

OS *PARKATÊJÊ* DAS MATAS DO TOCANTINS:
A EPOPÉIA DE UM LÍDER TIMBIRA

Dissertação de Mestrado

Antropologia

Departamento de Ciências Sociais

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Orientanda: IARA FERRAZ

Orientadora: Profa. Dra. LUX BOELITZ VIDAL

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

JUNHO 1984

"I tell you it's only in the movies
that you can shake things and they
seem to take on more order and sense
than they had before." - G.Bateson,
1948.

3460.4042

29.6.84

ÍNDICE

	Pág.
Apresentação	1
Introdução	12
CAPÍTULO I - "A guerra do contato".....	27
CAPÍTULO II - Promessas de terras, castanhas e dinheiro: "Mãe Maria"	45
CAPÍTULO III - Engodo e desencantamento: a ruptura no "tempo da FUNAI" ...	68
CAPÍTULO IV - A ordem renovada	88
Considerações finais	126
Referências bibliográficas	148

"I tell you it's only in the movies
that you can shake things and they
seem to take on more order and sense
than they had before." - G. Bateson,
1948.

APRESENTAÇÃO

O presente trabalho resulta da experiência vivida a partir de 1975 com os chamados "Gaviões" - Parkatêjê, grupo Jê-Timbira localizado ^{no sudeste} do Pará, assim como ^{de uma} avaliação dessa experiência, à luz de uma abordagem antropológica.

Em fins de 1974, época em que concluí o curso de graduação em Ciências Sociais, um convênio foi firmado entre a Universidade de São Paulo, a Fundação Nacional do Índio e a Fundação Projeto Rondon (as duas últimas, instituições ^{então} vinculadas ao Ministério do Interior), com o objetivo de estender projetos de pesquisa e alguma assistência aos grupos indígenas localizados na chamada micro-região de Marabá, ~~no~~ sudeste do estado do Pará. Essas atividades eram levadas a efeito pelos integrantes das equipes do "Projeto Rondon", com o apoio de um "Campus Avançado" que a USP mant^{eve} na cidade de Marabá, ^{entre 1974 e 1980.} atendendo alguns segmentos da população local.

Na véspera da assinatura do convênio, na USP, a Prof^a Lux Vidal, do Departamento de Ciências Sociais da FFLCH, que desenvolvia trabalho de pesquisa acadêmica junto a um grupo indígena naquela região, salientou prontamente, com o apoio do Prof. Olympio Serra e do então presidente da FUNAI, a necessidade de se realizar um levantamento preliminar, de caráter antropológico, junto a ^{aque-}las sociedades indígenas, dado o seu caráter específico. Além dos "Gaviões Ocidentais" (de "oeste" ou ainda "da mata") - como são conhecidos na literatura etnográfica, habitam tradicionalmente a região do médio curso do rio Tocantins os Xikrin do rio Cateté, grupo Kaiapó setentrional e três grupos Tupi: Suruí, Asurini do rio Trocará e Parakanã.

Uma tentativa de nova orientação para a política indigenista oficial vinha sendo traçada a partir de alguns setores ligados à cúpula da instituição tutelar, a FUNAI. A necessidade de se imprimir outras diretrizes originou-se das pressões internacionais

sistemáticas numa época imediatamente anterior, quando o governo brasileiro vinha sendo acusado de praticar o genocídio em relação às populações indígenas. Com o objetivo de reestabelecer uma imagem favorável da agência tutelar e do próprio governo brasileiro no exterior, as novas diretrizes da política indigenista oficial voltavam-se para a implantação dos chamados "projetos de desenvolvimento comunitário", entre grupos distintos, habitantes de ^{diferentes} regiões do país.

A nova orientação tinha por objetivo promover uma relativa descentralização administrativa do órgão tutelar, através da realização de um trabalho sistemático entre as populações indígenas de determinadas regiões, onde se verificava um ritmo acelerado de expansão capitalista. Os projetos, elaborados e coordenados no campo por antropólogos ligados aos principais centros universitários, visavam ^{ao} desenvolvimento de alternativas próprias ^{aos} povos tribais, propiciando meios de enfrentamento para as grandes mudanças que, certamente, adviriam.

Em 1975, seis projetos encontravam-se em fase inicial de implantação: entre os Tukuna do alto rio Solimões (AM), os Maku e outros grupos do alto rio Negro (AM), os Yanomami (AM e RR), os Nambiquara (MT e RO), os Krahô (GO) e os Kaiowã e Guarani de Dourados (MS). Posteriormente, os projetos estenderam-se aos grupos indígenas do sul da Bahia.

A principal mudança que se verificava consistia na participação direta de antropólogos acadêmicos na elaboração de projetos específicos, com a perspectiva do conhecimento oriundo do trabalho de campo. Isto significava a possibilidade de tentar deslocar, efetivamente, o fulcro da política indigenista oficial para o nível das práticas locais, considerando situações particulares a cada região e, especialmente, a cada sociedade indígena.

