles indígenas que preferiam ocultar a origem ameríndia, permitiam serem chamados de *caboclos*, que era o mais próximo que podiam ser do *branco*, o tipo socialmente mais valorizado.

Segundo Lima (1999), nas últimas décadas tem ganhado projeção um discurso que valoriza as populações rurais amazônicas como detentoras de um vasto conhecimento acumulado sobre a floresta de importância inestimável para a conservação dos recursos naturais. Esse discurso ecologista, conforme explica a autora, é apropriado como bandeira de luta por tais populações, que agora rejeitam o rótulo de caboclos, preferindo se classificar por denominações mais positivadas, como *povos da floresta*, *comunidades tradicionais*, *pescadores artesanais*, *povos indígenas* etc.

Veremos mais adiante que a atuação do movimento social indígena a partir da década de 1970 colaborou fortemente para o resgate da autoestima dos povos originários, vindo a resultar na afirmação orgulhosa da condição de *índio* enquanto sujeito de direitos.

Conforme vimos anteriormente, na mesma região em que os Krahô-Kanela viviam, além deles, os Javaé e os Karajá também eram chamados de caboclos pelos moradores dos municípios do entorno, pelo menos até os anos 1980 (cf. TORAL, 1985b). E esses dois últimos povos apresentavam um contraste cultural e fenotípico em relação aos não-índios bem maior que o dos Krahô-Kanela.

Almeida (2004, p. 79) observou que o fato dos Krahô-Kanela até os anos 1980 serem percebidos pelos moradores da região como “caboclos”, cujo estilo de vida estava estreitamente vinculado ao “mato”, era para os membros do grupo um fator importante de afirmação da sua condição indígena. O ponto mais significativo para a percepção da

indianidade, no entanto, era a descendência em relação ao patriarca Florêncio, que passara a representar no imaginário da comunidade uma espécie de “autoridade mítica”, de quem emanava uma herança cultural.

Os Krahô-Kanela costumam a dizer que entendiam que as palavras *índio* e *caboclo* tinham o mesmo significado para eles. Porém, quando perceberam que o termo era utilizado por alguns agentes da FUNAI com uma conotação que contestava a sua condição indígena, passaram a recusar essa identificação.

O movimento indígena organizado no Brasil surgiu nos anos 1970 e se fortaleceu através da interlocução com segmentos da sociedade civil que faziam oposição ao regime militar. A partir de então, foram criados espaços alternativos de diálogo entre os diferentes povos (as assembleias indígenas), uma nova categoria de representação política (lideranças indígenas) e entidades de mobilização (as organizações indígenas). (OLIVEIRA, 2013).

Dentre as organizações de suporte à causa indígena que surgiram na época estão: a Operação Anchieta - OPAN, o Centro de Trabalho Indigenista - CTI, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação - CEDI e a Comissão Pró Índio - CPI – do Acre, além do Conselho Indigenista Missionário - CIMI (NASCIMENTO, 2004). O suporte dessas entidades foi crucial, porque sem o apoio material e político desses aliados os indígenas não possuiriam condições para resistir ao assédio engendrado por interesses privados e pelo próprio Estado contra suas terras e sobre os recursos naturais existentes nelas (BITTENCOURT, 2006).

Em 1980 foi fundada a União das Nações Indígenas - UNI, a primeira organização indígena com pretensões de articular as lutas políticas dos povos originários em âmbito nacional (CARVALHO, 2002).

Ramos (1995, n.p.) nomeia como “heroica” essa fase do indigenismo e relata que muitas ONGs criadas na época, no entanto, tiveram vida curta, porém, outras sobreviveram e continuam desenvolvendo um trabalho essencial.

O CIMI tem um papel destacado na militância pela causa indígena. Foi criado em 1972 por segmentos da Igreja Católica ligados à corrente da Teologia da Libertação, com o objetivo de reavaliar a atuação missionária nas áreas indígenas, orientada até aquele momento para a catequese e a assimilação (OLIVEIRA, 2013). Logo após a sua criação, a organização já começou a chamar a atenção por publicar diversos documentos denunciando violências cometidas contra os povos indígenas, criticando também a grande concentração fundiária do país e a exploração de trabalhadores rurais

(CARVALHO, 2002). A entidade foi adquirindo visibilidade, passando a ser enxergada pela mídia nacional como uma referência na busca de informações sobre os índios (OLIVEIRA, 2013).

O CIMI teve a iniciativa de promover as assembleias indígenas, espaços abertos para a discussão da política indigenista entre representantes de povos do Brasil inteiro. A primeira delas aconteceu em 1974, no Mato Grosso. A partir daí os encontros se tornaram frequentes, obtendo a participação de um número crescente não só de indígenas, mas também de ONGs, antropólogos e outros interessados. Esses eventos se consolidaram como um espaço em que o diálogo aberto era permitido, enquanto no cenário nacional as discussões a respeito dos direitos civis eram cerceadas pelo aparato repressivo do Estado (OLIVEIRA, 2013).

Desconfiados que os missionários estavam pregando a ideologia comunista e promovendo agitações subversivas nas aldeias, os mandatários da FUNAI nos tempos da ditadura até andaram espionando as ações do CIMI (VALENTE, 2009).

Do debate a respeito dos temas em comum aos índios foi brotando uma articulação pan-indígena. Uma inovação para a época, pois,

Até então, essas comunidades estavam voltadas muito mais para suas próprias necessidades e dificuldades de sobrevivência. Para isso procuravam resolver as demandas em nível local, sem se envolverem com os problemas e dificuldades dos povos que estavam além de suas fronteiras. (MUNDURUKU, 2012, p. 51).

Munduruku (2012) avalia que as assembleias “aguçaram o protagonismo indígena, fazendo esse povo abandonar uma atitude passiva ou defensiva e tornando-o mobilizador da consciência na defesa dos seus direitos” (p. 52). Verifica-se desde então uma ruptura com as relações de tutela do Estado para engendrar um ativismo político no qual os próprios indígenas se colocavam à frente nas negociações que envolvem assuntos de seus interesses e na participação em instâncias decisórias da sociedade nacional e nas esferas de governo (BAINES, 2012).

A partir da articulação do movimento indígena nacional, a consciência de ser *índio* foi enaltecida, derivando dela o orgulho dessa condição. A união política entre os povos também proveu a eles maior capacidade de negociação com o Poder Público.

Se reconhecer como *índio* passou a ser visto como um atributo valorativo que confere dignidade própria. O reconhecimento dessa identidade então se tornou um “imperativo moral” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 18).

A condição indígena antes ocultada por constrangimento devido ao estigma que ela carrega passa a ser ostentada orgulhosamente, às vezes através dos sinais diacríticos da imagem estereotipada do índio.

Cada vez mais presentes na cena pública, os índios foram deixando de serem vistos como vítimas passivas de ações integracionistas do Estado ou de processos de aculturação, passando a serem enxergados como sujeitos ativos na construção de sua história e participativos na interlocução política com a sociedade envolvente, apesar de sua notória desvantagem em termos de poder nessas relações (PERES, 2003).

A figura da *liderança indígena* despontou nesse cenário, passando a atuar de forma constante na intermediação dos interesses de seus povos junto ao Estado, a opinião pública, entidades de direitos humanos, entre outras esferas, conquistando crescente legitimidade. Apoiados por ONGs, essas lideranças inúmeras vezes mobilizaram caravanas para protestar em Brasília, na sede da FUNAI, no Congresso Nacional, no STF e em outros espaços, de forma a exercer pressão pelo reconhecimento de seus direitos (OLIVEIRA, 2013).

O já citado deputado federal Mário Juruna, que orientou o cacique Mariano no começo da luta deste, se firmou como uma liderança mundialmente conhecida.

Nos anos 1980, com a amplificação da visibilidade da problemática ecológica no cenário brasileiro e internacional, cresceu substancialmente a importância atribuída aos povos indígenas no papel da conservação das florestas tropicais e na promoção do desenvolvimento sustentável (ÁVILA, 2012). No embalo desse processo, foi retomada por parte da opinião pública a imagem dos índios de acordo com o arquétipo do *bom selvagem*, que supostamente vivia em uma relação de equilíbrio e harmonia com a natureza. Essa representação foi encampada pelo discurso e pela prática de algumas ONGs. Com isso, os índios acabaram sendo utilizados pelas entidades como chamarizes para captar recursos e o apoio técnico das agências de cooperação. Esse imaginário ecologista, que enaltece a importância dos conhecimentos tradicionais, foi apropriado pelo movimento indígena como instrumento político e simbólico de legitimação de suas bandeiras de luta (BITTENCOURT, 2006).

Para persuadir as agências de fomento a colaborarem financeiramente com a assistência prestada aos indígenas, certas instituições passaram a recorrer ao arquétipo do *índio hiper-real* para caracterizar idealmente a sua clientela, modelo fantasioso que enaltecia virtudes e a pureza de intenções dos indígenas, fruto de uma concepção romântica. Tal sistemática burocratizou o engajamento político das organizações. Índios

cujo comportamento destoava demais dessa representação idealista eram, às vezes, vistos como inconvenientes pelos funcionários das entidades (RAMOS, 1995).

Antropólogos, missionários e alguns servidores do órgão indigenista governamental também estimularam a consciência étnica de grupos indígenas, que passaram a ter mais autoconfiança em sua identidade, beneficiados por um cenário em que a opinião pública no Brasil e no exterior era favorável a muitas de suas causas (TURNER, 1991).

A partir de então a etnicidade e a cultura indígena vêm sendo cada vez mais instrumentalizadas para um viés político.

Os líderes de comunidades e organizações indígenas tendem a pôr em ação maior politização étnica e cultural com base no diálogo permanente que devem realizar com o Estado, os governos, a sociedade dominante e suas instituições. À medida que esses líderes indígenas reabilitam juridicamente a “autoridade tradicional” e as comunidades começam a exercer os direitos coletivos especiais que a legislação reconhece, a etnicidade começa a adquirir peso político na relação com o Estado. (SIQUEIRA JÚNIOR, 2012, p. 106).

Tendo emergido como etnia na década de 1980, os Krahô-Kanela foram influenciados pelas estratégias do movimento indígena e indigenista quando se mobilizaram para buscar seus direitos diferenciados. Neste momento, o movimento estava mais articulado e gozava de uma maior projeção do que quando se iniciou. Observando a forma de outras etnias encaminharem suas demandas e organizarem sua luta, os Krahô-Kanela aprenderam muito com elas.

Nos processos de emergência étnica, os povos indígenas promoveram a ressignificação política e cultural de si mesmos baseados em suas experiências e em seus modos de organização próprios. Deflagrou-se então um processo de politização da identidade coletiva em que a memória, a ancestralidade e os conhecimentos tradicionais são valorizados e postos em evidência para projetar o modelo alternativo de organização comunitária que se pretende consolidar. Nesse caso, a noção de *comunidade*, foi compreendida como um conjunto de valores morais e de significado político e ético, capaz de congregiar pessoas em torno de estratégias e ações que contribuem para erigir identidades culturais e sociopolíticas com fins determinados (CRUZ, 2014).

É nesse sentido que pensamos os grupos das aldeias Lankraré e Takaywrá como comunidades que emergiram a partir da bipartição de uma comunidade única.

A relação dos Krahô-Kanela com lideranças que integram o movimento indígena e com entidades que lhes dão suporte foi se intensificando cada vez mais com o passar

do tempo, sobretudo, a partir de 2001, quando o CIMI passou a assisti-los ainda no assentamento Tarumã. Depois de a FUNAI oficializar o seu reconhecimento étnico, o convívio de membros desse povo com representantes de outras etnias se tornou constante, seja nas reuniões dos conselhos de saúde, de educação e de cultura, nos fóruns e conferências organizados pela FUNAI, nos jogos indígenas, nos eventos de estudantes indígenas da UFT e em outras inúmeras atividades.

A ONG mais presente entre os Krahô-Kanela sem dúvida é o CIMI. Sua atuação com a comunidade da Lankraré tem sido ininterrupta há quinze anos. O Conselho auxilia apoiando reivindicações, divulgando informações em sua mídia própria, custeando despesas de viagens de indígenas para Palmas ou para Brasília e articulando encontros destes com pessoas que de alguma forma podem influenciar a seu favor.

Com o grupo da aldeia Takaywrá, o CIMI tem se mostrado solidário desde 2014. Antes os missionários mantinham um distanciamento deles na preocupação de resguardar as boas relações com o outro grupo.

Observando o perfil da rede social Instagram de Renato Pymcrê, verifiquei que quatro representantes da aldeia Takaywrá estiveram em Brasília em outubro de 2015 visitando a sede do CIMI e o gabinete do senador Vicentinho Alves (PP-TO).

Wagner é uma liderança da aldeia Lankraré que ganhou grande projeção nos últimos anos dentro do movimento indígena. Atualmente é presidente da União dos Estudantes Indígenas do Tocantins - UNEIT e da APOINKK. Antes foi cacique de seu grupo por um curto período, tem participado ativamente de ações que militam em prol das reivindicações de todos os povos indígenas do Tocantins e vez ou outra aparece na imprensa regional dando declarações.

Com apoio do CIMI, este jovem esteve várias vezes em Brasília participando de protestos, alguns contra iniciativas dos três poderes que pretendiam mexer com os direitos indígenas no país, como a PEC 215. Ele é uma das lideranças mais prestigiadas pela entidade missionária em seu estado, e percebe-se que sua fala incorpora em boa medida o discurso militante dessa instituição.

No dia 15 de abril de 2015, Wagner compôs uma comissão de quatro indígenas que foi recebida no STF pelo ministro José Antônio Dias Tóffoli para tratar da questão do reconhecimento de direitos territoriais indígenas no país. Além do Krahô-Kanela, faziam parte da comissão três lideranças do estado de Mato Grosso do Sul: Lindomar e Paulino, da etnia Terena, e Valdelice Verón, da etnia Guarani-Kaiowá.

A participação de Wagner em tão exclusiva comissão é um sinal de reconhecimento em sua capacidade de articulação política e de representação dos interesses dos povos originários no plano nacional.

Várias das lideranças que conquistam projeção no movimento indígena nacional acabam se inserindo no universo dos não-índios, passando a viajar com frequência para fora de suas aldeias, estabelecendo relações com representantes de outras etnias e assumindo papéis de representação externa de suas comunidades (ARRUDA, 2001). Isso foi o que aconteceu com Mariano no passado e o que acontece hoje com Wagner.

Figura 24 - Wagner Katamy (à direita) e outros indígenas com o ministro Dias Tóffoli e reunião no STF



Crédito da foto: Carolina Fasolo – Mobilização Nacional Indígena. Data: 15/04/2015.
Imagem capturada do site: <<https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2015/04/16/ministro-dias-toffoli-recebe-liderancas-indigenas-no-stf/>>. Acesso em 30/12/2015.

Wagner também tem se pronunciado em outras ocasiões. No dia 22 abril de 2015, esse líder, junto com a coordenadora regional do CIMI, foi convidado para dar uma palestra sobre o Dia do Índio para crianças em uma escola do município de Palmas.

O engajamento nesse tipo de atividade é uma forma de divulgar a história e a cultura dos povos indígenas e celebrar o orgulho de sua identidade étnica.

Figura 25 - Wagner Katamy ministrando palestra para crianças sobre a temática indígena em escola municipal de Palmas



Crédito da foto: Irene Alves. Data: 22/04/2015.

De acordo com Agier (2001), em tempos de globalização, cada dia mais as populações tradicionais estão sendo representadas por jovens escolarizados e bem relacionados com instituições diversas e com as redes mundiais de informação. Este é o perfil das lideranças que estão ocupando o lugar dos antigos sábios, detentores do conhecimento tradicional. Esses jovens, conforme o autor, se profissionalizam no trabalho de enunciação da identidade da comunidade e se entregam à tarefa de recomposição ou de valorização de suas tradições supostamente em risco de desaparecimento. No desempenho dessa função, na condição de representantes legítimos da diferença cultural, estabelecem uma interlocução ampla com o mundo externo, de onde adquirem ferramentas que utilizam nas suas estratégias localizadas. Esse trabalho, segundo Agier, favorece um reconhecimento étnico no contexto planetário, mas estabelece um dilema identitário constante entre o apelo do universal e o enraizamento local.

Creio que Wagner seja um típico representante étnico moderno com as características descritas por Agier. Ele é jovem, escolarizado, circula nas cidades, viaja bastante em função de atividades do movimento indígena, fala bem o Português e conhece razoavelmente a legislação indigenista. Ao mesmo tempo, é um dos principais entusiastas do “resgate” cultural de seu grupo.

Com habilidade em informática e inteirados com a linguagem da burocracia, as jovens lideranças fazem pesquisas, escrevem documentos e projetos que representam as reivindicações e aspirações de suas comunidades. Nesse quadro, posso situar, dentre outros, na aldeia Lankraré, além de Wagner, Amaré e Olga, e na Takaywrá, Renato, Régis e Davi.

No ambiente da UFT, os jovens fazem amizade com estudantes de outras etnias e ampliam rapidamente o círculo de relações dentro do movimento indígena.

Mas Arruda (2001) está correto ao constatar que, se a projeção política dos jovens tem se acentuado ultimamente no movimento indígena pela capacidade de comunicação, por outro lado, a preocupação em resistir ao processo homogeneizador da globalização faz com que o conhecimento da tradição pelos mais antigos seja revalorizada, já que ela é o principal requisito para a legitimação dos direitos específicos derivados da distinção étnica. Esse aspecto ajuda a equilibrar as posições de poder nas comunidades. A competição por espaço na tomada de decisões torna-se cada vez mais atrelada à capacidade de domínio das práticas tradicionais (cantos, danças, mitos, rituais etc.), o que desperta nos mais novos a vontade de aprender tais fundamentos (ARRUDA, 2001).

No caso dos Krahô-Kanela, a valorização dos mais velhos se deve, principalmente, à sua condição de portadores da memória antiga e de testemunhas da vivência na Mata Alagada, que fundamentam a territorialidade do grupo.

Em termos do exercício de funções de liderança, alguns dos indivíduos de idade mais avançada têm a seu favor certas qualidades: experiência de vida, representatividade política, memória privilegiada, habilidade oratória, paciência, prática em lidar com funcionários governamentais, autoridades e pesquisadores, entre outras. Nesse quadro, devo destacar na aldeia Lankraré algumas pessoas como Mariano, Argemiro, Osmar, Sebastião, Tônico e Alderez, e na Takaywrá, Valdete, Manoel Florêncio, João Benício e Perpétua.

As lideranças antigas e jovens, deste modo, têm uma atuação complementar.

Em uma entrevista que me concedeu em setembro de 2015 na aldeia Takaywrá, o vice-cacique Davi, enalteceu a importância da participação dos jovens no movimento indígena, auxiliando as lideranças mais antigas no trato com a burocracia e com as autoridades públicas:

Eu não fiz parte da moradia do Lago da Praia, mas eu vim mais tarde.
Nasci na Era [década] de 80. [O povo] Já tinha sido retirado do Lago

da Praia, mas eu, depois que eu me entendi, que eu fiquei de maior, eu me empenhei na luta. Estou junto com o tio Valdete desde 2008 nessa luta aí. Sou vice-cacique desde 2009 e sempre estou correndo atrás. Participo de conferências, tenho diálogo com o Ministério Público [Federal], FUNAI, faço parte também [do Conselho Distrital] da Saúde e estou aí para ajudar o meu povo. Porque você vê... igual o tio João Benício falou, que eles não têm conhecimento, não têm estudo, não têm como correr atrás. Até o cacique mesmo tem o conhecimento porque ele viveu lá. Ele sabe contar a trajetória, mas ele não tem meios de correr atrás da Justiça, dizer “vamos ali, vamos no Ministério Público, vamos na FUNAI!”. Ele sozinho não dá conta. E ele me escolheu para ser o vice-cacique porque eu sou o braço direito dele. Ele mesmo já falou: “eu preciso do Davi”. Tem mais jovem aí, o Renato também, o Régis, que fazem parte também. São universitários, mas nunca largaram essa luta (Davi Camoc, 12/09/2015; colchetes meus).

Nos anos de 2010 e 2011, Amaré, da aldeia Lankraré, acadêmico do curso de direito, presidiu a UNEIT, entidade representativa dos estudantes indígenas de todo o estado. Nesse tempo a sua prima Olga, que era segunda-secretária na organização estudantil, o ajudava a lidar com os procedimentos administrativos. Enquanto cursava a graduação, Amaré também foi bolsista de um projeto chamado *Índio Educa*, do qual participavam outros cinco universitários indígenas do país. Eles postavam em um site conteúdos educativos sobre a realidade das sociedades indígenas brasileiras.

Depois de formado, Amaré retornou para a sua aldeia, onde trabalhou por dois anos e meio como professor, sendo um dos principais responsáveis pelo ensino da cultura indígena na escola Wyapri. Em dezembro de 2015, mudou-se para a cidade de Araguaína, onde continua trabalhando ligado à SEDUC.

Desde março de 2014, a UNEIT tem sido presidida por Wagner Krahô-Kanela, aluno do curso de administração. Seu mandato termina em março de 2016.

Duas ações de destaque coordenadas pela UNEIT e apoiadas pela Pró-Reitoria de Extensão, Cultura e Assuntos Comunitários da UFT são a *Calourada Cultural Indígena*, desenvolvida desde 2010, e a *Caravana da Juventude Indígena*, que ocorre desde 2012. O objetivo da *Calourada* é recepcionar os calouros indígenas com manifestações culturais típicas dos povos do Tocantins e ambientá-los ao meio acadêmico, promovendo a sua integração com os demais estudantes. Já a Caravana promove visitas de intercâmbio dos universitários indígenas e não-indígenas em aldeias de variados povos. Nessas ocasiões, são realizados “oficinas, seminários, atividades recreativas, buscando a reflexão sobre temas ligados à saúde, educação, cultura e meio ambiente”. (FERREIRA, 2013, p. 61).

A caravana inclusive já visitou a aldeia Lankraré.

Outro evento articulado pelos estudantes indígenas é a *Semana Acadêmica Indígena*, cuja primeira edição aconteceu em 2010. Em 2015, a *Semana* se transformou no *Mês dos Povos Indígenas*, uma série de debates em todos os campi da UFT ao longo do mês de abril, liderados pelos acadêmicos indígenas, discutindo questões que afetam os povos originários. Nessas oportunidades de interação, os jovens aprenderam muita coisa a respeito de outras culturas indígenas e fortaleceram elos de amizade com outros povos. Ao conhecerem diversas aldeias e os seus moradores, os Krahô-Kanela consolidam a sua posição nesse círculo social através dos vínculos de reciprocidade.

5.5. EMERGÊNCIAS ÉTNICAS INDÍGENAS NO BRASIL RECENTE

A *etnogênese* é uma palavra que tem sido utilizada por antropólogos para designar um fenômeno que tem crescido bastante em todas as regiões do país – com destaque para o Nordeste – nas últimas quatro décadas.

Grupos que durante muito tempo preferiram manter a sua identidade indígena na invisibilidade passaram a afirmar pública e ostensivamente essa identificação, de modo a pleitear frente ao Estado o acesso a direitos especiais (sobretudo territoriais) conferidos aos povos originários. Este é um dos principais fatores que explica o crescimento significativo da população autodeclarada indígena nos últimos censos do IBGE.

Avaliamos que a melhor definição de *etnogênese* seria a de um “processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 43).

Pensando a situação dos povos indígenas brasileiros, Arruti (2006) entende que a etnogênese implica na “construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos” (p. 50-51).

Essa descrição confere muito com as características da trajetória dos Krahô-Kanela.

Os termos *etnogênese* e *emergência étnica* não agradam a Pacheco de Oliveira (1998), que prefere a expressão “viagem de volta” para se referir aos processos de reordenação da identidade étnica, baseados na memória coletiva, que reorganizam as

representações sobre a história e a vida social do grupo a partir de um olhar contemporâneo. Para o autor, as palavras *etnogênese* e *emergência étnica*, dependendo da maneira como são empregadas, podem trazer a falsa impressão de que, o que ocorre no processo, é a gênese repentina da etnicidade, quando se sabe que o que acontece não é bem isso, pois as memórias coletivas não brotam do nada, mas são reelaboradas e atualizadas.

Faço uso das concepções de *etnogênese* usadas por Arruti (2006) e por Bartolomé (2006) por entender que elas não estão em desacordo com as proposições da categoria “viagem de volta” cunhada por Pacheco de Oliveira (1998).

Bartolomé (2006) inclusive salienta que os povos emergentes não surgiram como indígenas de uma hora para outra, mas mantiveram-se na invisibilidade por causa da preocupação em evitar o estigma imputado à sua condição étnica, pois admitir-se como *índio* podia implicar em ser marginalizado ou hostilizado pelos não-índios.

De modo geral, podemos dizer que na antropologia contemporânea existe um entendimento bastante firmado de que o surgimento de um povo indígena pode ser situacional, assim como as tradições podem ser elaboradas circunstancialmente, já que elas são fluidas e intemporais (GRÜNEWALD, 2004). A identidade não é um componente inato, mas algo que vai sendo tecido, e que está em constante processo de construção, sendo inclusive bastante influenciada pela maneira como imaginamos que somos vistos pelos outros (HALL, 2006).

Pacheco de Oliveira (1998) frisa a questão de que a dinâmica da trajetória dos grupos étnicos não dissolve a sua vinculação sentimental a um marco originário. Segundo o autor,

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 64).

No caso dos Krahô-Kanela, a trajetória histórica a qual está atrelada a identidade coletiva é aquela trilhada desde o ancestral Florêncio Caboclo. Na partida de Florêncio de sua aldeia no Maranhão está localizada a origem do grupo, segundo o que acreditam.

Nas últimas décadas, os povos originários têm intensificado o realce da *indianidade*, que consiste em um modo de ser tipicamente adotado por grupos em busca de reconhecimento de sua identidade indígena pelo órgão tutor, de modo a que sejam qualificados para receber a assistência do Estado (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988). Na interação com o aparato estatal, esses povos de fato incorporam um modelo de comportamento e de representação de si mesmos que se conforma às expectativas que os agentes tutelares têm do que deva ser um *índio* em termos genéricos (ARRUTI, 2006).

Nessa busca por legitimação, os grupos étnicos acionam estrategicamente elementos simbólicos e políticos, criados originalmente ou reelaborados (OLIVEIRA, 2013). A *indianidade* seria, portanto, um fenômeno associado ao processo de “politização da cultura”, que consiste na “manipulação deliberada e calculada de traços de tradição para legitimar reivindicações coletivas” (PERES, 2003, p. 34) guiadas, na maioria das vezes, por uma noção de pertencimento territorial.

No Brasil, o Estado historicamente se colocou na posição de interlocutor privilegiado na negociação da indianidade. Ele impôs o monopólio de seus instrumentos cognitivos para a aferição de identidade étnica, fazendo as comunidades postulantes ao status indígena se preocuparem em reelaborar sua autoimagem em função das expectativas da agência oficial.

Veremos no próximo capítulo como os Krahô-Kanela têm construído a sua indianidade tomando como referência culturas de outros povos indígenas, e nos últimos anos, especialmente a dos Krahô.

Na verdade, a burocratização dos procedimentos oficiais de reconhecimento étnico era um dos fatores que induzia os indígenas a quererem resgatar uma suposta identidade genuína, cuja origem remontaria a um passado imemorial, anterior às transformações culturais que introduziram elementos modernos na vida tribal. As narrativas sobre as origens e a história contêm um apelo simbólico bastante forte nesse campo político-pragmático em que se busca legitimação (MONTERO, 2012).

No Nordeste, em décadas passadas, a relação do SPI e da FUNAI com os povos indígenas era complicada por conta do desconforto em trabalhar com grupos considerados em avançado estado de integração na economia e na vida social da região. Por causa disso, o órgão indigenista agia apenas esporadicamente, em resposta às reivindicações mais contundentes que recebia, tomando o cuidado de justificar para si mesmo e para o Poder Público regional que estava atuando junto a grupos indígenas e

não diante de um aglomerado de *remanescentes* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). E as elites nordestinas diziam insistentemente que na região não existiam índios, mas somente caboclos remanescentes (ROCHA, 2003).

Um exemplo de imposição pelo Estado de critérios de indianidade é o que se sucedeu com os Atikum. Eles construíram sua identidade étnica com base em traços culturais abstraídos de um conjunto ritual conhecido como *toré*, que era praticado por outros grupos do Nordeste. A partir de meados do século XX, o SPI passou a exigir dos povos da região a demonstração performática do *toré* para a comprovação da condição indígena. Assim, o rito acabou por ser tomado como símbolo de distintividade cultural dos índios nordestinos (GRÜNEWALD, 2004).

Pacheco de Oliveira (2013) salienta que até hoje existem servidores da FUNAI que encaram com desconfiança as mobilizações por reconhecimento étnico e consideram que as demandas territoriais apresentadas pelos grupos emergentes caberiam ser tratadas pelo Estado como uma questão de reforma agrária e não como uma incumbência a ser assumida pela política indigenista. No entendimento alguns funcionários do órgão, segundo o mesmo autor (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004a), os índios do Nordeste “seriam meras criações de missionários, antropólogos e ONGs” (p. 107). Arruti (2006) avalia que parte desses agentes públicos trata os índios emergentes como índios de segunda categoria.

Vimos que os Krahô-Kanela também receberam esse tipo de tratamento no passado. Hoje a relação com a FUNAI é bem melhor.

Segundo Viveiros de Castro (2006), na mentalidade de certos agentes do indigenismo oficial, o reconhecimento da identidade indígena de todas as comunidades que assim se identificam, implicaria na redução dos recursos destinados para os índios que consideram *autênticos*, ou seja, aqueles há muito tempo são reconhecidos. É como se a identidade indígena perdesse parte de seu valor por ser atribuída agora a um número mais amplo de grupos.

Me atrevo a levantar a suposição de que agentes do indigenismo pensavam isso a respeito dos Krahô-Kanela e que esse tipo de pensamento motivou determinadas decisões que foram tomadas por eles.

Alguns integrantes do movimento social indígena consideram incômoda a expressão *índios emergentes* por entenderem que ela possui uma conotação pejorativa quando pronunciada por certas pessoas em determinados contextos. Por isso, em lugar dela, preferem a expressão *povos indígenas resistentes*. Tratando desse assunto na I

Conferência Nacional de Política Indigenista em dezembro de 2015, o Krahô-Kanela Wagner assim se expressou:

Existe um cenário para nós, povos indígenas, que é de discriminação. Hoje se usa falar no termo emergente. Eu não usaria esse nome, nem ressurgido, porque quem morre nunca mais volta a viver. Eu posso dizer que meu povo é resistente; povo lutador. Muitos povos tiveram que se esconder e até em algum momento não falar que eram indígenas para hoje estar vivos, e hoje estar lutando em prol da reconstrução do seu povo (Wagner Katamy *apud* CARNEIRO, 2015, n.p.).

Essa preferência pelo termo “resistentes” no lugar de “emergentes” ou “ressurgidos” vêm sendo explicitada por segmentos do movimento indígena pelo menos desde o *I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial* realizado em Olinda, Pernambuco, em maio de 2003, em que participaram representantes de 47 etnias diferentes (ARRUTI, 2006).

É fato que grupos indígenas, muitas vezes, assumem conscientemente características de seus estereótipos para se legitimarem perante a sociedade envolvente. Entretanto, eles revertem os significados dessas representações e constroem sobre elas valorações positivas. A representação do índio genérico então se torna uma fonte de inspiração na construção de sua autoimagem, justamente porque ela faz sentido para os não-índios. Com isso, os indígenas ampliam a visibilidade de suas reivindicações e conseguem obter um apoio maior da opinião pública (NOVAES, 1993). Cria-se assim uma “cultura de contraste”, nos termos de Carneiro da Cunha (2009, p. 237), que se configura quando em situações de contato interétnico intenso, os membros de um povo tornam a sua cultura original enrijecida e simplificada, dando a ela uma nova função: a de delimitar a fronteira étnica. Um pequeno número de traços é selecionado e posto em visibilidade para ressaltar sua dimensão diacrítica, tornando-se emblema da etnicidade.

Nesse caso, temos um exemplo concreto do que Bourdieu (2007, p. 125) chamaria de “revolução simbólica contra a dominação simbólica”, que se configura quando:

O estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituindo assim um emblema – segundo o paradigma «black is beautiful» - e que termina na institucionalização do grupo produzido (mais ou menos totalmente) pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização. (BOURDIEU, 2007, p. 125).

Talvez seja por isso que, a respeito dos indígenas brasileiros, Durhan (2004) diga que “é como índio que pode, manipulando sua tradição cultural e as imagens e

estereótipos correntes na sociedade nacional, construir para si uma identidade social que lhe garanta, pelo menos, auto-respeito” (p. 302).

A tradição assim é convertida em ideologia, ao passo que os traços culturais selecionados são reelaborados e simplificados a fim de que se tornem diacríticos e repletos de significações que extrapolam aquelas contidas inicialmente. Assim, por exemplo, o cocar se tornou um objeto símbolo da tradição indígena e se converteu em emblema da luta dos povos originários no Brasil. A partir daí, este adereço foi incorporado por povos que originalmente não o utilizavam e tornou-se uma tradição entre eles (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Os Krahô-Kanela se incluem entre esses povos. A figura de número 10 desta tese mostra um garoto dessa etnia segurando uma faixa de protesto utilizando um chamativo cocar Karajá durante uma audiência pública no Senado. É uma imagem que possui uma força simbólica muito grande por causa de seu apelo visual.

A simbologia do cocar é tão forte que a própria FUNAI, fundada em 1967, o adotou como logomarca. Observando isso, havemos de concordar com Sahlins (2003, p. 9) quando este diz que:

As coisas são contextualmente mais particulares e potencialmente mais gerais que os seus signos e o são por serem, os signos, classes de significados (“livres de estímulo”), não estando restritos como conceitos a um referente particular.

O Poder Público, através do Ministério da Cultura, tem, de certa forma, estimulado a acentuação do contraste cultural das etnias originárias quando, por exemplo, conceitua os *povos indígenas* como:

Povos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tal, que possuem identidades étnicas específicas e formas próprias de organização social, econômica e política, bem como cosmovisões específicas e relações particulares com a terra que habitam. Sendo regidos, total ou parcialmente, por seus próprios sistemas consuetudinários ou por legislação específica. (MINC, 2012, p. 75).

Tal conceito parece estar de acordo com a interpretação de Mércio Gomes, discutida anteriormente, de que para serem indígenas esses povos precisam ter uma cultura diferenciada. Para se enquadrarem nesse perfil, alguns povos se lançam entusiasticamente na busca da ampliação do contraste visual em relação à sociedade nacional.

Os traços materiais e simbólicos usados como diacríticos podem ser aqueles localizados há tempos na própria cultura ou tomados de empréstimo de outras

sociedades. Ao passarem por uma reavaliação funcional de seus significados, itens de maior adscrição, como vestimentas, indumentárias e adereços podem adquirir uma simbologia emblemática (BARTOLOMÉ, 2006). Isto referenda a observação de Sahlins (2003, p. 7), de que:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.

A recordação de eventos passados armazenados na memória coletiva é recuperada para ajudar a reconstituir a trajetória do grupo em processo de etnogênese, sendo que esse resgate através das narrativas pode aceitar, até um determinado ponto, certos níveis de incoerências e de lapsos históricos (BARTOLOMÉ, 2006). Esse fenômeno pôde ser verificado nos momentos em que os Krahô-Kanela tiveram que recorrer à memória coletiva para explicar a sua trajetória de migrações e ocupações no passado para justificar o seu pleito territorial.

No que tange aos povos indígenas, Pacheco de Oliveira (2004a, p. 108) acerta ao reconhecer que:

[...] essas coletividades por se conceberem como populações originárias, não somente constroem sua identidade de um modo diferenciado, mas possuem igualmente uma sociabilidade que lhes é própria. Ou seja, é em virtude de se pensarem como populações originárias e autóctones que eles vêm a se constituir enquanto uma “comunidade”, configurando uma unidade sociológica distinta das famílias, grupos e pessoas isoladas que a compõe.

Se verifica na realidade atual de vários povos indígenas brasileiros a ocorrência de um processo que Peres (2003) nomeia como “etnificação”, que

[...] refere-se a este congelamento da identidade no âmbito de ideologias étnicas que podem inscrever-se na ossatura institucional do Estado e das redes de movimentos sociais e organizações civis, baseadas em uma consciência reflexiva da cultura e que fundamentam esforços deliberados de revitalização cultural promovidos em comunidades argumentativas em que a “ancestralidade” precisa ser representada convincentemente diante de interlocutores difusos. (PERES, 2003, p. 36-37).

Veremos no capítulo seguinte que os Krahô-Kanela estão promovendo a sua etnificação nessas bases, recorrendo à tradição Krahô para buscar elementos culturais que representem a sua suposta ancestralidade frente a interlocutores variados.

Uma vez estabelecidos, os significados que legitimam uma identidade diferenciada adquirem um aspecto de realidade fidedigna, que estipula e norteia a prática social e política dos povos indígenas no sentido da conformação da autoimagem dos sujeitos dominados ao espectro de projeções da sociedade dominante (ARRUDA, 2001). Mas vimos que o estigma do índio genérico, depois de apropriado e ressignificado, sofre uma reversão, adquirindo uma valoração positiva.

À primeira vista, o movimento pela retomada da tradição pode parecer uma iniciativa conservadora, com vistas a restabelecer uma configuração social que estaria sendo destruída em razão das influências externas. No entanto, o que ocorre, é uma reelaboração cultural dentro de um cenário social dinâmico, em que a tradição indígena, revista e atualizada, é tomada como estratégia de resistência à dominação impingida pela sociedade majoritária (ARRUDA, 2001).

Por mais que se pretenda ser fiel às tradições e costumes dos antepassados, inovações precisam ser incorporadas por qualquer sociedade para lidar com novas situações que se impõem no presente (TASSINARI, 1995). Por isso, apesar de conservarem certos elementos da cultura ancestral, os povos indígenas se apropriam de conhecimentos e de tecnologias oriundos de outras sociedades e os reformulam e reinterpretam de acordo com a sua própria lógica (COLLET; PALADINO; RUSSO, 2014). Sahlins (1997, p. 132) oportunamente assinala que:

[...] a nova autoconsciência cultural dos povos indígenas é um aspecto da expansão global da ordem capitalista ocidental, sobretudo de seus modos mais recentes de colonização, mercantilização e comunicação. [...] não se trata de uma reação inteiramente conservadora, uma volta a algum tipo de condição pré-européia primordial. Ao contrário, a volta às origens está acoplada a um desejo de manter e expandir o acesso às inovações técnicas, médicas e demais “benefícios” materiais do sistema mundial. (colchetes meus).

A ostentação dos sinais diacríticos é, muitas vezes, percebida pelos observadores externos como um exibicionismo narcisista com fins interesseiros. Esta interpretação, contudo, está relacionada a uma visada demasiadamente instrumentalista. Reportagens como as de *Veja*, que mencionamos neste capítulo, lançam esse tipo de suspeição.

A manipulação de atributos das identidades, entretanto, não pode ser entendida como sinônimo de “dissimulação” ou “falsificação” da realidade. Tal manipulação está relacionada à reelaboração estratégica da autoimagem a partir da utilização de conceitos e de representações visuais como sinais de adscrição em uma situação histórica peculiar, na qual os grupos reivindicam diante do Estado e da sociedade nacional uma

participação mais autônoma no processo de definição da própria identidade (TEÓFILO DA SILVA, 2005, p. 117).

Não se deve desprezar a possibilidade de que os agentes da mobilização étnica creiam honestamente na autenticidade dos hábitos, valores e tradições que tomam como referenciais na formulação de representações acerca do universo e da imagem de si próprios. A autenticidade das tradições reside no fato de os sujeitos que a professam assim as reconhecerem e se envolverem com elas a ponto de torná-las arraigadas em sua vivência cotidiana e em seus planos futuros de vida em coletividade (PERES, 2003). É um equívoco pensar que assumir a identificação indígena nos dias de hoje só acarreta vantagens. Encampar uma identidade historicamente marginalizada como esta, pode expor o sujeito à discriminação e mesmo deflagrar conflitos existenciais. Implica também na necessidade de assumir uma conduta contestatória perante os segmentos hegemônicos, encarando um enfrentamento que é psicologicamente desgastante (BARTOLOMÉ, 2006).

Indígenas engajados no movimento social vivenciam situações penosas, como a de permanecerem acampados em condições precárias por dias seguidos ou mesmo semanas na esplanada dos ministérios em Brasília ou na porta de repartições públicas para protestar contra ações do governo e chamar a atenção para as suas reivindicações. Outro tipo de situação complicada, que inclusive pode envolver risco de violência, são as retomadas de território como fizeram algumas vezes os Krahô-Kanela.

Aliás, a história desse povo reflete bem o sofrimento que a decisão de assumir a identidade indígena e investir em um projeto de vida em comunidade acarreta. Os resultados de sua luta territorial sempre foram incertos, e continuam sendo.

O uso dos modernos canais de comunicação (rádio, TV, telefonia, internet etc.) está se tornando corriqueiro em várias comunidades. Cresce o número de jovens indígenas cursando o ensino superior, inclusive em nível de pós-graduação. E não há dúvida de que o relacionamento constante com o mundo externo às aldeias influi na renovação das tradições culturais e na reformulação de seus significados.