De acordo com o convênio celebrado com a Universidade de São Paulo, os levantamentos iniciais seriam efetuados junto a três dos cinco grupos indígenas que habitam a-chamada microregião de Marabá: os Gavião, os Suruí e os Parakanã.

Ao final de 1974, fui então convidada pela Prof^a Lux Vi-

dal que havia, em 1973, permanecido alguns dias entre os "Gaviões" para realizar o levantamento inicial entre esse grupo. Dois colegas dirigiram-se, respectivamente, para os Suruí e os Parakanã. Antes de partir para o campo, o Prof. Olympio Serra - que dirigia/... na época a Divisão de Estudos e Pesquisas da FUNAI, em Brasília - apontou-nos questões específicas, de ordem prática, em relação àqueles grupos indígenas e que deveriam ser equacionadas para uma "solução" a curto prazo, face a um desenvolvimento descompassado que vinha se verificando no sudeste paraense e que, certamente, tenderia a se acentuar.

A região de Marabá apresentava um quadro paradigmático das estratégias governamentais implementadas desde o início da década de 70. Justapondo-se à existência de uma complexa estrutura fundiária e ao fenômeno do intenso fluxo migratório, já iniciado na década anterior, começavam a prevalecer na região projetos privados e estatais de grande porte nas áreas de mineração, construção de novas rodovias e de uma usina hidrelétrica, ao lado dos projetos de pecuária extensiva, todos mediante incentivos fiscais.

Quanto aos "Gaviões", o Prof. Olympio Serra ressaltava uma questão que parecia primordial a ser investigada, antes que fossem estendidas a eles quaisquer atividades assistenciais e esporádicas, ligadas à atuação das equipes mensais do Projeto Rondon. Dizia respeito à insatisfação crescente dos "Gaviões" diante do sistema de exploração econômica da castanha-do-Pará a que estavam submetidos em quanto mão-de-obra coletora, utilizada pelo próprio órgão tutelar, há cerca de dez anos consecutivos¹.

1 Em relação aos dois outros grupos, os Suruí e os Parakanã, as questões apontadas como relevantes diziam respeito à urgência da demarcação de seus territórios, diante do ritmo acelerado de desenvolvimento que se impunha à região situada entre Marabá e Tucuruí.

"Gaviões"

Em janeiro de 1975, conheci os do Posto Indígena Igarapé Mãe Maria, então 120 indivíduos distribuídos em duas aldeias, "Trinta" e "Maranhão" (ou "Ladeira Vermelha", como chamavam os agentes tutelares locais). Aquele era considerado pela FUNAI, o maior posto produtor de castanha-do-Pará, situado a 40 km ao norte da cidade de Marabá e à beira de uma rodovia estadual pioneira na região, a PA-70. Permaneci então por um mês junto à sede do Posto, situada a menos de 200 metros da aldeia do "Trinta", assim chamada e conhecida devido a sua localização, na rodovia, que parte de São Félix, (povoado à margem direita do Tocantins). Apesar das restrições ao trabalho de campo apresentadas pelos servidores locais da administração tutelar, dei início ao levantamento sobre os Parkatêjê que se preparavam para o trabalho de coleta da safra de castanha.

Em maio do mesmo ano, quando os Gaviões aguardavam o pagamento pelo trabalho na safra, retornei por mais dois meses ao "Mãe Maria". Debates então, conjuntamente, acerca da possibilidade concreta de virem a comercializar a sua produção de castanha, a partir do ano seguinte, diretamente aos agentes exportadores, ou seja, de forma autônoma em relação à instância regional da agência tutelar, a delegacia de Belém. Esclareci-lhes que, para esse empreendimento, contariam com o apoio oriundo das novas diretrizes da política indigenista oficial, calcadas na implementação dos "projetos de desenvolvimento comunitário".

Assim, em novembro de 1975, voltei para uma permanência mais longa com os Parkatêjê, uma vez que tivera meus serviços profissionais contratados pela agência tutelar, para coordenar, no campo, o projeto que havia sido elaborado por eles (ver pp. 68ss.) e formalizado por mim junto a cúpula da FUNAI (que o aprovara). O "Projeto de emergência para a coordenação da safra de castanha pelos Gaviões do Posto Indígena Mãe Maria", como foi chamado², consistia numa primeira etapa de trabalho que, teoricamente, viria a se estender, à formação de monitores (componentes do próprio grupo), para as atividades ligadas à educação e à saúde.³ p. 87.

2 Portaria FUNAI nº 220/E de 7 de novembro de 1975.

De acordo com a orientação oficial adotada, o projeto abrangia os Suruí do Posto Indígena Sororô, um dos grupos Tupi da região (situado a 120 km ao sul de Marabá, no município de São Geraldo do Araguaia), com a elaboração de mapas detalhados a partir de levantamentos da história da ocupação do território, tendo em vista a sua demarcação efetiva³.