Os indígenas se interessam sim pelas tecnologias e pelos saberes da sociedade moderna que sentem que podem lhes trazer benefícios em sua qualidade de vida. No entanto, a apropriação que fazem dos elementos culturais exógenos é seletiva, não implicando no abandono de suas formas de organização social e tradições. A intensificação da comunicação intercultural tem, na verdade, reforçado a distinção cultural e étnica desses povos ao invés de dissolvê-la. A experimentação de

intercâmbios de informações e da comparação com outras realidades possibilitou aos índios a formulação de uma nova visão a respeito de suas particularidades culturais e, a partir daí, a valorização das mesmas (GALLOIS; CARELLI, 1998).

Agier (2001, p. 10-11) identifica que esses “empreendimentos identitários” conduzidos por minorias sociais que têm se multiplicado ultimamente, buscando o “retorno à etnia” através da procura das “raízes”, são antes de tudo, “inovações, invenções, mestiçagens”, que, na verdade, revelam uma significativa abertura dialógica desses grupos com a sociedade global. Ao anunciarem reiteradamente a sua identidade em variados lugares e circunstâncias, esses grupos desencadeiam a hibridização dos contextos culturais, embora o seu discurso primordialista afirme fazer exatamente o contrário.

A internet, além de ampliar as possibilidades de comunicação com a sociedade envolvente, também se constitui em um espaço privilegiado para a expressão reivindicatória de direitos. Esse canal viabiliza a ampliação da rede de cooperação entre os vários grupos indígenas e destes com os seus apoiadores e potenciais apoiadores oriundos da sociedade não-índia. Essa moderna ferramenta tem sido utilizada por jovens Krahô-Kanela para trocar informações e conhecimentos com indivíduos de outras etnias e divulgar as atividades culturais que vêm sendo promovidas dentro de suas aldeias. Uma das coisas que chama a atenção nos perfis de jovens Krahô-Kanela nas redes sociais são as postagens de fotos de cerimônias em que estão “caracterizados como índios”. Há um orgulho em mostrar tais imagens para o público externo que tem simpatia pela causa indígena.

Tal como observaram Gallois e Carelli (1998), o registro audiovisual das performances rituais com o uso da tecnologia possibilita que as comunidades indígenas transmitam para o mundo todo a sua própria visão acerca das tradições ancestrais, da apropriação de novos conhecimentos que são de seu interesse e dos processos criativos de reelaboração das diferenças culturais.

CAPÍTULO 6 – OS KRAHÔ COMO REFERÊNCIA DE INDIANIDADE

Vimos em capítulos anteriores que as atividades econômicas principais dos Krahô-Kanela são a agricultura, a pecuária, a caça, a pesca, e a coleta. Os adultos são os principais desenvolvedores dessas práticas, mas eles inserem adolescentes e crianças conforme vão adquirindo capacidades. Esse é um processo educativo que corre em paralelo ao ensino escolar. Meninas e meninos são iniciados e gradativamente assumem tarefas que vão lhes garantir o sustento na vida adulta no meio rural.

A participação nessas lidas é feita de um modo que elas são sentidas como um prazer e não como um fardo. Crianças e adolescentes colhem frutos nos bosques, ajudam a semear hortas e pomares domésticos, pescam pequenos peixes usando vara, coletam ovos de tartaruga, capturam pequenos animais com arpão ou arco-e-flecha, ajudam a manejar o rebanho bovino montados em cavalos e tocando o berrante, alimentam os animais, constroem canoas, preparam as toras para as corridas etc. As meninas adolescentes ajudam suas mães em atividades domésticas, como varrer o terreiro, arrumar a casa, preparar alimentos, lavar a louça, passar a roupa, dentre muitas outras coisas, quase sempre com o rádio ligado, escutando música ou ouvindo as notícias. Elas também fazem artesanato e praticam esportes, como o volei.

Por não serem encaradas como repetitivas e maçantes, e por não serem exigidas como uma obrigação, essas atividades laborais não são sentidas como penosas. Pelo contrário, existe um fator lúdico em seu desempenho. A temporalidade é outra em relação à vida na cidade, onde o controle das ações é mais sistemático. É raro vemos nas aldeias uma pessoa afobada, preocupada excessivamente em terminar um serviço que esteja atrasado. O único motivo que deixa os indígenas ansiosos é a questão da regularização da terra que pleiteiam.

Outras formas de lazer estão nos jogos de futebol, nas corridas de tora, nas competições de arco-e-flecha, na confecção de artesanatos, nas cavalgadas esportivas, nos passeios de canoa, nos banhos em rios e lagos e nas brincadeiras infantis diversas. Algumas delas requerem maior mobilidade espacial e isso também tem a ver com a territorialidade.

Por esses aspectos que acima descrevo, penso que as palavras de Maher, se aplicam bem para interpretar os processos de ensino e aprendizagem na sociedade Krahô-Kanela.

Nas sociedades indígenas, o ensinar e o aprender são ações mescladas, incorporadas à rotina do dia a dia, ao trabalho e ao lazer e não estão

restritas a nenhum espaço específico. A escola é todo o espaço físico da comunidade. Ensina-se a pescar no rio, evidentemente. Ensina-se a plantar no roçado. Para aprender, para ensinar, qualquer lugar é lugar, qualquer hora é hora... (MAHER, 2006, p. 17).

Em termos de vestimentas usadas no cotidiano e de preferências musicais, não diferem muito da população rural pobre que mora nos assentamentos, chácaras e fazendas das proximidades. Os homens usam calça jeans, camisa ou camiseta, botina, chapéu ou boné. Alguns rapazes se vestem ao estilo cowboy, com calça jeans agarrada, camisa xadrez e cinto de fivela à moda cowntury. Se está calor, os homens andam sem camisa. As mulheres usam geralmente vestidos longos e de tecido leve, principalmente as senhoras. Em dias mais quentes, meninas e moças jovens usam roupas mais curtas (shortes, bermudas, blusinhas, camisetas e vestidos), porém, dentro de um padrão que se considera comportado.

Ao passar nas casas das aldeias durante o dia, era comum ouvir o rádio ligado, transmitindo o noticiário da região e do estado e tocando músicas de estilos como sertanejo caipira, sertanejo universitário, forró, brega e arrocha. Essa combinação de ritmos é uma característica do Tocantins, estado que faz divisa com Goiás, Pará e estados do Nordeste.

As redes sociais da internet são utilizadas com frequência pelos jovens que vão mais à cidade ou que moram na área urbana. Pelas redes, principalmente o Facebook, os Krahô-Kanela se comunicam com pessoas do Brasil todo, inclusive com indígenas de etnias variadas. Conversam pelo bate-papo, postam fotos, compartilham notícias, comentam, curtem. Por esses canais, fazem novas amizades, atualizam as informações, organizam atividades e eventos, convocam manifestações e reuniões. O ambiente virtual é propício para fazer a divulgação de seu povo, através de textos, fotografias e vídeos.

Várias pessoas pertencentes aos grupos da Lankraré e da Takaywrá têm conta no Facebook. Algumas delas postam fotos caracterizadas de “índios”, usando cocar e pintura no rosto. É interessante notar que embora os dois grupos venham alimentando uma rivalidade nos últimos anos, várias pessoas têm amizade virtual com indivíduos da outra facção. Anos atrás um rapaz que morava na Lankraré estava namorando uma moça do grupo da Takaywrá, que inclusive era sua prima de terceiro grau. O namoro foi desfeito, mas os dois continuam amigos.

Na minha percepção, a tensão que existe de parte a parte entre lideranças das duas facções Krahô-Kanela (havendo mágoa e ressentimento) não é muito sentida entre pessoas não tão engajadas no movimento étnico-político.

Indígenas mais velhos da aldeia Lankraré se preocupam que as tecnologias modernas (celular, internet, televisão, DVD etc.), por facilitarem o acesso à informação vinda de fora, possam influenciar a cabeça dos jovens indígenas fazendo-os adotar novos hábitos e preferências (urbanizados), modificando o comportamento das pessoas, tornando-as mais individualistas, ciosas pelo consumo de bens industrializados, valorizando mais o mundo externo do que o microcosmo da própria comunidade. Por outro lado, é difícil resistir a essas inovações em um mundo onde as pessoas estão, a cada dia, mais interconectadas no universo digital.

Tais ferramentas também podem ser vantajosas ao fortalecimento da cultura indígena. Na internet se pode assistir a documentários indígenas, ver fotos de outras aldeias, conversar com amigos e parentes que estão longe, combinar e divulgar programações culturais e políticas, navegar pelos sites da FUNAI, da SESAI e das ONGs para obter informações relevantes, entre outras possibilidades.

Na aldeia Lankraré, onde há disponibilidade de energia elétrica, indígenas compraram televisores logo que se mudaram para lá. A TV passou a ser fonte recorrente de informação e entretenimento diferenciado. A partir de então, o costume diário que existia de reunir as pessoas ao redor de fogueiras para contar histórias, discutir a política interna ou fazer orações perdeu um pouco de força, porque algumas pessoas preferem ficar à noite em casa assistindo a novela, os telejornais ou o futebol.

Na Lankraré não funciona ainda rede de telefonia móvel digital. Anos atrás os indígenas tinham uma torre pequena que pegava o sinal analógico, mas o sinal foi desligado pela operadora na região. Depois disso, foi instalado um telefone público ao lado do posto de saúde. E esse passou a ser o único meio de comunicação com o mundo externo. A grande maioria dos indígenas adultos, porém, tem aparelho de celular, que utilizam para fazer chamadas quando estão na cidade.

O Poder Público teria se comprometido a instalar um polo de internet na escola Wyapri, mas esse processo ainda está em andamento. Até agora foi instalada uma antena que, segundo indígenas, transmitia um sinal fraco, de conexão lenta, acoplada ao único computador da escola.

Na aldeia Takaywrá só há energia em duas casas que são do lote regularizado do assentamento São Judas Tadeu e ficam um pouco afastadas. As demais moradias e a

escola, que são improvisadas, ficam mesmo no escuro. Consequentemente, não há acesso à internet e televisão.

Entretanto, há um ponto muito restrito da aldeia em que o sinal de celular pega (se o aparelho não for smartfone). Aí os índios colocam seus telefones dentro de recipientes feitos de garrafa pet cortada e os penduram em uma árvore. Assim podem receber e fazer chamadas, conversar com parentes que estão na cidade e solicitar socorro médico para a SESAI em caso de emergência. Mas, se afastarem muito da árvore, o sinal cai. Outro inconveniente é que a recarga de créditos só pode ser efetuada na cidade.

O celular é usado mais para receber chamadas e, eventualmente, passar algum recado, pois é raro os índios terem dinheiro para recarregar o aparelho.

Figura 26 – Residências da aldeia Takaywrá



Crédito: Marina Cândido Marcos. Data: 11/09/2015.

As reuniões religiosas acontecem diariamente, preferencialmente durante a tarde. Nos dias em que estive na aldeia Takaywrá observei que no começo da tarde as mulheres se concentravam em uma das casas para cantarem juntas hinos de louvor.

Grande parte dos integrantes do grupo liderado por Valdete hoje vive nas cidades ou próximo a elas. Esses têm mais acessos às telecomunicações. Alguns (especialmente entre os que têm menos de quarenta anos de idade) nasceram e passaram a vida toda morando no meio urbano. É possível que estes sofram algum estranhamento

caso venham a se mudar para uma área a ser regularizada como TI, sobretudo no início da experiência.

Em 2007, depois da conclusão do processo de regularização da TI Krahô-Kanela, foi instalada na aldeia Lankraré a Escola Indígena Wyapri, nome que, segundo os Krahô-Kanela, significa “nossa terra”. A estrutura era um pequeno barraco de tábuas de madeira coberto por palha. Ali, no começo, eram oferecidas apenas as séries iniciais do ensino fundamental. Havia uma única professora (Ivonete) contratada pelo estado, que lecionava no sistema multiseriado. Os estudantes mais avançados tinham que se deslocar em um ônibus escolar até a cidade para terminar o ensino fundamental e cursar o ensino médio. A viagem era cansativa, saíam de madrugada e só retornavam no final da tarde.

A professora concluiu em 2011 um curso de magistério indígena oferecido pela SEDUC na cidade de Paraíso do Tocantins.

Havia um trânsito dos estudantes adolescentes da aldeia na cidade, que preocupava alguns pais e também o cacique, que temiam que esses jovens ficassem vulneráveis às más influências, consumo de bebidas, drogas, etc. Por causa desse entre outros motivos, pediam que a SEDUC autorizasse a oferta do ensino fundamental completo, do ensino médio e da Educação de Jovens e Adultos – EJA – na escola Wyapri. A autorização foi dada, e a escola passou funcionar em um barracão um pouco maior, que é a casa de cultura, também de estrutura de madeira, só que com telhado de Eternit e cercado com tela de alambrado. Mais professores foram contratados.

Em agosto de 2013 foi finalmente inaugurado o novo prédio da escola, de alvenaria, com duas salas de aula, cozinha, banheiros e secretaria. O pátio do estabelecimento se tornou desde então o local de referência para reuniões formais da comunidade. A referência anterior era o pátio da residência da falecida Dona Inês.

Equipamentos comprados da escola, como computador, datashow, caixa de som e microfone são usados nas reuniões mais importantes da comunidade. As carteiras escolares agora são de material resistente, diferentes das que eram antes usadas.

Figura 27 - Prédio atual da Escola Estadual Indígena Wyapri



Crédito: Victor Ferri Mauro. Data: 16/09/2015

Em junho de 2015, quatro professores e um encarregado de serviços gerais – todos indígenas – compunham o quadro funcional. Por ser oficialmente uma Escola Indígena, a Wyapri está autorizada a trabalhar com um currículo específico e diferenciado das escolas convencionais. Nem por isso ela deixa de seguir orientações gerais da SEDUC.

Figura 28 - Professora Ivonete e os alunos na inauguração da nova escola Wyapri



Crédito da foto: Aldemar Ribeiro/ATN. Data: 23/08/2013. Imagem capturada em: <<http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2013/08/aldeia-indigena-em-lagoa-da-confusao-passa-ter-escola.html>>. Acesso em 20 mar. 2015.

A SEDUC estipula para o currículo das escolas indígenas, de maneira genérica, disciplinas como Cosmologia Indígena, História e Cultura Indígena, Contação de História e Produção Textual, Manifestações Culturais, Saúde Indígena e Educação Indígena. A Secretaria também sugere que disciplinas como Língua Portuguesa, Matemática, Ciências e Geografia sejam trabalhadas pelos professores de acordo com metodologias que melhor se ajustam às realidades culturais dos alunos.

Pensada para contemplar a realidade de todos os povos indígenas do estado, a *Proposta Pedagógica da Educação Escolar Indígena* da SEDUC, no tocante ao tema *arte e cultura indígena*, sugere o trabalho com elementos tais como a pintura corporal e seus significados, práticas de danças e rituais, prática de esportes (como a corrida de tora e a corrida de flecha), confecção de artesanato, canto de músicas, contação de histórias e mitos entre outras atividades (ESTADO DO TOCANTINS, 2013).

A proposta da SEDUC se volta mais para a cultura dos povos Jê porque esses são predominantes no Tocantins. Tendo como objetivo o cumprimento dessas orientações, os professores Krahô-Kanela pesquisam conteúdos que versam sobre costumes e tradições de diversos povos indígenas, enfocando mais os Krahô, que é de quem acreditam descender. As lições ressaltam a cultura dos Krahô porque o entendimento dos professores é de que devem ensinar uma cultura diferenciada da dos não-índios.

Até hoje não existe um material didático produzido especificamente para os Krahô-Kanela. Na escola Wyapri vinham sendo usados livros didáticos Krahô que haviam sido ganhos de professores dessa etnia.

A aldeia Takaywrá, por não estar instalada em uma TI regularizada, não pode ter uma Escola Indígena, nem um posto de saúde da SESAI, nem uma série de outros investimentos públicos. A escola que funciona na aldeia é uma extensão do estabelecimento escolar que existe no centro de Lagoa da Confusão. Ela oferece apenas o ensino fundamental multiseriado, até o nono ano. O currículo não é diferenciado. Seu prédio é, na verdade, um barraco de estacas de madeira e cobertura de palha e lona.

A professora que trabalhou ali durante o ano de 2015 é uma não-indígena, formada em Pedagogia e moradora da área urbana de Lagoa da Confusão. Por residir no centro da cidade, ela enfrentava dificuldades com o deslocamento, feito com veículo próprio. Além de lecionar, tinha que cuidar da limpeza e preparar o lanche das crianças.

Em uma visita que fiz em maio de 2015, constatei que os alunos matriculados na escola da aldeia eram apenas seis. Estudantes que faziam o ensino médio tinham que se mudar para a cidade, pois não havia transporte escolar que chegava até a aldeia.

Na verdade, não há transporte público de nenhum tipo que ligue a cidade até a aldeia através dos 55 quilômetros de estrada de terra que as separam. Essa via, aliás, quando chove, fica em péssimo estado de conservação. Vez ou outra os indígenas precisam fretar um carro tracionado para se deslocar e acabam pagando até R\$ 200 pela corrida.

A carência de infraestrutura (escola, posto de saúde, esgoto, água encanada, energia, sinal de telefonia e internet etc.) é mais uma coisa que faz com que grande parte da parentela de Valdete prefira estar morando fora da aldeia Takaywrá.

Figura 29 - Escola da aldeia Takaywrá



Crédito da foto: Victor Ferri Mauro. Data: 27/05/2015.

O indígena Regis havia trabalhado como professor naquela escola, mas mudou-se para Porto Nacional para fazer faculdade de Biologia. Pode ser que daqui a alguns anos ele retorne formado para a sua aldeia e volte a lecionar.

Renato, que é outro indígena estudioso pertencente à essa aldeia, está morando em Palmas, com sua esposa e o filho, onde estuda Engenharia Ambiental na UFT.

Na aldeia Lankraré, o número de jovens que se mudaram para as cidades (Palmas, Araguaína, Gurupi) para fazer faculdade, aproveitando a política de reserva de vagas para indígenas da UFT e a concessão de um auxílio financeiro do programa Bolsa Permanência Indígena⁸³ cresceu nos últimos anos. A passagem destes pela universidade dura no mínimo quatro anos. Isso preocupa o cacique, que receia que estes estudantes não queiram retornar para a aldeia assim que terminarem seus cursos.

E essa preocupação tem fundamento, pois para quem busca emprego remunerado e independência profissional, a aldeia não oferece muitas oportunidades. A possibilidade de que esses jovens casem-se e constituam família com “brancos” é outra coisa que deixa Mariano apreensivo.

Ferreira (2013), em sua pesquisa de doutorado, observou que a maioria dos estudantes indígenas da UFT que entrevistou desejava utilizar os conhecimentos aprendidos na faculdade em favor de suas comunidades e tinham como aspiração a atuação profissional em instituições que trabalhavam com povos indígenas, como FUNAI, FUNASA, SEDUC e ONGs.

No discurso dos acadêmicos Krahô-Kanela esses pontos também estão presentes, mas se sabe que a oferta de oportunidades dentro dessas instituições tem limitações.

Até agora, pelo que tenho acompanhado dos Krahô-Kanela, os universitários têm retornado para as suas aldeias para visitar a família sempre que surge uma ocasião. Continuam mantendo uma forte relação afetiva com a comunidade. Permanecem na aldeia principalmente nos feriados prolongados, nas temporadas de férias e nos constantes períodos de greve da UFT. Outros jovens da Lankraré têm ido para a cidade para trabalhar, no comércio, principalmente. Alguns deles foram para Brasília.

Tenho percebido que, em geral, os jovens que ficam na aldeia se casam e têm filhos mais cedo, por volta dos vinte anos. Os homens dedicam-se às lidas rurais, enquanto as mulheres se tornam donas de casa. Os que saem para estudar, por sua vez, deixam para se casar e constituir família mais tarde.

Na Lankraré os moradores aprovaram um estatuto que definiu que o parente consanguíneo que nascer e for criado fora da aldeia não será considerado membro da comunidade, a menos que venha a residir na comunidade e passe a seguir os costumes e

⁸³Desde 2004 a UFT reserva 5% das vagas de cada um de seus cursos para estudantes indígenas. Em abril de 2015 havia 286 alunos de origem indígena matriculados. O Ministério da Educação paga a eles uma Bolsa Permanência no valor de 900 reais (LAGO, 2015).

as regras do povo. Esse critério, contudo, permite o acolhimento na etnia daquele indivíduo da linhagem de Florêncio que aceitar morar na comunidade e acatar as normas desta, se conformando a um determinado *ethos*.

Medidas como esta visam desencorajar a mudança de membros da comunidade para a cidade ou outros lugares, o que poderia implicar na perda do direito futuro de ocupar a Reserva.

Isto também mostra que, na visão do pessoal da Lankraré, pertencer à comunidade Krahô-Kanela é antes de tudo estar em uma relação de identidade e solidariedade com o grupo que vive ali. Por esta razão, eles já não consideram o grupo Takaywrá como membros de sua etnia. Pelo menos é o que dizem para as instituições que com eles trabalham.

Valdete e seu grupo, no momento, também parecem não mais fazerem questão em compor a mesma etnia que o grupo da Lankraré. Nota-se que os dois grupos hoje estão mais próximos em relacionamento com os Krahô do que um com o outro.

Segundo Graziela Almeida (2004), ao longo de sua trajetória, os Krahô-Kanela foram recebendo influências culturais variadas de povos indígenas como Javaé, Karajá, Xerente, Apinajé, além dos Krahô e dos Kanela e também da sociedade regional não-indígena, o que, de maneira alguma, significava que os Krahô-Kanela não tinham uma identidade própria e legítima.

Quando fazia seus estudos de identificação e delimitação em 2003, a antropóloga constatou que algumas palavras de línguas de outros povos indígenas haviam sido incorporadas na fala cotidiana em Português. Esses empréstimos teriam sido adquiridos principalmente dos Javaé, com quem mantiveram intenso convívio. O nome *Aruari*, dado à aldeia em que viveram na Ilha e a denominação *Bee-Wari*, dada ao local que habitaram dentro do assentamento Tarumã, seriam influências da língua Javaé. A adoção dessas palavras teria como finalidade realçar o contraste cultural com os não-indígenas com o propósito de fortalecer a identidade própria e obter mais facilmente o reconhecimento externo da indianidade. O reforço do contraste cultural em relação aos chamados *brancos* era percebido como uma espécie de obrigação a ser cumprida para se enquadrar na noção estereotipada de índio interposta na prática indigenista do Estado (ALMEIDA, 2004).

Ao final de uma carta redigida em 2001 e endereçada a autoridades do governo, vários membros da comunidade (que na época se identificava como Krahô) assinaram usando prenomes de sonoridade aparentemente indígena, como Wekede, Whacalú,

Derue, Rotiokó, Tiwnã, Yotypéh, Kaúxiõ, Tapauá, Aurá, Nawê, Aanaty etc. (cf. COMUNIDADE BEE-WARI, 2001).

É possível que esses nomes tenham alguma influência dos Karajá e Javaé. Pode ser também que eles tenham sido simplesmente inventados pelos Krahô-Kanela para serem usados na identificação perante os “brancos”. O certo é que nenhum dos nomes citados no parágrafo anterior foi registrado em cartório e hoje não são mais usados.

Mais recentemente foram adotados nomes Krahô. Esses sim registrados na certidão de vários Krahô-Kanela.

A exigência de requisitos culturais colocada pela FUNAI por muitos anos induziu os Krahô-Kanela a buscarem a construção de uma autoimagem que os qualificassem como índios perante o órgão tutor e a sociedade envolvente. A partir de então, se propuseram a atuar no chamado “resgate cultural”, não da cultura vivida por seus pais e avós, mas de traços diacríticos tomados de empréstimo de outros povos indígenas que, pela sua contrastividade com a sociedade majoritária, são emblemáticos como marcadores da diferença étnica.

Depois que o CIMI promoveu a visita de representantes Krahô aos Krahô-Kanela em julho de 2003, ocorreu uma aproximação do grupo de Mariano especialmente com os Krahô da Aldeia Nova, no município de Goiatins, divisa com o Maranhão. Essa aldeia é liderada por uma mulher, a *pahi* (cacique) Gercília.

Anos depois Wagner se aproximou bastante dessa líder em suas participações no ativismo indígena.

Com a ajuda do CIMI e da FUNAI os moradores da aldeia Lankraré e os Krahô da Aldeia Nova, fizeram alguns intercâmbios, com visitas mútuas, onde foi estreitada a amizade. Com isso os Krahô-Kanela ficaram bastante empolgados em aprender sobre a cultura Krahô e apropriar-se de alguns de seus aspectos.

Em uma entrevista, Alderez relatou a Souza (2011, p. 40) que os visitantes Krahô em 2003 eram sete e ficaram com eles durante três dias no PA Loroty. Quando o ancião Aleixo chegou à casa do assentamento, teria se deitado numa rede e pedido para que Mariano sentasse próximo e contasse a história do seu povo. Aí Mariano teria contado uma passagem sobre a época em que ainda não era nascido, falando sobre o seu pai (Alfredo) e o seu avô (Florêncio). Ao ouvir a narrativa, Aleixo teria se emocionado e lembrado que ele poderia ser tio-avô de Mariano. Teria em seguida, segundo Alderez, levantado para abraçar os Krahô-Kanela que estavam ouvindo a história e dito a eles que, se quisessem, poderiam chamá-lo de *vô Aleixo*. O idoso teria relatado que na

década de 1920 houve um massacre na aldeia onde morava a mãe dele, e um irmão dela chamado Ipôï, teria desaparecido, não fazendo mais contato com a família. Margarida então não teria tido mais notícia do irmão, não sabendo se o mesmo sobrevivera. De acordo com Alderez, devido às similitudes de certos aspectos das duas histórias, Aleixo teria cogitado que Ipôï e Florêncio pudessem ser a mesma pessoa.

A versão que o Aleixo teria contado levou os Krahô-Kanela a interpretarem que o ancião seria parente consanguíneo deles⁸⁴. Os Krahô-Kanela se apegaram a essa história como um fato legitimador de sua ascendência Krahô. Para os descendentes de Florêncio, o reconhecimento do parentesco dele com Aleixo seria uma prova sólida da indianidade do grupo da Mata Alagada.

A partir do encontro com Aleixo, os Krahô-Kanela começaram a estabelecer uma nova representação do parentesco, que traça laços de ancestralidade com os Krahô. Deste modo, a memória coletiva reorganizou o passado com vistas a atender à necessidade contemporânea de legitimar uma identidade.

A ascendência de Florêncio é um fator de suma relevância para os Krahô-Kanela das duas facções, em torno do qual elas articulam a identidade coletiva.

Na memória dos Krahô-Kanela o, massacre na aldeia do qual Florêncio teria sido um sobrevivente se firmou como aquilo que Pollak (1992) define como um acontecimento *vivido por tabela*, ou seja, um acontecimento do passado que as pessoas que o narram não vivenciaram, mas que, se sentem como se tivessem testemunhado, tamanha é a importância que ele tem para a constituição da identidade coletiva no presente. Segundo o autor, a socialização histórica cria uma identificação tão sólida com determinado passado, que as representações a seu respeito se arraigam fortemente no imaginário, como se a lembrança tivesse sido transmitida quase que hereditariamente.

Da mesma forma, a suposta expulsão da Mata Alagada é, para as gerações mais novas da etnia (abaixo dos quarenta anos), um acontecimento *vivido por tabela*. Às vezes, os jovens até se emocionam ao falarem de um episódio que aconteceu antes de terem nascido e que só conhecem indiretamente, através da narrativa dos mais velhos.

⁸⁴ O “Velho Aleixo”, como era carinhosamente identificado entre os Krahô, foi um dos idealizadores da *Kapèy*, uma das principais associações do povo Krahô (ANDRADE, V. 2006), e havia sido um dos líderes mais importantes de seu povo no século XX. Saiu da aldeia Galheiro para fundar a aldeia Macaúba, para onde alguns de seus filhos também se mudaram (NIEMEYER, 2011). Na aldeia Galheiro havia sido cacique (MELO, 2010). Aleixo tinha origem Xerente, segundo Melo (2010) e Lima (2013). Quando toquei nesse assunto com Mariano Krahô-Kanela, o mesmo disse que o pai de Aleixo talvez fosse Xerente, mas a mãe era Krahô.

Desde esse encontro com Aleixo e os demais Krahô, o aprendizado da língua, dos costumes, da organização social e de outros traços da cultura Krahô tem sido visto pelos Krahô-Kanela como um resgate de sua própria cultura, que teria sido perdida ao longo das gerações. Resgate este que supostamente poderia redimir a indianidade do grupo. Resgatar a cultura passou a ser visto como uma obrigação para não deixar a identidade morrer.

Perceber os Krahô como parentes dá aos Krahô-Kanela a sensação de resolução de um problema existencial: o de conhecer a “sua origem” e poder estabelecer uma continuidade com ela. A convicção de saber o lugar de onde vêm aplacou a ansiedade e elevou a autoconfiança do grupo.

O grupo de Valdete, por iniciativa própria, construiu uma árvore genealógica. Depois mostraram-se contentes em ver o diagrama de parentesco que eu estava elaborando para entender as relações na comunidade.

Miranda (2008) compreende que a genealogia confere o suporte da identidade das pessoas, auxiliando o fortalecimento de sua autoestima e reforçando a noção de pertencimento a uma coletividade. Para um indivíduo, conhecer a sua genealogia significa possuir uma história que o situa no universo social, fazendo com que ele não se sinta perdido ou desgarrado. Para o autor, a genealogia é, portanto, o fio condutor que simboliza a nossa presença e o nosso posicionamento no mundo. Segundo o autor, as pessoas se importam em saber de onde vieram e projetam no futuro a continuidade de sua linhagem. Elas se interessam por transmitir para a prole vindoura a memória de seus antepassados, protegendo-a do esquecimento com a passagem do tempo.

Tendo estudado os Kaingang da comunidade Borboleta, no Rio Grande do Sul, Gracio (2002, p. 151) observou que:

No caso em foco, a memória coletiva, embora dominada por poucos, é tida como um dos principais lastros com a identidade indígena e com a forma de concebê-la. É pela memória que se diz quem eram os antepassados e o que faz dos presentes descendentes daqueles. Essa memória é relida e atualizada, tendo como norte uma série de estímulos externos que delimitam os parâmetros do que é ser *índio*. (destaque do original).

Penso que as observações acima citadas são válidas também para o estudo dos Krahô-Kanela.

Há um indicativo de que os Krahô-Kanela, desde algum tempo, através da ações de “resgate cultural” se entregam à construção do que Manuela Carneiro da Cunha chama de “cultura” (com aspas).

Esta “cultura” possui um caráter de metalinguagem, já que promove sistematicamente uma autorreflexibilidade acerca da cultura própria e abarca a maneira como os nativos se apropriam de representações exógenas do que é a cultura indígena. A “cultura” também está relacionada à forma deliberada por meio da qual os grupos culturais apresentam publicamente traços de suas culturas a partir de um enunciado que possui motivações políticas e o propósito de legitimar a sua identidade cultural (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

6.1. A PROBLEMATIZAÇÃO DA “MISTURA” (CULTURAL E RACIAL)

Vimos que a aparência miscigenada e a cultura pouco distintiva era um motivo segundo o qual os Krahô-Kanela sofriam discriminação, inclusive da própria FUNAI. Parece que os traumas fincaram raízes na consciência desse grupo, a ponto de seus membros nutrirem uma preocupação forte com a reelaboração da autoimagem, para que esta seja vista como mais “autenticamente indígena” pela sociedade externa. Duas formas de modificar a imagem própria seriam: a adoção de traços diacríticos mais contrastivos em relação aos *brancos* e a modificação da aparência física das futuras gerações, a partir do cruzamento com etnias cujo fenótipo ameríndio é mais ressaltado. A reformulação almejada seria então cultural e também supostamente racial.

Povos como os do Alto Xingu, os Xavante, os Timbira, os Karajá e os Kayapó, com seus costumes exóticos para os brasileiros, volta e meia aparecem em programas de televisão e documentários falando a respeito de sua “cultura tradicional”. Entretanto povos emergentes têm muito menos visibilidade midiática.

Segundo Mota (2008, p. 23), a imagem de um “índio autêntico” representada como “um ser mítico tradicional, com atributos bastante positivos, relacionados ao imaginário social sobre seres quase sobre-humanos, que sabiam como preservar o meio-ambiente natural, eram sábios e poderosos em suas crenças xamânicas” é bastante disseminada entre os participantes de movimentos alternativos de contracultura integrados principalmente por jovens da classe média urbana.

Em eventos como os *Jogos dos Povos Indígenas*, a *Festa Nacional do Índio* e o *Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros* é ampla a circulação de um público pejorativamente taxado de “hippie” ou “bicho grilo”, formado em grande parte por estudantes universitários, que costuma a cortejar os indígenas, principalmente

os de visual mais diferenciado, mostrando uma enorme curiosidade em fotografá-los e aprender sobre os seus costumes.

A diferenciação cultural também é algo que possui um forte poder de convencimento das agências financiadoras de projetos, incluindo aí o Ministério da Cultura. Os editais que financiam ações desenvolvidas em Terras Indígenas quase sempre premiam propostas em cujo título constam as palavras “resgate cultural” ou “valorização cultural”. Os eventos indígenas promovidos pelo governo, pelas ONGs e pelas universidades sempre começam e terminam com apresentações culturais em que os índios fazem performances de danças, cantos, exposição de artesanato e coisa e tal.

Muitas vezes, apoiadores da causa indígena propagam uma concepção de que a cultura indígena é diametralmente oposta à cultura ocidental. Enquanto a primeira seria pautada pelos princípios da harmonia com a natureza, do igualitarismo, da solidariedade, da sabedoria milenar, da vida saudável e espiritualmente rica, a segunda seria caracterizada pela relação predatória com a natureza, o individualismo, a desigualdade social, a competitividade acirrada e o pragmatismo materialista (SAMPAIO, 2006).

Sem dúvida há uma grande carga de romantização nisso tudo. Mas essa ideologia traz para os indígenas a sensação de que eles precisam ter uma cultura radicalmente diferenciada dos “brancos” para serem índios “legítimos”, já que boa parte dos que circulam no campo do indigenismo sugere isso.

Olhando por exemplo a capa de um informativo da Fundação Cultural do Tocantins impresso em 2006 (reproduzida abaixo) para divulgar a cultura indígena do estado, percebemos que existem seis fotografias que representam etnias tocaninenses, porém, os Krahô-Kanela não estão representados, apesar de serem mencionados como um dos sete povos locais. Foram selecionadas imagens da forma como esses indígenas realmente se caracterizam em festividades (porém, não no dia-a-dia). Essa seleção certamente obedeceu a critérios de exotismo aos olhos ocidentais, com o intuito de fazer um marketing turístico do estado. Escolheram pessoas com traços fenotípicos e adereços que estão em consonância com a forma como o índio é idealizado pelo senso comum.

Figura 30 – Capa do informativo da Fundação Cultural do Tocantins, ano 1, nº 01, abril de 2006



Fotos de autoria desconhecida pelo autor da presente tese.

Os Krahô-Kanela sempre explicitaram a admiração que têm pelos outros povos indígenas do Tocantins, pelo fato deles possuírem o que chamam de “cultura forte”; isto é, além da prática dos ritos e das tradições, uma arte visual bastante distintiva.

Com esses povos (sobretudo com os Krahô) desejam aprender “conhecimentos tradicionais”, pois lamentam a “perda da cultura” pelos seus antepassados. Davi Camoc, da aldeia Takaywrá, certa vez me disse:

A gente se interessa muito em ter as festas tradicionais: a festa do milho, a festa da batata. Pelo menos isso a gente tem que iniciar a fazer. Porque nós não sabemos. Nós perdemos a nossa cultura. Temos que resgatar! (Davi Camoc, 12/09/2015).

Davi me contou que algumas pessoas de sua aldeia estiveram na festa da batata na aldeia Manoel Alves em 2014. Segundo Araújo (2015), esta festa acontece todos os anos, e a sua função é sinalizar a transição da estação do inverno para o verão.

Perguntei para Davi por que ele considerava importante “resgatar” essa cultura.

Ao que ele me respondeu:

Em primeiro lugar, é importante para nós porque a gente sofre muito preconceito. Eles [as pessoas em geral] falam: “Ah! Vocês não são índios nada. Vocês não falam na língua. Vocês não têm nada de índio”. A gente sofre muito. Então, para nós indígenas é muito importante aprender a língua. Primeiramente a língua. Para nós é de grande importância aprender a língua e os costumes. (Davi Camoc, 12/09/2015; colchetes meus).

Trata-se, no caso, de uma língua que nem os seus pais, nem seus avós, conhecem: a língua Krahô.

Aparência miscigenada é outro motivo de incômodo, que gera preconceito até mesmo da parte de outros índios. Davi relata que:

A gente já sofreu preconceito até de indígena mesmo. Até de indígena! Falaram: “Ó, vocês não são índios não. Vocês querem é ganhar direitos”. Mas não. Nós temos rastro, sangue indígena. Nós temos como provar. Nós viemos dos Krahô. Nós temos sangue indígena, mesmo que seja misturado. Você sabe: se misturou, a tendência é diminuir a fisionomia, mas o sangue..., o sangue é Krahô. Eu digo isso com orgulho, porque eu tenho orgulho de ter sangue Krahô. (Davi Camoc, 12/09/2015).

Davi afirma que no início dos contatos recentes que seu grupo teve com os Krahô, escutou alguns gracejos de índios que os chamavam de *kupen*, mas disse que hoje são aceitos pelos Krahô como indígenas e têm o reconhecimento de lideranças.

Hoje a gente tem um reconhecimento pelos Krahô. Isso é importante para nós. Que nós somos reconhecidos pelos Krahô. Eles reconheceram nós. A gente teve contato com o pessoal da Manoel Alves, na pessoa do Getúlio, e eles deram total reconhecimento sobre nós. Conheceu os nossos antepassados lá: o Florêncio. Nós temos parentes lá, de sangue mesmo. Tem um parente nosso lá na aldeia Riozinho, que é primo do meu bisavô. Parente mesmo! (Davi Camoc, 12/09/2015).

Pessoas que conheço no Tocantins me disseram que mesmo nos dias de hoje, enquanto alguns Krahô são solidários com a luta dos Krahô-Kanela, outros os discriminam, fazendo gracejos ou dizendo que eles não são índios.

Davi informou que alguns índios de sua aldeia foram visitar o parente Krahô em 2013, mas lamentou não ter recursos financeiros e nem apoio de alguma entidade para custear o transporte, o que representava uma barreira para a continuidade dos intercâmbios:

É difícil porque o lado financeiro para nós é crítico. Nós não temos condição. Não temos ajuda do CIMI. O CIMI podia bancar uma

viagem dessas para nós. Mas não. Eles não ajudam nós. A FUNAI, a gente vai [e respondem]: “Não, não temos carro. O carro está quebrado. Não temos verba”. E fica nesse jogo. E a gente tem muita vontade de estar indo lá, buscar parente para estar morando junto com nós aqui, mas o lado financeiro aqui é crítico. (Davi Camoc, 12/09/2015; colchetes meus).

Na aldeia Takaywrá há o problema também do confinamento territorial. Isso compromete a possibilidade de receber os Krahô e viabilizar as atividades que eles gostam de fazer, como caçar e pescar.

A fala de Wagner Katamy em uma entrevista que fiz com ele em maio de 2015 revela a consciência de uma necessidade de justificar a diferença da indianidade sua e de seu grupo pelo fato de terem o fenótipo “misturado”.

[...] nosso povo se misturou com *kupen*. Eu sou filho de *mehin* com *kupen*. Minha *itxé* [mãe] é *mehin*, mas meu *itxu* [pai] não é *mehin* não: é *kupen*. Então minha mãe é índia, mas meu pai não é. Então eu sou o que chamam de “índio mestiço”: filho do branco com índia. Mas eu me considero *mehin* mesmo próprio. Indígena mesmo! (Wagner Katamy, 29/05/2015; colchetes meus).

As palavras na língua Krahô incrustadas na fala em Português revela uma necessidade do interlocutor estabelecer marcadores da diferença étnica para com o entrevistador “branco”. Sua afirmação parece pretender expressar a ideia de que apesar de ser “mestiço”, ele merece ser reconhecido como “indígena mesmo”, porque assim se considera e age como tal. E, de fato, em termos jurídicos e antropológicos não há o que questionar a respeito de sua identidade. Mas, aparentemente, a necessidade de rechaçar o preconceito o faz tocar nesse assunto com recorrência.

Em todo o Brasil existem indígenas que, por se considerarem mais “puros”, discriminam aqueles que percebem como “misturados” ou “aculturados”. Esse é um drama que já foi vivido também pelos Karajá-Xambioá, que, segundo Souza, Almeida e Albuquerque (2012) formam uma população de aproximadamente 350 indígenas que vive em quatro aldeias na mesma TI, no município de Santa Fé do Araguaia.

Décadas atrás os Xambioá haviam abandonado completamente a prática da língua materna e não mais faziam os rituais de sua tradição (GIRALDIN, 2002). Talvez por isso, chegaram a ser considerados extintos por um renomado antropólogo brasileiro, que acerca desses índios anunciou apenas a “existência de um número muito pequeno de remanescentes” (LARAIA, 1995, p. 283).

Na década de 1990, o dialeto Karajá-Xambioá era conhecido apenas pelas pessoas mais velhas desse grupo. Os membros mais jovens não falavam a língua e

desconheciam vários aspectos da cultura de seu povo (GIRALDIN, 2002a). O convívio constante com viajantes e pescadores do rio Araguaia teria sido um fator indutor dessa mudança cultural (SCHIAVINI, 2008).

O processo começou a mudar quando o ensino bilíngue, nessa mesma época, foi inserido na escola e algumas famílias Karajá e Javaé que viviam na Ilha do Bananal se mudaram para as aldeias Xambioá com a finalidade de auxiliar os mais velhos a repassar seus conhecimentos aos indivíduos mais novos (GIRALDIN, 2002a). Com essa ajuda, os Xambioá estavam recuperando a prática da língua e retomando sua participação nos ritos da cultura Karajá (GIRALDIN, 2002).

Um processo de recuperação e valorização de outros aspectos culturais, como a alimentação típica, a dança e a pintura entrou em curso, como informam Souza, Almeida e Albuquerque (2012, p. 249):

[...] apesar de terem passado por um processo de quase perda desses aspectos tradicionais, atualmente o povo Karajá-Xambioá está lutando para revitalizar sua cultura, pois muitas atividades que não eram realizadas até tempos atrás, agora estão visíveis nas festividades, como a festa do peixe, onde se têm várias manifestações voltadas para o resgate dessa importante expressão cultural.

Porém, informações que obtive dão conta de que os Xambioá foram muito discriminados em décadas passadas, principalmente por indígenas Javaé, que os viam como mestiçados e aculturados.

Os Krahô-Kanela nos últimos anos se aproximaram dos Xambioá, o que fortaleceu sua posição no movimento indígena. Dois rapazes da aldeia Lankraré se casaram com mulheres desse povo⁸⁵. A partir de então as famílias esporadicamente se visitam.

Em dezembro de 2013, um grupo Xambioá lotou um ônibus e foi visitar a aldeia Lankraré, mesmo com as chuvas constantes que danificavam as estradas do Tocantins. No veículo estavam os familiares das moças casadas com Krahô-Kanela. Permaneceram por três dias na aldeia e participaram de atividades culturais e recreativas, como danças, canto, competição de arco-e-flecha, pescaria e jogo de futebol. Na hora de fazer performances das danças tradicionais, estavam encabulados no começo, mas aos poucos foram se soltando. Com os Krahô-Kanela aconteceu a mesma coisa. Nesse encontro os visitantes levaram embora muitos peixes que capturaram nos lagos, embora as condições climáticas não favorecessem tanto a pescaria. Estava presente nesse encontro

⁸⁵ Enquanto Almir se casou com Letícia, com quem tem uma filha, seu primo Amará se casou com Maylane, com quem tem dois filhos.

o jovem Avanílson, um Karajá-Xambioá estudante de direito que na época presidia a UNEIT, muito amigo dos universitários Krahô-Kanela que moram em Palmas.

Figura 31 – Índios Krahô-Kanela participando de disputa de torneio de arco-e-flecha com índios Xambioá



Crédito da foto: Victor Ferri Mauro. Data: dezembro de 2013. Local: aldeia Lankraré

Com o passar do tempo os Krahô-Kanela foram estreitando as relações com outros povos, fazendo amizade e participando junto com eles nas lutas do movimento indígena, ganhando com isso mais aceitação entre eles.

Em maio e junho de 2015 os indígenas da aldeia Lankraré se reuniram para discutir as regras que definem a organização social e a convivência interna da comunidade e ao final aprovaram o seu estatuto. O que mais me surpreendeu nesse documento, de mais de cinquenta artigos, foi o estabelecimento como norma que somente os Krahô-Kanela que se casassem dali para frente com outros membros da aldeia ou com indígenas das etnias Krahô e Kanela gozariam de autonomia para viver dentro da comunidade Lankraré.

Seria uma espécie de prescrição para a endogamia e de censura contra a mistura em geral. A mistura desejável seria apenas aquela que supostamente poderia produzir pureza e homogeneidade racial com o passar do tempo: a que envolve índios Krahô e Kanela.

Como praticamente todas as famílias da aldeia Lankraré eram formadas por casais mistos (de Krahô-Kanela com não-índios), abriu-se uma exceção para dar um tratamento diferenciado àquelas uniões matrimoniais que já duram décadas e em que o cônjuge não-índio teria participado da luta pela demarcação da Reserva que hoje ocupam. Estes “brancos” teriam assegurado o seu lugar de prestígio na comunidade.

A esses cônjuges “brancos”, são vedados alguns direitos, como o de poder ser cacique ou liderança, mas eles são respeitados dentro da comunidade. Mais ainda aqueles que têm família formada, com filhos e netos. Nem por isso, a comunidade os vê como Krahô-Kanela. E, sendo assim, o governo não estende a eles certos benefícios que concede aos índios.

O regulamento interno permite aos cônjuges não-indígenas o direito de usufruir dos recursos da TI para moradia e sustento de sua família. Entretanto, essa garantia é perdida se houver a separação do casal. Nesses casos, o não-índio deve procurar outro lugar para morar. Em caso de morte do companheiro indígena, no entanto, o cônjuge é amparado pela comunidade e pode continuar vivendo na aldeia.

Na aldeia Lankraké há dois moradores, ambos solteiros, que não são descendentes de Florêncio e nem parentes afins dos demais. São agregados. Trata-se de Joãozinho e João Felipe. Este último é um senhor que provavelmente superou a casa dos oitenta anos. Ele já foi casado com uma filha de Florêncio chamada Antônia, mas se separou dela há décadas. Como desde muito tempo ele vem acompanhando os Krahô-Kanela e ajudando na luta pela terra, sua permanência na aldeia é aceita.

O estatuto ainda define que um Krahô-Kanela que seja casado com alguém de fora do grupo não pode se tornar cacique, mas uma exceção é aberta para os indígenas, cujos cônjuges não-índios, ajudaram na conquista da TI onde moram. Essa exceção contemplou praticamente todos os irmãos de Mariano (este é solteiro). Todavia, essa restrição certamente é algo que visa desincentivar casamentos futuros com “brancos”.

Como já dissemos, o critério básico que a comunidade Lankraré adota para considerar alguém Krahô-Kanela é a ascendência em relação ao casal Alfredo e Inês. O grau de miscigenação do indivíduo não faz diferença. Se ele for filho, neto, bisneto etc. do mencionado casal ele é Krahô-Kanela, desde que também tenha parentes próximos na aldeia, more na reserva ou a visite com frequência.

As irmãs Angelina e Albertina e seus descendentes não possuem parentesco consanguíneo com dona Inês. As duas são netas do falecido Antônio Caboclo, irmão de Alfredo. Elas, portanto, não descendem da linhagem considerada Kanela. Mesmo assim,

os Krahô-Kanela consideram esse pessoal como integrante de sua etnia, podendo fazer o uso do etnônimo.

De pouco tempo pra cá, segundo informações que recebi de indígenas, a senhora Damiana, casada com Aragemiro, passou a proclamar ascendência Kanela. Dois filhos de Damiana são casados com indígenas da Lankraré e um deles já foi, mas se separou, depois de gerar dois filhos. Admitindo que o seu filho Valdir, casado com Albertina, seja considerado Kanela, todos os filhos do casal teriam ascendência tanto Krahô quanto Kanela, resolvendo uma importante equação em termos simbólicos.

A endogamia vem sendo vista, de um tempo pra cá, como uma solução para a reprodução do grupo sem a perda da identidade e, conseqüentemente, do controle sobre o território. Na verdade, há anos o cacique já me falava que, na opinião dele, o tipo de casamento ideal seria entre pessoas da própria comunidade, mesmo que isso implicasse em unir primo com prima ou tio(a) com sobrinha(o). A questão da herança nesse caso também seria um componente importante. Neste ponto já se detecta uma diferença para com o sistema Krahô, que não permite o casamento entre primos paralelos.

Na última vez que estive na aldeia Lankraré, em setembro de 2015, Wagner comemorava o fato de uma prima sua estar grávida de outro primo (seu e dela) e o casamento (do tipo ideal para a comunidade) estar marcado para breve. O bebê nasceu em dezembro daquele ano.

Casamentos com Krahô ou com Kanela são vislumbrados como alternativa para fortalecer a etnia, porque estes são vistos como povos da matriz cultural e genética Timbira.

Também para os membros do grupo da Takaywrá, o casamento entre integrantes da própria parentela extensa ou destes com indígenas Timbira é aconselhado. O vice-cacique assim explicou:

Seria importante [...] se nós casássemos só com outros índios de lá, vamos dizer: Krahô. Eu mesmo sou casado com índia Guajajara, mas... Aqui no nosso meio tem gente que casou dentro da própria família: primo com primo. E também é uma pequena ajuda para continuar o povoamento da nossa aldeia. Porque se nós nos casarmos com branco, enfraquece mais. Você vê que nós já somos misturados, e se casar com branco vai ficar mais fraco. Então seria bom se casasse só com indígena mesmo. Com outros índios... vamos dizer: Krahô. [...]. Qualquer etnia. Mas o bom mesmo seria Krahô. Kanela também, Gavião... Dentro do lado Timbira. Seria o ideal. (Davi Camoc, 12/09/2015).

Davi, Renato e um primo deles casaram com indígenas Guajajara, que têm o fenótipo bem característico. Isso é bem visto por eles, porque os aspectos somáticos são transmitidos para os filhos.

Até hoje nenhum Krahô-Kanela se casou com Timbira. Uma união desse tipo demandaria adaptação às regras de cada cultura.

Os Krahô seguem uma regra de habitação uxorilocal, o que implica que o marido se mude para a aldeia da esposa, junto à família dela (MELATTI, 1999). Cada residência é habitada por algumas famílias elementares compostas por casais e seus filhos solteiros, sendo que cada um desses núcleos tem um espaço da casa bem delimitado disponível para ocupar. O matrimônio faz com que o noivo contraia uma enorme dívida com os parentes da noiva, que há de ser pago indefinidamente por meio de dádivas. O genro se compromete a prestar compulsoriamente toda uma gama de serviços e rituais ao seu sogro, que por sua vez lidera o grupo residencial, exercendo grande autoridade sobre suas filhas e os maridos destas (RIBEIRO, 2001).

Sobre o padrão de casamento Krahô da aldeia Manoel Alves na atualidade, Araújo (2015, p. 35-36) traz uma informação esclarecedora:

Geralmente, os Krahô não proibem os casamentos interétnicos, mas os desaprovam. Foram raros os casos de relações de indígenas com não indígenas encontrados no âmbito da Aldeia Manoel Alves Pequeno, e quando ocorrido, o tipo de família a ser constituído segue os parâmetros do sistema cerimonial e político do grupo. Se é um indígena que se casa com uma não indígena, ele deixa a aldeia e acompanha a esposa, passando a conviver com a esposa fora da aldeia; se é uma indígena que se casa com um não indígena, ela permanece na aldeia e o marido vem conviver com ela, sujeitando-se à observância dos deveres e direitos atribuídos pelo grupo no qual passa a conviver.

A reserva quanto aos casamentos com não-índios deve ser uma orientação não muito antiga, pois vimos no capítulo quatro que autores citavam a miscigenação como um fenômeno com bastante ocorrência nas aldeias Krahô.

Desta feita, se esses costumes forem respeitados por rapazes Krahô-Kanela que se casarem com mulheres Krahô, eles terão que deixar a aldeia de origem e prestarem serviços sob a supervisão de seus sogros morando com eles de baixo do mesmo teto. Por sua vez, se mulheres Krahô-Kanela se casarem com homens Krahô talvez se crie uma expectativa de que estes devam ser acolhidos nas casas de suas esposas. Desgastes poderiam surgir a partir da convivência de costumes tão diferentes.

É possível que os Krahô-Kanela, por serem indígenas, tenham uma melhor aceitação entre os Krahô para o casamento do que os *kupen*. No entanto, essa é uma informação que não apurei.

Entre os Krahô-Kanela, a regra que tem prevalecido é a neolocalidade, em que o casal que se forma vai morar em sua própria casa dentro da aldeia, nas cercanias da casa dos pais, a menos que as condições financeiras do momento não permitam. Neste último caso, podem morar provisoriamente na casa dos pais da noiva ou do noivo.

Mas em termos econômicos, a nova unidade familiar que se constitui é autônoma, apesar de existir uma colaboração com parentes mais próximos. O homem, como chefe de família, costuma ser o principal provedor da casa no que tange à obtenção de renda. Quanto à obtenção de alimentos por meio da caça, da pesca, da agricultura e da coleta, o homem se destaca mais, porém, a mulher colabora bastante em tarefas específicas.

Como as uniões conjugais (formais ou informais) tem sido prevalentemente com “brancos”, há casais que vão morar fora da aldeia.

Melatti (1978) destaca que, na sociedade Krahô, “apesar do casamento ser monogâmico [...] aos indivíduos casados se oferecem muitas ocasiões em que podem manter relações extraconjugais” (p. 54; colchetes meus). Isso aconteceria porque na terminologia de parentesco Krahô, cada homem chama de “esposa” as esposas dos outros homens que pertencem ao mesmo segmento residencial da aldeia.

Ladeira (1982) observou que nos povos Timbira, de modo geral, um homem não tem “cunhadas”, pois todas são chamadas por ele de *iprõ* (esposa), e as mulheres também não têm “cunhados”, pois chamam todos eles de *ipjê* (marido). Há exemplos diversos de situações em que o marido mantém relações com a irmã de sua esposa sem desencadear atritos, pois a moral Timbira não vê com bons olhos a recusa do indivíduo em disponibilizar sexualmente o marido ou a mulher para os seus parentes próximos.

É claro que passados mais de trinta anos dessas observações da autora, as relações podem ter sofrido algumas alterações.

Os Krahô-Kanela, por sua vez, seguem a mesma regra matrimonial da sociedade ocidental: casamento monogâmico, com livre escolha do par determinada pela afinidade. Tudo indica que os Krahô-Kanela não virão a tolerar relações extraconjugais. O estatuto da aldeia Lankraré, inclusive estipulou punições para os casos que eles chamam de “traição conjugal”. Tal medida reflete uma moral cristã rigorosa.

Ao pretender instituir algumas regras de comportamento que na prática nunca existiram, o estatuto da comunidade carrega em si certa dose de artificialidade. Mas o que poderá dizer se o cumprimento das normas é viável ou não é a experiência que está para se desenvolver.

As lideranças dessa comunidade estão preocupadas com o futuro de seu povo. Temem que a crescente “mistura” com os “brancos” possa infiltrar muito ali o modo moderno de pensar e enfraquecer a sua cultura. Receiam que gerações que estão nascendo poderiam perder o interesse em viver em comunidade, em lutar pela posse do território e em praticar os costumes dos mais antigos. Assim sendo, visualizam o “resgate” da cultura e das linhagens Timbira como uma possibilidade de salvação.

Vejo, entretanto, que se os relacionamentos amorosos e conjugais do Krahô-Kanela com os não-índios até hoje predominam é porque há maior oportunidade de interação com estes e maior afinidade cultural também.

6.2. CONSIDERAÇÕES ACERCA DE ALGUNS ELEMENTOS DA CULTURA KRAHÔ

Os ritos dos Krahô são muito semelhantes aos dos demais povos Timbira. Em vários casos chegam a ser idênticos (MELLATI, 1978). Embora convivam há quase dois séculos com a sociedade não-índia, os Timbira mantêm muitas de suas tradições, sendo que os velhos estimulam os mais novos a darem continuidade às práticas rituais (LADEIRA; AZANHA, 2012).

O tradicionalismo ou “conservantismo” timbira está marcado pelo uso da língua como um sistema vivo e operante, pelo uso do mesmo corte de cabelo, pela manutenção de suas organizações sociais e políticas, pela circularidade de suas aldeias e profusão de seus rituais. (LADEIRA; AZANHA, 2012, p. 26).

Giraldin (2002) avalia que embora a cultura Krahô tenha sofrido transformações em razão do intenso contato com a sociedade envolvente, dentre os Timbira, esse povo é um dos que melhor guardam características de seu modo tradicional de vida, mantendo uma acentuada atividade ritual.

Ladeira e Azanha (2012, p. 25) informam que as comunidades Timbira são conhecidas como “sociedades de festa”, porque praticam um conjunto grande de rituais que celebram a marcação do tempo, regulamentam a convivência social e o equilíbrio com o cosmos. Festejam, principalmente, eventos que marcam a passagem para uma

nova fase da vida de uma pessoa e a alternância de ciclos da natureza, como nascimentos, entrada na puberdade, mudança das estações, início da colheita etc.

Essas festas são chamadas de *Amehkin*⁸⁶.

As noções de satisfação e bem-estar nas sociedades Timbira estão sempre em primeiro lugar associadas à realização frequente e sistemática desse tipo de festa, onde se deve ter muita fartura de alimento (sobretudo carne) para saciar os participantes e distribuição de bens, como panos e miçangas. Através das relações de comensalidade proporcionadas por essas festas, os elos de solidariedade entre pessoas, famílias e grupos maiores são fortalecidos (SIQUEIRA JÚNIOR, 2012).

A temporadidade que articula a vida social Krahô é regida pelas festas. O tempo social das atividades dos indivíduos e das famílias gira em torno das cerimônias públicas. A temporalidade dos ritos conecta o passado mítico dos heróis ancestrais ao tempo vivido pelas gerações de agora num só cosmos unificado (BORGES, 2014).

Muito trabalho é dispendido na preparação de um *Amehkin*, principalmente no cultivo e na coleta dos alimentos, mas é um esforço percebido como prazeroso. Quando um grupo doméstico disponibiliza sua produção de batata ou mandioca para a realização de uma festa em que ao final será oferecido um paparuto à aldeia, a sua generosidade para com os outros participantes está sendo sinalizada. E é basicamente na reciprocidade existente nesse circuito de produção/circulação/consumo que se sustenta a reprodução da sociedade Krahô (NIEMEYER, 2011).

A maior parte dos artesanatos Timbira é feita à base de trançados de palha, cuja matéria prima é extraída do buriti e de outras palmeiras. Não fabricam canoas nem objetos de cerâmica e sua arte plumária não é muito sofisticada. Usam sementes e também miçangas (estas adquiridas dos não-índios) para fazerem adornos (LADEIRA; AZANHA, 2012). Tanto homens como mulheres usam enfeites confeccionados com palha de buriti, especialmente durante as corridas de tora. São objetos como testeiras, gravatas, pulseiras e tornozeleiras e fitas na cintura, fáceis de fazer e rapidamente descartados. Dentre os objetos de uso cotidiano feitos à base de palha se destacam as esteiras, que servem para sentar, dormir, servir comida no pátio, entre outras coisas e os cestos, adequados para guardar e transportar objetos (LADEIRA, 2012).

Abreu (2012) observou a existência da divisão sexual do trabalho no cotidiano da aldeia Manoel Alves, onde os homens se encarregam da caça, da pesca, do cultivo da

⁸⁶ Autores que estudam os Krahô usam a grafia de diferentes formas. Para facilitar o entendimento do leitor da tese, eu escolhi a grafia usada por Niemeyer (2011) e a utilizei como padrão.

roça e da elaboração de artefatos usados nas cerimônias, enquanto as mulheres coletam frutos, produzem artesanatos, preparam a comida e tomam conta das crianças.

Algumas coisas nessa divisão estão de acordo com o que se verifica entre os Krahô-Kanela. Nas aldeias de Lagoa da Confusão, todavia, vi homens produzindo artesanato e mulheres ajudando na lavoura.

Nos Krahô, pessoas dos dois sexos costumam usar cabelos longos. Nos rituais usam pinturas corporais nas cores vermelha e preta, cujas tinturas são extraídas, respectivamente, do jenipapo e da semente do urucum ou do carvão vegetal. Na maioria das vezes o rosto não é pintado. O corte de cabelo típico chama a atenção. Nesse padrão, os cabelos são “compridos até os ombros, fazendo um sulco na cabeleira à meia altura da testa, em torno de toda a cabeça, menos atrás, onde o interrompem”. (MELATTI, 1978, p. 38).

Há muitos jovens hoje em dia – principalmente os rapazes – que já não utilizam este corte, preferindo um visual ocidentalizado. Alguns imitam os estilos da moda, usados por jogadores de futebol e cantores sertanejos.

A vestimenta masculina do dia a dia na aldeia Krahô é o calção esportivo, acompanhado ou não de camiseta ou camisa. As mulheres, por sua vez, vestem panos estampados que cobrem o corpo da cintura até os joelhos (REIS, 2012). A maioria das pessoas usa chinelo ou anda descalço. A cor preferida é o vermelho.

Os Krahô referem-se a si próprios como *mehin*, em contraposição aos *kupen*, que são os não-índios (FREITAS, 2001). Atualmente o termo *mehin*⁸⁷ é utilizado pelos Krahô para se referir a todos os povos originários que impõem resistência à dominação da sociedade não-índia (BORGES, 2014).

Sua organização social apresenta uma divisão ritual em vários pares. Cada um desses pares está atrelado a um conjunto de festas-rituais. Uma dessas divisões é a dos “partidos” (termo usado pelos próprios índios) que governam a aldeia, se revezando a cada estação climática. O partido Wakmeye governa durante a estação seca e o Katamye durante o inverno, época das chuvas constantes (MELATTI, 1978). A divisão dos partidos não obedece a uma relação proporcional de contingente. Há partidos que são mais numerosos do que outros⁸⁸ (ÁVILA, n.d.). Os Wakmeye também têm relação com

⁸⁷ Borges (2014) utiliza a grafia *mehĩ*.

⁸⁸ Além das metades sazonais (Wakmeye e Katamye), existem as divisões de “partidos”, representados por animais (gavião x marreco; peixe x lontra, etc.) e de classe de idades (Khöirumpejxà e Harãrumpejxà) (ÁVILA, 2007), que recebem nomes de espécies da fauna, da flora ou de outros elementos da natureza (PECHINCHA, 2011).

o sol e com o dia, enquanto os Katamyé estão ligados ao sol poente e à lua. Enquanto os animais de hábitos diurnos e a estação seca são associados aos Wakmeyer, os de vida noturna são correlacionados aos Katamyé (MELATTI, 1978).

Os dois partidos interagem de uma forma dialética em uma relação de complementaridade. Um não consegue imaginar a si próprio sem o outro. Essa divisão dual, porém, na sociedade Krahô não está atrelada às regras matrimoniais (GIRALDIN, 2008). Aliás, nenhuma das várias oposições duais que permeiam instituições, crenças e simbologia na sociedade Krahô define normas de casamento (MELATTI, 1976).

Outras convenções sociais atribuem simbologias a cada “partido” e regem as condutas formais de seus participantes. Por exemplo, nas reuniões que acontecem no pátio da aldeia, os Wakmeyer devem se posicionar a leste, e os Katamyé na direção oeste (REIS, 2011).

As pinturas do partido Wakmeyer são em formato de listras verticais, e a dos Katamyé, em listras horizontais. Tanto o corte de cabelo quanto as pinturas corporais em ambos os sexos são tarefas executadas pelas mulheres (MELATTI, 1978).

Os Krahô-Kanela não copiam o corte de cabelo dos Krahô. Suponho que talvez porque este seja um sinal diacrítico difícil de encobrir em ocasiões em que o contraste visual não é conveniente, como nas andanças pelo centro de Lagoa da Confusão.

Nos Krahô-Kanela, já vi tanto homens quanto mulheres fazendo pinturas uns nos outros. Utilizam para tanto os dedos, lascas de madeira ou pedaços de palha.

Figura 32 - Cartaz fixado no mural da escola da aldeia Manoel Alves, representando as pinturas corporais das metades rituais Wakmeyer e Katamyé



Desenho de autoria desconhecida pelo autor da presente tese. Crédito da foto: Marília Fernanda Pereira Leite. Data: 21/05/2013. Imagem originalmente publicada em: (LEITE, 2015, p. 32).

Nos Krahô, a cada estação (inverno e verão) é escolhido um representante de cada partido, que chamam de “prefeito”, para liderar as reuniões que acontecem no pátio da aldeia até a chegada da nova estação, havendo um revezamento (LADEIRA, 2012, p. 40). Na língua materna, tais “prefeitos” são chamados de *homrén* (NIEMEYER, 2011). As atribuições assumidas por esses líderes de cada metade são de foro ritual, por isso, em nada esbarra na atuação do cacique, que cumpre uma função de representação política (REIS, 2011).

As características diferenciadas das danças, dos cantos e das toras dos partidos Wakmeye e Katamye servem como marcos emblemáticos da passagem de uma estação climática à outra (BORGES, 2014). Os moradores da aldeia Lankraré estão procurando adotar formalmente essa sistemática.

Entre os Krahô existe também a figura do *padré* (nome derivado da palavra *padre*, da língua portuguesa) que, além de cumprir as funções de conselheiro e guardião das tradições, lidera a organização dos ritos na aldeia (ANDRADE, V., 2006). E também existe o Hôtxua, que é uma espécie de palhaço cerimonial que faz uma série de gracejos para alegrar as pessoas (ARAÚJO, 2015).

Os Krahô-Kanela, contudo, ainda não adotaram essas funções entre os seus membros. Pode ser que um dia o façam.

A participação dos Krahô nos partidos é determinada pelo nome que a pessoa porta. Nome este que é atribuído, preferencialmente, pelo tio materno, no caso dos homens, e pela tia paterna, no caso das mulheres. (MELATTI, 1972). Os nomes pessoais são formados por um conjunto de palavras cujo significado nem sempre revela uma relação direta entre elas (Idem, 1999).

Schiavini (2006, p. 111) esclarece que,

Os Krahô levam muito a sério esse ritual de nomeação, pois para eles o nome é o maior legado que a pessoa possui. Tradicionalmente, quando uma pessoa transmite um de seus nomes a uma criança, geralmente seu sobrinho ou sobrinha, está passando toda a tradição de inúmeras gerações, além das funções rituais que ele exerce na sociedade. Como os Krahôs não acumulam bens, o nome é o maior patrimônio que a pessoa possui e deve tentar enriquecer durante sua vida.

Na sociedade Krahô, ao receber o nome pessoal, o indivíduo se integra a uma teia mais ampla de relações sociais do que aquela que se realiza no seu núcleo doméstico, assumindo com isso uma série de obrigações rituais que garantem a reprodução do sistema cultural (BORGES, 2014).

Os nomes se repetem com frequência, pois o padrinho só pode dar o seu próprio nome para o batizado, e não outro qualquer.

É comum entre os Krahô o indivíduo possuir vários nomes. Alguns têm até sete. Mas na carteira de identidade é registrado apenas um nome (REIS, 2011).

Ávila (n.d.) observou que todo *kupen* que visita uma aldeia Krahô recebe um nome e é iniciado no sistema local de reciprocidade. Ele passa a ser formalmente incorporado à uma família da aldeia. Schiavini (2006) descreve essa prática cerimonial em maiores detalhes e fornece uma explicação:

Os Krahôs desenvolveram uma forma muito interessante de resistência: eles adotam os ‘kupen’ (brancos), que eles percebem que lhes serão úteis no relacionamento com a sociedade envolvente. Dão a eles um nome, em ritual que os transformam em ‘pahis’ (chefes honorários) que têm a função de defendê-los em caso de perigo externo para a tribo. Na verdade, fizeram a adaptação de um ritual tradicional para membros da própria tribo, que moram em outras aldeias. Também nesses casos, o chefe honorário, tem a função de acalmar os seus parentes, evitando que eles ataquem ou mesmo falem mal da aldeia que o adotou como ‘pahi’ (no caso do homenageado ser do sexo masculino) ou ‘sadoon’ (para as pessoas do sexo feminino). Com o nome que recebe, o adotado kupen passa a fazer parte de uma rede de parentesco, com a qual deve manter vínculos de solidariedade. A partir daí, fica a critério de cada um o grau de envolvimento que decide exercitar. (SCHIAVINI, 2006, p. 110-111; parênteses do original).

Sendo o rito de nomeação de estrangeiros em uma aldeia Krahô um evento frequente, a manutenção da consideração desses índios para com os batizados que não são membros da comunidade vai depender se a relação de reciprocidade entre ambas as partes perdurará. Há muitas pessoas que receberam nomes quando visitaram aldeias e depois nunca mais retornaram lá, interrompendo as relações com os índios.

Na aldeia Manoel Alves, Wagner foi batizado como Katamy⁸⁹ e desde então assim se identifica. Mariano foi batizado como Atxokã, que é o nome de um pássaro, segundo o que me explicou. Aparentemente, os Krahô aplicaram aos Krahô-Kanela o mesmo costume de batizar as pessoas com quem julgam ser vantajoso estabelecer aliança.

Ávila (2007), que também foi batizado entre os Krahô, considera que incluir os antropólogos como ele em seu sistema de nomeação e em seus processos de dádiva é um modo que esses indígenas têm de converter esses profissionais em aliados de seus interesses políticos e assim exercer um controle sobre o seu trabalho.

⁸⁹ Anteriormente, na Aldeia Nova, Wagner havia recebido outro nome.

A receptividade maior ou menor das famílias Krahô aos visitantes pode estar atrelada à necessidade destes em obter doações de bens industrializados, de artefatos para a realização de alguma festa ou de ajuda para custear estadias na cidade. Por regra, o *kupen* que recebe o nome Krahô deve doar uma vaca para a comunidade, cuja carne será repartida entre todos os moradores. Parte da carne, porém, fica reservada para a preparação do paparuto, que é servido na cerimônia do batismo (ANDRADE, V., 2006).

Na sociedade Krahô o paparuto é “o alimento ritual por excelência” (NIEMEYER, 2011, p. 161). Ele é feito à base de massa de mandioca sobreposta com nacos de carne, que é servido sempre no encerramento de uma festa ritual. Embrulhado em folhas de bananeira e posto para assar durante a noite toda debaixo de pedras que são aquecidas previamente, fica pronto ao amanhecer e é levado ao pátio, onde se faz a distribuição para todas as pessoas presentes na aldeia (LADEIRA, 2012). Os paparutos celebram a dádiva, pois, como nos ensina Niemeyer (2011, p. 161), “são trocados, oferecidos, distribuídos em inúmeras situações cerimoniais”.

Segundo Melatti (1978), a transmissão do nome pessoal para um indivíduo que visita a aldeia ocorre por uma forma diferente daquela que é feita com uma pessoa que nasce no grupo. Um membro nato recebe o seu nome em casa, logo após tomar o primeiro banho da vida. Já os forasteiros são tomados pelas mãos pela pessoa que transmite o seu nome e pelo líder da metade ritual a qual vai passar a pertencer. De mãos dadas, o trio caminha indo e vindo algumas vezes no sentido norte e sul do pátio da aldeia, entre dois corredores de homens enfileirados, enquanto o nome que está sendo transmitido é pronunciado em voz alta.

A corrida de toras entre os Krahô é um rito que ocorre praticamente todos os dias. Duas equipes correspondentes aos partidos Wakmeye e Katamye disputam entre si, correndo ao redor da aldeia (MELATTI, 1972).

O par de toras para corrida é cuidadosamente confeccionado, geralmente de tronco de buriti, cada vez que a disputa começa fora da aldeia. Elas se realizam após as caçadas, pescarias, trabalhos na roça, quando coletivos. A corrida de toras sempre está ligada a um rito em andamento, de modo que o tamanho, formato e ornamentação das toras devem estar a ele conformes. Cada tora é carregada por um corredor, que deve passá-la a um companheiro da mesma metade. (MELATTI, 1999, n.p.).

Entre os Krahô, a corrida de tora continua sendo uma arte valorizada, especialmente na preparação dos jovens para a vida. Um corredor destacado agrega

prestígio à sua imagem social, assim como aqueles que possuem competência em outras especializações, como caçador, cantor, contador de histórias ou curador (ALDÈ, 2013).

Figura 33 - Corrida de toras entre os Krahô da Aldeia Nova na festa da batata em 2009



Crédito da foto: Leandro Prado. Imagem extraída de (LADEIRA; FONSECA, 2012, p. 19) e adaptada pelo autor da presente tese.

Os Krahô costumam cortar com machado as árvores das quais são feitas as toras e raspá-las por dentro com facão para deixá-las parcialmente ocas. Trata-se de uma tradição cerimonial.

Embora claramente contenha um caráter de disputa entre duas equipes, a corrida de tora entre os Krahô não possui um aspecto completo de competição, já que, ao término da corrida, a vitória não é comemorada pela equipe que chegou à frente. Além disso, as regras internas permitem que uma equipe tenha mais integrantes do que a outra (REIS, 2012).

O formato das aldeias dos Krahô lembra o desenho de uma roda de carroça, por ser um círculo cortado por vários raios. No centro dessa roda fica o pátio da aldeia, lugar descampado utilizado como espaço de reuniões públicas principalmente pelos homens. Nas reuniões no pátio são tomadas as decisões mais importantes para a comunidade e também é lá que são celebrados os rituais mais significativos e apresentados com frequência cantos e danças da cultura tradicional. As casas ficam dispostas nas bordas desse círculo, nos terminais desses raios, que são as estradas que fazem a conexão entre um extremo e outro da aldeia (FREITAS, 2001).

Figura 34 - Fotografia panorâmica da Aldeia Nova dos Krahô, em Goiatins



Créditos da foto: Lucas Bonolo. Data: 2012. Imagem extraída de (LADEIRA; FONSECA, 2012, p. 30) e adaptada pelo autor da presente tese.

Melatti (1974) supõe que a razão de os Krahô adotarem um formato de esfera para as suas aldeias está relacionada com a cosmologia e com a organização ritual do grupo. Segundo o autor,

[...] a forma circular da aldeia, com as casas nas suas bordas e um pátio no seu centro, talvez seja a forma mais econômica de representar espacialmente várias oposições cujos elementos nem sempre ocupam uma posição de igualdade, pelo menos simbolicamente. (MELATTI, 1974, p. 4).

Para muitas populações indígenas, a arquitetura (que envolve os espaços das moradias, o formato das aldeias e os materiais, técnicas e a estética da construção) não se limita a cumprir um papel funcional mais básico, mas também comporta significados relacionados com a ordem mística e sobrenatural do cosmos (TASSINARI, 1995). No imaginário Timbira a aldeia é concebida como o centro do universo. A partir de seu espaço concêntrico o cosmos é ordenado e adquire significado (LADEIRA, 2012).

Segundo a descrição de Nimuendajú ([1944] 1976, p. 45), a maioria das aldeias Timbira está instalada em locais que possuem as seguintes condições geográficas: relevo plano; localização nos altos dos campos; proximidade com cursos d'água; solo de argila dura, não pedregoso, nem arenoso e proximidade com mata ciliar.

O pátio central é o lugar da aldeia em que ocorrem os cantos, que costumam ser acompanhados do toque do maracá, que é o principal instrumento dos Krahô. Diferentemente de outros povos, que fazem o maracá com cabaça, o dos Krahô é feito

de coité, uma árvore encontrada no Cerrado. Tocando o instrumento, o cantor lidera a cantoria, que é acompanhada pelo coro de mulheres de variadas idades, que enfileiradas lateralmente agitam de forma suave os joelhos e os antebraços durante um longo intervalo de tempo (ALDÈ, 2013).

O cantor anima os *Amhkin* com seus cantos que aprendeu com os seres da natureza. Em troca, recebe presentes, como cortes de pano, pedaços de carne e miçangas (NIEMEYER, 2011). Um objeto utilizado pelos cantores nos momentos em que alegram as festas é o *kàjrè*, uma machadinha de pedra com lâmina em formato semilunar, pintada de vermelho com urucum e presa a um cabo cilíndrico (MELO, 2010). Depois de ter passado 39 anos sob a guarda do Museu Paulista, o *Kàjrè* original foi recuperado pelos Krahô na década de 1980, adquirindo um sentido de coisa sagrada e sendo transformado em emblema da afirmação étnica dos Krahô (LIMA, 2013). O velho Aleixo foi um dos principais personagens da luta pela recuperação do *kàjrè*, fazendo sucessivas viagens até grandes cidades brasileiras para convencer os homens brancos a devolverem o objeto.

Figura 35 - Kàjrè, a machadinha ritual dos Krahô



Crédito da foto: Jorge Henrique Teotônio de Lima Melo. Data: junho de 2008. Imagem extraída de (MELO, 2010, p. 71) e adaptada pelo autor da presente tese.

Pela tradição, a machadinha deve circular entre os cantores de mão em mão para manter viva a prática dos cantos rituais (BORGES, 2014). Os índios acreditam que os

cantos relacionados ao objeto seriam bastante antigos, “de uma época mítica dessa etnia e recheados de feitos guerreiros e passagens fantásticas” (SCHIAVINI, 2006, p. 155). Mas a circulação não tem acontecido. O *kàjre* é mantido há décadas em poder do grupo da aldeia Pedra Branca. Pequenas réplicas em madeira são confeccionadas pelos Krahô para serem utilizados como amuletos ou enfeites de parede. Essas miniaturas também são vendidas aos visitantes que aparecem nas aldeias (LIMA, 2013).

O *kàjré* é um instrumento propiciador da coesão entre os Krahô. Uma ocasião em que ele é usado é nos cantos que ocorrem na festa da batata, um ritual que acontece preferencialmente em abril e que celebra a colheita da batata-doce (MELO, 2010).

De acordo com Schiavini (2006),

Para os Krahô, principalmente os mais antigos, o Kyiré [o mesmo que Kàjré] tem força própria. Ele conduz o cantador e não o contrário. Ainda segundo a mitologia, eles haviam perdido e recuperado várias vezes a machadinha de outros povos, que também a cobiçavam. Ela teria servido também como arma de guerra em algumas ocasiões. (p. 156; colchetes meus).

Nos cuidados com a saúde da população, os Krahô têm os seus especialistas. Melatti (1970) divulgava a existência de dois tipos de xamã entre os Krahô, segundo a crença dos mesmos: o “curador”, chamado de *vayaka*, que usa os seus conhecimentos em favor do bem da sociedade e o “feiticeiro”, conhecido como *kai*, que usa os seus poderes para produzir danos aos outros e até a morte. Obviamente ninguém assumia ser feiticeiro, mesmo porque isso poderia acarretar a sua própria morte pelos outros membros da tribo, mas acusações de feitiço podiam pesar sobre os curadores.

Os curadores conheciam uma grande quantidade de plantas de uso mágico e medicinal e acreditavam serem capazes de manter contato com espíritos de pessoas falecidas e com animais com quem supostamente aprendiam a elaborar novos remédios. Eles acreditavam possuir substâncias mágicas no interior de seus corpos e também serem capazes de retirar feitiços de alguém (MELATTI, 1970).

Em pesquisa recente, Pechincha (2011) explicou que os Krahô utilizam também o termo *pajé*, que é de origem da língua Tupi, para se referir aos *wajaca* (grafia mais usada hoje em dia do que *vayaka*).

Recentemente os Krahô-Kanela da aldeia Lankraré instituíram a figura do *pajé*, que é tão somente um especialista em remédios naturais. Não se utiliza da magia.

A respeito das habilidades dos curandeiros Krahô, Ávila explica:

Os conhecimentos dos curadores também são de ordem individual, cada um tem sua relação própria com os *carõ* (espíritos) de animais e

plantas das florestas que lhes ensinaram curas especializadas. Existem os especialistas indígenas em dor de barriga, em dores lombares, em dores de cabeça. Têm os especialistas em doenças de crianças e ainda, os curadores de picada de cobra que são os mais poderosos. Existe uma diferenciação médica interna que supõe conhecimentos específicos, que são propriedade de um indivíduo, ou melhor, são propriedades da relação estabelecida entre um curador e o *carô* (espírito) que lhe dá os poderes de visão e cura das doenças. (ÁVILA, 2007, p. 129; destaques do original).

Aliás, os Krahô acreditam que os curadores são os únicos em sua sociedade que têm o dom de se comunicar com entidades não-humanas (BORGES, 2014). Mas apesar de existir a comunicação com o sobrenatural, “é difícil encontrar sinais de transe nos curadores Krahô quando atuam” (MELATTI, 1999, n.p.).

Apesar do atendimento na medicina ocidental ser cada vez mais presente nas aldeias, a atuação desses pajés hoje em dia continua bastante efetiva. Segundo Valéria Andrade (2006), os *wajacá* costumavam receber em troca de seus serviços, presentes como panelas, facões e outras coisas de utilidade. Porém, mais recentemente alguns começaram a cobrar em dinheiro a sua prestação de serviços.

Apesar de manterem vivas muitas tradições dos seus antepassados, os Krahô não estão imunes à absorção de influências culturais da sociedade envolvente. A cidade de Itacajá está localizada a apenas seis quilômetros da aldeia Manoel Alves. Os índios circulam pelo centro urbano com frequência. Convivem cotidianamente com os “brancos” e adquirem bens vendidos no comércio (REIS, 2011).

Quando estive em Itacajá em 2014 pude ver muitos Krahô circulando pela cidade, alguns deles nitidamente alcoolizados. Em se tratando dos Krahô da Manoel Alves, Araújo (2015, p.30) informa:

[...] atualmente, o alcoolismo tem sido uma grande preocupação para os indígenas de modo geral. Suas consequências têm atingido familiares e demais moradores da aldeia, pois tem gerado situações conflituosas de embates e desentendimentos com casos até de óbitos.

Certa vez um Krahô alcoolizado falou coisas desagradáveis a Mariano Atxokã em Itacajá. Na manhã seguinte foi repreendido publicamente no pátio da aldeia Manoel Alves por lideranças dessa comunidade.