Foi no decorrer de 1976, com a permanência prolongada entre os "Gaviões" que se acentuou meu envolvimento de caráter atuante, diante dos objetivos concretos de realizar um trabalho prático ^{com eles.} junto. Com a ampliação de uma rede de relações voltada para diferentes segmentos da sociedade abrangente, o grau de autonomia alcançado pelos ^{hábitats} Parkateje através da realização do "projeto da castanha" teve desdobramentos inusitados, junto aos setores de cúpula da FUNAI.

Em quase todas as áreas, a implantação dos "projetos de desenvolvimento comunitário" e o trabalho dos antropólogos vinha contrariando interesses político-econômicos locais, vinculados à administração regional da instituição tutelar. Desse modo, o surgimento de uma crise de autoridade interna a sua cúpula, dividida entre o prosseguimento ou não dos projetos, refletindo posturas políticas distintas, acabou por ocasionar uma nova ruptura na orientação da política indigenista oficial.

A partir de meados de 1976, todos os antropólogos foram sendo paulatim afastados da coordenação dos projetos e a sua substituição por funcionários dos quadros administrativos da FUNAI levou à transformação dos objetivos a que se propunham, inicialmente, os chamados "projetos de desenvolvimento comunitário". Passariam a ser elaborados por setores técnico-burocráticos do órgão tutelar,

3 Chamou-se "Plano Integrado de Desenvolvimento Comunitário Gavião-Suruí (PA)" - Portaria FUNAI nº 219- que, no entanto, sob aquela diretriz, não chegou a se implementar, devido a mudanças ocorridas depois, internamente à cúpula da FUNAI.

sobretudo através de um novo departamento então criado com essa finalidade, ASPLAN, Assessoria de Planejamento. Acreditavam dispor de novos "modelos" de atuação que haviam se mostrado relativamente "bem sucedidos", como fora o caso do "projeto dos Gaviões".

Quanto a minha atuação, parecia difícil interrompê-la bruscamente, uma vez que os ^{da castanha} ~~(Parkatêjê)~~ solicitavam a continuidade de um trabalho conjunto que fora apenas iniciado com a comercialização da castanha. Havia muitas expectativas dos componentes do grupo em relação ao seu prosseguimento, uma vez que vínhamos discutindo inúmeras questões ligadas à implementação de um "projeto" que eles vinham elaborando. Voltei ao Mãe Maria em julho de 1977, ocasião em que a FUNAI chegou a impedir, formalmente, minha permanência naquela área indígena, tendo havido pressão policial para que eu de lá me retirasse.

Através de uma correspondência prolongada com Kruwa, jovem da aldeia do "Trinta", mantive contato com os Parkatêjê durante um ano. Em julho de 1978, visitei-os em uma breve estada. Convidaram-me naquela ocasião, para uma nova permanência mais longa, a fim de elaborar com eles outro "projeto" específico, voltado para o funcionamento regular da "escola" da aldeia do "Trinta". Consistia no ensino formal da língua portuguesa, com a elaboração de um material bilíngüe especial, pois além de uma cartilha, Krohokrenhum, o chefe, decidira registrar em um "livro" para a escola, todas as estórias, os mitos,

Haviam solicitado a colaboração da Prof^a Leopoldina Araújo, lingüista vinculada à Universidade Federal do Pará, que vinha desenvolvendo trabalho de pesquisa entre os Parkatêjê desde 1974.

Mediante o incentivo da Prof^a Lux Vidal, que acompanhara o trabalho com os Parkatêjê, inscrevi-me no programa de pós-graduação em antropologia, tendo em vista aprofundar um conhecimento adquirido através daquela experiência.

Apesar do convite de Krohokrenhum, em 1978 solicitei à FUNAI autorização para pesquisa e permanência por três meses na área do Mãe Maria e ^{no} Posto Indígena Sororó. Após uma breve esta-

^{chamados} -da entre os "Suruí" e antes de findar o prazo da autorização concedida para pesquisa, tive-a suspensa pela cúpula da FUNAI, que alegava "ingerência minha em questões administrativas" ^{em} Mãe Maria. Recrudesciam exatamente naquela época as negociações entre a "Comunidade Indígena Parkatêjê" - forma pública como passaram a se autodenominar - e os representantes locais da Eletronorte. Essa empresa estatal era responsável pela construção de uma linha de transmissão de alta tensão, subsidiária da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, que viria a atravessar a área sobre a aldeia do "Trinta", as roças e os castanhais dos Gaviões.

^{amizades} Desde então, voltei ao Mãe Maria pelo menos uma vez por ano. Entre 1976 e 1983 foram, ao todo, cerca de vinte meses de trabalho de campo, distribuídos entre períodos de pesquisa e outros marcados pela participação em momentos decisivos na vida do grupo. Falar o seu idioma foi-me, nesses períodos, difícil; o contexto com o qual nos defrontávamos - eles e eu - envolvia, diretamente ou não, graus diversos de relações com os kupê, como chamam os "civilizados", pequenos e grandes comerciantes, exportadores de castanha, agentes institucionais em geral (governamentais e dos bancos comerciais), posseiros, grileiros e grandes proprietários de terras das redondezas.

Sempre trabalhei mais com os componentes da aldeia do "Trinta" e especialmente com Krohokrenhum, empreendedor das mudanças desencadeadas, moradores mais antigos daquela área. Ao contrário dos componentes da outra aldeia - os "Maranhão", pois das proximidades de Imperatriz (MA) foram transferidos para a área do P.I. Mãe Maria, após o contato, em 1969 - os membros da aldeia do "Trinta" reforçavam explicitamente uma necessidade de se expressar cada vez melhor em língua portuguesa. Visavam assim manipular também melhor um universo com o qual estavam em contato crescente - o da "gente civilizada", os kupê. O controle efetivo da produção e comercialização da safra de castanha estava ligado à rearticulação de uma ótica própria aos Parkatêjê, de confronto com os kupê, tal como procurarei apresentar nesse trabalho.

Os discursos, material básico de que vou me utilizar, foram produzidos, sob forma oral e escrita, em língua portuguesa e

transcritos mantendo a sintaxe original. Foram traduzidos os mitos, os comentários e as conversas de pátio. Os mitos, o material que me foi gentilmente cedido por Leopoldina Araújo, serão apenas parcialmente utilizados aqui, uma vez que, por solicitação dos Parkatêjê, se constituem no corpo de um trabalho que está sendo elaborado por eles juntamente com a prof^a Leopoldina.

Durante as permanências mais longas com os Parkatêjê, não me preocupava especialmente em recolher, de modo exaustivo, todos os aspectos da cultura tradicional, como se costuma fazer quando o objetivo é escrever uma monografia sobre um grupo indígena. O grau de envolvimento ocorrido, num determinado momento histórico, levou-me a privilegiar uma certa dimensão da realidade. Aos poucos, porém, comecei a sentir a necessidade de avaliar adequadamente a própria experiência.

De início, achava que dificilmente transformaria o trabalho com o grupo e o intenso envolvimento ocorrido, através de uma atuação política, em uma dissertação de mestrado. Algumas idéias teriam envelhecido, enquanto outras amadureceram. Verifiquei então que o aprofundamento de certas questões se mostrava necessário para a própria continuidade daquela prática. Isso não significava - como me parecia inicialmente - uma "apropriação" da experiência e do conhecimento adquirido através dela, uma vez que os Parkatêjê vinham, efetivamente, reformulando as suas relações com os kupê, os "civilizados". Era necessário também submeter à reflexão antropológica o próprio papel do "pesquisador" enquanto agente político. O desenrolar de um trabalho sistemático, de caráter prático, onde o objeto de investigação se transformara de fato em sujeito da ação, suscitava inquietações que motivaram discussões frutíferas com amigos que vinham trabalhando na mesma direção - especialmente Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha - também preocupados com a produção do conhecimento acerca daquela prática.

Foram os professores e amigos Sylvia Caiuby Novaes, Aracy Lopes da Silva, José de Souza Martins e Anthony Seeger (quando estive no Museu Nacional do Rio de Janeiro) que muito me incentivaram a registrar detalhadamente as circunstâncias da experiência vivenciada, apontando para o seu significado em relação ao processo

da própria história recente das sociedades indígenas no Brasil. Muitas das observações que me permitiram delinear um possível tratamento teórico para a compreensão do processo vivido pelo Parkatêjê me foram especialmente sugeridos por Eduardo Viveiros de Castro e Gilberto Azanha.

Durante os oito anos transcorridos, as viagens que realizei a outros grupos ^{indígenas} ~~tribais~~ influenciaram muito na avaliação de minha experiência e nas reflexões acerca do processo que os Parikatêjê atravessam. Ainda em 1976 conheci os Krahô, ao norte de Goiás, grupo Timbira como os Gaviões, mas com cerca de duzentos anos de convivência com os "civilizados". Em 1979 estive entre os Yanomami da Serra de Surucucus, em Roraima, na fronteira com a Venezuela. Durante quase três meses, o acompanhamento de suas práticas de guerra intragrupal foi significativo ao me fazer pensar mais concretamente no ethos beligerante (dos Parkatêjê) e avaliar as transformações ocorridas, neste grupo, em menos de trinta anos de contato. E em 1982 tive a oportunidade de conhecer os Araweté, grupo Tupi recém-contatado às margens de um afluente do curso médio do rio Xingu, na região de Altamira, no Pará. Conhecer estes grupos ainda relativamente isolados fez-me refletir sobre a imensa variabilidade de formas culturais, o que me permitiu relativizar ainda mais a experiência vivida com os Parkatêjê.

Expresso aqui o agradecimento à CAPES e à FAPESP, instituições que entre 1976 e 1979 me concederam bolsas de pesquisa que permitiram a realização dos cursos de pós-graduação, a elaboração do material de campo e as leituras iniciais. Reitero minha gratidão a todos os amigos que sempre me incentivaram a elaborar esse trabalho. O apoio de Ennio Candotti, Gisela Magalhães, Kátia Serejo e Maria das Graças Oliveira foi particularmente significativo. E, ao lado de Gilberto Santeiro, pude superar as inúmeras dificuldades da etapa final da redação.