Os Krahô-Kanela, em sua maioria, não apreciam o consumo de bebidas e boa parte dos moradores da mencionada aldeia Krahô também não.

Em sua estadia na aldeia Manoel Alves em 2011, Reis observou que a maior parte dos jovens na faixa etária próxima aos vinte anos jogava futebol todas as tardes e

disputavam partidas com equipes de não-índios em Itacajá. Praticamente todas as noites havia exibição de DVDs de filmes ou de shows de bandas de forró. Vários índios possuíam celulares, rádios e ipods (REIS, 2011).

Está claro, portanto, que mesmo entre os Krahô, que são a maior referência de indianidade para os Krahô-Kanela, não existe uma cultura sendo preservada intacta.

Os Krahô também adquirem saberes a partir do convívio com outras sociedades e apreendem eles dentro de sua lógica como sendo “conhecimento tradicional” (ÁVILA, 2007, p. 130). Um exemplo disso é que as sementes do milho que os Krahô hoje compreendem como tradicional, foram colhidas nas roças dos Xavante e levado para a sua terra pela EMBRAPA (BORGES, 2014). Mas essas apropriações não são vistas pelos Krahô como problemáticas, pois se trata de uma sociedade que sempre dialogou com o mundo externo.

Segundo Melatti (1978, p. 360) “tudo o que faz parte de sua cultura os Krahô consideram como de origem externa, pois seus mitos contam que desde o fogo e o conhecimento da agricultura até os cânticos e ritos, tudo teve sua origem no mundo exterior, na natureza”. Borges (2014) nos informa que os Krahô acreditam que as cantigas que executam nos dias de festa foram ensinadas a eles originalmente por plantas e animais.

Os conhecimentos são postos pelos Krahô para transitar em um circuito de dádivas. E os Krahô-Kanela, ao se aliarem a eles, passam a fazer parte desse circuito, pelo menos em algumas aldeias.

Ávila (2007) constata admirado que os povos Timbira foram historicamente retratados por antropólogos como sociedades fechadas e conservadoras, apesar de terem uma dinâmica cultural intensa, que pode ser comprovada, por exemplo, através dos seus mitos.

O CTI, através de projetos, intercâmbios, publicações e outras iniciativas, vem há muito tempo estimulando a valorização do patrimônio cultural dos povos Timbira.

Os Krahô-Kanela, apesar de terem interesse em participar desse tipo de ação, até o momento nunca foram convidados, segundo alguns dizem.

Fizemos aqui uma rápida e superficial descrição de alguns aspectos da cultura Krahô apenas para que o leitor consiga visualizar (ainda que vagamente) certos traços que os Krahô-Kanela têm buscado incorporar dessa sociedade, a seu modo e conforme a leitura que fazem daquilo que observam. Obviamente a cultura Krahô – e Timbira, de

uma forma mais geral – é muito mais rica e complexa do que estes pontos que aqui apresentei.

6.3. AS PROPOSTAS DE “RESGATE CULTURAL”

Hoje em dia a diversidade étnica e suas expressões culturais são valorizadas por políticas públicas voltadas para a área da cultura. Tanto é assim, que uma publicação do MINC defende que

Os processos tradicionais de **transmissão de conhecimentos** entre as distintas gerações são fundamentais para a reprodução sociocultural dos povos indígenas. Por isso, eles devem ser incentivados e fortalecidos, visando à manutenção e atualização dos saberes, das práticas, das instituições e das cosmovisões indígenas. Valorizar os sábios – xamãs, pajés, caciques, contadores de histórias, parteiras, lideranças – e os anciãos indígenas como detentores de conhecimentos valiosos e da memória viva da comunidade pode possibilitar a preservação desse legado cultural que se origina nas comunidades indígenas. Para tanto, convém que sejam criados mecanismos para despertar o interesse de todos, em especial dos jovens, pelos saberes das gerações mais antigas e pela história e conhecimentos do seu próprio povo. (MINC, 2012, p. 34; destaque do original).

Para os povos indígenas que no curso da história sofreram transformações culturais profundas, o discurso contido na redação acima citada parece um convite ao engajamento no processo de etnificação.

Com esse tipo de ideia em mente, os moradores da aldeia Lankraré elaboraram um projeto intitulado *Resgate da Cultura Tradicional do Povo Krahô/Kanela*, que foi uma das propostas contempladas pelo Ministério da Cultura, através do *Prêmio Culturas Indígenas 2007 – Edição Xicão Xukuru*.

Um trecho da redação desse projeto dizia que o principal desejo da comunidade era recuperar toda a cultura tradicional que fora perdida ao longo das gerações. Uma das iniciativas pretendidas consistia em trazer para a aldeia Lankraré três famílias Krahô⁹⁰ para que ensinassem a sua língua, a confecção de artesanato e outros costumes, como as corridas de tora e de varinha. Desejavam também contratar um professor de língua Krahô para lecionar na escola da aldeia (MINC, 2007). A contratação desse profissional, aliás, era uma demanda que já vinha sendo apresentada ao governo do estado do Tocantins anos antes e que até agora não foi alcançada.

⁹⁰ Provavelmente se tratava da Aldeia Nova, que era o grupo Krahô de quem os Krahô-Kanela eram mais próximos na época.

O propósito do projeto era, na verdade, a divulgação da língua e das manifestações culturais Krahô entre os Krahô-Kanela. Por isso, era preciso vir alguém de fora para transmitir tais conhecimentos.

Parece o tipo de proposta que se enquadra bem ao padrão de iniciativa que o MINC tem interesse em patrocinar.

Pensando no mesmo sentido, a APOINKK apresentou em 2012 um novo projeto, intitulado *Valorização do Canto, Dança e Língua Krahô Kanela*, que também foi aprovado pelo MINC, na quarta edição do *Prêmio Culturas Indígenas – Raoni Mentutire*, obtendo um recurso de quinze mil reais. Parte desse recurso teria sido investida na confecção de um panfleto que divulgava informações sobre a etnia, que ficou pronto em 2013. O material trazia muitas fotos dos Krahô-Kanela e um vocabulário de pouco mais de 50 palavras da língua Krahô com o significado traduzido para o Português. No título do projeto, a palavra de destaque agora não era *resgate*, mas *valorização*.

Penso que a palavra *resgate* tem um significado de recuperação de algo que foi perdido ou abandonado, e que *valorização*, tem um sentido de promoção de algo que está presente, mas não tem o reconhecimento merecido.

No intuito de expandir as iniciativas de cunho cultural em sua comunidade, Wagner Krahô-Kanela procurou em 2013 o professor Francisco Edviges Albuquerque, da UFT campus de Araguaína, e pediu para que ele ajudasse a envolver o seu povo em alguma ação de promoção cultural. Edviges, como é conhecido, é um linguista experiente, que desenvolve há décadas trabalhos com os povos Krahô e Apinajé e coordena projetos na área de educação.

O professor se interessou pela ideia e, em parceria com Wagner, elaborou o *Projeto de Revitalização da Língua e da Cultura Krahô-Kanela da Aldeia Lankraré*, que vem promovendo periodicamente desde março de 2014 atividades culturais e educacionais que reúnem os moradores da aldeia Manoel Alves e os da Lankraré, intercalando visitas entre essas duas aldeias.

Fundada em 1985, a aldeia Manoel Alves tem aproximadamente 300 moradores. Sua escola, chamada 19 de Abril, vem se destacando pelas iniciativas pedagógicas que visam valorizar a cultura indígena, envolvendo a comunidade como um todo (LEITE, 2015). De acordo com Araújo (2015, p. 33),

Na Aldeia Manoel Alves Pequeno há uma política de fortalecimento da língua indígena, sendo os conhecimentos e os saberes tradicionais Krahô transmitidos às crianças, em língua materna, propiciando, dessa forma, a manutenção da língua e da cultura às próximas gerações.

Com essas características, seria uma aldeia ideal para proporcionar aos Krahô-Kanela aquilo que eles procuravam: a cultura entendida como tradicional.

Em março de 2014 os Krahô-Kanela foram, pela primeira vez, na mencionada aldeia Krahô. Apenas três indígenas da Lankraré estavam na comitiva: Wagner, Mariano e Ivonete. Isso aconteceu perto da época dos I Jogos Tradicionais do Povo Krahô, evento que, segundo Leite (2015), reuniu mais de 200 atletas de nove aldeias diferentes na Manoel Alves.

Figura 36 - Indígenas Krahô-Kanela e Krahô se confraternizam em lançamento de livros didáticos na aldeia Manoel Alves



Créditos da foto: LALI/UFT. Data: março de 2014. Imagem extraída do endereço eletrônico: <<http://fedvigues.blogspot.com.br/2014/04/projeto-de-revitalizacao-da-lingua-e-da.html>>. Acesso em: 09/05/2015.

Dada à cisão que existe dos índios da Lankraré com os da Takaywrá, estes últimos não foram convidados pelos primeiros a participar de tal projeto.

O projeto de “revitalização” propõe promover intercâmbios culturais de modo a:

[...] resgatar os mitos, cultura e língua Krahô-Kanela [...] para que sua língua e cultura possam ser utilizadas de forma funcional, tanto nas interações do dia-a-dia, na aldeia, como na escola, visto que esse povo não fala a língua materna, não pratica os rituais de seu povo nem repassam os saberes tradicionais de suas origens, visto que, em função do deslocamento de seu território tradicional e o contato com a sociedade não-indígena, todos esses saberes foram renegados e,

consequentemente, esquecidos, ocasionando a morte da língua e da cultura desse povo [sic]. (ALBUQUERQUE; KRAHÔ-KANELA, 2013, p. 11; colchetes meus).

A geração mais idosa dos Krahô-Kanela de hoje, bem como os seus pais, nunca aprendeu a falar outra língua que não o Português e se criou no convívio intenso com os não-índios. Entretanto, não é correto dizer que a sua cultura morreu, pois todo grupo humano sempre terá uma cultura, ainda que esta sofra inúmeras transformações. A cultura não se restringe a um pequeno número de traços mais visíveis. Ela abarca todo o conjunto de coisas que o homem faz e pensa.

Dentre os objetivos específicos, o projeto de “revitalização” descreve:

Capacitar os professores indígenas bilíngues em língua materna e português para trabalhar nas escolas Krahô-Kanela do Tocantins, a fim de promover a revitalização da língua e da cultura desse povo;

- Habilitar os artesãos Krahô-Kanela a trabalharem seus antigos saberes culturais, sobre as técnicas de produção de artesanatos, a partir, das experiências vivenciadas juntos aos povos Krahô e Krahô-Kanela [sic], como forma de revitalização e manutenção desses artesanatos na aldeia Lankraré;

- Desenvolvimento de um currículo de base bilíngue, intercultural e diferenciado, para ser adotado na escola Krahô-Kanela;

- Produção de vídeos e documentários para o registro das danças, cantigas, mitos, rituais e dos saberes tradicionais Krahô; no sentido de divulgação de sua cultura, tradições e história desse povo;

- Produzir livros didáticos da história dos Krahô-Kanela, com o objetivo de divulgar suas tradições e manter viva sua cultura, língua e saberes tradicionais;

- Produzir livros didáticos de alfabetização, arte e cultura, pinturas corporais, mitos e rituais para serem usados como materiais didáticos nas salas de aula com alunos Krahô-Kanela, como forma de resgate e de registro da língua e cultura desse povo; (ALBUQUERQUE; KRAHÔ-KANELA, 2013, p. 13; colchetes meus).

O trecho do projeto que menciona a língua materna está se referindo na verdade à língua dos Krahô, que entre os Krahô-Kanela, na verdade, passaria a ser uma segunda língua, pois a língua mãe é o Português.

O que efetivamente se tem feito até hoje para os Krahô-Kanela em termos de produção de materiais didáticos são livros na língua Krahô e simultaneamente em Português, elaborados especialmente para a escola Krahô 19 de Abril, mas os índios da Lankraré os adaptam para determinadas finalidades pedagógicas. Esses livros organizados por Albuquerque são: *Arte e Cultura do Povo Krahô* (2012), *História Krahô* (2014), *Geografia Krahô* (2014a) e *Português Krahô* (2014b). São materiais fartamente ilustrados com desenhos feitos por indígenas Krahô e contêm legendas explicando os costumes desse povo. A participação da comunidade da aldeia Manoel

Alves no processo da elaboração dos livros foi bastante efetiva. O livro sobre geografia contém uma página dedicada aos Krahô-Kanela, com desenho e texto explicativo elaborado por Wagner falando sobre o território da Mata Alagada e suas características naturais.

Figura 37 - Capa do livro *Arte e Cultura do Povo Krahô*



Autoria da capa: Francisco Edviges Albuquerque e Josevaldo Bringel da Cruz.

Nas paredes da escola Wyapri vi colados nas paredes desenhos de figuras humanas indígenas para colorir semelhantes às que vi nos murais da escola 19 de Abril.

Um livro que é consultado por pessoas tanto da Lankraré quanto da Takaywrá se chama “*Me Pajõ A’xu*” e foi lançado pelo CTI. A publicação descreve formas de manejo de espécies botânicas pelos Timbira e o aproveitamento que fazem dos frutos dessas espécies (cf. LADEIRA, 2006).

Os recursos advindos do projeto de revitalização tem materializado um desejo que os Krahô-Kanela alimentavam há anos. Já ocorreram pelo menos três encontros na aldeia de Itacajá e três na Lankraré.

Os objetivos do projeto da UFT estão em consonância com o *Plano Sertorial para as Culturas Indígenas* do Ministério da Cultura, que pretende entre 2010 e 2020, instaurar “programas e ações voltados para a proteção, a promoção, o fortalecimento e a

valorização das culturas dos povos indígenas no Brasil” (MINC, 2012, p. 29). Alguns objetivos do Plano Setorial são:

[...] contribuir para a manutenção, atualização e reprodução sociocultural dos saberes, práticas, formas narrativas, instituições e rituais indígenas; incentivar os processos comunitários de transmissão de saberes e práticas, valorizando os sábios e os anciãos indígenas; colaborar para a utilização das línguas indígenas; possibilitar a criação de espaços comunitários para o diálogo e a reflexão sobre temas culturais de interesse dos povos indígenas; incentivar a troca de experiências e o intercâmbio entre comunidades e povos indígenas; propiciar a inclusão digital dos povos indígenas, garantindo-lhes o acesso às tecnologias de informação e da comunicação; incentivar e fomentar a realização de mapeamentos comunitários sobre as culturas indígenas, visando produzir conhecimentos sobre a diversidade sociocultural dos povos indígenas no Brasil; promover o registro dos conhecimentos e práticas das culturas indígenas, contribuindo para a produção de conteúdos para a elaboração de materiais didático-pedagógicos. (MINC, 2012, p. 7-8).

Nas ações previstas pelo Plano Setorial para todo o Brasil, estão:

- a. Fomentar eventos comunitários sobre temas relacionados à manutenção e atualização das culturas indígenas;
- b. Apoiar ações de estímulo aos sábios indígenas para transmitirem seus conhecimentos para suas comunidades.
- c. Contribuir para a realização dos rituais (ritos de passagem, terapêuticos etc.), festas e festivais das culturas tradicionais indígenas;
- d. Apoiar povos indígenas nos processos de resgate, revitalização e recuperação de saberes e práticas culturais tradicionais. (Ibid, p. 62).

Mesmo que não tenham essa intenção, as proposições do MINC podem induzir os grupos indígenas a reificar certo tipo de cultura considerada tradicional.

O engajamento da escola Wyapri no intento de “resgatar” a cultura Krahô parece confirmar a percepção de escola indígena como “espaço de fronteira”, para replicar uma categoria utilizada por Tassinari (2001), que significa “espaços de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e de redefinições identitárias dos grupos envolvidos nesse processo, índios e não índios” (p. 50).

A aliança com os Krahô-Kanela acaba sendo vantajosa para os Krahô, dentre outros motivos, porque quando vão para a aldeia Lankraré, especialmente no verão, pescam muitos peixes e caçam animais de grande porte, raros em suas terras, como búfalos, veados, jacarés, porcos-queixada, entre outros. Consomem a carne ali mesmo e também levam alimento salgado em quantidade razoável para casa. Apreciam também as tartarugas que os anfitriões Krahô-Kanela pescam no rio Formoso.

A recepção dos Krahô-Kanela em sua aldeia proporciona aos Krahô mais oportunidades de realizarem festas, contando com recursos do projeto da universidade.

Na ocasião em que ocorreu o encontro na Lankraré em 2014, foram convidados não apenas indígenas da aldeia Manoel Alves como também da Aldeia Nova. Notei que os indivíduos dos dois grupos Krahô pareciam desconcertados e pouco se comunicavam entre si. Isso talvez tenha relação com a diferença política assinalada por Ávila (2006) que existe entre o segmento dos Mâkraré (do qual faz parte a Aldeia Nova) e os demais Krahô (como os da Manoel Alves), ou mesmo com o faccionalismo envolvendo as aldeias que Barata (1993) e Sequeira Júnior (2005) abordam.

Na TI Krahólândia, cada aldeia tem a sua autonomia. Não há uma liderança que unifique o povo todo. Isso favorece a independência de representatividade política (ÁVILA, 2006).

Ao convidar os dois grupos Krahô para a mesma atividade, Wagner não sabia das diferenças políticas que existiam entre eles.

Borges (2014) avalia que os Krahô têm mostrado competência na capacidade de “apropriação dos projetos como fonte de financiamento das suas festas” (p. 30). Segundo o autor, os recursos financeiros dos projetos são utilizados, por exemplo, na compra de alimentos, de bens industrializados e no custeio do transporte de moradores de outras aldeias que se deslocam para participar da festa. Deste modo, os projetos acabam colaborando na renovação das relações entre aldeias e ajudando a “atualizar as categorias cognitivas dos seus sistemas de conhecimento” (Ibid, p. 30).

Os Krahô-Kanela agora também buscam alcançar essa competência elaborando, com ajuda técnica, os próprios projetos dos quais pretendem se apropriar.

A Secretaria de Estado da Educação do Tocantins passou a apoiar formalmente o projeto coordenado pelo professor Edviges. No fim do mês de novembro de 2015, uma equipe da SEDUC promoveu a visita de indígenas da Manoel Alves na aldeia Lankraré durante uma semana. Técnicos da secretaria acompanharam as atividades, que visavam “promover um resgate, a partir da troca de experiências, de manifestações artísticas e culturais como a confecção de artesanato, pinturas corporais”, segundo noticiou a assessoria de comunicação da autarquia. O secretário, Adão Francisco de Oliveira⁹¹ esteve presente no dia 25 e prometeu apoiar a criação de uma proposta ortográfica para os Krahô-Kanela com base na linguagem escrita Krahô. No mesmo dia, Adão foi submetido a um ritual de nomeação, semelhante ao que os Krahô fazem em suas aldeias,

⁹¹ Adão é doutor em Geografia pela UFG e professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFT de Porto Nacional.

recebendo o nome de Ihpôj Tejapôc, cujo significado, conforme informou a reportagem, seria “homem forte, destemido e guerreiro”. (NEVES, 2015, n.p.).

Pretendia-se assim incorporar o secretário como um aliado, da mesma forma como fazem os Krahô em seus batismos.

Figura 38 - Secretário estadual da educação sendo batizado na aldeia Lankraré



Crédito da foto: Elias Oliveira/Governo do Tocantins

Lisonjeado com a homenagem, o secretário reconheceu a relevância do projeto e se comprometeu a continuar apoiando-o. Seu discurso, porém, parecia reiterar uma visão essencialista de tradição cultural, segundo a qual os índios deveriam resgatar e preservar seus costumes para assegurar a sobrevivência enquanto povo. Disse ele:

Precisamos estar engajados neste projeto. Este povo tem uma história rica e o resgate de sua cultura e a preservação de suas tradições garantem a cidadania e a sobrevivência dessa etnia. (Adão Francisco de Oliveira *apud* NEVES, 2015, n.p.).

Fazendo uma avaliação positiva da atividade, o cacique comentou:

Queremos dar continuidade neste projeto que muito vai nos ajudar na busca dos conhecimentos que se perderam. Isso é muito importante e com a ajuda dos outros povos vamos firmar nossa identidade. (Mariano Atxokã *apud* NEVES, 2015, n.p.).

Percebe-se por essa fala o quão fortemente a identidade dos Krahô-Kanela passou a estar atrelada à noção de “resgate” da cultura Krahô.

Falando com a imprensa tocantinense sobre o mesmo projeto de “revitalização” da cultura Krahô-Kanela, o professor de língua Krahô, Renato Yahé, da aldeia Manoel Alves, declarou o seguinte:

Nós [os Krahô da aldeia Manoel Alves] fomos convidados a participar do projeto para dar apoio aos nossos parentes Krahô-Kanela, que praticamente perderam o contato com língua e achamos conveniente ajudar. Nestes anos todos, eles já foram para a nossa aldeia e nós a deles fazendo esse intercâmbio, palestras, conversas, porque são através desses momentos que se dá o processo de revitalização. (Renato Yahé Krahô *apud* MOTA, 2015, n. p.; colchetes meus).

Pela análise da fala acima citada, é possível perceber o comprometimento do professor, bem como de sua comunidade com essas atividades. Renato é graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela UFG e faz mestrado em letras pela UFT. Yahé, como é mais conhecido, é provavelmente o representante da Manoel Alves que mantêm contato mais frequente com indígenas da Lankraré, através da internet principalmente.

O costume de batizar forasteiros que visitam a Lankraré parece estar se consolidando. Quando estive naquela aldeia em dezembro de 2015, o servidor da FUNAI Rogério Borges, que fazia o estudo de qualificação da demanda territorial da comunidade foi pintado e enfeitado como Krahô e inclusive passou pelo processo de empenação, no qual são grudadas no corpo pequenas penas de aves. Fotos um vídeo foram postados pelos índios na internet. Com este ato a comunidade expressava o seu agrado com o fato do órgão indigenista estar dando sequência ao processo fundiário.

O grupo da Takaywrá também tem se mobilizado em busca do “resgate cultural”. Em fevereiro de 2014, submeteu uma proposta para a chamada de projetos culturais do *Programa de Promoção do Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas*, coordenado pelo Museu do Índio e pela FUNAI. O texto de apresentação do projeto chamado *Encontros Culturais de Resgate da Cultura Krahô*, informa que os índios da Takaywrá fizeram diversas visitas aos Krahô da aldeia Manoel Alves, na intenção de confraternizar e consolidar um apoio mútuo. Membros do grupo Krahô-Kanela teriam sido batizados pelos Krahô, que também teriam reconhecido relações de parentesco entre os dois povos. Depois, entre os dias 18 e 22 de janeiro de 2013, teriam recebido em sua aldeia a visita de três lideranças da citada aldeia Krahô, intensificando a amizade entre as partes (cf. ALDEIA TAKAYWRÁ, 2014).

Essa visita, de fato, marcou bastante a comunidade, a ponto de reorientar a sua identidade étnica. Em uma carta que as lideranças da Takaywrá enviaram à Coordenação Técnica Local – CTL – da FUNAI em Gurupi, datada de 21 de janeiro de

2013, consta a informação de que, após reunião com duas lideranças Krahô da Manoel Alves, a população da aldeia Takaywrá também decidiu se autoidentificar como Krahô, e não mais como Krahô-Kanela, como fazia anteriormente (cf. ALDEIA TAKAYWRÁ, 2013). Depois disso, porém, em algumas ocasiões, a depender das circunstâncias, se apresentavam com um etnônimo ou com o outro.

Ouvi de algumas pessoas a explicação de que se consideram Krahô, mas às vezes ainda falam que são Krahô-Kanela porque o processo fundiário que tramita na FUNAI está vinculado a este último etnônimo. O órgão indigenista, por motivos pragmáticos, prefere continuar chamando o grupo da Takaywrá de Krahô-Kanela. Esta é uma forma também de diferenciá-los dos Krahô da TI Krahôlândia e assim facilitar encaminhamentos administrativos.

Antropólogos e indigenistas têm uma certa cautela em chamar o grupo de Lagoa da Confusão de Krahô porque certamente não são todos os Krahô que os reconhecem como tal.

O projeto elaborado pela comunidade Takaywrá descreve o objetivo de “resgatar” tudo o que havia sido “perdido” da cultura deles, em termos de “língua, costumes, produções de artesanatos indígenas” além de recuperar a “verdadeira identidade” do grupo (ALDEIA TAKAYWRÁ, 2014, p. 3). Percebo nisso uma visão primordialista de etnicidade, que se iguala ao discurso dos índios da Lankraré.

As atividades que pretendiam desenvolver na Takaywrá eram basicamente três: (1) aulas ministradas pelos Krahô sobre língua, histórias de seus antepassados e sobre contos e lendas de seu povo; (2) oficinas de pinturas corporais e danças Krahô, corridas de tora, manuseio de arco-e-flecha e brincadeiras como cabo de guerra; (3) produção de artesanato com madeira (lança, arco, borduna) e sementes (colares e adornos). (ALDEIA TAKAYWRÁ, 2014). O projeto acabou não sendo contemplado com recursos financeiros, o que impossibilitou a sua execução.

A aldeia Takaywrá, por ter um território muito pequeno e por ficar em uma área de proteção ambiental fiscalizada pelos órgãos públicos, não consegue prover a mesma abundância de recursos para receber e acomodar bem (nos parâmetros indígenas) visitantes Krahô ou de qualquer outra etnia.

O vice-cacique Davi me relatou que um Krahô da Manoel Alves havia aceitado o convite para ser professor na Takaywrá, porém, como ele não possuía diploma de ensino superior e a escola não era formalmente uma Escola Indígena, a SEDUC não pôde contratá-lo.

Ele ia ensinar a língua, ia ensinar dança, mas como a nossa escola é uma escola extensão estadual, não teve como arrumar esse professor indígena para dar aula para nós. A gente foi na SEDUC e eles falaram: “Não, a gente não pode fazer isso porque vocês não estão na área de vocês. Lá onde vocês estão é provisório. Então nós não podemos fazer isso”. (Davi Camoc, 12/09/2015).

O desejo de contratar um Krahô para ensinar os costumes, a língua e a arte desse povo às crianças da Takaywrá não foi abandonado. As lideranças jovens têm buscado alternativas para fazer com que esse plano se concretize. Comunica Davi:

A gente fez dois anos agora que criamos a Associação, e já fizemos projeto junto com a secretaria de cultura para estar buscando monitor indígena lá nos Krahô para estar ensinando a gente a língua, os artesanatos, dança, festa, tudo o que envolve a cultura indígena. (Davi Camoc, 12/09/2015).

Na avaliação que faço dos planos dos Krahô-Kanela de “resgate cultural”, entendo que se aplica ao caso deles a seguinte análise que Mota (2008, p. 23) faz sobre povos indígenas emergentes:

As tradições geralmente têm sido representadas por um saudosismo dos “velhos tempos” adicionado à necessidade real de demonstrar a validade de suas experiências e seu modo de vida atual como sendo “legítimo”. Acima de tudo, sobrevive ainda o mito do “índio legítimo” sem o qual não há auto-afirmação possível. Assim, as comunidades recém re-constituídas vivem a busca e a validação de uma cultura tradicional como verdadeiro capital cultural, que lhes há de valer na hora de provar aos órgãos oficiais que têm direito à terra e a apoios institucionais.

Talvez esse caminho não seria buscado tão avidamente se o Estado desde o começo não fizesse tanta objeção ao reconhecimento da etnicidade desses povos.

6.4. O APRENDIZADO DA LÍNGUA E O REGISTRO DOS NOMES KRAHÔ

De todos os conhecimentos que os Krahô-Kanela pretendem adquirir com os Krahô, a língua é um dos mais complicados de aprender, pois, como nas aldeias Lankraré e Takaywrá não há nenhum falante, fica difícil para esses indígenas terem a oportunidade de praticar esse idioma em um contexto em que ele seja funcional, a menos que se mudem para uma aldeia Krahô ou passem temporadas prolongadas lá.

Para as crianças possivelmente seja mais fácil aprender, porque a estrutura cognitiva delas ainda está em um estágio de formação. Quando o indivíduo é adulto, ele primeiro raciocina em sua língua materna e depois faz a tradução para a língua estrangeira.

Na aldeia Manoel Alves, as crianças ingressam na escola sabendo falar apenas a língua Krahô, e ali tomam o primeiro contato com a língua portuguesa (ABREU, 2012). Na escola 19 de abril, a língua indígena predomina, e o idioma nacional só é inserido no currículo a partir das séries mais avançadas do ensino fundamental (LEITE, 2015).

Nessa aldeia, o Krahô é a língua que as crianças ouvem dentro de casa e que usam para se comunicar com sua família e com outras crianças. Entre os Krahô-Kanela, na inexistência de um falante fluente da língua Krahô, o processo de transmissão da informação acaba sendo mais artificial, com a base escrita precedendo a base oral.

Carneiro da Cunha (2009) afirma que a língua de um povo, além de ser um sistema simbólico responsável pelo ordenamento do universo apreendido pela mente, é também um excelente marcador das diferenças étnicas. Entretanto, no processo de diáspora não é fácil manter o idioma inalterado ao longo de sucessivas gerações. Em grande parte dos casos em que a língua é conservada nesse tipo de situação, o que se tem é o uso de elementos vocabulares dispostos sobre a sintaxe da língua do colonizador.

Supondo que Florêncio ou seus antepassados fossem falantes da língua Krahô, no processo de diáspora que o seu grupo familiar viveu, a perda do idioma foi completa, não restando hoje nenhum falante. Por isso é que as gerações de agora idealizam “resgatar” essa língua. Mas esse “resgate” seria da língua tal como falada pelos Krahô atuais e não aquela que os Krahô falavam no tempo em que Florêncio era vivo. Muita coisa, por certo, mudou com o passar de todas essas décadas.

Tendo acompanhado duas oficinas do projeto coordenado pelo professor da UFT, observei que os professores da escola 19 de abril ensinavam aos índios da Lankraré conteúdos muito elementares a respeito da sua língua (fonemas, formação de sílabas, palavras básicas etc.). Era realmente um processo de alfabetização, semelhante ao que ocorre quando falantes da língua portuguesa decidem estudar uma língua estrangeira. E não teria como ser de outra maneira. Para funcionar, o processo tem que ser passo a passo. Se os Krahô-Kanela já tivessem uma base oral da língua Krahô, o aprendizado da escrita, com certeza, seria mais fácil.

Entre os alunos havia pessoas de todas as idades. Tive a impressão de que os adultos Krahô-Kanela (lideranças e professores, principalmente) estavam mais interessados do que as crianças nas lições. Cheguei à conclusão de que para os pequenos, que ainda estão se familiarizando como Português escrito, aprender a escrita de uma língua nova deve ser um exercício especialmente complicado. Nessa idade

também a atenção costuma a ser mais dispersa e a inquietação é maior. Há mais interesses pelas brincadeiras. Se ficassem mais tempo expostos à comunicação oral no idioma Krahô, em convívio com as crianças dessa etnia, por exemplo, pegariam mais rápido o jeito de falar.

O mais empenhado dos Krahô-Kanela no aprendizado da língua sem dúvida é Wagner Katamy. Ele tem expandido rapidamente o seu vocabulário e aperfeiçoado a pronúncia, conforme reconheceram alguns índios Krahô. Este já decorou canções e se sente seguro para reproduzi-las inclusive diante dos Krahô. Vi sua performance sendo elogiada por um cantor (*increr*) da aldeia Manoel Alves certa vez. Na fala, no entanto, ainda falta muito para ele adquirir fluência. Esse jovem me disse algumas vezes que pretende ser um grande *increr* e vem treinando para isso. Nas festas promovidas em sua aldeia, especialmente quando há visitantes indígenas de outras etnias, ele canta agitando o maracá nas primeiras horas da manhã e à noite, quando dança ao redor da fogueira. As canções que ele mais profere se chamam *Vevé Turé* e *Akratetmyre*.⁹²

Figura 39 – Índios Krahô-Kanela apresentando dança na aldeia Lankraré



Crédito da foto: Wellington Antenor - PR/TO. Data: 04/10/2011.

Wagner admitiu também a vontade de fazer o curso de Licenciatura Intercultural Indígena para algum dia ser professor em sua comunidade e transmitir os “conhecimentos tradicionais” que vem aprendendo. Primeiro quer terminar a sua faculdade de administração, ainda que não se identifique tanto com esse curso.

⁹² Não estou seguro de que a grafia dos nomes das canções seja exatamente essa. Escrevi do jeito que entendi a pronúncia do interlocutor indígena.

Na busca de marcar um contraste com os “brancos”, ele acopla na sua fala em língua portuguesa algumas palavras do léxico Krahô. Dentre as palavras que usa com frequência estão: *mehin* (índio), *kupen* (não-índio), *krín* (aldeia), *ikré* (casa), *pahi* (chefe de aldeia), *amhkin* (festa), *impej* (bom), *kukren* (comida) e várias outras.

Os Pataxó da Bahia têm a prática de enviar alguns de seus integrantes jovens para passarem temporadas vivendo entre os Maxakali em Minas Gerais para aprender a falar a língua destes e depois utilizá-la como traço operador das diferenças culturais com os não-índios. De volta à Bahia, na interação com os não-índios, os Pataxó apresentam como sendo a sua língua tradicional um tipo de fala que insere um vocabulário Maxakali na estrutura gramatical do Português (GRÜNEWALD, 2001). É possível que os Krahô-Kanela venham a fazer um tipo de experiência semelhante se houver pessoas dispostas a viver um tempo entre os Krahô.

Os Pataxó têm um estímulo a mais para se dedicar a esse processo de reelaboração cultural, que é o fato de morarem em uma região frequentada por turistas, que se interessam por assistir suas performances étnicas.

Observei que na ocasião em que estiveram na aldeia Manoel Alves, em novembro de 2014, os Krahô-Kanela da Lankraré foram batizados, cada um recebendo o seu nome Krahô, exceto Mariano, Wagner e Ivonete, que haviam passado por esse processo anteriormente. No centro do pátio, Mariano foi tratado com muita reverência pelas lideranças Krahô, como um chefe honorário. Vários cantos foram proferidos ao redor dele. Antes de chegarem à aldeia, haviam comprado em Itacajá uma vaca, que doaram para que os Krahô fizessem o paparuto, como manda a tradição. Quando o alimento ficou pronto, no amanhecer do último dia do encontro do projeto, os Krahô-Kanela e os demais visitantes (eu, o professor Edviges e seus alunos) foram os primeiros a serem servidos pelos anfitriões.

Os Krahô-Kanela têm uma grande disposição em adotar nomes para se diferenciarem dos *brancos*. Vimos que no passado eles assinavam documentos com nomes que talvez pudessem ser inspirados nos dos índios Javaé. Em fase mais recente, adotaram nomes Krahô depois de terem sido batizados em aldeias desse povo, inclusive nos documentos de identidade.

Em Lagoa da Confusão, o cacique havia perdido o seu registro de identidade. Já que de todo modo deveria solicitar a segunda via, aproveitou para pedir que seu nome fosse modificado de Mariano Ribeiro para Mariano Atxokã Ribeiro Krahô-Kanela. O

pedido foi julgado procedente e assim, foi acrescentado ao seu nome original o nome que recebeu dos Krahô e o nome de sua etnia.

Ao verem o caso de Mariano dar resultado, outros indígenas também pediram para mudar o nome no documento. E a Justiça acatou o pedido, tendo como base a Resolução Conjunta nº 3, de 19 de abril de 2012, do Conselho Nacional de Justiça e do Conselho Nacional do Ministério Público, que dispõe sobre o assento de nascimento de indígena no Registro Civil das Pessoas Naturais.

Em cerimônia realizada no Centro Cultural de Lagoa da Confusão no dia 24 de agosto de 2015, o juiz da comarca de Cristalândia se fez presente na entrega de quarenta certidões de nascimento retificadas e entregues a moradores da aldeia Lankraré (CONEXÃO TOCANTINS, 25/08/2015).

Figura 40 – Indígenas da Lankraré recebendo seus novos documentos



Fonte: Acervo/FUNAI. Data: 24/08/2015.

Crianças dessa aldeia que nasceram a partir de 2002 – quando a etnicidade do grupo estava sendo reconhecida pela FUNAI – carregam algum nome indígena desde o primeiro registro. Alguns trazem na certidão o etnônimo Krahô-Kanela. A decisão é deixada a critério dos pais.

Na aldeia Takaywrá, o indígena Renato Cruz Lima, neto de Valdete, afirma também ter mudado de nome nos documentos, chamando-se agora Renato Pymcrê Pityj Cruz Lima Krahô. Ele pôs em seu filho, nascido em 2012, o nome de Kawé Kôpó Hapyhi Pî Krahô. Seu primo Leurimar, registrou o filho nascido em 2013 de Victor Ipô Ribeiro Veloso Krahô. Outro primo, Rautuíres, nomeou o filho nascido também em

2013, como Ezequiel Pĩ Ribeiro da Silva Krahô-Kanela. Dizem na comunidade que Renato possui um livro de onde escolhe nomes para as crianças.

A opção de Renato Pymcrê de registrar o filho com quatro nomes na língua Krahô e mais o nome da etnia me faz crer que seja motivada, em primeiro lugar, pela intenção de reforçar sinais de adscrição. O que me leva a pensar assim é o fato dos próprios Krahô, de modo geral, terem no documento apenas três nomes (o de *kupen*, o de *mehin* e o da etnia), embora saibamos que possam ter mais nomes não registrados.

O cacique Valdete me disse que na aldeia Manoel Alves recebeu o nome de Txôrtxô, mas não pensava em registrá-lo em cartório porque o procedimento era burocrático e dava muito trabalho.

Nota-se que duas crianças da aldeia Takaywrá levam nos documentos o etnônimo Krahô, enquanto uma delas carrega o etnônimo Krahô-Kanela. Esse é mais um traço que deixa transparecer a flexibilidade da identificação do grupo da Takaywrá.

Não resta dúvida de que os prenomes Krahô vêm ganhando importância nas comunidades Lankraré e Takaywrá como traço acentuador do contraste cultural com os não-índios e, por consequência, da afirmação da indianidade.

6.5. INOVAÇÃO CULTURAL E RESSIGNIFICAÇÃO DE TRADIÇÕES

Embora seja verdade que os Krahô-Kanela manipulam traços culturais e os instrumentalizam em suas performances, não se pode dizer que a sua identidade esteja sendo dissimulada, afinal de contas, eles realmente se concebem enquanto membros de um grupo indígena, com relações de parentesco e histórico que confirmam isso. O sentimento que sustenta a etnicidade é sincero. Do contrário, não resistiria a tantos reveses sofridos nas últimas décadas.

A insistência no “resgate” a partir do aprendizado da cultura Krahô se deve, em primeiro lugar, ao fato de que o convívio com esse povo é algo que lhes trás satisfação psicológica e afetiva, elava a sua autoestima e promove a solidariedade intercomunitária.

A apropriação que fazem da cultura Krahô, no entanto é seletiva. Absorvem do outro povo apenas os elementos que consideram mais convenientes, que não confrontam diretamente os seus costumes mais arraigados, os valores morais e o seu senso estético. A apropriação não é literal. Fazem adaptações para adequar os elementos importados ao

ambiente social receptor. Os Krahô-Kanela não observam a rigor os ritos e as convenções sociais Krahô, até porque se trata de algo que estão aprendendo há pouco tempo e, naturalmente, não compreendem em todos os seus detalhes.

Nenhum Krahô-Kanela fala com fluência a língua Krahô, nem compreende em profundidade a história, a cosmologia e a organização social desse povo. Mas é possível que essa situação mude, porque há pessoas empenhadas no aprendizado.

Aqueles conteúdos de mais fácil visualização da cultura Krahô, como os padrões da pintura corporal, das artes gráficas, do artesanato em madeira e palha, dos enfeites corporais de miçanga, da corrida de toras, dos nomes, de termos da língua, das danças e das cantigas, da divisão ritual dos “partidos” com as suas convenções correspondentes, do formato da aldeia etc., são os que mais despertam o interesse dos Krahô-Kanela, e são coisas menos difíceis de entender e copiar. Muitas delas têm materialidade.

Elementos como esses são acionados principalmente em ocasiões em que pretendem realçar os sinais diacríticos da indianidade, como em celebrações internas da comunidade, encontros com outros povos indígenas, manifestações reivindicatórias ou comemorativas públicas.

A leitura de uma passagem da obra de Ralph Linton que versava sobre o fenômeno da difusão cultural trouxe ao meu conhecimento um exemplo que me lembrou a absorção de elementos da cultura Krahô pelos Krahô-Kanela. Dizia o famoso antropólogo norte-americano o seguinte:

Uma sociedade só pode apreender, de um exemplo total, as partes que lhe podem ser comunicadas simples e diretamente. Assim, uma mulher, que copia o desenho de uma cesta feita por qualquer outra tribo, está simplesmente sendo atraída pelas qualidades estéticas do objeto. Nada sabe do simbolismo que talvez cerque o desenho, nem do emprego que os fabricantes do objeto julgam ser-lhe adequado ou inadequado (LINTON, 1981, p. 325-326).

Tenho a impressão de que os Krahô-Kanela ao se apropriarem de determinados artefatos e motivos artísticos da cultura Krahô, se importam mais com as qualidades estéticas dos mesmos do que com o simbolismo que tais coisas possuem na cosmologia Krahô. A mesma coisa ocorre em relação a outros traços.