Todo o trabalho não teria sido realizado sem a compreensão, o carinho e o apoio em todos os momentos de meus pais e da pequena Joana, minha filha. A eles dedico este trabalho. E, no entan-

to, aos Parkatêjê e, particularmente, a Krohokrenhum, Madalena, "Cotia", Jökorenhum, Kinarê, Iracema e Kruwa que o trabalho é dedicado com especial atenção, enquanto um registro de sua luta incansável.

Correspondência fonética do dialeto dos Parkatêjê

As consoantes se pronunciam como em português, salvo:

h- como no inglês house

j- a pronúncia varia entre i e j

x- como se fosse tch

w- como se fosse u

As vogais também se pronunciam como em português, havendo a mais as seguintes:

y- como u, com os lábios distendidos (como em i)

ÿ- como o, com os lábios distendidos (como em é)

ã- como ô, com os lábios distendidos (como em ê)

INTRODUÇÃO

Parkatêjê = "o povo (dono) da jusante", + onde par é pé, abaixo, jusante (em relação ao rio Tocantins), katê vem a ser "dono", "controlador" e jê, "nós", "a gente" (este povo).

O acervo bibliográfico existente sobre os Parkatêjê é escasso e diz respeito a uma época imediatamente posterior ao início do contato sistemático desse grupo com a sociedade abrange gente, ocorrido por volta de meados da década de 50. Em seu trabalho sobre os Timbira (1946), C. Nimuendaju referia-se aos "Gaviões" explicitando a designação de "ocidentais" (ou da mata) e até mesmo a sua localização mais precisa, embora afirmasse que jamais vira um único membro do grupo durante as seis viagens que fizera ao longo de todo o seu território, à beira do Tocantins, ao final da década de 30. Ele assim os mencionava:

"Pouco abaixo da confluência com o Araguaia, o rio Tocantins faz uma curva para o norte em seu curso leste-oeste. As matas neste ângulo assim formado são habitadas agora por uma tribo que, de acordo com a tradição dos Pykobjê do Grajaú (no Maranhão), teria deles se separado há muito tempo, imigrando para as matas. De fato, os neo-brasileiros designam os dois grupos como Gaviões, sem reconhecer qualquer diferença entre eles (...)

"A separação entre Gaviões Orientais (nos campos do Grajaú) e Ocidentais pode ser datada de uma época anterior ao contato mais acentuado com os brancos da região, que se deu após 1850. A parte da tribo que não confiava na paz e talvez a rejeitasse de todo retirou-se então para a mata virgem para escapar do avanço dos civilizados (...)

"Subsequentemente, as invasões de seringueiros e, mais tarde, de castanheiros levaram a encontros sangrentos e daí a reputação da enorme selvageria dos Gaviões. Especialmente na pequena cidade de Marabá, o centro dos comerciantes de borracha e castanha, produtos encontrados nos limites da região dos Gaviões (...) o povo clama constantemente pelo extermínio da tribo" (1946: 19-20).

Através de relatos de viajantes do século passado, C. Nimuendaju mencionou precisamente a localização dos "Gaviões" nas cabeceiras dos rios Jacundã e Moju, onde tiveram de fato suas grandes aldeias até a década de 60. E o autor ressaltava a importância extraordinária que uma investigação sobre os "Gaviões ocidentais" poderia ter para o conhecimento das sociedades Timbira; isto só seria possível "por um feliz acaso, pois ninguém sabe quando ou onde alcançarão a margem do rio e procurá-los no interior da mata é impraticável" (op.cit.: 20).

No entanto, o "feliz acaso" de encontrar os Gaviões como uma sociedade íntegra de que falara Nimuendaju não chegou a se verificar. Os dois autores - R. da Matta e E. Arnaud - que estiveram, respectivamente, pela primeira vez em 1961 e 1962 com os Gaviões do Cocal, um dos sub-grupos dos muitos em que haviam se segmentado, já os encontraram à beira do "desaparecimento" enquanto grupo tribal, como chegaram a registrar, tal a redução demográfica e a desorganização social que se verificavam.

As publicações de E. Arnaud (1964, 1975 e 1976) contêm dados históricos e etnográficos de relevância sobre o grupo e resultaram de viagens que fizera aos "Gaviões" entre 1962 e 1972. O autor teve uma atuação prolongada a nível regional junto ao então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e foi, talvez, o único a documentar a existência de três sub-grupos ainda separados, localizados em áreas distintas ao longo do curso médio do rio Tocantins, até o início da década de 70.

Além da documentação existente nos arquivos do Museu do Índio (RJ) relativa à época de atuação do SPI entre ^{aquele grupo} (1960 a 1967),† dispôs de informações pessoais e manuscritas, fornecidas pelos padres dominicanos, referentes ao período em que prestaram assistência ao grupo do Cocal, em fins da década de 50 e início dos anos 60.

A perspectiva de análise baseada na noção de "fricção interétnica", formulada por R. Cardoso de Oliveira (esp. 1964 e 1967) orientou o primeiro trabalho de R. da Matta sobre os "Gaviões" (R. Laraia e R. da Matta, 1967). De acordo com essa abordagem, a

investigação dos processos de mudança social enfatizava o caráter antagônico ("fricção") das relações que envolvem diferentes sistemas sociais em interação - as sociedades indígenas e a sociedade abrangente, que passam a constituir sub-sistemas de um mais inclusivo, o "sistema interétnico" - cabendo ao analista deslindar a estrutura e a dinâmica dessa conjunção e tentar um diagnóstico da "cultura de contato". Dessa forma, a ênfase era dada ao contexto da situação de contato, onde o sistema de relações entre o caráter específico das frentes de expansão econômica e o da cultura tribal atingida recondicionaria às diferentes reações das populações indígenas.

No caso dos "índios castanheiros", uma ambivalência de alternativas lhes era apontada: a sua marginalização - neutralização ou simplesmente sua extinção, diante da "inexistência de uma orientação adequada para a sua integração harmoniosa", tal como afirmava R. Láraia em relação aos "Suruí" (op.cit:63). De acordo com essa ótica, "tratava-se de acompanhar o final de sociedades que tiveram no contato a sua entrada na história nacional, ao mesmo tempo que sua extinção" (idem: 22). Ao final do trabalho, Da Matta referia-se tragicamente aos "Gaviões", face à desestruturação social verificada poucos anos após o contato inicial: "Hoje (1961) com uma população conhecida de 41 indivíduos (...) estes índios aguardam o desfecho de sua vida enquanto grupo tribal" (idem: 138).

Uma vez que drasticamente alcançadas pela expansão da sociedade abrangente, parecia difícil a partir daquela ótica e, possivelmente, naquele momento histórico, considerar a capacidade dessas sociedades indígenas se recuperarem demográfica e culturalmente, em outras circunstâncias. Suas reações eram vistas de uma forma "passiva" e quase que mecânica, já que submetidas à própria ótica da dominação característica da sociedade capitalista.

No entanto, ao observar a situação em que os Parkatêjê se encontram atualmente, verifica-se que o fluxo de transformações ocorridas não os "encaminhou" exclusivamente para a direção apontada por aqueles autores. Os canais abertos pela sociedade abrangente são polivalentes e também se transformam; nesse ingresso na história nacional, os Parkatêjê tiveram uma atuação específica que

lhes permitiu sobreviver como um grupo étnico diferenciado.

O teor do trabalho que realizei com os Parkatêjê pareceu-me permitir uma análise de sua trajetória a partir do contato, focalizando as estratégias por eles empreendidas para sobreviver enquanto grupo ^{diferenciado} naquela região do sudeste paraense que, por sua vez, vem se transformando de modo acelerado.

A leitura dos trabalhos de M. Carneiro da Cunha (esp. 1973, 1979 e 1981) sugeriu-me analisar o desempenho dos Parkatêjê enquanto sujeitos de sua história recente, ou seja, como capazes de elaborar uma reflexão e reações ativas diante das pressões sistemáticas e crescentes exercidas pelos diferentes segmentos da sociedade abrangente, com os quais se defrontam há cerca de quase trinta anos.

Procurarei analisar o desempenho dos Parkatêjê do Tocantins, tentando ressaltar o modo como as estratégias de sobrevivência se articulam a partir de idéias, representações e categorias, como se manifestam nas práticas sociais, dando ênfase àquilo que é "vivido" pelos sujeitos.

Uma vez que o significado é indissolúvel da ação transformadora do homem, entender o fundamento simbólico da vida social (C. Lévi-Strauss, 1950: XIX) permite unificar as múltiplas práticas sociais. Essa dimensão simbólica constitutiva da ação humana, conforme salientou E. Durham (1983:3), pode ser verbalizada no discurso, cristalizada no mito, atualizada nos rituais (inclusive nas formas públicas de interação com os "civilizados"), incorporada aos gestos, à postura do corpo e às teorias que os homens constroem para explicar a natureza, a sociedade e seu próprio destino.

As situações de crise, por sua vez, que parecem caracterizar a existência da sociedade dos Parkatêjê, propiciam a operação (e a observação) desse instrumental simbólico, cujas manifestações se mostram visíveis e sobrecarregadas de sentido, como apontou M. Carneiro da Cunha (1979:36). Ao considerar contextos específicos, a relevância da articulação dos aspectos concretos e simbólicos

surge na constituição de sujeitos políticos, cuja atuação visa alcançar, publicamente, determinados objetivos—conforme definiu M. Swartz (1968:1-6)—estendendo seu "campo" (de atuação) a níveis distintos em relação aos diferentes segmentos da sociedade abrangente. No caso dos Parkatêjê, parece significativo verificar como, no decorrer do tempo, organizaram um conjunto de práticas que, em determinados momentos, parecem legitimar uma situação de dominação para, em outros, contestá-la deliberadamente e até mesmo revertê-la, enquanto parâmetro para a existência e perpetuação da sociedade.