Um vídeo produzido pela SEDUC⁹³ na ocasião da inauguração do novo prédio da Escola Indígena Wyapri, no dia 23 de agosto de 2013, mostra meninos e rapazes da aldeia Lankraré pintando o corpo e se enfeitando com itens como braceletes e colares

⁹³Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Nfd3JbdYXlg>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

(um deles usava cocar) e depois fazendo uma dança. Nesse dia estavam presentes autoridades do Poder Público estadual e municipal e professores que atuam no ensino médio em Lagoa da Confusão. Era, portanto, uma ocasião adequada para acionar a “cultura”, de modo a afirmar as especificidades do povo indígena.

Figura 41 – Jovens da aldeia Lankraré preparados para uma apresentação cultural



Créditos da foto: Aldemar Ribeiro/ATN. Data: 23/08/2015.

Imagem capturada em: <<http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2013/08/aldeia-indigena-em-lagoa-da-confusao-passa-ter-escola.html>>. Acesso em 20 mar. 2015.

A pintura corporal usada pelos jovens nesse dia, com listras verticais nas cores vermelha e preta, lembra a dos Krahô, mas os cocares que exibiam destoam do padrão visual Timbira, exatamente porque esses grupos não costumam usar cocares e sua arte plumária é bastante simples. Entre os Timbira também não é comum o uso de adereços nas cores azul e amarela, como fazem, por exemplo, os Kayapó. Isso revela que a estética Krahô não é a única fonte de inspiração da autoimagem Krahô-Kanela. Estes copiam de outros povos elementos que visualmente lhes agradam e criam outros novos.

Não é comum os Krahô-Kanela fazerem uso da indumentária étnica em ocasiões ordinárias. Quando circulam nas cidades, menos ainda. Em tais circunstâncias preferem manter a discrição, se trajando do mesmo modo que os não-índios, até para evitar a discriminação. Só se paramentam em ocasiões especiais. As reuniões formais, em que participam “autoridades” do governo, são mais propícias para as performances étnicas.

Notei também que recentemente a comunidade Lankraré pôs em prática uma sistemática que vigora nas reuniões dos Krahô. Segundo Valéria Andrade (2006), nas reuniões desse povo as pessoas falam uma de cada vez, sem interrupção, e, quem está

em posse da palavra, se dirige ao centro de um círculo formado por uma plateia de ouvintes. Enquanto um discursa, os outros escutam pacientemente.

A pessoa que fala nessas ocasiões segura uma espécie de bastão de madeira pintado e enfeitado, chamado *kopó*, que é repassado ao próximo a se pronunciar. Porém, notei que nos Krahô-Kanela algumas pessoas se atrapalhavam e se esqueciam de pegar o *kopó* antes de começar a falar, sinal de que essa tradição ainda está sendo assimilada. Ela não era praticada na época em que comecei as minhas pesquisas com esse grupo.

No estatuto da Lankraré foi formalizada a adoção da divisão ritual dos “partidos” Wakmeye e Katamye, aos quais também chamam de “clãs”, cada um deles mantendo o comando dos ritos da aldeia em suas respectivas estações climáticas. Essas categorias de oposição só cumprem mesmo uma função ritual. Elas não se assemelham ao que se convencionou chamar de *partido* em política e nem ao que classificam como *clã* em antropologia⁹⁴. O pertencimento a um ou a outro “partido” seria definido pelo nome pessoal, assim como fazem os Krahô.

Esse foi o único par de divisões rituais que os Krahô-Kanela adotaram oficialmente. O funcionamento desse sistema de “partidos” aparece no estatuto de modo simplificado. Uma série de obrigações de comportamentos correspondentes às duas metades existentes no cerimonial Krahô não é mencionada nas regras dos Krahô-Kanela. Segundo o estatuto, a principal função dos partidos será regulamentar as responsabilidades de cada “clã” na organização e realização das duas festas que deverão ocorrer anualmente, na transição entre as estações do verão e do inverno.

Na sociedade Krahô, existe um número maior de divisões rituais e a cosmologia relacionada às práticas cerimoniais é muito mais complexa do que aquilo que é compreendido e aplicado pelos Krahô-Kanela. O número de festas que ocorrem por ano também é muito maior. E a maioria delas, de algum modo é ligada à divisão sazonal entre os dois “partidos”.

Para adotar esse sistema na íntegra, os Krahô-Kanela teriam que mudar radicalmente a sua organização e a sua rotina de atividades. Por esta razão, adotam as inovações conforme as suas possibilidades.

As corridas de tora foram bem acolhidas pelos Krahô-Kanela e se transformaram em uma das principais fontes de divertimento para os jovens na aldeia Lankraré.

⁹⁴ Haviland et al. (2011, p. 436) definem *clã* como: “Grupo de parentesco unilinear extenso, que normalmente consiste de várias linhagens, cujos membros afirmam ter descendência comum de um ancestral distante, geralmente lendário ou mitológico”.

Passaram a ser praticadas como um esporte. A prática é mais assídua nas ocasiões em que recebem índios de outros grupos ou quando vão para as aldeias Krahô. Vi apenas os indivíduos do sexo masculino carregarem a tora na Lankraré. Algumas moças chegavam a correr com o pelotão, mas não as vi carregando o pesado objeto.

Figura 42 – Corrida de toras na aldeia Lankraré



Crédito da foto: Victor Ferri Mauro. Data: 16/09/2015.

Diferente dos Krahô, que cortam as toras com golpes de machado, os Krahô-Kanela da Lankraré cortam com motosserra para poupar esforços. Depois usam facas e facões para cavá-las por dentro, como também fazem os índios de Itacajá e Goiatins.

Outra novidade tratada no estatuto foi a criação da função de “pajé”, cuja atribuição será cuidar da *medicina tradicional* e acompanhar o seu uso pelos demais membros da comunidade.

Para o Ministério da Cultura, a *medicina tradicional indígena*:

É um sistema sociocultural que abarca as explicações sobre as causas das doenças (etiologia), as normas que orientam a escolha dos tratamentos, os papéis sociais dos atores envolvidos no processo saúde/doença, as relações de poder e as instituições encarregadas das questões relativas à saúde. (MINC, 2012, p. 78).

Na aldeia Lankraré existem várias pessoas que conhecem o poder terapêutico de plantas e outras substâncias extraídas da natureza, mas não havia até então nenhum

indivíduo que fosse alçado à condição de especialista no assunto. Isso mudou quando o estatuto da comunidade aprovado em 2015 instituiu a figura do pajé. Na aldeia Takaywrá também existem pessoas com esses conhecimentos, porém, não há pajé.

Além dos Krahô, vários outros povos com quem os Krahô-Kanela se relacionam possuem os seus especialistas, que participam de encontros sobre medicina tradicional promovidos ou apoiados por entidades como SESAI, FUNAI e CIMI. A criação da função de pajé⁹⁵, a qual foi assumida por Osmar, é também uma maneira de ter um representante participando de maneira efetiva dessas reuniões, conquistando um espaço político e de interação intertribal, e, ao mesmo tempo, aprendendo “segredos” das outras culturas.

A atribuição dessa função para Osmar foi uma demonstração de reconhecimento de seu prestígio, com um valor simbólico muito importante, pois ele havia sido expulso da aldeia com seu primo Valdete em 2008 e voltou para lá alguns anos depois, se reconciliando com seus irmãos.

Em uma entrevista que gravamos em 2015, Osmar alegou ser conhecedor de “remédios do mato” desde a juventude, tendo também ajudado a fazer um parto, mas admitiu precisar visitar outros povos para adquirir mais sabedoria sobre a medicina natural dos indígenas.

Não sou prático, mas eu sei fazer remédio do mato. Eu sei fazer vários remédios. Sei. Conheço a árvore lá de longe: isso aqui serve para isso, isso aqui serve para isso. Mas eu tenho que ir lá nos Krahô, eu tenho que ir lá no Kanela no Maranhão, eu tenho que ir lá nos Xerente, porque os Xerente também têm. São bons. Bons na medicina. Você não vê índio Xerente indo no hospital não! (Osmar Pempcrô, 31/05/2015).

Na mesma entrevista, reafirmou que fazia planos de estudar a medicina indígena com xamãs de outras etnias. Para isso, pretendia percorrer aldeias diversas e comparecer aos encontros de pajés. Contava em receber apoio financeiro do CIMI para custear o transporte.

Você sabe o que nós vamos fazer? Me estruturar mais, me estabilizar com os pajés mais velhos. Nas aldeias eu vou ter que andar muito. [...] Eu vou ter que ir lá nos Krahô. Eu vou ter que ir lá nos Kanela, lá no Maranhão. Eu vou ter que ir em vários lugares. Porque sempre tem reunião dos pajés. E eu quero estar nessas reuniões. (Osmar Pempcrô, 31/05/2015; colchetes meus).

⁹⁵É importante frisar que no estatuto da Lankraré consta a palavra “pajé” e não “wajacá” (ou suas variações) como fazem os Krahô.

Osmar afirma que quando era mais novo fez o parto de um sobrinho, que hoje é um rapaz que beira a idade dos 28 anos. Acompanhar a gestação e ajudar na realização do parto natural seria uma competência sua, acredita o pajé. Ele se mostrou preocupado com a disseminação em sua aldeia do costume de ingerir medicação industrializada e das mulheres darem à luz no hospital. Pretende incentivar o uso dos “remédios do mato” e a prática do parto natural, que considera mais saudável.

Os índios da aldeia Takaywrá também conhecem as propriedades medicinais de uma variedade de espécies. Dizem que o azeite de mamora pode ser usado como anestésico, o mastruz como antibiótico e a resina do pau-de-leite como gesso. Pneumonias são tratadas com chá de semente de crumarú, com gergelim ou com quiabo. O mastruz é usado como antibiótico, e a fêl de búfalo, segundo eles, serve para controlar diabetes, assim como o maxixe⁹⁶.

Observei que de fato os Krahô-Kanela se utilizam bastante do tratamento de saúde do padrão ocidental oferecido pela SESAI e pelo SUS - Sistema Único de Saúde, com atendimento ambulatorial, ingestão de medicamentos químicos, realização de exames clínicos, internações hospitalares etc. Na aldeia Lankraré existe um posto de saúde, onde equipes de profissionais da SESAI fazem o atendimento.

A aldeia Takaywrá não tem posto, mas é visitada periodicamente por equipes volantes. Quando necessário, um carro da SESAI se desloca até as aldeias para buscar os pacientes e levá-los até a cidade para fazer tratamento médico.

No estatuto da Lankraré consta que é dever de todos os membros do grupo em caso de doença procurar o posto de saúde e também o pajé. Fica claro com isso que há um reconhecimento de que as duas formas de tratamento são complementares e não excludentes.

Quando divulgam o intuito de valorizar a medicina tradicional, os Krahô-Kanela estão se referindo especificamente à preparação e utilização de remédios caseiros, cujos ingredientes são naturais: plantas, ervas, raízes, folhas, cascas, subprodutos animais etc. São práticas que já conheciam e que agora querem incrementar incorporando saberes de outros povos.

Acredito que o atendimento do pajé Krahô-Kanela será gratuito, pois não ouvi nenhum indígena mencionando a ideia da cobrança, como fazem alguns curadores Krahô.

⁹⁶ Informação fornecida pelos indígenas João Benício e Manoel através de comunicação pessoal em 12 de setembro de 2015.

Ao contrário de xamãs de outros povos, o pajé Krahô-Kanela não pretende promover trabalhos a partir da magia ou da evocação de entidades sobrenaturais. Essas são práticas que chocam com os valores religiosos dos Krahô-Kanela, que em sua maioria são evangélicos. A solução encontrada foi separar medicina tradicional de religião.

Talvez o termo wajacá não seja usado pelos Krahô-Kanela porque o trabalho que o seu pajé executa tem características diferentes das do curador Krahô.

Osmar manifestou recusa em aprender práticas de curandeirismo, invocação de espíritos, magia e feitiçaria, que são conflitantes com a sua crença evangélica.

Então, eu quero ter uma prática, eu quero aprender, eu quero me sensibilizar nas coisas certas. Eu só não quero aprender uma coisa que muitos têm nas aldeias que [...] não é da cultura: o espiritismo. [...] Isso não é da cultura indígena. (Osmar Pempcrô, 31/05/2015; colchetes meus).

Percebo nas palavras do pajé um julgamento moral, ao dizer que quer se “sensibilizar nas coisas certas”. Esse pensamento é compartilhado por outras pessoas da comunidade.

Conforme descrição de Pivetta (2001, p. 17), durante as sessões de cura, os wajaca pitam cachimbos contendo fumo tradicional ou plantas alucinógenas, baforando a fumaça sobre o paciente. Também faz sucções para extrair do corpo do paciente a enfermidade ou o feitiço.

A possibilidade de consumo de tabaco, bebida alcoólica ou qualquer outra substância alucinógena durante a realização da pajelança Krahô-Kanela foi descartada por Osmar, bem como a entrada em estado de transe.

Ele disse que certas práticas religiosas que observou em aldeias de outros povos ao longo da vida não eram originárias da cultura indígena, mas apropriadas pelos índios a partir do contato com outras populações, e enfatizava que o estatuto da comunidade Lankraré não comportava esse tipo de coisa.

Eu quero separar uma coisa: medicina de feitiçaria. Como é que nós vamos trabalhar com uma coisa envolvida noutra? Mas não tem como, não é? [...]. Então, se nós somos trabalhadores em pajé, que trata da medicina tradicional, da cultura indígena, do nosso estatuto, do nosso regimento interno, eu vou mexer com macumbaria? Lá [...] naquele papel nosso [o estatuto da comunidade] nós não estamos mexendo nisso não. No nosso estatuto não fala naquilo, né? (Osmar Pempcrô, 31/05/2015; colchetes meus).

São muitos os estudos da História, porém, que atestam que a magia era praticada pelos ameríndios muito antes do contato com os colonizadores europeus.

O interesse por assimilar certos conhecimentos medicinais locais recusando simultaneamente o aprendizado de práticas rituais mágicas é mais uma evidência de que apropriação cultural que os Krahô-Kanela fazem é seletiva. Aquilo que contraria seus valores é descartado.

De fato, a devoção cristã das duas comunidades Krahô-Kanela é bastante visível. Em uma visita que fiz à aldeia Lankraré em setembro de 2015, testemunhei o desenvolvimento de atividades religiosas por três dias conduzidas por dois missionários e um pastor vindos de Brasília e pelo cacique Mariano. Segurando a bíblia, as pessoas oravam e cantavam hinos evangélicos com intenso fervor. O pastor em diversos momentos elevava o tom de voz e se agitava freneticamente, como vemos acontecer em cultos neopentecostais.

Antes dessas atividades, Mariano havia passado alguns dias viajando pelo estado do Pará com a mesma comitiva de religiosos, onde estiveram fazendo pregações em comunidades rurais.

A conversão dos Krahô-Kanela ao evangelho não é recente. Teria se dado desde os anos 1970, segundo alguns deles me contaram.

Algumas tradições dos Krahô podem não terem sido adotadas por não caírem no gosto dos Krahô-Kanela ou por serem muito funcionais. O corte de cabelo tradicional Timbira e a inserção de batoques no lóbulo da orelha são exemplos. São elementos que funcionam bem quando se quer realçar a indianidade, mas difíceis de ocultar quando se quer manter a discrição em meio aos não-índios.

O costume das mulheres Krahô de andarem cobertas apenas por um pano de chita estampado preso envolta da cintura, formando uma espécie de saia que vai até os joelhos, também não pegou. Nas aldeias Krahô é comum mulheres de todas as idades ficarem com os seios desnudos. Algumas usam sutiã ou top. Mas entre os Krahô-Kanela não houve adesão a esse costume talvez por causa da noção de pudor da nudez, que na religião cristã é ainda mais arraigada.

A comunidade Krahô da aldeia Morro do Boi tem uma história interessante de ser comparada com a dos Krahô-Kanela porque seus antepassados fizeram a opção por se afastar do estilo de vida indígena e viver de modo semelhante aos sertanejos da região de Itacajá e Goiatins mais ou menos a partir do final da década de 1920.

Esta aldeia teria se constituído a partir da decisão de um líder indígena de casar suas filhas com homens negros (ÁVILA, 2006, p. 183, nota 34). As famílias dessa comunidade, porém, não renegavam suas origens indígenas, como forma de assegurar o direito de morar na TI Kraholândia. Cada vez mais miscigenada, a população dessa aldeia sofria preconceito dos demais Krahô (NIEMEYER, 2011) que os chamavam de *cup? Kahögré*, termo que significa em sentido estrito *os quase brancos* (ÁVILA, 2006, p. 183, nota 34).

A partir da década de 1980 os membros do grupo da aldeia Morro do Boi optaram por fazer o caminho inverso de seus antepassados, retornando aos costumes da etnia e casando-se com indígenas; movimento este que Niemeyer (2011, p. 83) chamou de “krahônização” ou “rekrähônização”.

Uma transformação de comportamento dos moradores da aldeia entrou em curso a partir de então.

Estas passaram a ser as preocupações da aldeia: recuperar a língua indígena, convidar os índios de outras aldeias para realizar os *amehkin* no Morro-do-Boi, e realizar um forte trabalho interno de mudança geral de atitude e de hábitos. O modo de vida krahô pressupõe uma vida social intensa, com reuniões diárias e atividades que envolvem toda a aldeia. A vida, o cotidiano de cada casa, tem de estar em sintonia com o pátio, com o movimento da aldeia. [...] Se os desafios desta adaptação dependiam de um esforço diário, o objetivo que se pretendia alcançar, sabia-se, era um trabalho a longo prazo. Hoje, trinta anos depois do aldeamento do Morro-do-Boi, podemos dizer que o processo ainda segue seu curso [...]. (NIEMEYER, 2011, p. 84; colchetes meus).

A determinação em afirmar a identidade Krahô suscitou um movimento interno e outro externo à aldeia, pois a legitimação do grupo dependia também do reconhecimento e da solidariedade de outras aldeias. Como na Morro do Boi praticamente ninguém falava a língua Krahô e nem sabia recitar os cânticos tradicionais, careciam que outros índios viessem de fora para conduzir os *Amehkin*. E até hoje a comunidade tem certas dificuldades para executar alguns ritos mais complexos e outros jamais realizou (NIEMEYER, 2011).

Wagner Katamy me informou que havia visitado em março de 2015 a aldeia Morro do Boi e que também esteve na aldeia Macaúba, que é onde o Velho Aleixo morava quando o conheceram. Assim, o jovem Krahô-Kanela vai ampliando a sua rede de relações entre os Krahô.

Penso que esse conceito de “krahônização” usado por Niemeyer se aplica bem ao fenômeno que está acontecendo com os Krahô-Kanela. No caso da comunidade da

aldeia Lankraré talvez até possamos falar em uma “kanelização”, já que consideram desejável também o casamento com índios Kanela.

Acredito que a teoria da dádiva criada por Marcel Mauss (2003), no início do século passado, para analisar certas relações sociais que são observadas em povos (e entre povos) ao redor de diferentes partes do planeta, sirva também para interpretar a relação que vem sendo firmada entre os Krahô e os Krahô-Kanela. Mauss compreendeu que, em termos gerais, a oferta de algum bem, serviço ou favor desencadeava uma relação de reciprocidade que se iniciava com a aceitação por parte do destinatário. Daí por diante, o elo de solidariedade tendia a se fortalecer com a constante circulação de prestações e coisas de uma parte a outra. Dar, receber e retribuir se tornavam obrigações na alimentação dessa cadeia de solidariedade.

A respeito do sistema de dádivas, o autor descrevia que,

A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias. [...] Se coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem “respeitos” – podemos dizer igualmente “cortesias”. Mas é também porque as pessoas *se* dão ao dar, e, se as pessoas *se* dão, é porque *se* “devem” – elas e seus bens – aos outros. (MAUSS, 2003, p. 263 – destaques do original; colchetes meus).

Na relação entre os Krahô e os Krahô-Kanela, estes últimos têm se beneficiado com o recebimento de nomes, o aprendizado de palavras, de canções, de danças, de rituais, de mitos, de comidas típicas, de conhecimentos sobre o meio ambiente e sobre a medicina tradicional, de padrões artísticos e estéticos, de modos de fazer e de uma série de outras coisas. O apoio que vêm recebendo dos Krahô, sem dúvida, contribui muito para a legitimação e o fortalecimento político dos Krahô-Kanela dentro do movimento indígena estadual e nacional.

Em contrapartida, essa interação tem trazido vantagens também para os Krahô. Algumas delas são: o recebimento de presentes, o patrocínio de paparutos, convites para visitar outra aldeia, a oportunidade de caçar e pescar em um ambiente diferente, a satisfação em divulgar seus conhecimentos para um público interessado, o apoio em reivindicações políticas, além do próprio prazer da convivência e da amizade.

Penso que o elemento decisivo para o aprofundamento da relação com os Krahô deve ser a manutenção do circuito da dádiva. Os Krahô-Kanela podem conseguir isso promovendo regularmente os *Amekhin* em suas aldeias e convidando os Krahô, ou colaborando na preparação das festas nas aldeias Krahô e participando delas.

O grupo da aldeia Lankraré diz estar promovendo a festa da batata, mas o recurso financeiro limitado nem sempre permite trazer convidados das aldeias Krahô. Pedem ajuda da FUNAI, mas o órgão geralmente alega a falta de recursos materiais e orçamentários. Nesse sentido, o projeto da UFT, agora apoiado também pela SEDUC, é providencial.

O grupo da Lankraré diz ter vontade de organizar a festa da batata e convidar os Krahô, mas como não tem terras para plantar, fica difícil ter o que servir aos convidados.

Os grupos tentam conseguir por meio das associações fomento para projetos culturais. Elas são, na verdade, formas organizativas voltadas para a captação de recursos públicos e privados para o financiamento de projetos comunitários.

Na Lankraré existe a APOINKK que nós já mencionamos. Sua logomarca foi inspirada nas pinturas corporais dos Krahô, das metades Wakmeye e Katamy. Essa associação é presidida por Wagner Katamy. Ela já apresentou propostas nos editais públicos para o desenvolvimento de projetos culturais na Secretaria Estadual de Cultura e no Ministério da Cultura.



Por intermédio dessa associação, a comunidade conseguiu um caminhão adquirido com recursos de uma emenda parlamentar de um senador do Tocantins. Esse veículo tem servido para transportar a produção agrícola, equipamentos, madeira para a construção de casas e benfeitorias, entre outros usos.

No edital do Prêmio de Cultura Indígena 2012 – Edição Raoni Metuktire, do Ministério da Cultura, a associação submeteu propostas, dentre as quais: - *Centro Comunitário de Informática e Telefonia Rural*; - *Curso de Taxidermia e Conservação na Aldeia Lankraré*; e, - *Valorização do Canto, Dança e Língua Krahô Kanela* (BRASIL, 2013). Apenas a última foi premiada com o valor de R\$ 15.000,00 (BRASIL, 2013a).

O interessante é que, a meu ver, a instalação de um centro de informática e telefonia e um curso de taxidermia também seriam formas de valorização da cultura, mas parece que o MINC decide priorizar iniciativas voltadas para a recuperação e conservação das tradições tribais antigas, que não tenham muita coisa a ver com a modernidade.

A comunidade Takaywrá enviou duas propostas de projetos ao Prêmio de Cultura Indígena 2012. Uma se chamava *Encontro Cultural de Resgate da Cultura Krahô* e a outra *Projeto Krahô Kanela - Aldeia Takaywrá*. A primeira proposta envolvia a comunidade Krahô da aldeia Manoel Alves (BRASIL, 2013), mas nenhum deles foi premiado (BRASIL, 2013a). Mas a comunidade seguiu buscando meios de conseguir verbas para patrocinar iniciativas culturais que envolvem a interação com os Krahô.

No edital do prêmio *Pontos de Cultura Indígena*, do MINC, de 2015, o mesmo grupo apresentou os projetos *Irom Kãm Cô (Mata Alagada)* e *Ko'hoko Krahô (Livro Krahô)*. Desta vez não foram habilitados por motivo de documentação incompleta.

Essa aldeia também tem uma associação, chamada Aik-Irom Kam Cô, criada em 19 de julho de 2013⁹⁷ e presidida por Renato Pyncrè. Segundo o que consta no site que foi criado para divulgá-la, *Krahô Irom Kam Cô*, que é o modo como o grupo hoje se identifica, significa “Povo do pêlo de paca da Mata Alagada”⁹⁸. Nessa nomenclatura, se referem ao território que consideram tradicional. A associação, conforme diz o site, tem como finalidade o “desenvolvimento de projetos na área de educação, cultura, saúde, nutrição, direitos humanos, entre outros”⁹⁹. A associação também tem um perfil no Facebook¹⁰⁰, onde foi divulgado um desenho do símbolo da entidade. O distintivo traz uma borduna e o Kàjrè cruzados, traços emblemáticos da cultura material Krahô, etnia com a qual o grupo tem se identificado.

⁹⁷Informações do site Empresas do Brasil. Disponível em: <http://empresasdobrasil.com/empresa/associacao-indigena-kraho-oik-irom-kam-co-19236192000168>. Acesso em: 16/08/2015.

⁹⁸ Ver: <<http://aiktakaywra.wix.com/aikiromkamco>>.

⁹⁹ Fonte: <<http://aiktakaywra.wix.com/aikiromkamco#!aik---irom-kam-co/cjg9>>. Acesso em 17/08/2015.

¹⁰⁰ Ver: <<https://www.facebook.com/aiktakaywra19072013?ref=ts&fref=ts>>.

Figura 44 – Logomarca da associação AIK-IROM KÂM CÔ



Autoria do desenho: Renato Pýmcrê. Fonte: página da Associação AIK-IROM KÂM CÔ no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/aiktakaywra19072013/>>. Acesso em 06/12/2015.

Na página eletrônica da entidade consta um vocabulário com dezenas de palavras na língua Krahô com a tradução para o Português. Certamente um vocabulário que alguns de seus membros vêm treinando.

O emblema da associação também foi usado para estampar camisas de um time de futebol da Takaywrá.

Os logotipos das duas associações sinalizam que a imagética Krahô é a principal referencia da indianidade Krahô-Kanela, mas outros fatos mostram que esse referencial é mais sincrético.

Em 2013 os índios da aldeia Lankraré confeccionaram uma camiseta para marcar a sua participação em uma conhecida cavalgada que acontece anualmente em Lagoa da Confusão. Na blusa, abaixo dos dizeres “Comitiva Krahô-Kanela” havia estampada a figura de um índio apache, montado em um cavalo em postura altiva, empunhando um arco e flecha, como os índios de filme de faroeste. Ainda que o estereótipo seja o de índios “estrangeiros”. Ele serve ao propósito de comunicar aos “brancos” que os Krahô-Kanela são indígenas e têm orgulho disso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já demonstrei, a referência identitária principal dos Krahô-Kanela é a descendência de um homem nascido no século XIX e conhecido como Florêncio Caboclo, que seria um índio Krahô que teria passado a maior parte da sua vida vivendo fora de aldeias de seu povo, até falecer na década de 1960.

Seus descendentes acreditam que Florêncio, cujo nome indígena seria Ipôï, teria escapado de um massacre contra sua aldeia quando pequeno e ido morar em outras localidades, onde se casou e constituiu família, tendo muitos filhos.

A falta de contato frequente com os Krahô teria feito com que a linhagem de Florêncio se misturasse com a população sertaneja por meio de casamentos e se distanciasse da cultura de matriz Timbira.

Ao longo da primeira metade do século XX, os Krahô-Kanela teriam se sujeitado a constantes deslocamentos à procura de “terras livres” onde pudessem se estabelecer, morar e produzir sem serem incomodados. Porém, quando se fixavam em um local, não muito tempo depois aparecia alguém reivindicando a propriedade da terra e os obrigava a sair.

Teria sido assim que eles vieram parar na região de Cristalândia. Nesse momento, quatro filhos de Florêncio (Antônio, Pinha, Xavier e Alfredo) lideravam a parentela. Lá se territorializaram em uma área que chamaram de Mata Alagada, que é aquela cujas gerações atuais consideram o seu território de ocupação tradicional. Mas desse lugar teriam sido expulsos no ano de 1976.

A partir desse momento, as famílias dos filhos de Florêncio teriam se dispersado, tendo contatos esporádicos umas com as outras.

Percebe-se nessa trajetória que os Krahô-Kanela foram vitimados por ações de colonialismo interno das frentes de ocupação da sociedade nacional, sendo o Estado conivente isso, quando não colaborador.

A família composta pelo casal Alfredo e Inês e seus filhos teria sido a que mais se empenhou na luta pela recuperação da Mata Alagada. Morando sempre juntos e liderados por Mariano, seus membros viveram na cidade de Dueré, na Ilha do Bananal, em dois assentamentos do INCRA e na CASAI de Gurupi, até conseguirem a regularização da TI Krahô-Kanela em 2006. Foi uma trajetória de muito sofrimento.

Em alguns momentos, o movimento deles foi reforçado por parentes como Pinha (irmão de Alfredo) e descendentes seus, dentre eles Valdete.

A criação em separado, ao longo dos últimos quarenta anos, fez com que as gerações mais jovens do grupo de Mariano ficassem distanciadas dos jovens da parentela de Pinha e não desenvolvessem tanta intimidade quanto a que os mais velhos de cada grupo tiveram entre si no tempo em que se criaram na Mata Alagada.

Em agosto de 2008 um grupo de parentes de Valdete (irmãos, filhos, netos, sobrinhos etc.) quis se mudar para a aldeia Lankraré, mas não foram aceitos pela comunidade que ali se encontrava vivendo. A recusa dava a entender que era mais uma questão de desacordo quanto à forma como esses parentes pretendiam ocupar a Reserva, do que uma resistência ao convívio com eles. Certamente o controle social é mais facilmente exercido quanto menor é o número de pessoas.

Vimos que o grupo de Mariano propôs que todos ficassem morando em uma só aldeia e que obedecesse a autoridade de um só cacique, além de outras condições. Tais exigências não foram aceitas pelo outro grupo, e depois disso formou-se duas facções, que foram se afastando cada vez mais, a ponto de se convencerem de que não é possível chegar a um consenso. Por isso, cada grupo agora pleiteia para si uma área. A rivalidade se acirrou porque a porção de terra que cada parte reclamava à FUNAI era a mesma: as fazendas Aruanã e Planeta.

De pouco tempo para cá as lideranças da aldeia Takaywrá acenaram positivamente para uma proposta da FUNAI referente à aquisição de outra área, para não conflitarem com o outro grupo. Mas elas fazem questão de frisar que ainda têm interesse na Mata Alagada, especialmente em um lugar chamado Lago da Praia, onde ficava uma antiga aldeia.

O órgão indigenista no último ano demonstrou boa vontade em achar uma solução para o dilema dos Krahô-Kanela. A designação de um servidor para elaborar um relatório de qualificação das demandas territoriais desse povo é um indicativo disso. O resultado desse trabalho deve ter desdobramentos em 2016. As expectativas dos indígenas são moderadas. Eles se alegram pelo fato do estudo estar sendo feito depois de anos de paralisia no processo fundiário, mas, por outro lado, pelo menos alguns deles, têm um pouco de descrença na capacidade da FUNAI no curto prazo levar o caso adiante até chegar a um desfecho positivo.

A qualificação da demanda concluída não significa que a CGID vai de imediato criar um GT para fazer outro estudo de identificação e delimitação ou vai encaminhar uma proposta de desapropriação de terras por interesse social.

A questão territorial é hoje a principal pendência para os Krahô-Kanela. Alegam precisar de mais espaço para viver de maneira satisfatória segundo seus costumes, de modo a prover a sua reprodução física e cultural. Reclamam que as terras que atualmente habitam não são suficientes. É um assunto presente constantemente em suas conversas.

A situação do grupo da Takaywrá hoje é muito urgente porque eles não possuem a própria terra. Moram de favor num torrão de terra estreito que fica alagado durante boa parte do ano, não possibilitando que eles plantem ou criem animais na quantidade necessária para a subsistência. Dependem da doação de cestas básicas para se alimentar.

Considerando que este grupo já se mostrou disposto a aceitar, ao invés da Mata Alagada, outra área com características semelhantes. Penso que o mais prudente seria a FUNAI não insistir em acomodar os dois grupos na mesma área, de modo a evitar conflitos futuros.

A situação do grupo da Lankraré também é difícil, pois, como informam os indígenas, o solo da área onde eles vivem fica encharcado em parte do ano, sendo ruim para o plantio de determinadas espécies e para a criação de animais.

Se a FUNAI conseguir acomodar satisfatoriamente ao mesmo tempo os dois grupos, cada um em uma terra diferente, encontrará, a meu ver, uma saída mais próxima do ideal. Para tanto será preciso superar alguns entraves legais e burocráticos.

Quero destacar, no entanto, que, em primeiro lugar, defendo que deve caber aos indígenas as decisões soberanas, de forma amadurecida e livre de qualquer pressão, pois o histórico desse povo tem mostrado que não adianta acomodá-los em qualquer terra.

As fazendas que o grupo da Takaywrá indicou como alternativa caso não consiga a posse da Mata Alagada, não incidem em território de ocupação tradicional do grupo. Sendo assim, a desapropriação teria que ser feita fora dos termos do Art. 231 da CF, como foi feito no caso da Reserva Indígena. Se a propriedade tiver dívida com a União, acredito que seja viável fazer a desapropriação como forma de abatimento dos valores devidos, embora eu não tenha estudado a fundo essa possibilidade legal.

A desapropriação das fazendas Aruanã e Planeta tem uma questão dificultosa. Em 2005, como vimos, o presidente da FUNAI emitiu um despacho declarando que a área não era de ocupação tradicional indígena e depois autorizou a compra das fazendas Retiro do Cocal e Lago do Jacaré para acomodar os Krahô-Kanela. Teme-se que a retomada do processo fundiário a partir da recuperação da tese de que o território é

tradicional faça o processo voltar para a estaca zero, inclusive com a anulação da compra das fazendas que formaram a Reserva.

Essa foi uma observação feita inclusive por uma ex-coordenadora da CGID.

Então o caminho mais plausível poderia ser uma nova aquisição por compra, que teria custos para os cofres públicos, ou talvez por meio de uma desapropriação que a SPU faça, considerando que as terras incidem sobre uma vasta área de várzeas dos afluentes do rio Araguaia em que a Secretaria declarou interesse da União.

Não há como negar que a trajetória dos Krahô-Kanela é marcada por muitos dissabores, derivados dos deslocamentos compulsórios e da passagem por vários locais onde não se adaptaram. Foi demonstrado que desterritorializações desse tipo não aconteceram somente com o grupo em estudo, mas foram impostas a uma série de povos indígenas, populações tradicionais pobres na Amazônia Legal, no decorrer do século XX, sendo muitas vezes inclusive um desdobramento de políticas governamentais desastrosas.

Na atualidade, a expansão desenfreada do agronegócio, subsidiada por créditos financeiros e incentivos fiscais do Poder Público, ameaça o equilíbrio ecológico no entorno das Terras Indígenas da região da Ilha do Bananal e em vários lugares do país.

O sofrimento dos Krahô-Kanela se deve também à discriminação e à negação do reconhecimento da identidade como indígenas. Apesar da FUNAI os ter legitimado como índios em 2002 e de o movimento indígena estar os acolhendo cada vez mais, ainda existem pessoas que os discriminam por considerá-los índios “mestiços” e “aculturados”.

Em 2013, um blog que tem fama de ser mantido com dinheiro de fazendeiros fez comentários preconceituosos nessa linha sobre os Krahô-Kanela.

Infelizmente temos que admitir que às vezes a discriminação parte de outros índios, que se sentem mais “puros” ou “autênticos” que eles.

Penso que a preocupação em dar uma resposta a quem os discrimina é uma das motivações mais fortes que leva os Krahô-Kanela a se engajarem nessa proposta de “resgate” cultural que está sendo tão anunciada. Os Krahô, nesse caso, seriam o modelo ideal de indianidade para as duas facções. Entretanto, estes buscam também em outras etnias referências para a construção de sua autoimagem.

De todo modo penso que a convivência com os Krahô e o aprendizado de traços de sua cultura é saudável, pois enriquece o repertório de conhecimentos dos Krahô-

Kanela e permite a consolidação de uma rede de apoio mútuo, afinal de contas, essa é, antes de tudo, uma relação aliança e de reciprocidade.

A história dos Krahô-Kanela exemplifica bem como um grupo étnico se configura como tipo organizacional e como a etnicidade se sustenta em termos relacionais. Um grupo que até meados da década de 1980 era chamado de *caboclo* sem se importar com isso, por não perceber aí um caráter discriminatório, passa a se afirmar como Krahô diante do órgão indigenista buscando o reconhecimento dessa identidade. Em 1987 se mudam para a Ilha do Bananal e, para evitar conflitos com os índios locais, passam a assumir o etnônimo Kanela, evocando um alegado parentesco com essa etnia pela linhagem de Inês. Quando saem da Ilha do Bananal, recuperam o etnônimo Krahô, mas no ato de reconhecimento pela FUNAI em 2002 aceitam serem batizados de Krahô-Kanela. Aí, a partir de 2013, uma facção dissidente do grupo decide se declarar Krahô estimulados pelo estreitamento das relações com essa etnia, mas não descarta ser chamada de Krahô-Kanela se o processo fundiário que tramita na FUNAI assim exigir.

A identidade deles, portanto, em momentos diversos esteve em negociação com os sujeitos da alteridade: com outros indígenas, com a sociedade mais ampla e com as agências do Estado.

Seja qual for o etnônimo adotado, o que não se pode duvidar é de que os sujeitos estudados nessa tese são de fato indígenas. Essa afirmação está amplamente embasada na legislação (nacional e internacional) e na teoria antropológica. Para sacramentar o fato, o Estado já os reconheceu em 2002.

Analisando o histórico dos Krahô-Kanela de meados dos anos 1980 em diante, fica fácil concluir que os mesmos obtiveram ganhos com a afirmação da identidade indígena. Alguns deles que podemos enumerar são: a homologação da Reserva, a inclusão da política de reserva de vagas da UFT, a assistência da FUNAI, convites para estudantes e lideranças fazerem viagens para participarem de eventos diversos, a interveniência do MPF em favor de seus interesses, o apoio político do CIMI, o patrocínio da UFT e da SEDUC no projeto de “resgate” cultural da aldeia Lankraré, a autorização para modificarem os nomes na certidão etc.

Esses ganhos, que ainda são insuficientes, só foram alcançados depois de muitos anos de espera e insistentes reivindicações.

Avalio que o estímulo aos estudos em nível superior tem gerado efeitos benéficos, pois não apenas têm qualificado os jovens para o mercado de trabalho como também tem propiciado uma sociabilidade maior e o aprendizado de conhecimentos que

são úteis nas relações com a sociedade envolvente e com outras culturas indígenas. Por outro lado, é verdade que, ao retornar para a aldeia, o jovem formado tem pouca oportunidade de trabalho remunerado.

O estímulo governamental a projetos de etnodesenvolvimento nas aldeias poderia amenizar esse problema.

O engajamento na mobilização étnico-política também tem as suas agruras: espera interminável por soluções, angústia, dificuldades econômicas, embates com proprietários rurais e com as próprias instituições de assistência ao índio, preconceito, discriminação etc.

A vida dos Krahô-Kanela continua sendo marcada por incertezas. Na aldeia Lankraré, a regularização do território pendente é há dez anos o assunto mais discutido em todas as conversas. É um sonho que não sai da cabeça dos membros da comunidade. Eles esperam que a FUNAI cumpra o compromisso firmado com eles desde 2005.

Os índios da Takaywrá, por sua vez, sofrem por não terem um lugar nem para desenvolver as suas atividades mais elementares. Se vêem humilhados por dependerem da distribuição de cestas básicas pelo governo e lamentam pelos seus parentes que para sobreviver estão trabalhando precariamente nas fazendas das imediações e na cidade, onde ocupam postos pouco valorizados. Também seria o sonho destes ocupar um território que tivesse as condições naturais apropriadas e os recursos para que pudessem seguir a vida caçando, pescando, coletando, plantando, criando animais e praticando festas e rituais da cultura Krahô.

Eu gostaria de estar encerrando a escrita dessa tese comemorando a conclusão do processo territorial dos Krahô-Kanela. Porém, sendo realista, acho que esse dia ainda está longe de acontecer. É difícil prever o que acontecerá nos próximos anos. Considerando que a FUNAI vem fazendo estudos na área, confio que devamos ter novidades. O relatório de qualificação das demandas deve dar algum norte.

Por outro lado, a gente sabe que a dotação orçamentária da FUNAI é irrisória para atender todas as demandas territoriais no Brasil e que a política indigenista está longe de ser prioridade do governo, infelizmente. E mesmo em Mato Grosso do Sul, onde os conflitos territoriais envolvendo indígenas repercutem mais na grande mídia, a solução dos problemas não tem alcançado um bom termo.

Por outro lado, a ampliação das áreas apropriadas pelo agronegócio segue firme, com a bênção dos governos municipais, estaduais e federal.

Independente disso, faço votos de que os grupos da Lankaré e da Takaywrá tenham as suas necessidades sanadas e possam ter uma vida plena e saudável, do jeito que for melhor para ambas (unidas ou separadas).

Se a possibilidade de virem a conviver pacificamente em uma mesma área tem se mostrado nos últimos anos pouco plausível, acredito que o reestabelecimento dos vínculos de amizade entre os integrantes das duas facções pode acontecer paulatinamente depois que o problema territorial de ambas for resolvido. Se cada grupo tiver o seu território, não mais haverá competição entre eles e talvez os ressentimentos se diluam. Quem sabe até passe a existir cooperação e integração em termos econômicos, sociais e políticos.