Percorrer a trajetória dos Parkatêjê torna-se possível investigar, conforme sugeriu-me a leitura do trabalho recente de E. Durham "de que modo grupos, categorias ou segmentos sociais constroem e utilizam um referencial simbólico que lhes permite definir seus interesses específicos, construir uma identidade coletiva, identificar inimigos e aliados, marcando as diferenças em relação a uns e dissimulando-as em relação a outros" (op.cit:22). Assim, o esforço aqui empreendido consiste em tentar explicitar uma lógica própria da conduta, entendida como conjunto de práticas dos Parkatêjê como sujeitos da ação, enfatizando a vinculação dessa conduta à produção e à recriação contínuas de um universo simbólico, estratégias que possibilitam a perpetuação do grupo enquanto tal.

A preservação da noção de "cultura", conforme sugeriu a autora (idem:13ss), como instrumento para analisar a questão do simbolismo e da significação das ações humanas como constituinte de todas as práticas sociais, torna possível apreender processos de sua contínua produção e utilização pelos sujeitos. Admite-se dessa forma todo um espaço de arbítrio, criatividade, improvisação e transformação, como também apontou M. Carneiro da Cunha (1981), que dizem respeito à imensa variabilidade das formas culturais.

Conforme E. Durham assinala (idem:20), uma abordagem através do conceito de "cultura", de utilização privilegiada pela antropologia, apresenta sempre uma referência generalizante, podendo lidar assim com sociedades de tradição histórica diversa. Uma vez que ressalta a arbitrariedade das formas culturais, essa aborda-

gem possibilita um questionamento permanente das explicações de cunho mecanicista e contribui para a investigação de problemas ligados à importância dos componentes simbólicos da prática social, independentemente de sua relevância política.

Quanto aos Parkatêjê no entanto, o aspecto político de sua atuação deve ser ressaltado. A consciência demonstrada particularmente por determinados componentes do grupo de estarem pondo em prática um modo próprio de "enfrentamento" dos kupê, os "civilizados", remete à presença de um sentido histórico na construção de uma visão de mundo coerente e estruturada, o que permite recuperar exatamente a dimensão política de sua atuação no processo que atravessam.

Reconhecer as mudanças ocorridas e acentuar seus efeitos apontam para o sentido histórico que os sujeitos conferem a sua atuação, como ressaltou C. Léfort (1978:11 ss). As condições de existência de uma memória coletiva e de uma articulação do futuro como passado apresentam o sentido para as mudanças. Nas sociedades chamadas primitivas e ditas "sem história" haveria, segundo o autor (op.cit:11), uma tendência em neutralizar os efeitos das mudanças. No entanto, a ritualização verificada entre os Parkatêjê os acentuam, ao mesmo tempo em que neutralizam determinados aspectos dessas mudanças. A realização intensa dos cerimoniais tradicionais e das formas públicas de interação com os kupê expressam, marcadamente, os efeitos das mudanças ocorridas. É no próprio modo de organização social que a temporalidade se imprime, como salientou C. Léfort (idem, ibid). Muitas forças trabalham para a irrupção do novo, apontando alternativas para um devenir histórico, um vir a ser constante, onde a cultura é investida de novos significados.

O "histórico", segundo o mesmo autor (idem:39), não reside no acontecimento enquanto tal ou na transformação enquanto tal, mas no estilo das relações sociais e das condutas nas quais o "histórico" introduziu o sentido. Procurar o gênero de historicidade dessas sociedades ditas "sem história" consistiria então em investigar a relação geral que os homens mantêm com o passado e com o futuro (idem:40). Ao mesmo tempo em que se trata de situar os processos a partir de dentro da sociedade para apreender o movimento

do sentido e a pluralidade de possibilidades, conviria entender a maneira como os Parkatêjê e, em especial, alguns componentes dessa sociedade vislumbram e incorporam esse devir, com a consciência de se transformar e, de algum modo, se constituir em função de sua reprodução e perpetuação enquanto grupo.

Conforme apontaram R. Cardoso de Oliveira (1976) e M. Carneiro da Cunha (1979), é relativamente recente a atenção dada aos fenômenos da etnicidade, suas propriedades constitutivas e modos de articulação em situações de mudança. Os autores que vêm se dedicando ao seu estudo partem, em geral, da noção de identidade étnica, tal como formulada por F. Barth (1969:13 ss), enquanto característica de auto-atribuição e atribuição pelos outros. Na medida em que os sujeitos se valem da identidade étnica para classificar a si próprios e aos outros tendo em vista a interação, eles formam grupos étnicos não mais em termos culturais strictu sensu, mas como um tipo de organização política, empreendendo ações com objetivos públicos e precisos.

No decorrer do trabalho com os Parkatêjê sobressaía-se um aspecto particular: os usos que faziam de sua identidade e as modificações aí engendradas com o decorrer do tempo acionaram, em determinados momentos e deliberadamente, mecanismos de fortalecimento do grupo, apontando para o "caráter manipulativo da etnicidade" (cf. M. Carneiro da Cunha, op.cit:35), enquanto veículo para expressar conteúdos específicos, ligados precisamente à reafirmação da identidade.