Apenas regularizar terras para os Krahô-Kanela não resolve os problemas deles. Reitero que é preciso que o Poder Público elabore planos de gestão territorial e fomenta projetos de etnodesenvolvimento para gerar ocupação e renda nas aldeias de maneira sustentável.

Encerro este trabalho na expectativa de que em breve eu tenha notícias positivas para contar acerca dos Krahô-Kanela em publicações futuras.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marta Virgínia de Araújo Batista. *Situação sociolinguística dos Krahô de Manoel Alves e Pedra Branca: uma contribuição para educação escolar*. Dissertação (Mestrado em Ensino de Língua e Literatura) 180f. Universidade Federal do Tocantins, Araguaína-TO, 2012.

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. Introdução. In: _____ (Org.). *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume. p.15-32, 2012.

AGÊNCIA SENADO. *Paim promete ajudar índios Krahô-Kanela a garantir posse da terra onde se encontram*. Brasília, 20 nov. 2006. Disponível em: <<http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2006/11/20/paim-promete-ajudar-indios-kraho-kanela-a-garantir-posse-da-terra-onde-se-encontram>>. Acesso em: 16 ago. 2014.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Revista Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.

AGUIAR, Maria do Amparo Albuquerque. Integração das Terras do Centro-Oeste: o caso de Goiás. *Estudos*, Goiânia, v. 34, n. 9/10, p. 783-802, set./out., 2007.

AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera. No meio do caminho havia os Bororo. Jarudori-MT, a diáspora e reterritorialização. *Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 12, p. 67-87, abr. 2007.

_____; NASCIMENTO, Adir Casaro do. “Os povos indígenas e as questões da territorialidade”. In: AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário (Org.). *Culturas e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Editora UFMS, 2013. p. 53-71.

AJARA, César. et al. O Estado do Tocantins: reinterpretação de um espaço de fronteira. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 53, n. 4, p. 5-48, out./dez. 1991.

ALARCON, Daniela Fernandes. Retomadas de terras e ocupação militar: a disputa pela aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. Trabalho apresentado na 29ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal/RN. 20p, 2014.

ALBUQUERQUE, Francisco Edwiges (Org.). *Arte e Cultura do Povo Krahô*. Belo Horizonte: Editora da Faculdade de Letras, 2012.

_____. Índios do Tocantins: aspectos históricos e culturais. In: SILVA, Norma Lucia da; VIEIRA, Martha Victor. (Org.). *Ensino de história e formação continuada: teorias, metodologias e práticas*. Goiânia: Editora da PUC-Goiás. p. 135-158, 2013.

_____. (Org.). *História Krahô*. Campinas: Pontes Editores, 2014.

_____. (Org.). *Geografia Krahô*. Campinas: Pontes Editores, 2014a.

_____. *Português Krahô*. Campinas: Pontes Editores, 2014b.

_____. KRAHÔ-KANELA, Wagner. *Projeto de revitalização da Língua e da Cultura Krahô-Kanela da Aldeia Lanraré*. Universidade Federal do Tocantins. Núcleo de Estudo e Pesquisa com Povos Indígenas. Araguaína, 2013. Disponível em: <<http://fedvigis.blogspot.com.br/2014/04/projeto-de-revitalizacao-da-lingua-e-da.html>>. Acesso em: 24 apr. 2014.

ALDÈ, Verônica. *Sustentando o Cerrado na respiração do maracá: conversas com os mestres Krahô*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) 72f. - Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2013.

ALDEIA indígena em Lagoa da Confusão passa a ter escola. *Portal G1*. 27 ago. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2013/08/aldeia-indigena-em-lagoa-da-confusao-passa-ter-escola.html>>. Acesso em: 29 jul. 2014.

ALDEIA TAKAYWRÁ. *Carta à Sra. Djane Luz Viana, coordenadora técnica local da FUNAI em Gurupi*. Lagoa da Confusão, 21 jan.2013.1p.[mimeo].

ALDEIA TAKAYWRÁ. *Carta ao Sr. Aluísio Azanha, diretor de proteção territorial da FUNAI*. Lagoa da Confusão, 26 set. 2013a.4p.[mimeo].

ALDEIA TAKAYWRÁ. *Encontros Culturais de Resgate da Cultura Krahô*. Programa de Promoção do Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas – Chamada de Projetos Culturais 2014. Lagoa da Confusão, 18 fev. 2014.7p. [mimeo].

ALENCAR, Edna Ferreira. Identidade, territorialidade e conflitos socioambientais: alguns cenários do Alto Solimões (AM). *Boletim Rede Amazônia*, Ano 3, n. 1, p. 67-75, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto:terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, Graziela Rodrigues de. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Krahô-Kanela*. Brasília: Funai. 93p., 2004. [mimeo].

_____. *Comunicação pessoal*. Brasília, 7 mar., 2013.

ALMEIDA, Tânia Mara Campos de; FACHIN, Luis Edson. O índio e o outro: comentários sobre a ocupação de não-índios em terras indígenas. In: KASBURG, Carola; GRAMKOW, Márcia Maria. (Org.). *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ. p. 125-138, 1999.

ANDRADE, Karylleila dos Santos. *Atlas toponímico de origem indígena do estado do Tocantins – Projeto ATITO*. Tese (Doutorado em Linguística) 207f. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2006.

ANDRADE, Valéria Medeiros. *Rumo ao etnodesenvolvimento Krahô: o papel do indigenismo e do BNDES*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) 296f. – Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2006.

ANJOS FILHO, Robério Nunes dos. A Constituição de 1988, o Ministério Público Federal e os direitos dos povos indígenas no Brasil. In: MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. (Org.). *Textos do Brasil nº 19: culturas indígenas*. Brasília: MRE. p. 142-149, 2012.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Povos Timbira, territorialização e a construção de práticas nos cenários coloniais. *Revista de História*, São Paulo, nº 168, p. 244-270, jan./jun., 2012.

ARAÚJO, Ana Valéria. Direitos indígenas no Brasil – breve relato de sua evolução histórica. In: ARAÚJO, Ana Valéria et al. *Povos indígenas e a lei dos “Branços”*: o direito à diferença. Brasília: MEC/SECAD, 2006. p. 22-43.

_____. Direitos indígenas no Brasil – estado da arte. In: ARAÚJO, Ana Valéria et al. *Povos indígenas e a Lei dos “Branços”*: o direito à diferença. Brasília: MEC/SECAD. p. 44-83, 2006a.

ARAÚJO, Marcilene de Assis Alves. *Eventos de Interação nos Rituais Krahô (Jê): contribuições para o ensino bilíngue na aldeia Manoel Alves Pequeno*. Tese (Doutorado em Letras) 276f. Universidade Federal do Tocantins. Araguaína, 2015.

_____.; ALBUQUERQUE, Francisco Edviges. Educação Indígena Krahô: diálogos interculturais. In: PINHO, Maria José de; SUANNO, Marilza Vanessa Rosa; SUANNO, João Henrique. (Org.). *Formação de professores e interdisciplinaridade: diálogo investigativo em construção*. Goiânia: América. p. 263-278, 2014.

ARBUÉS, Margareth. A migração e a construção de uma (nova) identidade regional: Gurupi (1958-1988). In: GIRALDIN, Odair (Org.). *A (Trans)formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. UFG; Palmas: Unitins. p. 395-444, 2002.

ARRUDA, Rinaldo. Imagens do Índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luís D. B.; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli. (Org.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 43-61, 2001.

_____. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. In: SALOMON, Marlon; SILVA, Joana Fernandes. ROCHA, Leandro Mendes. (Org.). *Processos de territorialização: entre a história e a antropologia*. Goiânia: Ed. da UCG. p. 81-103, 2005.

ARRUDA, Roldão. Exigência de índios por terras passa dos limites, diz presidente da FUNAI. *O Estado de São Paulo*, 13 jan., Nacional, p. A4, 2006.

ARRUTI, José Maurício Andion. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental. p.50-54, 2006.

ASSIRATI, Maria Augusta. Entrevista Concedida a Ana Aranha. 27 jan. 2015. Disponível em: <<http://apublica.org/2015/01/a-funai-esta-sendo-desvalorizada-e-sua-autonomia-totalmente-desconsiderada-diz-ex-presidente/>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – ABA. *Protocolo de Brasília: laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico*. Rio de Janeiro: ABA, 2015.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS – ANPOCS. *Nota da Diretoria da ANPOCS sobre reportagem da revista Veja*. maio. 2010. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/002PRINCIPAL/NotaANPOCS.pdf>>. Acesso em: 16 jan. 2015.

ATHIAS, Renato. Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992). In: LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria. *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contracapa. p.49-86, 2002.

_____. *A Noção da identidade étnica na antropologia brasileira - De Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira*. Recife: UFPE, 2007.

ÁVILA, Cristina. Cumpriu a ordem, foi demitido. *Jornal Porantim*, Brasília, p. 6, jan./fev. 1991. Disponível em: <http://uc.socioambiental.org/anexos/noticias/15541_20100827_125057.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2014.

ÁVILA, Thiago Antônio Machado de. (n.d). *Propriedade, dádiva e antropologia: etnografando o acesso aos conhecimentos tradicionais dos Krahô*. Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: <file:///E:/Thiago%20Avila%20_%20propriedade-dadiva-antropologia_conhecimentos-kraho.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2015.

_____. A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a politização do bom selvagem. In: BAINES, Stephen Grant. et al (Org.). *Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações*. Brasília: Ibama/UnB/Ceppac/IEB, 2002, p. 168-178.

_____. “Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer”: biotecnologia e o acesso aos conhecimentos tradicionais dos Krahô. In: GROSSI, Miriam Pillar; HEILBORN, Maria Luiza; MACHADO, Lia Zanotta. (Org.). *Antropologia e direitos humanos 4*. Blumenau: Nova Letra, 2006. p.121-183.

_____. Propriedades e Reciprocidades: etnografando o acesso aos conhecimentos tradicionais indígenas. In: FERREIRA, Luciane Ouriques; OSÓRIO, Patrícia Silva (org.). *Medicina tradicional indígena em contextos*. Brasília: FUNASA, 2007, p. 123-131.

BACELAR, Alessandra. Índios desocupam área de fazenda pacificamente. *Jornal do Tocantins*. p. 5. Palmas, 20 jun. 2004. Estado.

_____. Javaés questionam etnia Krahô-Kanela. *Jornal do Tocantins*, Palmas, p. 3, 4 ago. 2004a. Estado.

_____. Krahô-Kanela vão para Casa do Índio. *Jornal do Tocantins*, Palmas, 5 nov. 2003. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/10116>>. Acesso em: 23 jun. 2014.

BADIN, Luiz Armando. Sobre o conceito constitucional de terra indígena. *Arquivos do Ministério da Justiça*, Brasília v. 51, n. 190, p. 127-141, jul./dez. 2006.

BAINES, Stephen Grant. Identidades e protagonismo político indígena no Brasil após a Constituição Federal de 1988. In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês (Org.). *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Brasília: Positiva, 2012, p. 31-51.

BANDEIRA, Udson. *CARTA/Nº 102/96-GDUB/CD*. Brasília, 12 dez. 1996. [mimeo].

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006.

BARATA, Maria Helena. *A antropóloga entre as facções políticas indígenas: um drama do contato interétnico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

BARBIERI, Gisele. *Governo promete prioridade aos Krahô-Kanela, mas ainda não assinou decre*. Agência Notícias do Planalto. Brasília, 23 nov. 2006. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/audio/governo-promete-prioridade-aos-krah%C3%B4-kanela-mas-ainda-n%C3%A3o-assinou-decre>>. Acesso em: 08 jul. 2015.

BARBOSA, Ycarim Melgaço. Conflito pela posse da terra, posseiros X a grande empresa fazenda Pantanal de Cima. *Boletim Goiano de Geografia*, v. 9/10, n. 1/2, p. 121-126, dez./jan. 1989-90.

_____. *Conflitos sociais na fronteira amazônica: Projeto Rio Formoso*. Campinas: Papyrus, 1996.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. Antropologia e laudos: de ética, de imparcialidade e a etnografia como processo prático. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA, Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. (Org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA. 2015, p.142-168.

BARBUJANI, Guido. *A invenção das raças*. São Paulo: Contexto, 2007.

BARROS DA SILVA, Otávio. *A nova história do Tocantins*. Goiânia: Kelps, 2008.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p. 25-67.

BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, vol.12, n.1, 2006, pp. 39-68.

BECKER, Bertha K. Significância contemporânea da fronteira: uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia brasileira. In: AUBERTIN, C. (Org.). *Fronteiras*. Brasília: Ed. UnB. 1998, p. 60-89.

BELTRÃO, Jane Felipe. Território, terra e tradição segundo os Tembé Teneteharaem Santa Maria no Pará. In: ANAIS DO VIII CONGRESSO NACIONAL DE PESQUISADORES(AS) NEGROS(AS). Belém, ABPN/Paka-Tatu, 2014. 12p.

BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle das impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, Alba (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora. 1990, p. 123-174.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, dez. 2007, p. 13-93.

BINDÁ, Nadja Havt. *Pronunciamento verbal em audiência pública sobre a situação territorial do povo Krahô-Kanela na Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal*. Brasília, 12 dez. 2005.

BISPO, Marciléia Oliveira. *Cenários, olhares, tramas e cotidiano: a educação ambiental à luz de distintas representações e territorialidades na Ilha do Bananal e entorno – TO*. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás. Instituto de Estudos Sócio-ambientais, 2012.

BOHACTH, Beatriz R. L. de Mello. *Denúncia encaminhada à Juíza de Direito da Comarca de Formoso do Araguaia-TO de 3 de dezembro de 1991*. Formoso do Araguaia. 6p. Promotoria de Justiça de Formoso do Araguaia.[mimeo].

BORBA, Carlos Alberto Vieira. *O teatro do poder e o contrateatro dos posseiros: estratégias resistências na luta pela terra no norte de Goiás 1950/1964*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-graduação em História. Uberlândia, MG, 2010.

BORGES, Barsanulfo Gomides. A rodovia Belém-Brasília e a integração do norte goiano. *História (São Paulo)*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 149-171, mar./abr. 1998.

_____. A rodovia Belém-Brasília. *Revista Educação e Mudança*, Anápolis, n.9/10, p. 98-105, jan./dez. 2002.

BORGES, Júlio Cesar. *Feira Krahô de sementes tradicionais: cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília. Brasília-DF, 2014.

_____. NIEMEYER, Fernando de. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento Krahô. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, p. 255-290, 2012.

BORGES, Lenna. *Colheita de melancia está em pleno vapor nas várzeas tocantinenses*. ASCOM/SEAGRO-TO. Palmas, 5 jul.2013. Disponível em: <<http://seagro.to.gov.br/noticia/2013/7/5/colheita-de-melancia-esta-em-pleno-vapor-nas-varzeas-tocantinenses/>>. Acesso em 30 mar. 2015.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRASIL. *Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Departamento de Recursos Fundiários. Portaria/DF/Nº 272, de 23 de novembro de 1981. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 30 nov. 1981. Seção 1, p. 22628.

BRASIL. Ministério das Minas e Energia. Portaria n. 210, de 13 de fevereiro de 1984. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 17 mai. 1984. Seção 1, p. 7005.

BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. *Portaria n. 1794/E, de 14 de dezembro de 1984*. Autoriza envio de antropólogo para levantamento de dados. Brasília, DF, 14 nov. 1984.[mimeo].

BRASIL. Decreto nº 94.946, de 23 de setembro de 1987. Regulamenta o item I, do artigo 17, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. *Diário Oficial da União – Seção 1* de 24/09/1987. p. 15594.

BRASIL. *Lei nº 8.666, de 21 de junho de 1993*. Regulamenta o art. 37, inciso XXI, da Constituição Federal, institui normas para licitações e contratos da Administração Pública e dá outras providências.

BRASIL. Advocacia Geral da União. Parecer nº AGU/MS 01/2006, de 20 de janeiro de 2006. Processo Nº 00407.003436/2005-09, 00400.001953/2005-03 e 00400.002169/2005-12. Relator Marcelo de Siqueira Freitas. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 7 mar. Seção 1, n. 45, p. 3-5, 2006.

BRASIL. Advocacia Geral da União. Despacho do Consultor-Geral da União nº 90/2006, de 23 de janeiro de 2006. Relator: Manoel Lauro Wolkmer de Castilho. Processo Nº 00407.003436/2005-09, 00400.001953/2005-03 e 00400.002169/2005-12. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 7 mar. 2006. Seção 1, p. 2-3, 2006a.

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária / Fundação Nacional do Índio. Portaria Conjunta nº 5. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 30 ago. 2006. Seção 1, nº 167, p. 137.

BRASIL. Presidência da República. Decreto de 7 de dezembro de 2006. Declara de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis rurais que menciona, destinados a assentar o Grupo Indígena Krahô-Kanela, no Município de Lagoa da Confusão, no Estado do Tocantins. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 8 dez., Seção 1, n. 235, p. 7.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Portaria n. 101, de 09 de fevereiro de 2007. Designa servidores para acompanhar processo de desapropriação

amigável. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 12 fev. 2007. Seção 2, n. 30, p.24, 2007.

BRASIL. Grupo de Trabalho Interministerial para Elaboração da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas. *Construindo a política nacional de gestão territorial e ambiental das terras indígenas*– Documento de apoio para as consultas regionais. Brasília-DF, 2010. 40p.

BRASIL. Ministério Público Federal. Portaria nº 66, de 7 de fevereiro de 2011. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 11 fev. 2011. Seção 1, p. 87, 2011.

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural. Portaria nº 13, de 19 de abril de 2013. Dispõe sobre a divulgação da lista das inscrições habilitadas e inabilitadas no edital de divulgação n.º 01 de 15 de outubro de 2012 - Prêmio Culturas Indígenas 4ª Edição Raoni Metuktire. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 19 abr. 2013. Seção 1, p. 10-15, 2013.

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural. Portaria nº 21, de 12 de junho de 2013. Dispõe sobre a Homologação do resultado final do edital de divulgação n.º 01 de 15 de outubro de 2012 - Prêmio Culturas Indígenas 4ª Edição Raoni Metuktire. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 13 de junho de 2013. Seção 1, nº 112, p. 4-18, 2013.

BRASIL. Tribunal Federal Regional da 1ª Região. Decisão, de 25 de junho 2014. Agravo de instrumento N. 0033257-60.2014.4.01.0000/TO. Processo Orig.: 0002440-08.2014.4.01.4302. Relator: Ministro Néviton Guedes. *Diário da Justiça Federal*, Brasília, DF, 01 jul. 2014, ano 6, n.123, p. 234, 2014.

BRASIL. Secretaria do Patrimônio da União. Portaria nº 294, de 26 de novembro de 2014. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 27 nov. 2014, Seção 1, n. 230, p. 71-72, 2014a.

BRASIL. Secretaria do Patrimônio da União. Portaria nº 10, de 30 de janeiro de 2015. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 2 fev. 2015, Seção 1, n. 22, p. 119, 2015.

BRISSAC, Sérgio; SANTOS, Márcio Martins dos. Para além das peças periciais: a atuação dos antropólogos peritos no Ministério Público Federal. III REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA. Boa Vista, ago. 2011. 20p.

BRITO, Amaré Gonçalves de. Histórias de uma vida! In: ANDRADE, Karylleila dos Santos; BODNAR, Roseli. (Org.). *Traços e retratos: memórias dos alunos indígenas da Universidade Federal do Tocantins*. Palmas: Grafiart, 2009, p.45-49.

BRITO, Eliseu Pereira de. *O papel de Palmas-TO na rede de integração regional*. 2009. 260 f. Dissertação. (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas – Dourados, 2009.

CAMARGOS, Mário Antônio Silva et al. *Requerimento de ação de reintegração de posse da Fazenda Planeta*. Gurupi, jul. 2014. [mimeo].

CAMPOS, Francisco Itami. Goiás, formas de ocupação: “uma população sem terra numa terra despovoada...”. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 71-80, jan./jun. 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio no mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira, 1972.

_____. *Identidade, Etnia, e Estrutural Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. A noção de “colonialismo interno” na etnologia. In:_____. *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília: Editora UnB. [1966]-1978 p. 75-82.

_____. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. In:_____. *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília: Editora UnB. [1967] 1978, p. 83-131.

_____. Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.15, n.42, fev. 2000, p.7-21.

_____. Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*, v. 6, n. 2, p. 117-131, jul./dez. 2003.

_____. O mal-estar da ética na antropologia prática. Uma tentativa de reversão da tutela (e não de sua superação). In: VÍCTORA, Ceres et al. (org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 21-32.

_____. O movimento dos conceitos na antropologia. In:_____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Unesp. 2006, p. 37-52.

CARNEIRO, Mônica. *Novo pacto entre Estado, povos indígenas e sociedade nacional é tema de debate no segundo dia de Conferência*. ASCOM/FUNAI. 15 dez. 2015. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3577-novopacto>>. Acesso em 30/12/2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In:_____. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992, p. 9-24.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

CARVALHO, Ieda Marques de. O CIMI e sua acessória aos movimentos indígenas. *Tellus*, Campo Grande-MS, ano 2, n. 2, p. 137-151, abr. 2002.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Margda. Introdução. In: _____. (Org.) *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 13-28.

CARVALHO, Priscila D. Povo indígena Krahô-Kanela vai à justiça para exigir decisão da Funai. *Porantim*, Ano XXVI, nº 280, Brasília-DF, nov. 2005, p. 14.

_____. Reserva Indígena é proposta para povo Krahô Kanela. *Porantim*, Ano XXVI, nº 281, Brasília-DF, p. 11, dez. 2005a.

CASTRO, Paulo de Tarso Amorim; FERREIRA JÚNIOR, Paulo Dias. Caracterização ecogeomorfológica das áreas de desova de quelônios de água doce (gênero podocnemis) no entorno da Ilha do Bananal, rio Araguaia. *Geografias*, Belo Horizonte v. 4, n.1, p. 15-22, jan/jun. 2008.

CAUSA INDÍGENA. *Mobilização dos Krahô/Kanela na sede da Funai em Gurupi-TO exige o direito a sua terra tradicional Mata Alagada*. 31 mar. 2006. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/red/2006/03/349859.shtml>>. Acesso em: 05 ago. 2014.

CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo Rosa. *O discurso autonomista do Tocantins*. Goiânia: Ed. da UCG, 2003.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, vol.30, n.1, 2011. p. 349-371.

_____. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul*. 2013. 470 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis.

CELESTINO DE ALMEIDA, Maria Regina. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

_____. História e antropologia. In: CAROSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p.151-163.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA - CTI. *Nota de esclarecimento sobre a matéria "ONGs dominam política indigenista"*. Brasília: CTI, 27 abr. 2008. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=55215>>. Acesso em 20 jan. 2016.

_____. *Plano de gestão territorial e ambiental das terras Indígenas Timbira*. Uberlândia: CTI, 2012.

CHAIM, Marivone Matos. Política indigenista em Goiás no século XIII. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vols. 31/32/33, p. 175-181, 1989.

CIANY, Débora. Posse de terra ainda é a principal reivindicação. *Jornal do Tocantins*, Palmas, 19 abr. 2014, Estado. Disponível em: <http://www.jornaldotocantins.com.br/editorias/estado/posse-de-terra-ainda-%C3%A9-a-principal-reivindica%C3%A7%C3%A3o-1.526159?parentId=ojcTrailTitlePane_7_1507173_1389428525_415162_1>. Acesso em: 30 mai. 2014.

_____. Indígenas ocupam sede de fazenda em Lagoa da Confusão. *Jornal do Tocantins*, Palmas, 29 maio 2014. Estado. Disponível em:

<<http://www.jornaldotocantins.com.br/editorias/estado/ind%C3%ADgenas-ocupam-sede-de-fazenda-em-lagoa-da-confus%C3%A3o-1.560419>>. Acesso em: 30 maio 2014.

_____; REIS, Mariana. Alagamento continua na região sul do estado. *Jornal do Tocantins*. Palmas, p. 7, 15 mar. 2014, Estado.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COHN, Bernard S. O que é etnohistória? In: FREIRE, José Ribamar Bessa. (Org.). *Cadernos de Etnohistória n.º1*. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

COLLET, Célia; PALADINO, Mariana; RUSSO, Kelly. *Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas*. Rio de Janeiro: Contracapa/Laced, 2014.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA - CPT. *Conflitos no campo Brasil 2014*. Goiânia: CPT Nacional, 2014.

_____. *SPU cede a pressões e revoga Portaria 294 que declarava terras de interesse público no Araguaia*. 3 fev. 2015. Disponível em:<<http://www.cptnacional.org.br/index.php/noticias/geral/2410-spu-cede-a-pessos-e-revoga-portaria-294-que-declarava-terras-de-interesse-publico-no-araguaia>>. Acesso em: 10 fev. 2015.

COMPANHIA CERVEJARIA BRAHMA. Administração Central. *Carta N/Ref.: 011/85*. Rio de Janeiro. 1985, 3p. [mimeo].

COMUNIDADE BEE-WARI. *Carta ao Ministro da Justiça, ao Presidente da FUNAI e ao Governador do Tocantins, de 16 de setembro de 2001*. Processo FUNAI/BSB/1701/84, fls. 901-912. Araguacema, TO. 2001, 12p. [mimeo].

COMUNIDADE INDÍGENA KRAHÔ-KANELA DA ALDEIA TAKAYWRÁ. *Carta ao presidente da Fundação Nacional do Índio e ao Ministério Público Federal de 20 de novembro de 2008*. Lagoa da Confusão, TO. 2008, 1p. [mimeo].

_____. Ofício N.º 09. Lagoa da Confusão, TO. 2 fev. 2015, 2p. [mimeo].

COMUNIDADE KRAHÔ-KANELA. *Ata de reunião na aldeia Takaywrá em 9 de julho de 2010*. Lagoa da Confusão, TO. 2010, 3p. [mimeo].

COMUNIDADE KRAHÔ-KANELA DA ALDEIA LANKRARÉ. *Carta ao MPF, FUNAI e CIMI*. Lagoa da Confusão, TO, 22 ago. 2p. Processo PR/TO 9950/2011, fls. 208-209. [mimeo].

CONEXÃO LAGOA. *Cavalgada se consagra como ponto alto da temporada verão 2014*. Lagoa da Confusão. 2014. Disponível em: <<http://conexaolagoa.com.br/portal/cavalgada-se-consagra-como-ponto-alto-da-temporada-verao-2014/>>. Acesso em: 05/01/2016.

CONEXÃO TOCANTINS. *Indígenas recebem novas certidões de nascimento com registro da etnia*. Estado, 25 ago. 2015. Disponível em: <<http://conexaoto.com.br/2015/08/25/indigenas-recebem-novas-certidoes-de-nascimento-com-registro-da-etnia>>. Acesso em: 25/08/2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. *Carta à 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal*. Redação de Saulo Ferreira Feitosa, Dom Heriberto Hermes e Laudovina Aparecida Pereira. Brasília, 9 ago. 2001, 7p. [mimeo].

_____. *Depoimentos de violências Krahô/Kanela*. Palmas, 2004, 40p.

_____. *Porantim*. Brasília: Ano XXVI, nº 266, jun./jul. 2004a, 16p.

_____. Indígenas e trabalhadores rurais pedem afastamento do superintendente do Incra em Tocantins. Brasília, DF. 11 nov. 2004b. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=719>>. Acesso em: 07 jul. 2014

_____. *Audiência pública sobre terra Krahô-Kanela demonstrou visões distintas sobre a identificação da terra*. 12 dez. 2005. Disponível em: <<http://cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=1612&page=62>>. Acesso em 17 jan. 2016.

_____. Histórico do Acampamento Terra Livre. Goiânia, 5 abr. 2006. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/red/2006/04/350343.shtml>>. Acesso em: 5 maio 2015.

_____. *A Violência contra os povos indígenas no Brasil – 2003-2005*. Brasília. 2006a. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1288286040_2.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2014.

_____. *A realidade que ninguém quer ver*. *Porantim*. Ano XXVIII, n. 294. Brasília, 2007, abr. p. 4.

_____. *Conflito entre os Krahô-Kanela em Lagoa da Confusão-TO*. Redação de Sara Sánchez Sánchez. Palmas, TO. 18 jun. 2008, 4p. [mimeo].

CORRÊA, Hudson. Índios do TO não poderão arrendar terra. *Folha de São Paulo*. Ciência. São Paulo, 28 jun. 2010. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe2806201001.htm>>. Acesso em: 16/01/2016.

COSTA FILHO, Aderval. Identificação e delimitação de territórios indígenas e quilombolas: conflitos e riscos na prática pericial antropológica. In: ZHOURI, Andréa. (Org.). *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012. p. 332-351.

COUTINHO, Leonardo. Homem branco quer apito - Com a leniência da Funai, proliferam falsos índios em busca de benefícios sociais e de cotas universitárias. *Veja*, Edição nº 2325, 12 jun. 2013, Brasil, p. 82. Disponível em:

<http://pib.socioambiental.org/anexos/25331_20130612_165111.PDF>. Acesso em: 16 jan. 2015.

_____.; PAULIN, Igor; MEDEIROS, Júlia de. A farra da antropologia oportunista. *Veja*. São Paulo: Ed. Abril, Edição nº 2163, ano 43, n.18, p.154-161, 5 maio 2010.

CRIAÇÃO de gado clandestina na Ilha do Bananal. *Jornal de Santa Catarina*, Blumenau, 19 ago. 1990. Disponível em:<http://pib.socioambiental.org/anexos/15117_20100816_153748.pdf>. Acesso em: 23 jun.2014.

CRUZ, Valter do Carmo. Movimentos sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia. In: SILVA, Onildo Araújo da; SANTOS, Edinúzia Moreira Carneiro; NETO, Agripino Souza Coelho. (Org.). *Identidade, território e resistência*. Rio de Janeiro: Consequência, 2014, p. 37-72.

DALLARI, Dalmo de Abreu. O índio, sua capacidade jurídica e suas terras. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP nº I – A questão da emancipação*. São Paulo: Editora Global, 1979. p. 77-82.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter "anthropological blues". In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DE PAULA, Luís Roberto. *A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) 342f. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2000.

DIÈNE, Doudou. Relatório do relator especial sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância relacionada, Doudou Diène, em sua missão no Brasil (17-26 de outubro de 2005). Organização das Nações Unidas. (versão digital). Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/dados/relatorios/a_pdf/r_relator_onu_doudou_diene_racismo.pdf>. Acesso em 16 abr. 2015.

DINIZ, Maria Lúcia Vissotto Paiva. Estereótipo na mídia: doxa ou ruptura. In: COELHO, Jonas Gonçalves; GUIMARÃES, Luciano; VICENTE, Maximiliano Martín. *O futuro: continuidade – ruptura: desafios para a comunicação e para a sociedade*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 137-146.

DIONÍZIO, José de Arimathéa Mendonça; SOUZA, Elias Gonçalves de. *Ofício/GT/PORT984/PRES/S/N,º de 28 de novembro de 2003*. Palmas, TO. 2003. 1f. [mimeo].

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. *Educar*, Curitiba, 2004. n. 24, p. 213-225.

DUPRAT, Deborah. *Pronunciamento verbal em audiência pública sobre a situação territorial do povo Krahô-Kanela na Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal*. Brasília, 12 dez. 2005.

_____. Demarcação de Terras Indígenas - O papel do judiciário. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Ed.). *Povos Indígenas do Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.172-175.

DURHAN, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2004.

_____. A relevância da Antropologia. In: ECKERT, Cornélia; GODOI, Emilia Pietrafesa. (Org.). *Homenagem Associação Brasileira de Antropologia – 50 anos*. Blumenau: Nova Letra, 2006.p. 85-94.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória. *Prosa*, Uniderp, v. 3, n. 1, p. 39-48, jun. 2003.

_____. A História indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 178-218, jul./dez. 2012.

_____. Descolonizar é preciso – Apresentação. In: BRIETO, Antônio Guimarães. *Direito e barbárie no (I)mundo moderno: a questão do Outro na civilização*. Dourados: Ed. UFGD,2013. p.7-10.

_____. (Re)aproximando os campos da Antropologia Social e da Arqueologia no Brasil: etnoarqueologia em laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA;Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Laudosantropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA, 2015. p. 234-261.

_____, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas. In: AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. *Arqueologia, etnologia e etno-história em Iberoamérica: fronteiras, cosmologia, antropologia em aplicação*. Dourados: Ed. UFDG, 2010. p. 185-208.

ESTADO DA BAHIA. *Escritura de compra e venda dos imóveis Fazenda Garota de Goiás e Fazenda Sossego*. Cartório do 1º Ofício. Tabelião Newton Carvalho Meneses. Nº de ordem 13.510, livro nº 950. f. 37-40. Salvador, 5 out.1979. [mimeo].

ESTADO DE MINAS GERAIS. *Escritura de compra e venda do lote nº 2 do loteamento Mata Alagada*. Cartório de Paz e Notas, Comarca de Ituiutaba. Escrivã Maria Adelina de Andrade e Souza. Livro nº 10-A, f. 6. Ipiacú, 10 nov.1980. [mimeo].

ESTADO DO RIO DE JANEIRO. *Escritura de constituição da firma Capiaba Agropecuária S/A*. 7º Ofício de Notas. Tabelião Edgard Costa Filho. Lavrada no livro nº 2.403, f. 105. Rio de Janeiro, 16 maio. 1980. [mimeo].

ESTADO DO TOCANTINS. *Relatório de 13 de novembro de 1991*. Polícia Militar. Redação de Dorinato Domingos da Silva. Formoso do Araguaia, TO. 1991. 2p. [mimeo].

_____. *Certidão*. Delegacia de Polícia de Formoso do Araguaia. Redação: Cleyton Pacheco dos Santos. Formoso do Araguaia, 22 de jul. 2004. 2p. [mimeo].

_____. *Informativo da Fundação Cultural do Tocantins*. Ano 1, nº 1, abr. 2006. 4p.

_____. *Boletim de Ocorrência Nº 062/08*. Delegacia de Polícia Civil. Lagoa da Confusão, 28 abr. 2008. [mimeo].

_____. Secretaria da Agricultura, da Pecuária e do Desenvolvimento Agrário. *PRODOESTE – O maior e mais moderno projeto de irrigação em área contínua do mundo - 1ª Etapa*. Folder de divulgação. 2p. 2012. Disponível em: <<http://seagro.to.gov.br/agronegocios/prodoeste/>>. Acesso em 01 jul. 2015.

_____. *Boletim de Ocorrência Nº 067/08*. Delegacia de Polícia Civil. Lagoa da Confusão, 6 maio. 2008a. [mimeo].

_____. Secretaria Estadual de Educação. *Proposta Pedagógica da Educação Escolar Indígena*. Palmas, 2013. 59p. Disponível em: <<http://www.seduc.to.gov.br/professor/index.php/download/finish/49-educacao-indigena/201-proposta-educacao-indigena>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

_____. *Boletim de Ocorrência n. 205/2014*. Delegacia de Polícia de Lagoa da Confusão. Lagoa da Confusão-TO, 27 mai. 2014. [mimeo].

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Antropologia, verdade e poder. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA, Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. (Org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA, 2015. p.129-141.

FERREIRA, Rafael. *A verdade sobre a tartaruga-da-amazônia*. Portal O eco. 20 fev. 2014. Disponível em: <<http://www.oeco.org.br/blogs/fauna-e-flora/28027-a-verdade-sobre-a-tartaruga-da-amazonia/>>. Acesso em: 14/01/2016.

FERREIRA, Sandra Alberta. *Política de ação afirmativa: compreendendo a dinâmica da in(ex)clusão na formação acadêmica de estudantes indígenas da UFT*. Tese (Doutorado em Administração de Empresas) 130f. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2013.

FOLHA, Istélia. *Fax enviado ao Sr. Andrada, da FUNAI*. Conselho Indigenista Missionário. Coordenação GO/TO. 9 nov. 2001. 1p. [mimeo].

FRANCO DA SILVA, Carlos Alberto. Fronteira agrícola capitalista e ordenamento territorial. In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha K. (Org.). *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: DP&A., 2006. p. 283-312.

FRANCO, Rogério. Projetos agrícolas no Tocantins são multados em oito milhões de reais. *Procuradoria Geral da República*, Brasília, 27 jun. 2007. Disponível em: patrimonio-cultural/projetos-agricolas-no-tocantins-sao-multados-em-oito-milhoes/?searchterm=fazenda%20dois%20rios>. Acesso em: 24 abr. 2014.

_____. Reunião no MPF/TO define ações de regularização ambiental em empreendimentos agrícolas. *Procuradoria Geral da República*, Brasília, 9 jul. 2007a. Disponível em: <http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_meio-ambiente-e-patrimonio-cultural/termo-de-referencia-ira-nortear-acoes-de-regularizacao-ambiental-em-empreendimentos-agricolas/?searchterm=fazenda%20dois%20rios>. Acesso em: 24 abr. 2014.

_____. Índios optam por não arrendar pastos em reunião com o MPF/TO. *Procuradoria da República no Tocantins - Assessoria de Comunicação*. Palmas, 28 maio 2007b. Disponível em: <http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/indios-fazem-opcao-por-nao-arrendar-pastos-em-reuniao-com-o-mpf>. Acesso em: 09 abr. 2015.

FREIRE FILHO, João. Mídia, estereótipo e representação das minorias. *ECO-PÓS*, v. 7, n. 2, p. 45-71, ago./set. 2004.

FREITAS, Ednaldo Bezerra de. Ser ou não ser Mehin: a etnohistória Krahô. *Projeto História*, São Paulo, n. 23, p. 263-284, nov. 2001.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. (1984). *Informação nº 91/84/PJ, de 12 de junho de 1984*. Redação de Gerardo W. Fonseca e Silva. Brasília. 2p.[mimeo].

_____. *Memo. nº 561/DAI, de 6 de julho de 1984*. Redação de Gerson da Silva Alves. Brasília, DF. 1984a. 2f. [mimeo].

_____. *Ofício nº 656/PRES/DPI, de 6 de julho de 1984*. Redação de Jurandy Marcos da Fonseca. Brasília, DF. 1984b. 2p. [mimeo].

_____. *Ref.: Memo. Nº 561/DAI, de 6 de junho de 1984*. Redação de Áureo Araújo Faleiros. Brasília, DF. 1984c. [mimeo].

_____. *Ref.: PROC./FUNAI/BSB-1701/84*. Redação de Gilberto Azanha. 16 nov. Brasília, DF. 1984d. [mimeo].

_____. *Carta Nº152/PRES/DPI/85, de 29 de maio de 1985*. Brasília, DF. 1985d. 1f. [mimeo].

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. *Despacho s/nº, de 8 de julho de 1986*. Processo FUNAI/BSB/1701/84, fl. 87. Redação de Ronaldo Montenegro. Brasília, DF. 1986. [mimeo].

_____. *Informação Nº 040/PJ/86, de 27 de fevereiro de 1986*. Brasília, DF. 1986a. 1f. [mimeo].

_____. *Informação nº 076/DDF/SUAF/86, de 25 de julho de 1986*. Redação de Reinaldo Florindo. Brasília, DF. 1986b. [mimeo].

_____. *CT/6ª. SUER/Nº 041, de 30 de outubro de 1986*. Redação de Amauri do M. Jesus Rodrigues. Goiânia, GO. 1986c. [mimeo].

_____. *Ref. PROC/FUNAI/BSB/1701/84*. Redação de Milton Cintra de Paula. Brasília, DF. 8 jul. 1986d. [mimeo].

_____. 6ª Superintendência Regional. *CI N° 282/ADRA/87 de 26 de novembro de 1987*. Redação de Gilson Garcia Nunes. Goiânia, GO. 1987. 3p. [mimeo].

_____. *Despacho s/n°. 3 de agosto de 1987*. Redação de Vicente de Paula S. Ribeiro. 1987a. [mimeo].

_____. *Informação n° 05/8 de 9 de junho de 1987*. Redação de Emi de Paula e Souza. Goiânia, GO. 2p. 1987b. [mimeo].

_____. *Ata n° 01 da reunião formada por técnicos da DDC e Superintendente Substituto realizada em 9 de junho de 1987*. Redação: Thomaz Wolney de Almeida, Emi de Paula e Souza, Mônica Thereza Soares Pechincha, Estes Maria de Oliveira Silveira. Goiânia, GO. 1987c. [mimeo].

_____. *Parecer n° 003/ASS.JUR/GYN/88 de 26 de janeiro de 1988*. Redação de Ita Rodrigues Maia. Goiânia, GO. 1988. 12p. [mimeo].

_____. *Portaria n° 1.098 de 6 de dezembro de 1988*. Redação de Romero Jucá Filho. Brasília. 1988a. [mimeo].

_____. *CI N° 092/GAB/6ªSUER, 27 de junho de 1990*. Redação de Amilton Gerônimo de Figueiredo. Goiânia, GO. 1p. 1990. [mimeo].

_____. *Ordem de Serviço N° 205-B/6ªSUER/90, de 27 de junho de 1990*. Redação de Amilton Gerônimo de Figueiredo. Goiânia, GO. 1990a. 1p. [mimeo].

_____. *Referente CI N° 105/CORPI/90 de 09 de maio de 1990*. Redação de Renato Sanchez. Brasília, DF. 24 mai. 1990b. 1p. [mimeo].

_____. *Origem - CI N° 105/CORPI/90, de 9 de maio de 1990*. Redação de Thomaz Wolney de Almeida. Goiânia, GO. 1990c. 4f. [mimeo].

_____. *CI N° 105/CORPI/90 de 09 de maio de 1990*. Redação de Hamed Farias Seabra. Brasília, DF. 1990d. [mimeo].

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. *Informação n° 052/DID/DAF/94, de 9 de maio de 1994*. Redação de Noraldino Vieira Cruvinel. Brasília, DF. 1994. [mimeo].

_____. *Encaminhamento n° 014/94 – DID/DAF, de 6 de junho de 1994*. Redação de Ana Maria Costa. Brasília, DF. 1994a. 1p. [mimeo].

_____. *Memo. CGPE/N°87/94 de 12 de maio de 1994*. Redação de Artur Nobre Mendes. Brasília, DF. 1994b. 1p. [mimeo].

_____. *Ofício n° 376/DID/DAF, 27 de maio de 1997*. Redação de Walter Coutinho Júnior. Brasília, DF. 1997. [mimeo].

_____. *Memo. Nº 334/GAB/ERA/GRP/2.001, de 22 de outubro de 2001.* Redação de Gilson Garcia Nunes. Gurupi, TO, 2001. [mimeo].

_____. *Despacho s/n de 11 de julho de 2002.* Processo FUNAI/BSB/1701/84, fl. 462. Redação de Rosângela Gonçalves de Carvalho. Brasília, DF, 2002. [mimeo].

_____. *Ofício nº 218/PRES, de 11 de julho de 2002.* Redação de Otacílio Antunes. Brasília, DF, 2002a. [mimeo].

_____. *Ofício nº 165/PRES, de 11 de junho de 2002.* Redação de Otacílio Antunes. Brasília, DF, 2002b. [mimeo].

_____. *Portaria nº 003/PRES de 14 de janeiro de 2002.* Regulamentação Registro Administrativo de Nascimento e Óbito de Índios. Redação de Glenio da Costa Alvarez. 2002c.

_____. *Ofício Nº 205/PRES/03, de 29 de maio de 2003.* Redação de Eduardo Aguiar de Almeida. Brasília, DF, 2003. [mimeo].

_____. *Memo. Nº 607/CGID, de 25 de agosto de 2003.* Redação de Alceu Cotia Mariz. Brasília, DF, 2003a. 1p. [mimeo].

_____. *Mem. 102/SEP/2003/MI, de 15 de outubro de 2003.* Redação de Sonia M. Otero Coqueiro. Rio de Janeiro, RJ, 2003c. 1p. [mimeo].

_____. *Portaria nº 613, de 26 de junho de 2003.* *Diário Oficial da União - Seção 2, n. 123, p. 25.* Brasília, DF, 30 jun. 2003d.

_____. *Portaria nº 984, de 21 de outubro de 2003.* *Diário Oficial da União – Seção 2, n. 213, p. 22.* Brasília, DF. 3 nov. 2003e.

_____. *Parecer nº 194/CGI, de 17 de dezembro de 2004.* Redação de Nadja Havt Bindá. Brasília, DF, 2004. 5p. [mimeo].

_____. *Despacho nº 107/PRES/FUNAI/2005, de 02 de dezembro de 2005.* Redação de Mércio Pereira Gomes. Brasília, DF, 2005. [mimeo].

_____. *Informação Técnica nº 21/CGID, de 30 de novembro de 2005.* Redação de Nadja Havt Bindá. Brasília, DF, 2005a. 6p. [mimeo].

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. *Ofício/GT613/PRES, de 15 de fevereiro de 2005.* Redação de Graziela Rodrigues de Almeida. Brasília, DF, 2005b. 8p. [mimeo].

_____. *Ata de reunião sobre regularização fundiária da área dos Krahô-Kanela realizada em 13 de dezembro de 2005.* Brasília, DF, 2005c. 2p. Processo FUNAI/BSB/1701/84, fls. 143-144. [mimeo].

_____. *Ata de reunião sobre o assentamento da comunidade indígena Krahô-Kanela nas fazendas Lago do Jacaré e Retiro do Cocal realizada em 25 de abril de 2006.* Gurupi, TO, 2006. 2p. [mimeo].

_____. *Ofício nº 650/DAF, de 17 de outubro de 2006.* Redação de Nadja Havt Bindá. Brasília, DF, 2006a. 2p. [mimeo].

_____. *Ofício nº 386/PRES, de 1 de agosto de 2006.* Redação de Mércio Pereira Gomes. Brasília, DF, 2006b. [mimeo].

_____. *Ofício nº 215/DAF/PRES, de 28 de setembro de 2007.* Redação de Márcio Augusto Freitas de Meira. Brasília, DF, 2007. [mimeo].

_____. *Memo. nº 413/GAB/AER/GRP/2.008, de 24 de novembro de 2008.* Redação de Walter Araújo Cruz. Gurupi, TO, 2008. 2p. [mimeo].

_____. *Memo. nº 10/SEAS/AER/GRP/09, de 11 de fevereiro de 2009.* Redação de Walter Araújo Cruz. Gurupi, TO, 2009. 1p. [mimeo].

_____. *Memo. nº 065/SEAS/AER/GRP/09, de 23 de abril de 2009.* Redação de Walter Araújo Cruz. Gurupi, TO, 2009a. 2p. [mimeo].

_____. Diretoria de Assuntos Fundiários. *Ofício nº 363/DAF/2009.* Redação de Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão. Brasília, DF, 26 maio. 2009b. 1p. [mimeo].

_____. *Ata de reunião realizada no dia 25 de fevereiro de 2010.* Brasília, DF, 2010. 3p. [mimeo].

_____. *Ata de reunião realizada em 22 de março de 2010.* Brasília, DF, 2010a. 3p. [mimeo].

_____. *Memória de Reunião realizada em 22 de junho de 2010.* Coordenação Geral de Identificação e Delimitação. Redação de Leila Silva Burger Sotto-Maior. Brasília, DF, 2010b. 2p. [mimeo].

_____. *Ata de reunião na CGMT realizada em 29 de junho de 2010.* Coordenação Geral de Monitoramento Territorial. Redação de Thomas Simões Sottili. Brasília, DF, 2010c. 1p. [mimeo].

_____. Diretoria de Assuntos Fundiários. *Ofício nº 386/DAF/2010.* Redação de Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão. Brasília, DF, 24 jun. 2010d. 2p. [mimeo].

_____. *Memória de Reunião realizada em 12 de abril de 2011.* Redação de Giovana Acácia Tempesta. Brasília, DF, 2011. 3p. [mimeo].

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. *Proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas: balanços e perspectivas de uma nova política indigenista - PPA 2012-2015.* Brasília: FUNAI, 2012.

_____. *Ofício nº 520/DPT de 22 de junho de 2012.* Redação de José Antônio de Sá. Brasília, DF, 2012a. [mimeo].

_____. Portaria de 8 de junho de 2012. Redação de Marta Maria do Amaral Azevedo. Publicada no *Diário Oficial da União*, Seção 2, n. 111, 11 de jul. 2012, p. 23. Brasília, DF, 2012b.

_____. *Memória de Reunião nº 01/DPT/2013, de 5 dezembro 2013*. Redação de Carolina Perini de Almeida. Brasília, DF, 2013. [mimeo].

_____. *Ofício nº 564/DPT/2013 Diretoria de Proteção Territorial, de 3 de junho 2013*. Redação de Aluísio Ladeira Azanha. Brasília, DF, 2013a. [mimeo].

_____. *Orientações básicas para a caracterização ambiental de terras indígenas em estudo*: leitura recomendada para todos os membros do grupo técnico. Brasília: FUNAI/GIZ. Organização do texto: Giovana Acácia Tempesta, Igor Nicolau R. Ferreira e Juliana Almeida Noleto, 2013b.

_____. *Memória de Reunião nº 04/CGID/2015*. Pauta: reivindicação fundiária Krahô-Kanela por constituição de reserva indígena no estado do Tocantins. Redação de Carolina Pierini de Almeida. Brasília, DF, 3 mar. 2015. 2p. [mimeo].

GAIGER, Júlio M. G. Povo desunido jamais será vencido. (mas vencerá?). In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio. (Org.). *Política indigenista: Leste e Nordeste Brasileiros*. Brasília: FUNAI, 2000. p. 13-16.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany. (Org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

_____; CARELLI, Vincent. “Índios eletrônicos”: a rede indígena de comunicação. *Sexta Feira*, n. 2, ano 2, 1998. p. 26-31. (versão digital) 5p. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/indio_elet.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2015.

GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 67-74. jun. 1957.

_____. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

GIRALDIN, Odair. Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. In: GIRALDIN, Odair (Org.). *A (Trans)formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. UFG; Palmas: Unitins, 2002. p.109-135.

_____. Catequese e civilização. Os Capuchinhos “entre” os “selvagens” do Araguaia e Tocantins. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi - Antropologia*, Belém, v. 18, n.1, 2002a. p. 27-42.

_____. Coisa de Kupe? A escolarização e sociabilidades Krahô. In: 26 ANAIS DA 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Porto Seguro, BA, 2008. 23p.

GODAR, Patrick. *Carta ao presidente da FUNAI de 1 de outubro de 2001*. Luxemburgo. Ação Quaresmal da Igreja Católica de Luxemburgo, 2001. [mimeo].

GODOI, Emília Pietrafesa de. Territorialidade. In: SANSONE, Livio. FURTADO, Cláudio Alves (Org.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: Edufba, 2014. p. 443-452.

GOMES, Mércio Pereira. “Ser presidente da Funai já é uma glória” – Entrevista concedida à equipe de organização do livro Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 109-116.

GRACIO, Heber Rogério. Identidade e discurso subalterno na comunidade de Borboleta. *Revista Múltipla*, Brasília, v. 7, n. 13, p.145-159, dez. 2002.

GRAHAN, Laura R. Citando Mário Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. *Mana*, v. 17, n. 2, p. 271-312, 2011.

GRAMA, Tatiana Tannús. *Carta à Senhora Regina Marchese, do Ministério Público Federal*. Palmas, 21 ago. 2002. [mimeo].

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2001.

_____. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004. p. 139-174.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Imagens Contraditórias e Fragmentadas: sobre o Lugar dos índios nos Livros Didáticos*. *Revista Brasileira Estágio em Pedagogia*. Brasília, v.77, n. 186, p. 409-437, maio/ago. 1996.

GUERRA, Emerson Ferreira. *Organização política e segurança alimentar na sociedade Krahô*. Uberlândia: Edufu, 2008.

_____. Terras Indígenas e desordenamento territorial. In: ENCUENTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 14, 2013, Lima, PER. *Anales...* Lima. 20 p. Disponível em: <http://www.egal2013.pe/wp-content/uploads/2013/07/Tra_Emerson-Ferreira.pdf>. Acesso em: 07 mar. 2014.

GUIMARÃES, Djalma Antonio. *Relatório de Viagem*. Brasília, DF: FUNAI, 2001. 4p. [mimeo].

GUIMARÃES, Luiz Sérgio Pires; INNOCENCIO, Ney Rodrigues; BRITO, Sebastiana Rodrigues de. Organização agrária e marginalidade rural no Médio Tocantins-Araguaia. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 46, n. 2, p. 227-361, abr./jun. 1984.

GUIMARÃES, Paulo Machado. *Demarcação das terras indígenas: a agressão do governo*. Brasília: CIMI, 1989.

_____. *Pronunciamento verbal em audiência pública sobre a situação territorial do povo Krahô-Kanela na Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal*. Brasília, 12 dez. 2005.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny. (Org.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999. p. 169-190.

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton. BECKER, Bertha. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 43-70.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAVILAND, Willian A. et al. *Princípios de antropologia*. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

ÍNDIOS são expulsos de assentamento do INCRA. *Procuradoria da República do Rio Grande do Sul*, 7 nov. 2003. Disponível em: <<http://www.prrs.mpf.mp.br/iw/iol/publicp.php?publ=4873>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

ÍNDIOS invadem fazenda e fazem dois reféns. *ISA*, 14 jun. 2004. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=35570>>. Acesso em: 28 jun. 2014.

ÍNDIOS libertam oficiais de justiça que mantinham como reféns em Tocantins. *ISA*, 14 jun. 2004a. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=12422>>. Acesso em: 07 jul. 2014.

INGLEZ DE SOUZA, Cássio Noronha. Gestão territorial conceitos fundamentais. In: INGLEZ DE SOUZA, Cássio Noronha; RIBEIRO DE ALMEIDA, Fábio Vaz. (Org.). *Gestão territorial em terras indígenas no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; UNESCO, 2012. p.26-75.

_____. Dimensão fundiária da gestão territorial de Terras Indígenas no Brasil. In: INGLEZ DE SOUZA, Cássio Noronha; RIBEIRO DE ALMEIDA, Fábio Vaz. (Org.). *Gestão territorial em terras indígenas no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; UNESCO, 2012a.p. 76-124.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS - IBAMA. *Parque Nacional do Araguaia-TO*. Plano de Manejo - Fase 2, Encarte 1. Brasília, DF, 2000.

_____. *Parque Nacional do Araguaia-TO*. Plano de Manejo - Fase 2, Encarte 5. Brasília, DF, 2000a.

_____. *Decisão N.º: 460/2010 – Auto de Infração*. Processo nº 02029.000682/2007-42. Brasília, DF, 2010. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br/phocadownload/Julgamento/TO/02029.000682_2007_42_to_empreendimento_fazenda_dois_rios.pdf>. Acesso em: 24. abr. 2014.

INSTITUTO CHICO MENDES DE PROTEÇÃO À BIODIVERSIDADE - ICMBio. *Portaria nº 99, de 02 de dezembro de 2011*. Cria a RPPN Bico do Javaés.

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO DE GOIÁS - IDAGO. *Certidão*. Goiânia, 01 out. 1fl. Processo FUNAI/BSB/1701/84 folha 95, 1986. [mimeo].

INSTITUTO DE NATUREZA DO TOCANTINS - NATURATINS. *PORTARIA/NATURATINS nº 334, de 11 de julho de 2012*. Estabelece critérios na medição do volume de água captado em corpos de água de domínio do Estado, para efeito de emissão de outorga de uso de recursos hídricos. Disponível em: <<http://central3.to.gov.br/arquivo/107427/>>. Acesso em: 10 fev. 2015.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA. Comunicação interna. Redação de Gilson Z. de Lima. Gurupi, 06 dez. 1996. 1p. [mimeo].

_____. *Relatório Técnico nº 01/2003*. Superintendência Regional no Estado do Tocantins. Redação de José de Arimathéa Mendonça Dionízio. Palmas, 26 nov. 2003. 8p. [mimeo].

_____. *Ofício/INCRA/SR-26/G/Nº1312, de 01 de dezembro 2003*. Redação de José Cardoso. Palmas, TO, 2003a. 2f. [mimeo].

_____. Portaria conjunta n.5, de 17 de agosto de 2006. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 30 ago. 2006. Seção 1, n. 167, p. 137.

JORNAL DO SENADO. *Índios Krahôns/Kanelas reivindicam demarcação*. Ano XI – nº 2.287/62. Debates, p. 15. Senado Federal, Brasília, DF. 19 a 25 dez. 2005.

JORNAL DO TOCANTINS. CIMI intermediará conflito. 25 set. 2001. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=3448>>. Acesso em: 28 jun. 2014.

JUSTIÇA FEDERAL. *OFÍCIO/2ªSECVA/SEPOD/Nº 167/2008, de 25 de junho de 2008*. Palmas, TO. 25 jun. 2008. Redação de José Godinho Filho. [mimeo].

JUSTIÇA FEDERAL. Sentença do Juiz Federal Ademar Aires Pimenta da Silva. Palmas, TO, 15 out. 2013. Publicado no *Diário da Justiça Federal*. Tribunal Regional Federal – 1ª Região. Brasília, DF. Ano V, nº 240, p. 1112, em 11 dez. 2013.

KOTSCHO, Ricardo. *O Massacre dos posseiros: conflito de terras no Araguaia-Tocantins*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

KRAHÔ-KANELA, Argemiro. *Carta aos senhores José Valdete Ribeiro da Costa e José Osmar Ribeiro de 14 de maio de 2008*. Aldeia Lankraré, TO, 2008. [mimeo].

KRAHÔ-KANELA, Wagner. *Carta à 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal de 23 de julho de 2010*. Lagoa da Confusão, TO, 2010. [mimeo].

LACERDA, Rosane Freire. *Considerações ao caso da Comunidade Krahô-Kanela, face a seus direitos e relacionamento com o Poder Público*. Brasília, 13 de setembro de 2004. In: CIMI – Regional GO/TO. *Depoimentos de violências Krahô/Kanela*. Palmas, p. 13-23.

LADEIRA, Maria Elisa. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) 118f. – Universidade de São Paulo. São Paulo-SP, 1982.

_____. (Org.). *Me Pajõ A'xu: nossos frutos*. Brasília: CTI, 2006.

_____. (Org.). *Timbira, nossas coisas e saberes: coleções de museus e produção da vida*. São Paulo: CTI, 2012.

_____; AZANHA, Gilberto. Introdução. In: LADEIRA, Maria Elisa (Org.). *Timbira, nossas coisas e saberes: coleções de museus e produção da vida*. São Paulo: CTI, 2012.p. 22-27.

_____. (Coord.); FONSECA, Daniela Leme (Org.). *Cultura viva Timbira: nossas corridas de tora*. São Paulo: CTI, 2012.

LAGO, Gabriela. Indígenas encontram dificuldades na universidade. *Jornal do Tocantins*. Palmas-TO. 21 abr. 2015. Disponível em: <<http://www.jornaldotocantins.com.br/editorias/estado/ind%C3%ADgenas-encontram-dificuldades-na-universidade-1.832558>>. Acesso em: 19 jul. 2015.

LARAIA, Roque de Barros. Nossos contemporâneos indígenas. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília; MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 261-287.

LÁZARA, Fábila. Nova etnia está sendo reconhecida no TO. *Folha Popular*, p. A7. Palmas, 4 jun. 2002.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2003.

LEITE, Marília Fernanda Pereira. *O Ensino de L2 na escola indígena 19 de abril: uma análise sobre as políticas públicas e linguísticas na perspectiva dos Kraho da Aldeia Manoel Alves*. Dissertação (Mestrado em Ensino de Língua e Literatura) – Universidade Federal do Tocantins. Araguaína, 2015.

LIDERANÇAS JAVAÉ. *Carta de repúdio*. Formoso do Araguaia, 18 de jun. 2014. 1p. [mimeo].

LIMA, Ana Gabriela Morim de. Uma biografia do Kàjre, a machadinha Krahô. In: GONÇALVES, José Reginaldo; BITAR, Nina Pinheiro; GUIMARÃES, Roberta Sampaio. *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ, 2013. p. 185-210.

LIMA, Deborah Magalhães. A Construção Histórica do Termo Caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 2, n. 2, 1999. p.05-32, dez.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Karajá. Verbetes. In: POVOS indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA); Povos indígenas no Brasil. Página possui verbetes com informações e análises de todos os povos indígenas que habitam o território nacional. 1999. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karaja>>. Acesso em: 4 maio 2014.

LINTON, Ralph. *O homem: uma introdução à antropologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

LIRA, Elizeu Ribeiro. A frente pastoril e a (des)organização dos territórios indígenas no sul do Maranhão e no antigo norte de Goiás. *Revista Plurais*, Anápolis, v.3, n.1/2, p. 15-29, jan./jun. 2006.

LISITA, Cyro. Fronteiras e conflitos: o processo de ocupação das terras de Goiás. *Boletim Goiano de Geografia*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 29-40, jan./dez. 1996.

LITTLE, Paul Elliot. Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização. *Textos de História*, v. 2, n. 4, 1994, p. 5-25.

_____. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UnB, 2002, (Série Antropologia, n. 322). 32 p.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky; PINTO, Jax Nildo Aragão. A questão fundiária na Amazônia. *Estudos Avançados*, São Paulo v. 19, n. 54, p. 77-98, mai./ago. 2005.

LUCHIN, Liliane. Povo Krahô-Kanela retoma sua terra tradicional. *Jornal Porantim*. Brasília: CIMI, Ano 36, nº 266. jun./jul. p.8-9, 2004.

MACCARI, Neiva Salete. Fontes orais: sugestões metodológicas. In: LOPES, Marcos Antônio. (Org.). *Espaços da memória: fronteira*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2000. p. 25-35.

MACEDO, Leilane. Índios Krahô-Kanela ocupam Funai de Gurupi. *Jornal do Tocantins*. Estado, p. 5, Palmas, 28 mar. 2006.

MACHADO, Vânia. Projeto causa danos ambientais. *Jornal de Tocantins*, p. 6, Palmas, 29 maio. 2007. Estado.

MAHER, Terezinha Machado. Formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: SECADI/MEC, 2006. p. 11-37.

MALDI, Denise. A questão da territorialidade na etnologia brasileira. *Sociedade e Cultura*, n. 1, v. 1, p. 1-17, jan./jun. 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw Kaspar. Argonautas do pacífico ocidental. In: DURHAN, Eunice Ribeiro. (Org.). *Malinowski*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores), 1978.

MARINHO FILHO, Gilberto Milhomem et al. Avaliação de características morfométricas da bacia hidrográfica do rio Formoso-TO. *Revista de Ciências Ambientais*, Canoas, v. 7, n. 1, p. 37-48, jul. 2013.

MARTINS, José de Souza. Frente Pioneira - Contribuição para uma caracterização sociológica. *Estudos Históricos*, n.10, 1971. p. 33-41.

_____. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social: revista de sociologia*, São Paulo, v.8, n.1, 1996. p 25-70, maio.

MAURO, Victor Ferri. *A trajetória dos índios Krahô-Kanela: etnicidade, territorialização e reconhecimento de direitos territoriais*. 218 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Dourados, MS, 2011.

_____. A educação escolar como instrumento para o “resgate cultural” em sociedades indígenas. In: BEZERRA, Giovani Ferreira (Org.). *Pesquisa(s) em educação: múltiplos olhares*. Curitiba: CRV, 2014.p. 227-239.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 183-264.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: ICS/UFRJ, 1967.

_____. O Mito e o Xamã. In: LÉVI-STRAUSS et al. (Org.). *Mito e linguagem social*. Ensaios de antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 65-76.

_____. *O messianismo Krahó*. São Paulo: Herder, 1972.

_____. *O sistema de parentesco dos índios Krahô*. Brasília. (série antropologia, n. 3),1973. 29p.

_____. Por que a aldeia Krahó é redonda? *Informativo Funai*, Brasília, v. 11/12, 1974. p. 34-41. (Versão atualizada disponível online). Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-redonda.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2015.

_____. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahô. In: SCHADEN, Egon. (Org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 139-148.

_____. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

_____. Krahô. In: Enciclopédia *Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental. 1999. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/print>>. Acesso em: 14 ago. 2015.

_____. O messianismo timbira e suas alternativas. *Revista USP*, São Paulo, n. 82, p. 144-161, jun./ago. 2009.

MELO, Jorge Henrique Teotônio de Lima. *Kàjrê: a vida social de uma machadilha Krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) 146f – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal-RN, 2010.

MENDES, Artur Nobre. Reconhecimento das terras indígenas – situação atual. In: GRAMKOW, Márcia Maria (Org.). *Demarcando Terras Indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2002. p. 13-22.

_____. A guerra dos números. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Ed.). *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 168-171.

METRE, Leia. Remanescentes: a luta pela identidade. *Brasil Indígena*. Brasília, ano 2, n. 10, mai./jun. 2002.

MINISTÉRIO DA CULTURA - MINC. *Prêmio Culturas Indígenas 2007*. Edição Xicão Xukuru. Catálogo parte 4, grupo C, Brasília, 2007. p. 115.

_____. *Plano Setorial para as Culturas Indígenas*. MINC/SID: Brasília, 2012.

_____. *Resultado final do Edital de Divulgação n.º 01 de 15 de outubro de 2012 Prêmio Culturas Indígenas 4.A Edição Raoni Metuktire*. Brasília. 2014. 4 p. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/documents/10883/26594/Pr%C3%A0mio+Cultura+Ind%C3%ADgena+-+Premiados/590864f7-f3d0-4774-abdf-5ee100eac53b>>. Acesso em 15 abr. 2015.

_____. *Portaria n.º 43, de 10 de novembro de 2015*. Dispõe sobre a divulgação da lista das inscrições habilitadas e inabilitadas no Edital de Divulgação n.º 02 de, 2 de julho de 2015 – Prêmio Pontos de Cultura Indígenas. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br>>. Acesso em: 30 dez. 2015.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Portaria n.º 14 de 09 de janeiro de 1996*. Brasília, DF. Estabelece regras sobre a elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto n.º 1.775, de 8 de janeiro de 1996.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL - MPF. *Ofício N.º 493/2002/CaDIM/MPF*. Redação de Irene Coifman Branchtein. Brasília, DF, 10 jun. 2002. [mimeo].

_____. Procuradoria da República no Estado do Tocantins. *Ofício N.º 359/02/PRDC/PRTO*. Redação de Mário Lúcio de Avelar. Palmas, TO. 9 de abr. 2002a. 1p. [mimeo].

_____. Procuradoria da República no Estado do Tocantins. Assessoria de Comunicação. *Permanece impasse envolvendo os índios Krahô-Canela*. 19 nov. 2004. Disponível em: <<http://www.prto.mpf.mp.br/news/permanece-impasse-envolvendo-os-indios-kraho-canela>>. Acesso em: 9 abr. 2015.

_____. Procuradoria da República no Estado do Tocantins. *Ação civil pública com pedido de antecipação de tutela de 04 de novembro de 2005*. Redação de Álvaro Lotufo Manzano. Palmas, TO, 2005. 27p. [mimeo].

_____. Procuradoria da República no Estado do Tocantins. *Ofício PR/TO nº 270/2008 – ALM de 17 de junho de 2008*. Redação de Álvaro Lotufo Manzano. Palmas, TO, 2008. 2p. [mimeo].

_____. *Memória de Reunião na Sexta Câmara de Coordenação e Revisão*. Signatários: Carla Daniela Leite Negócio; Jorge Bruno Sales Souza; José Osmar Ribeiro; José Valdete Ribeiro da Costa; Raultúres Ribeiro Guimarães. Brasília, DF. 5 jun. 2009. 2p. [mimeo].

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria da República no Tocantins. *Ofício PR/TO nº 476/2009 – ALM*. Redação: Álvaro Lotufo Manzano. Palmas, TO. 20 abr. 2009b. 1p. [mimeo].

_____. Procuradoria da República no Tocantins. *Informação*. Redação: Álvaro Lotufo Manzano. Palmas, TO. 03 nov. 2009c. 1p. [mimeo].

_____. Procuradoria da República no Tocantins. *Ata de reunião no MPF – 21.11.2009*. Redação: Álvaro Lotufo Manzano. Palmas, TO, 21 nov. 2009d. 1p. [mimeo].

_____. *Informação CJ nº 160/2009*. Redação: Erick Silva Lopes. Brasília, 27 jun. 2009e. 3p. [mimeo].

_____. *Memória de Reunião na Sexta Câmara de Coordenação e Revisão*. Brasília, DF. 5 abr. 2010. [mimeo].

_____. *Memória de Reunião com a comunidade Krahô-Kanela em 4 de agosto de 2010*. Procuradoria da República no Estado do Tocantins. Lagoa da Confusão, TO. 2010a. [mimeo].

_____. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Portaria nº 72, de 10 de fevereiro de 2011. Proc. MPF/PR/TO Nº 1.36.000.000589/2009-84. Álvaro Lotufo Manzano, procurador da república. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 15 fev. 2011. Seção 1, n. 32, p. 106.

_____. Procuradoria da República no Tocantins. *Ação civil pública com pedido de antecipação de tutela*. Inquérito Civil Público nº 1.36.000.000329/2010-42. Redação de Álvaro Lotufo Manzano. Palmas, TO. 1 jun. 2011^a. 16p. [mimeo].

_____. Procuradoria da República no Amazonas. Portaria Nº 29/2011. 5º Ofício Cível/PR/AM. Manaus, 25 mar. 2011b.

_____. Procuradoria da República no Tocantins. *Ofício PR/TO nº 718/2012 de 09 de março de 2012*. Redação de Álvaro Lotufo Manzano. Palmas, TO, 2012. [mimeo].

_____. Procuradoria da República no Tocantins. *Memória de Reunião de 05 de julho de 2013*. Redação de Álvaro Lotufo Manzano; Marcio Martins dos Santos. Lagoa da Confusão, TO, 2013. 2p. [mimeo].

_____. Indígenas pedem desapropriação de território para reprodução física e cultural da comunidade. 27 ago. 2013a. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/130283>>. Acesso em: 19 jun. 2014.

_____. Procuradoria da República no Estado de Mato Grosso. Assessoria de Comunicação. *MPF questiona revogação da Portaria 294 da SPU*. 3 fev. 2015. Disponível em: <<http://www.prmt.mpf.mp.br/noticias/mpf-questiona-revogacao-da-portaria-294-da-spu#.VNula-bF-O8>>. Acesso em: 25 abr. 2015.

_____. Procuradoria da República no Tocantins. Assessoria de Comunicação. *MPF/TO: Funai e União são condenadas a indenizar etnia avá-canoeiro*. 16 jun 2015a. Disponível em: <http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/ no-tocantins-funai-e-uniao-sao-condenadas-a-indenizar-etnia-ava-canoeiro-por-danos-morais-e-materiais>. Acesso em: 29 jan. 2016.

MIRANDA, Victorino Chermont de. Genealogia e identidade. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 34, jul. 2008. p. 98.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília; MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-236.

MONTERO, Paula. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. *Sociologia & Antropologia*, v. 2, n.4, 2012. p. 81-101.

MOREIRA, Vinícius Silva; MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Reflexões sobre o território e a territorialidade para compreender o despertar de um movimento social. In: SAQUET, Marcos Aurélio. (Org.). *Estudos territoriais na ciência geográfica*. São Paulo: Outras Expressões, 2013. p. 245-265.

MOTA, Clarice Novaes da. Ser indígena no Brasil contemporâneo: novos rumos para um velho dilema. *Ciencia & Culura*, v.60, n.4, p. 22-24, 2008.

MOTA, Núbia Daiana. Seduc e UFT promovem intercâmbio entre indígenas Krahô e Krahô-Kanela para revitalização da língua materna. Governo do Tocantins, 24 nov. 2015. Disponível em: <<http://seduc.to.gov.br/noticia/2015/11/24/seduc-e-uft-promovem-intercambio-entre-indigenas-kraho-e-kraho-kanela-para-revitalizacao-da-lingua-materna>>. Acesso em: 12 dez. 2015.

MOTTA, Ivonete. Índios invadem fazenda e fazem reféns no TO. *O Estado de São Paulo*. São Paulo. p. A6, 14 jun. 2004.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Cadernos PENESB*, Rio de Janeiro, 2004. n.5. (Versão online). 17p. Disponível em: <http://www.nre.seed.pr.gov.br/toledo/arquivos/File/equipe_multi_disciplinar/indicacao_leituras/Conceito.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2015.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MURA, Fabio. Conflitos fundiários, conflitos de saberes e produção de conhecimento: uma reflexão a partir do caso dos Guarani Kaiowa. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA, Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. (Org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA, 2015. p.104-128.

MUYLEART, Fernanda. Índios Krahô-Kanela serão incluídos na reforma agrária. *AgênciaBrasil*. Brasília, 18 out. 2005. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2005-10-18/indios-kraho-kanela-serao-incluidos-na-reforma-agraria>>. Acesso em: 6 ago. 2015.

NASCIMENTO, Adir Casaro. *Escola indígena: palco das diferenças*. Campo Grande: Ed. UCDB, 2004.

NASCIMENTO, Luiz Augusto Souza. Wyty-Cate: associativismo, representação e faccionalismo político entre os povos Timbira. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 2, n. 4, p. 109-121, jul./dez. 2005.

NASCIMENTO, Júnio Batista do. Processos de emancipação dos municípios do Tocantins. *Revista Geonorte*, v.7, n.1, 2013. p.1671-1685. Edição Especial 3.

NATURATINS - INSTITUTO DE NATUREZA DO TOCANTINS.PORTARIA NATURATINS Nº. 483 de 04 de abril de 2008. *Diário Oficial do Estado do Tocantins*, nº. 2.648, ano XX, p. 23-24, Palmas, 14 mai. 2008.

NAVARRO, Cristiano. Relator da ONU colhe denúncias de racismo no Brasil. *Porantim*, Ano XXVI, nº 280, Brasília-DF, p. 12, nov. 2005.

NEVES, Antônio. Indígenas Krahô-Kanela buscam resgate cultural por meio de intercâmbio com etnia "irmã". SEDUC/TO. 26 nov. 2015. Disponível em: <<http://seduc.to.gov.br/noticia/2015/11/26/indigenas-kraho-kanela-buscam-resgate-cultural-por-meio-de-intercambio-com-etnia-irma/>>. Acesso em 06 dez. 2015.

NIEMEYER, Fernando de. *Cultura e agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – 189f. Universidade de Campinas, Campinas-SP, 2011.

NIMUENDAJÚ, Curt. A habitação dos Timbira. In: SCHADEN, Egon. (Org.) *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, [1944] 1976. p. 44-60.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Edusp, 1993.

O GIRASSOL. Comunidade indígena terá acesso à linhas de créditos do Pronaf. Palmas, TO, 7 ago. 2009. Disponível em: <<http://www.ogirassol.com.br/materia.php?u=comunidade-indigena-tera-acesso-a-linhas-de-creditos-do-pronaf>>. Acesso em 10 ago. 2015.

OLIVEIRA, Adolfo de. Antropólogos, estado e povos indígenas em fins do segundo milênio: o fazer antropológico frente à identificação de terras indígenas. *Anthropológicas*, Recife, ano 6, v. 13, n. 2, 2002. p. 83-106.

OLIVEIRA, Albery Cesar de. *Carta ao presidente da FUNAI de 24 de janeiro de 2007*. Gurupi, 2007. 2p. [mimeo].

OLIVEIRA, Almir Cardoso de. *Levantamento Fundiário Cadastral, Documental e Cartorial da Terra Indígena Krahô-Kanela*. Gurupi: FUNAI, 2003. [mimeo].

OLIVEIRA, Ismarth de Araújo. A política indigenista brasileira. In: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Política e ação indigenista brasileira*. Brasília: FUNAI, 1975. p. 1-23.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. *Diga ao povo que avance! Movimento indígena no Nordeste*. Recife: Massangana, 2013.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. *Pensando o futuro dos povos indígenas: a identificação de Terras Indígenas enquanto processo dialógico*. Brasília, 2 set. 1997. 5p. Disponível em: <<file:///D:/meus%20documentos/Downloads/9921-32042-1-PB.pdf>>. Acesso em: 09 mar. 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Genebra, 13 set. 2007.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT. *Convenção nº. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais*. Genebra, 27 jul. 1989.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *“O nosso governo”*: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero / Brasília: MCT/MEC, 1998.

_____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p.61-81.

_____. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, vol.4, n.1, p. 47-77, apr. 1998.

_____. *Ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2003. p. 139-207.

_____. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 9-32.

_____. Uma tentativa de reversão da tutela (e não de sua superação). In: VÍCTORA, Ceres et al. (org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004a. p. 104-111

_____. *Nota da Comissão de Assuntos Indígenas-CAI/ABA*. Maio de 2010. 3p. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/Documentos%20da%20CAI/NotaCAI-ABA.pdf>>. Acesso em 16 jan. 2015.

_____. A desintrusão das terras indígenas: problemas e desafios atuais. In: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (Org.). *Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas*. Brasília: Ed. UnB, 2011. p. 183-203.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. *Ñanduty*, Dourados-MS, vol.1, n.1; p. 70-86, jul./dez. 2012.

_____. Prefácio. In: OLIVEIRA, Kelly Emannelly de. *Diga ao povo que avance! Movimento indígena no Nordeste*. Recife: Massangana, 2013. p. 11-15.

_____. Para além do horizonte normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA, Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. (Org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA. 2015. p.180-197.

_____; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 69-119.

PAIM, Paulo. Pronunciamento do Senador Paulo Paim. *Diário do Senado Federal*, Brasília, DF, 15 dez. 2005. p. 44881.

_____. Pronunciamento do Senador Paulo Paim. *Diário do Senado Federal*, Brasília, DF, 12 dez. 2006. p. 38148-38149.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. Teoria na cabeça versus teoria no papel: reflexões sobre reconhecimento, oralidade e escrita na escola krahô. *Tellus*, Campo Grande, ano 11, n. 20, p. 189-213, jan./jun. 2011.

_____; SILVEIRA, Ester Maria de Oliveira. *Relatório de viagem a Dueré*. Goiânia: FUNAI; Superintendência da 6ª região, 1987. 15p. [mimeo].

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. “Avá-Canoeiro”. In: MOURA, Marlene Castro Ossami (Org.). *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: UCG, 2006. p. 91-133.

PEREIRA, Levi Marques. “Falta conversa e entendimento”, diz pós-doutor da UFG sobre estudo da demarcação. *Midiamax*, Campo Grande, 16 ago. 2009. Entrevista concedida à Fernanda Brigatti. Disponível em: <http://www.midiamax.com.br/view.php?pag=1&mat_id=523027#.UnlRlnA3uO8>. Acesso em: 05 nov. 2013.

PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. 457f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade de Campinas - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: UNICAMP, 2003.

PETRILLI, Sandro. Índios Krahô-Kanela já estão em Gurupi. *ISA*, 6 nov.2003. Estado. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=10128>>. Acesso em: 28 jun. 2014.

PIVETTA, Darci Luiz; BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Iranxe: luta pelo território expropriado*. Cuiabá: Editora da UFMT, 1993.

PIVETTA, Marcos. As lições dos Krahô. *Revista Pesquisa FAPESP*, São Paulo, p. 15-18, nov./dez. 2001. Disponível em: <http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2001/11/014-018_licoes_dos_kraho_070.pdf?6d3365>. Acesso em 18 jan. 2016.

PLATONOW, Vladimir. Índios Krahô-Kanela comemoram posse da terra e já começam a erguer aldeia. *Agência Brasil*. Brasília, 9 dez. 2006. Disponível em: <<http://memoria.etc.com.br/agenciabrasil/noticia/2006-12-09/indios-kraho-kanela-comemoram-posse-da-terra-e-ja-comecam-erguer-aldeia>>. Acesso em: 03 jul.2014.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. p. 3-15.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. p. 200-212.

POLÍCIA FEDERAL. *Informação Nº. 020/2008 – NIP/SR/DPF/TO, de 4 de julho de 2008*. Redação de Felipe Leandro Pesquero Ponce Jaime. Palmas, 2008. 3p.[mimeo].

PORTAL G1. *Índigenas precisam deixar aldeia após inundação no sul do Tocantins*. 12 mar. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2014/03/indigenas-precisam-deixar-aldeia-apos-inundacao-no-sul-do-tocantins.html>>. Acesso em: 30 jun. 2014.

_____. *Índios se recusam a deixar fazenda no TO mesmo após decisão judicial*. 27 jun. 2014a. Disponível em: <<http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2014/06/indios-se-recusam-deixar-fazenda-mesmo-apos-decisao-judicial.html>>. Acesso em 30 jun.2014.

PORTARIA 294 causa grande insegurança aos produtores de TO. *Jornal O Progresso*, Edição Nº 15226. Palmas, 5 fev. 2015. Disponível em: <<http://oprogressonet.com/tocantins/portaria-294-causa-grande-inseguranca-aos-produtores-de/54865.html>>.

Acesso em: 11 fev. 2015.

PORTARIA DA SPU revogada: Paulo Carneiro recebe representantes do setor agropecuário da Lagoa da Confusão. *Atitude Portal de Notícias*. 5 fev.2015. Disponível

em: <<http://www.atitudeto.com.br/portaria-da-spu-revogada-paulo-carneiro-recebe-representantes-setor-agropecuário-da-lagoa-da-confusão/>>. Acesso em: 11 fev. 2015.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

POVO INDÍGENA KRAHÔ-KANELA. *Carta à Procuradoria-Geral da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF de 14 de abril de 2008*. Lagoa da Confusão. 2p. Processo 1786/2008, fls. 30-31. [mimeo].

POZZEBOM, Elina Rodrigues. Terra Legal já conseguiu regularizar quase 19 mil propriedades na Amazônia. *Agência Senado*, Brasília, 23 abr.2015. Disponível em: <<http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/04/23/terra-legal-ja-conseguiu-regularizar-quase-19-mil-propriedades-na-amazonia>>. Acesso em: 24 mai. 2015.

PREFEITURA DE PALMAS. *Escola Marcos Freire recebe visita de indígena para momento de interação*. Palmas: Secretaria Municipal da Educação, 22 abr. 2015. Disponível em: <<http://www.palmas.to.gov.br/secretaria/educacao/noticia/1499546/escola-marcos-freire-recebe-visita-de-indigena-para-momento-de-interacao/#>>. Acesso em: 24 abr. 2015.

PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA. Secretaria de Comunicação. *Etnias Krahô-Canela, Javaé e Avá Canoeiro são recebidas na PGR*. Brasília, 12 dez. 2012. Disponível em: <http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/etnias-kraho-canela-javae-e-ava-canoeiro-sao-recebidas-na-pgr>. Acesso em: 23 jun. 2014.

PRODUTORES se mobilizam para evitar desapropriação de 1,6 milhão de hectares em áreas produtivas; Faet alega prejuízos e MST reivindica terras. *Conexão Tocantins*, 6 fev. 2015. Disponível em: <<http://conexaoto.com.br/2015/02/06/produtores-se-mobilizam-para-evitar-desapropriacao-de-1-6-milhao-de-hectares-em-areas-produtivas-faet-alega-prejuizos-e-mst-reivindica-terras>>. Acesso em: 10 fev. 2015.

QUESTÃO INDÍGENA. *Conflito no Tocantins: Índios se recusam a deixar fazenda invadida mesmo após decisão judicial*. jun. 2014. Disponível em: <<http://www.questaoindigena.org/2014/06/conflito-no-tocantins-indios-se-recusam.html>>. Acesso em: 12 ago. 2014.

RAMOS, Alcida Rita. *O antropólogo: ator político, figura jurídica*. Brasília: UnB, 1990. (Série Antropologia, nº 92).

_____. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n. 10, 1995. p. 5-14. (Versão online). 9p. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=209:rbc-28&catid=69:rbc&Itemid=399>. Acesso: 5 mar. 2015.

RAMOS, Christian. ABRAMO, Laís. Introdução. In: ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT*. Brasília: OIT, 2011. p. 5-11.

RANGEL, Lúcia Helena. A questão indígena na atualidade. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta I. M. (Org.). *O campo no século XXI: território de*

vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Casa Amarela/Paz e Terra, 2004. p.173-179.

REIS, Demian. Um mês com o Hotxuá Ismael Ahprac Krahô. *Repertório*, Salvador, n. 17, v.2, 2011. p.215-223.

_____. Notas sobre pintura e ornamentação corporal dos ameríndios Krahô. *Repertório*, Salvador, v. 2, n. 19, 2012. p.73-80.

REUNIÃO. debate desocupação da Ilha do Bananal. *O Popular*, p. 8, 29 ago. 1990. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/anexos/15129_20100816_161714.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2014.

RIBAS, João Batista Cintra. O olhar. In: GUERRIERO, Silas (Org.). *Antropos e psique: o outro e sua subjetividade*. São Paulo: Olho D'água, 2002. p. 87-96.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, José Osmar; COSTA, José Valdete Ribeiro. *Ofício nº 003/2008 de 15 de maio de 2008*. Lagoa da Confusão, 2008. [mimeo].

RIBEIRO, José Osmar. COSTA, José Valdete Ribeiro. *Ofício nº 002/2008 de 15 de maio de 2008*. Lagoa da Confusão. [mimeo].

RIBEIRO, Mariano. *Carta ao presidente da FUNAI de 11 de dezembro de 1996*. Formoso do Araguaia. 1p. Processo FUNAI/BSB/1701/84, fl. 318, 1996. [mimeo].

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. *Krahô, cupen, turkren: o uso de bebidas alcoólicas e as máquinas sociais primitivas*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) 154f. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001.

RICARDO, Carlos Alberto et al. Histórico da Emancipação. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP, nº I – A questão da emancipação*. São Paulo, Global Editora. p. 9-16, 1979.

RICARDO, Fany. Balanço do período. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Ed.). *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 165-167, 2006.

RIOS, Aurélio Veiga. Terras Indígenas no Brasil: definição, reconhecimento e novas formas de aquisição. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002. p. 63-81.

ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. Um índio didático. In:_____. *Jogo de espelhos*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996. p. 47-70.

ROCHA, Leandro Mendes. *O Estado e os índios: Goiás 1850-1889*. Goiânia: Ed. UFG, 1998.

ROCHA, Leandro Mendes. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: Ed. UFG, 2003.

ROCHA, Leandro Mendes. O índio e a questão agrária no Brasil: novas leituras de velhos problemas. In: SALOMON, Marlon; SILVA, Joana Fernandes. ROCHA, Leandro Mendes. (Org.). *Processos de territorialização: entre a história e a antropologia*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005. p. 11-31.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA*, v.9, n.1, 2006. p. 119-130.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. (n.d). A invasão e a desocupação da Ilha do Bananal. Verbete. In: *POVOS indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental (ISA); Página possui verbetes com informações e análises de todos os povos indígenas que habitam o território nacional. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/javae/invasao_e_desocupacao_ilha_babanan.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2014.

_____. Mudança e alteridade entre os Javaé da Ilha do Bananal. In: KASBURG, Carola; GRAMKOW, Márcia. (Org.). *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ, 1999. p. 265-279.

_____. Relatório de identificação e delimitação: Terra Indígena Utaria Wyhyna / Iròdu Iràna. *Diário Oficial da União*. Brasília, 3 mar. 2009. Seção 1, n. 41, p. 48-50.

_____. *A caminhada de Tanyxiwè: uma teoria Javaé da História*. Tese (Doutorado em Filosofia - PhD) 953f. Universidade de Chicago. Chicago, EUA, 2008.

_____. Javaé. Verbete. In: *POVOS indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental (ISA); Página possui verbetes com informações e análises de todos os povos indígenas que habitam o território nacional. 2010. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/javae/print>>. Acesso em: 01 jul. 2015.

_____. Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taego ãwa. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF. 19 abr. 2012. Seção 1, n. 76, p. 24-26.

_____. Os Avá-canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo. *Anuário Antropológico*, n. 1, 2013. p.83-137, jul.

ROJAS, José Luís de. *La etnohistoria de América*. Los indígenas, protagonistas de su historia. Buenos Aires: SB, 2008.

RONDON, José Eduardo. Índios fazem cinco reféns em fazenda. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. A6. 14 jun. 2004. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1406200410.htm>>. Acesso em: 07 jul. 2014.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

_____. *Ilhas de histórias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SALDANHA, Patrícia. Funai garante que retira invasores. *Jornal Porantim*, Brasília, n. 145, p. 12, jan./fev. 1992.

SALERA JÚNIOR, Giovanni. *Índios Krahô-Kanela: um breve histórico*. 29 nov. 2008. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/ensaios/1299308>>. Acesso em: 20 maio 2015.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. O “resgate cultural” como valor: reflexões antropológicas sobre a formação de professores indígenas. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: MEC/SECADI, 2006. p.165-174.

SANTANA, Carolina Ribeiro. Direito à terra e resgate de tradições. *Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais*, Curitiba, vol.1, n. 15, 2011. p. 228-257.

SANTILLI, Márcio. Natureza e situação da demarcação das terras indígenas no Brasil. In: KASBURG, Carola; GRAMKOW, Márcia. (Org.). *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ, 1999. p. 23-44.

SANTILLI, Paulo. Ciência, verdade, justiça. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux; FICHMANN, Roseli. (Org.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 191-201.

SANTILLO, Henrique. *Goiás... terras, grilos e dólares*. Brasília: Senado Federal, 1981.

SANTOS, Alberto Baêta dos; RABELO, Raimundo Ricardo. Cultivo do arroz irrigado no estado do Tocantins. Santo Antônio de Goiás: Embrapa Arroz e Feijão, 2004. (Sistemas de produção, n.3). Disponível em: <<http://sistemasdeproducao.cnptia.embrapa.br/FontesHTML/Arroz/ArrozIrrigadoTocantins/>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

SANTOS, Marcio Martins dos. *Relatório: Visita às terras pleiteadas pelos Krahô-Kanela*. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Estado do Tocantins. 22 abr. 2005. 13p. [mimeo].

_____. *Parecer antropológico sobre empréstimos contraídos pelos indígenas Krahô-Kanela durante sua estada no PA Tarumã*. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Estado do Tocantins. Palmas, 23 set. 2010. 11p. [mimeo].

_____. *Relatório sobre reunião entre os dois grupos Krahô-Kanela na aldeia Takaiurá de 14 de agosto de 2013*. Palmas: MPF, Procuradoria da República no Tocantins, 2013. 2p. [mimeo].

SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. *Pronunciamento verbal em audiência pública sobre a situação territorial do povo Krahô-Kanela na Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal*. Brasília, 12 dez. 2005.

_____.; BAPTISTA, Angela Maria. *Nota técnica nº 67/2005 – Parecer de 6 de junho de 2005*. Brasília: MPF, 2005. 9p. [mimeo].

_____.; SANTOS, Márcio Martins dos. Parecer nº 12. *Faccionalismo e regularização fundiária da Terra Indígena Krahô-Kanela/TO*. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão DO Ministério Público Federal. Brasília, DF, 25 fev.2009. [mimeo].

SCHIAVINI, Fernando. *De longe toda serra é azul – histórias de um indigenista*, Brasília DF: Criativa Gráfica e Editora Ltda, 2006.

_____. *Diário de campo 2008/2009*. Goiânia: Kelps, 2009.

SCHMIDT, Róbi Jair. Memória(s) e mito político: reflexões teóricas. In: LOPES, Marcos Antônio. (Org.). *Espaços da memória: fronteira*. Cascavel: Edunioeste, 2000. p. 9-24.

SEMEGHINI, Mariana Gama. *Relatório Ambiental Terra Indígena Krahô-Kanela*. Fundação Nacional do Índio. Brasnorte, 29 de junho de 2004. 43p. [mimeo].

SILVA, Sandro Dutra e; MOURA, Talliton Tulio Rocha Leonel de; CAMPOS, Francisco Itami. A terra dos coronéis no Oeste do Brasil: A cattle frontier, violência e dominação fundiária no Cerrado goiano. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 234-259, jan./jun. 2015.

SILVA, Joana A. Fernandes; JOSÉ DA SILVA, Giovani. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. *História Oral*, v. 13, n. 1, p. 33-51, jan./jun. 2010.

SILVA, Simone Rezende da. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: LOMBA, Roni Mayer *et al.* (Org.). *Conflito, territorialidade e desenvolvimento: algumas reflexões sobre o campo amapaense*. Dourados: Ed. UFGD, 2014. p. 13-39.

SIQUEIRA JÚNIOR, Jaime. Wyty-Catê: cultura e política de um movimento Pan-Timbira. In: BAINES, Stephen Grant. *et al* (Org.). *Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações*. Brasília: Ibama/UnB/Ceppac/IEB, 2012. p. 100-122.

SOUZA, Emi de Paula e. *Relatório de Viagem*. Fundação Nacional do Índio. Superintendência da 6ª região. Goiânia, 28 jan. 1987b.8p.[mimeo].

SOUZA, Kariny Teixeira de. Luta pela terra impulsiona o movimento indígena em Tocantins. *Porantim*, Brasília, ano XXVI, nº 281, p.10-11, dezembro, 2005.

_____. O faccionalismo Krahô-Kanela à luz da teoria da dádiva de Marcel Mauss. *Ethos & Episteme: Revista de Ciências Humanas e Sociais*, Manaus, ano 5, v. 9, p.92-102, jan./jun. 2009.

_____. *“Ser Krahô-Kanela, primeiramente, é a gente ter conseguido voltar pro nosso território”*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Amazonas, 191f; - Manaus: UFAM, 2011.

SOUZA, Luismar Gomes; ALMEIDA, Severina Alves de; ALBUQUERQUE, Francisco Edviges. Práticas pedagógicas do professor de ciências e biologia das escolas Karajá-Xambioá: uma abordagem transdisciplinar. In: ALBUQUERQUE, Francisco Edviges; ALMEIDA, Severina Alves de. (org.). *Educação escolar indígena e diversidade cultural*. Goiânia: Ed. América, 2012. p. 240-270.

SOUZA, Sônia Maria de. Belém-Brasília: abrindo fronteiras no Norte Goiano (atual Tocantins) – 1958-1975. In: GIRALDIN, Odair (Org.). *A (Trans)formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. UFG; Palmas: Unitins, 2002. p.351-394.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 2000.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília; MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 445-473.

_____. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. (Org.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena na escola*. São Paulo: Global, 2001. p. 44-70.

TEÓFILO DA SILVA, Christian. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília, v.2, n.1, p.113-140, 2005.

_____. Campo minado: considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. (org.). *Antropologia e identificação*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p. 249-261.

_____. *Cativando Maíra: a sobrevivência dos índios avá-canoeiros no alto rio Tocantins*. São Paulo: Annablume / Goiânia: PUC-Goiás, 2010.

TOCANTINS. Instituto de Natureza do Tocantins. Portaria nº. 483 de 04 de abril de 2008. *Diário Oficial do Estado, Tocantins*, 14 maio 2008, ano 20, n. 2.648, p. 23-24.

TORAL, André Amaral de. *Os “Caboclos” de Dueré e Cristalândia (GO) – Relatório de Viagem*. Brasília, DF: FUNAI, 1985b. 21p.

_____. *Carta ao diretor da Assessoria de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional do Índio, Ezequias Heringer Filho*. Rio de Janeiro, 26 jan. 1985a.

_____. A Ilha do Bananal e o estado do Tocantins. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI, 1991. p. 483-484.

_____. Mataram o Eliseu!. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI, 1991a. p. 487-488.

_____. Agora, a Funai diz que é para desocupar. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI, 1991b. p. 486.

_____. O destino de um grupo caçador e coletor: os Avá-Canoeiro, hoje. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília; MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 73-75.

_____. *Diagnóstico socioambiental das comunidades Karajá e Javaé da Ilha do Bananal (TO)*. Brasília: Instituto Ecológica, 2002.

_____; CRUVINEL, Noraldino Vieira. Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Inãwebohona. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 03 dez. 1999, Seção 1, n. 231, p. 113-116.

TURNER, Terence. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 1991. v.1, n.1, p. 68-85.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

VALENTE, Rubens. Funai espionou missionários na ditadura. *Folha de São Paulo*, Brasil, p. A6, São Paulo, 24 fev. 2009.

VALVERDE, Orlando DIAS; Catharina Vergolino. *A Rodovia Belém-Brasília*. Rio de Janeiro: IBGE, 1967.

VASCONCELOS, Luciana. Sem ter onde morar, índios reivindicam o direito à terra. *Jornal do Tocantins*, Palmas, 17 set. 2004. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=13198>>. Acesso em 07 jul. 2014.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria. *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002. p. 87-101.

VIDAL, Lux Boelitz. As terras indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Global / Brasília: MEC, 1998. p. 193-204.

VIEGAS, Herta Avalos. A influência do nível de escolaridade na renda das famílias – estudo de caso do assentamento Loroty, Tocantins. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA E ECONOMIA RURAL-“INSTITUIÇÕES, EFICIÊNCIA, GESTÃO E CONTRATOS NO SISTEMA AGROINDUSTRIAL”, 43, 2005. *Congresso...* Ribeirão Preto: SOBER.

VIEIRA, Maria Elisa Guedes. *Informação nº 07/ DEID, de 11 de fevereiro de 2003*. Brasília: FUNAI, 2003. [mimeo].

VILLARES E SILVA, Luiz Fernando. (Org.). *Coletânea da Legislação Indígena Brasileira*. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

VILLARES, Luiz Fernando. *Direito e povos indígenas*. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

VILLARES, Luiz Fernando. *Estado pluralista? O reconhecimento da organização social e jurídica dos povos indígenas no Brasil*. 406p. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Ed.) *Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.41-49.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosacnaify, 2012.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 2009.

YAMADA, Erika Magami. Quem ganha com conflitos não resolvidos? In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Ed.). *Povos indígenas no Brasil: 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 61-62.

Entrevistas realizadas pelo autor:

Argemiro Wacmé. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Lankraré, Lagoa da Confusão-TO, 01 junho de 2015.

Davi Camoc. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Takaywrá, Lagoa da Confusão-TO, 12 de setembro de 2015.

Euclides Dias Lopes. (servidor da FUNAI). *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Gurupi-TO, 17 de novembro de 2014.

João Benício. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Takaywrá, Lagoa da Confusão-TO, 12 de setembro de 2015.

Manoel Florêncio. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Takaywrá, Lagoa da Confusão-TO, 12 de setembro de 2015.

Mariano Atxokã. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Lankraré. Lagoa da Confusão, 30 de maio de 2015.

Osmar Pemprô. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Lankraré, Lagoa da Confusão, 27 de setembro de 2013.

Osmar Pemprô. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Lankraré, Lagoa da Confusão-TO, 31 de maio de 2015.

Valdete Txortxô. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Takaywrá, Lagoa da Confusão-TO, 26 de maio de 2015.

Wagner Katamy. *Entrevista concedida a Victor Ferri Mauro*. Aldeia Lankraré, Lagoa da Confusão, 29 de maio de 2015.

Osmar Pemcrô. *Comunicação pessoal*. Lagoa da Confusão-TO, 01 de junho de 2015.

Páginas eletrônicas consultadas:

Facebook da Associação Indígena AIK-IROM KAM CÔ:
<https://www.facebook.com/aiktakaywra19072013?ref=ts&fref=ts>.
Acesso em 16 ago. 2015.

Site da Associação Indígena AIK-IROM KAM CÔ:
<https://www.facebook.com/aiktakaywra19072013?ref=ts&fref=ts>.
Acesso em 16 ago. 2015.

Site da Associação Indígena do Povo Krahô-Kanela – APOINKK
<http://cnpj.info/APOINKK-ASSOCIACAO-DO-POVO-INDIGENA-KRAHO-KANELA/CYkf/>
Acesso em 17 jan. 2016.

Site Empresas do Brasil. Link com informações sobre a Associação Aik-Irom Kam CÔ
<http://empresasdobrasil.com/empresa/associacao-indigena-kraho-oik-irom-kam-co-19236192000168>. Acesso em: 16 ago. 2015.

Site do Conselho Indigenista Missionário
<http://www.cimi.org.br>

Site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
www.ibge.gov.br

Site do Instituto Socioambiental
<http://www.socioambiental.org>

Site da Fundação Nacional do Índio
<http://www.funai.gov.br/>

Site do Portal Índio Educa
<http://www.indioeduca.org>

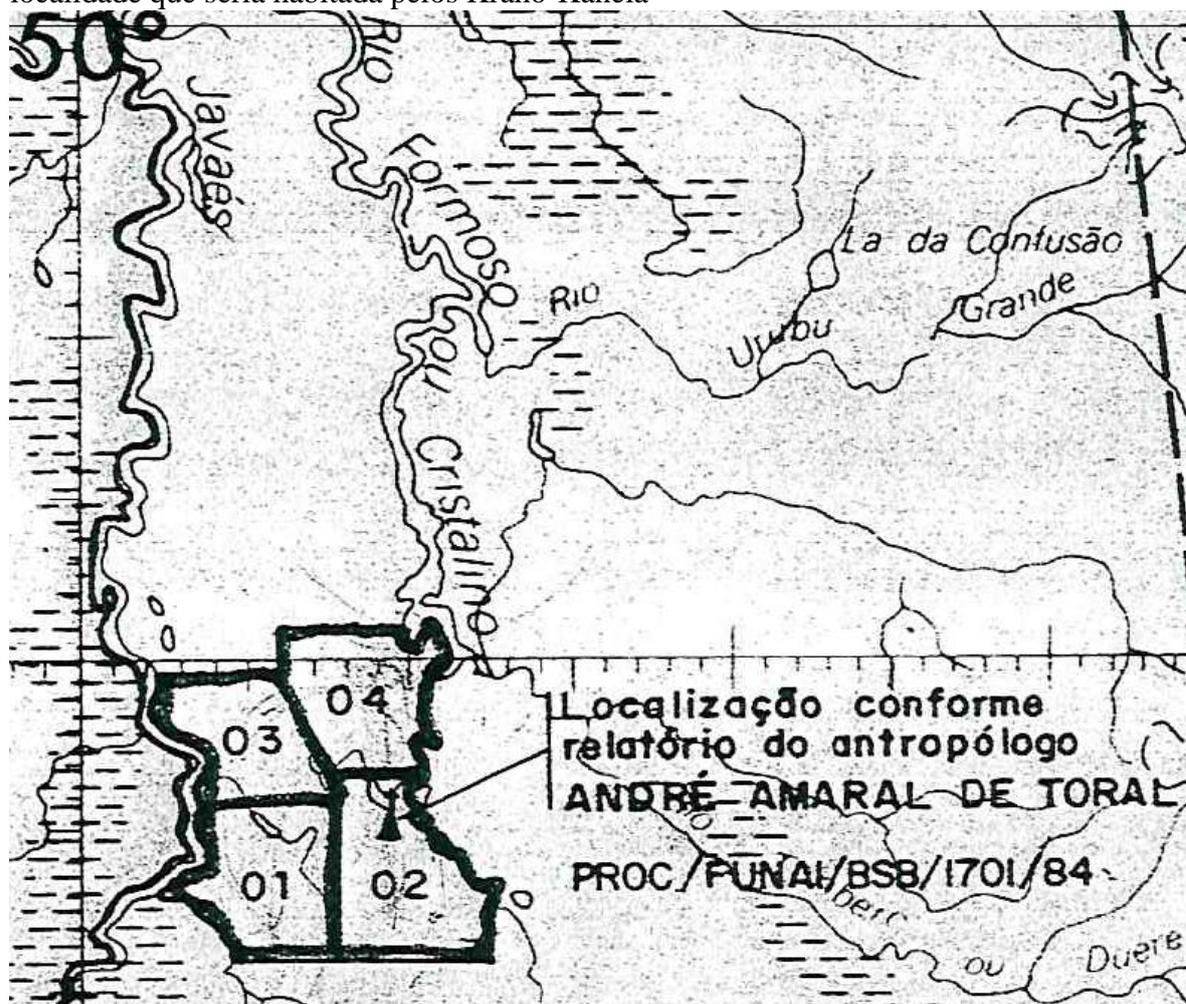
Blog Questão Indígena
<http://www.questaoindigena.org>

Site da Secretaria Especial de Saúde Indígena
<http://www.saude.gov.br/sesai>

Site da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF
<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6>

ANEXOS

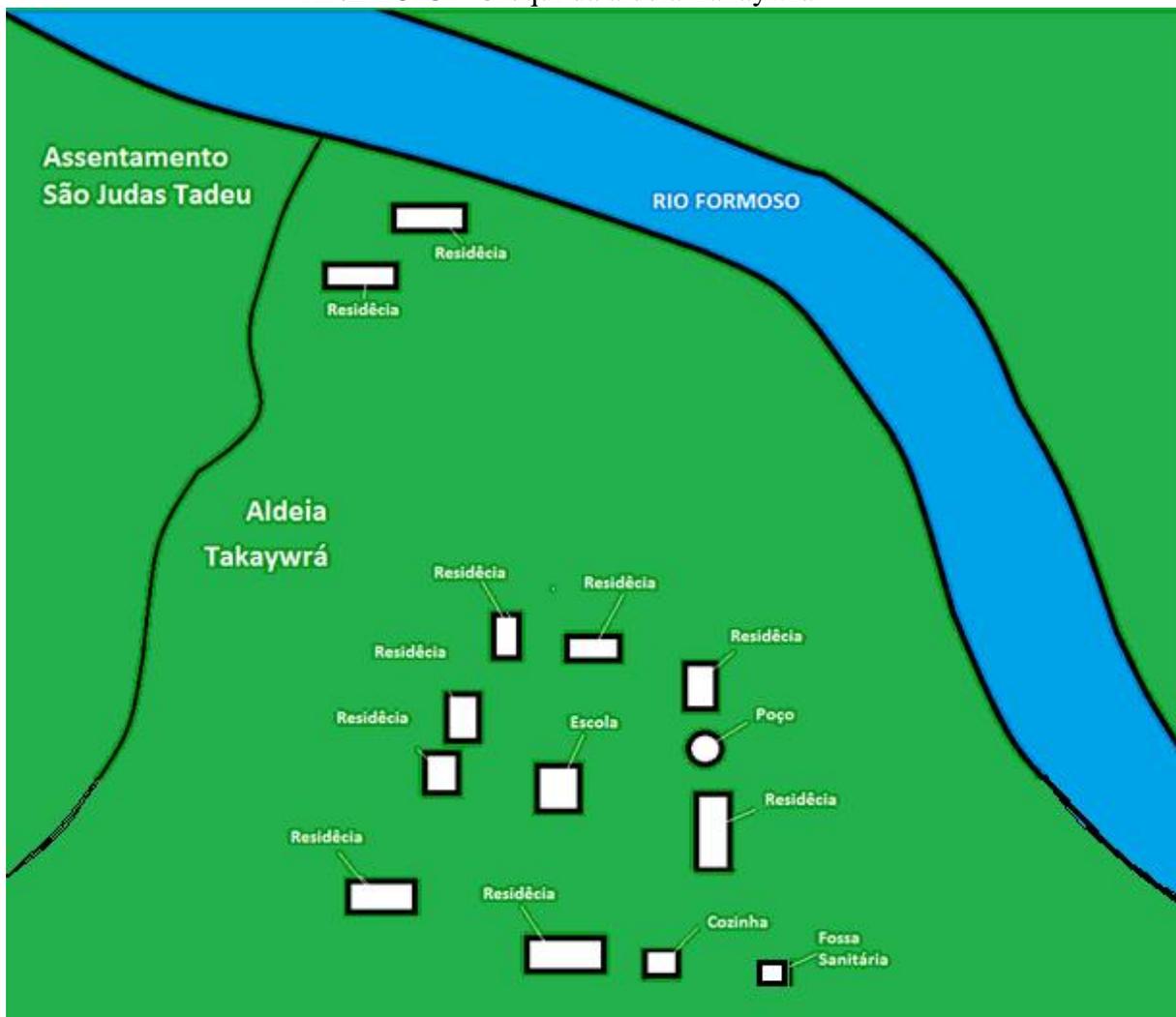
ANEXO A – Representação visual do loteamento Mata Alagada em 1984, destacando localidade que seria habitada pelos Krahô-Kanela



Fonte: Cartografia/FUNAI, conforme indicações de André Amaral de Toral – Processo FUNAI/BSB/1701/84. Imagem adaptada pelo autor desta tese.

Obs: A seguir apresento os croquis das aldeias Takaywrá e Lankraré que elaborei com boa dose de esforço imaginativo para fins de ilustração. Meus esboços não tiveram a preocupação com a fidelidade em relação às formas geométricas, escalas, direção, posicionamento e distâncias.

ANEXO C – Croqui da aldeia Takaywrá



Autor: Victor Ferri Mauro. Setembro de 2015.

ANEXO D – Croqui da aldeia Lankraré

CROQUI DA ALDEIA LANKRARÉ



Autoria: Victor Ferri Mauro. Setembro de 2015.

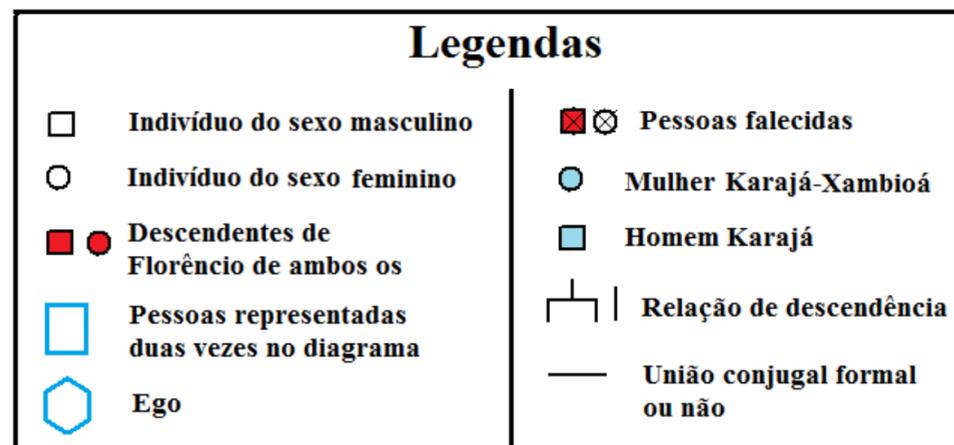
ANEXO F – Indígenas da aldeia Takaywrá conferindo diagrama de parentesco



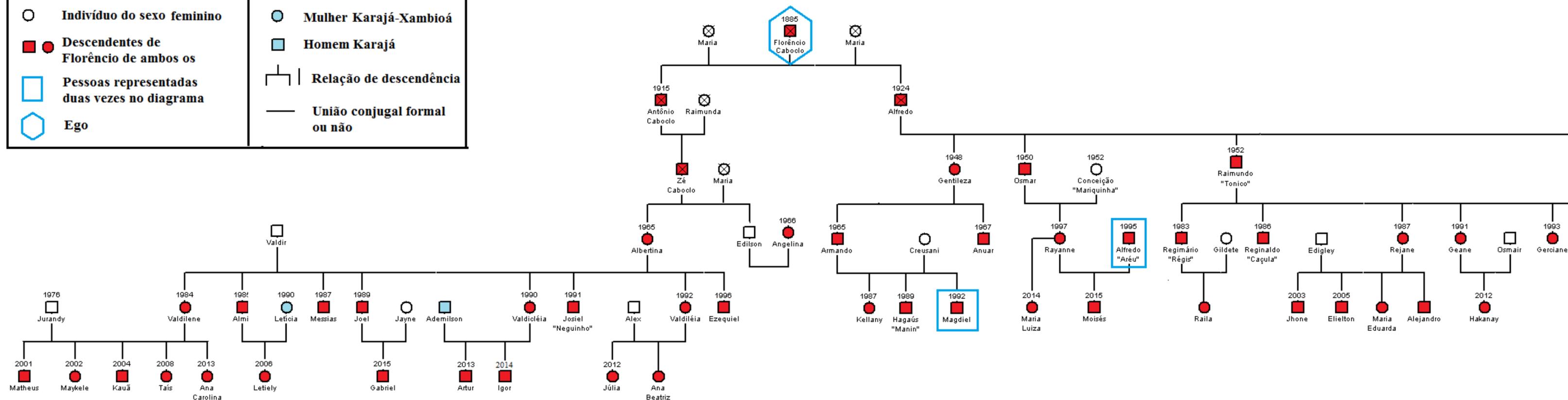
Créditos da foto: Marina Cândido Marcos. Data: 12/09/2015.

A seguir apresentamos diagramas de parentesco das comunidades Lankraré e Takaywrá. Algumas informações estão incompletas e outras podem conter imprecisões, pois não foi possível conferir documentos pessoais de todos os indivíduos representados. Muitos dos nomes e datas de nascimento foram fornecidos por indígenas que não eram os seus portadores, tendo como base a própria memória. Existem muitos parentes dos Krahô-Kanela espalhados por outras cidades e estados que não constam em meus diagramas, nem nos cadastros dos órgãos oficiais, mas que futuramente podem se juntar aos grupos indígenas mobilizados.

ANEXO F - DIAGRAMA DE PARENTESCO

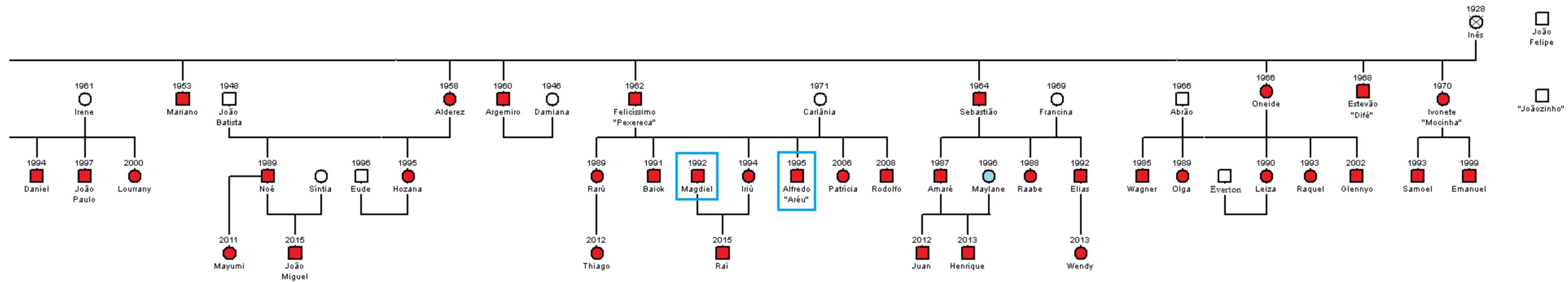


Autoria: Victor Ferri Mauro
Data: dezembro de 2015

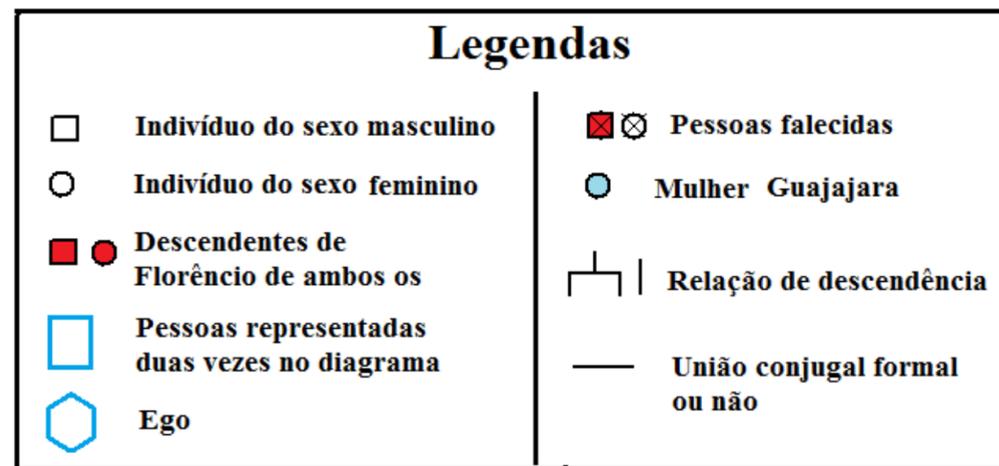


• Anexo F - 1ªParte

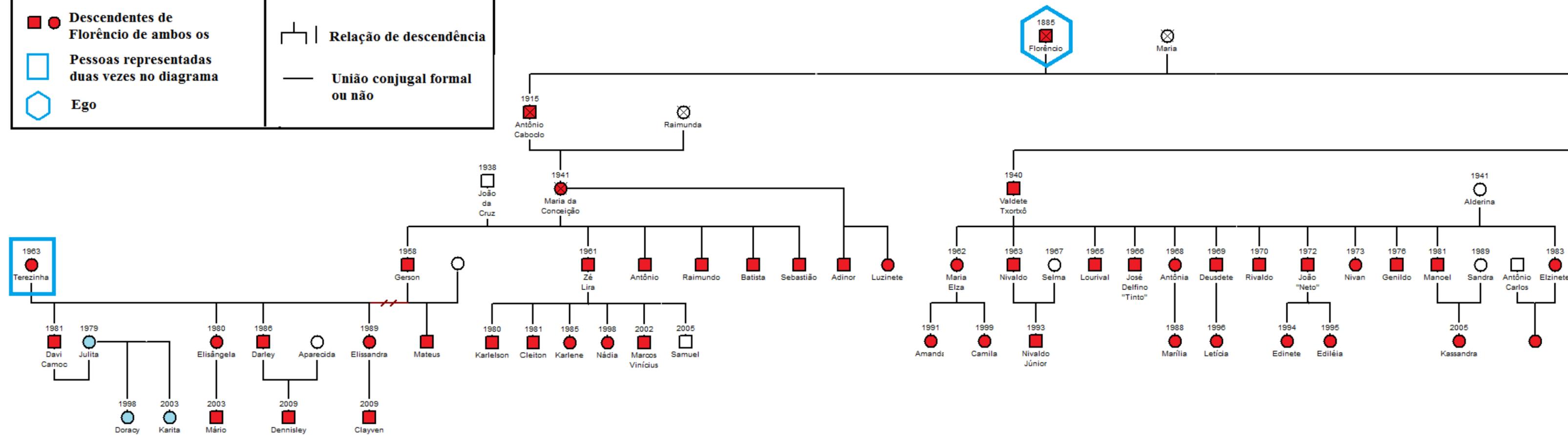
DA COMUNIDADE DA ALDEIA LANKRARÉ



Anexo F - 2ª Parte

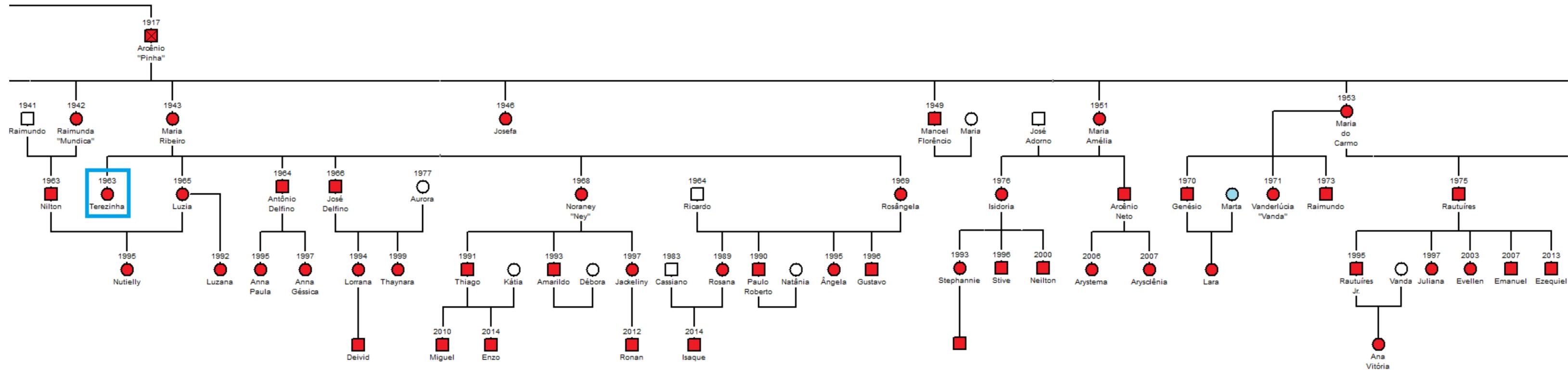


Autoria: Victor Ferri Mauro
Data: dezembro de 2015



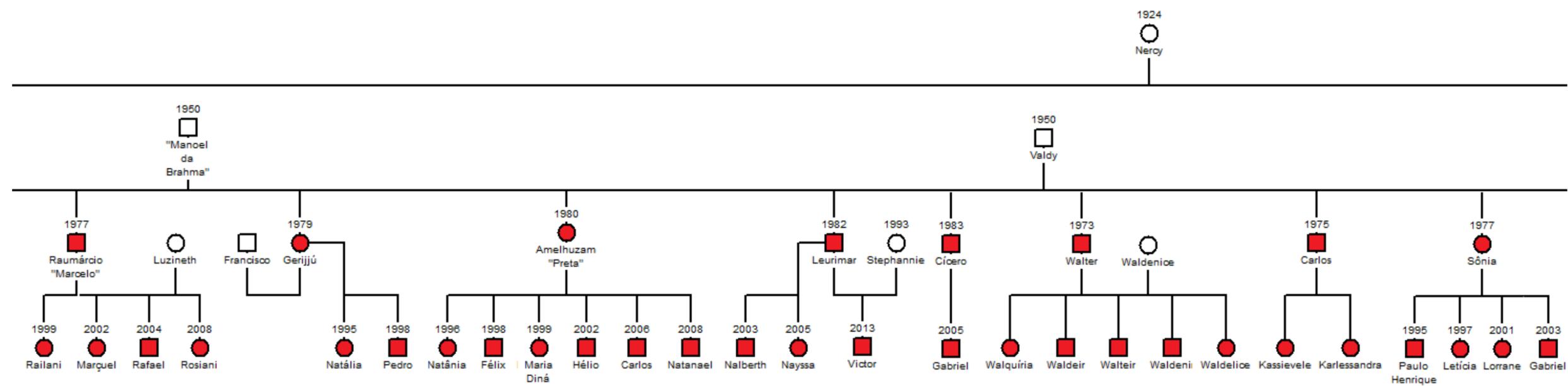
Anexo G - 1ª Parte

ANEXO G - DIAGRAMA DE PARENTESCO DA COMUNI

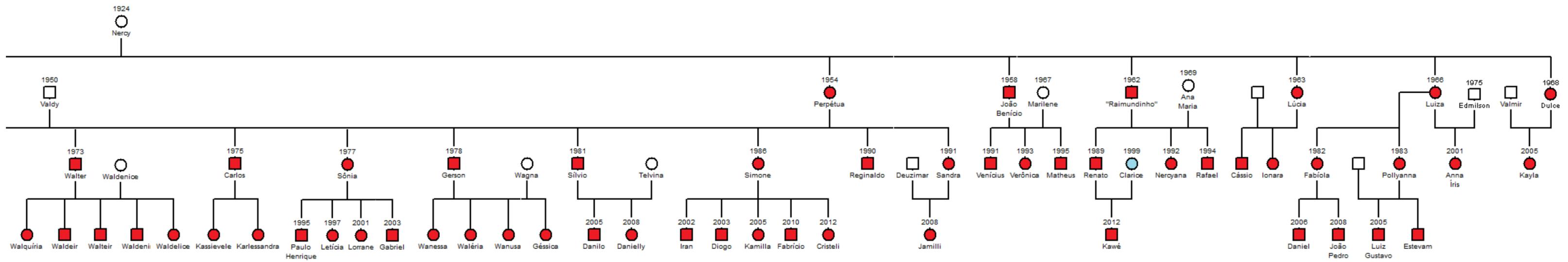


Anexo G - 2ª Parte

DADE DA ALDEIA TAKAYWRÁ



Anexo G – 3ª Parte



Anexo G – 4ª Parte