A manipulação contínua pelos Parkatêjê dos estereótipos existentes em relação a eles na região, desde uma época anterior ao contato efetivo - "bravos" e "traíçoeiros", mencionados por C. Nimuendaju (op.cit:20) - diz respeito a um desdobramento significativo daquela situação observada por Da Matta no sentido de obterem um "certo grau de autonomia e afastamento dos nacionais em relação a determinadas atividades" (1967:122). Enquanto manifestações de conteúdo fortemente etnocêntrico, a atualização e a própria manipulação dos estereótipos estão voltadas para a afirmação da identidade étnica.

A leitura de um trabalho de M. Carneiro da Cunha (1979)

sugeriu-me tratar da "etnicidade" enquanto linguagem, como instrumento de produção cultural que permite a comunicação em sentido lato e não simplesmente no de remeter a algo que lhe seja exterior. De acordo com a autora, "enquanto forma de organização política, (a etnicidade) só existe em um meio mais amplo (daí, aliás seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos) e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e categorias dessa linguagem" (idem:36).

Os fenômenos ligados à etnicidade apresentam, assim, um conteúdo reflexivo e comunicativo; ao supor relações sociais, está subjacente um código destinado a orientar o desenvolvimento das ações, que tende a se exprimir pelo princípio do contraste, como também apontou R. Cardoso de Oliveira (op.cit:5 ss). Conforme salientou M. Carneiro da Cunha, "a cultura original de um grupo étnico na diáspora ou em situações de intenso contato não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo princípio que a subentende, o do contraste, determina vários processos" (idem, ibid). Busca-se então o que é operativo para manifestar a diferenciação essencial, ou seja, certos traços diacríticos são enfatizados—como o corte dos cabelos, a utilização do idioma e a realização intensa de cerimoniais, retomados entre os Parkatêjê.

Um dos elementos mais importantes para a consolidação do sentimento de identidade é o jogo dialético entre a semelhança e a diferença de alguém consigo mesmo no decorrer do tempo ou com o outro no plano grupal e com os outros, de acordo com uma formulação oriunda da psicologia (apud R. Cardoso de Oliveira, op.cit:35). Desse modo, no "enfrentamento" dos kupê, os "civilizados", existe uma atitude anterior e própria aos Parkatêjê, essencial e interna àquela sociedade, de caráter marcadamente etnocêntrico, que diz respeito à afirmação do nós frente a nós mesmos. Lidar com o outro é uma dimensão estrutural das sociedades Jê, onde o contraste apresenta um caráter morfológico na vida social, expresso na divisão entre homens e mulheres, entre classes de idade ou nas metades cerimoniais.

Na história recente dos Parkatêjê, no entanto, é possível distinguir dois momentos aparentemente contraditórios, mas que

dizem respeito às estratégias utilizadas por eles para o confronto com os kupê, onde se sobressai o caráter manipulativo da etnicidade. No primeiro, trataram de se assemelhar aos "cristãos", imitando-os com o uso de roupas, o corte dos cabelos, a adoção de nomes pessoais e a utilização da "gíria do kupê", a maneira de construir as casas, enquanto formas que lhes permitiram estabelecer sobretudo um sistema de comunicação.

Com o decorrer do tempo, esse "modelo" de vida kupê passou a sofrer transformações, no sentido de acentuar a diferenciação essencial, o contraste em relação aos outros, os kupê. A própria "submissão" ao trabalho na castanha, a recuperação populacional, a ampliação efetiva de suas relações, o ritmo acelerado de transformação que se verifica naquela região do sudeste do Pará - habitat tradicional dos Parkatêjê-foram processos importantes para o fortalecimento do do grupo. Afirmar um nós frente a nós mesmos é uma perspectiva que passou a ser vigorosamente enfatizada pelos Parkatêjê através de um conjunto de práticas em que parecem agora deixar efetivamente de ver a si mesmos a partir de uma ótica dominante, passando a ressaltar, enquanto parâmetro para a sua existência, um modo próprio de fazer as coisas, de pensar e se reproduzir enquanto grupo.

O uso de símbolos e de signos, bem como a sua ambigüidade operacional ao promover novas significações, são processos importantes na dinâmica dessa produção cultural. Uma vez que "o significado do signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura", (cf. M. Carneiro da Cunha, idem:36), o processo de construção da identidade étnica - e, entre os Parkatêjê, de seu fortalecimento, "extraí assim da chamada tradição elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou" (idem:ibid), como o corte dos cabelos, o registro dos mitos, o uso do idioma, etc.

É pela utilização da retórica que a "etnicidade" se distingue de outras formas de delimitação de grupos, como os sistemas religiosos ou de parentesco. Isso não quer dizer, como salienta a autora, que suas formas de manifestação se reduzam a uma retórica, enquanto algo que lhe seja exterior (idem:38-39). Ela é dada si-

multaneamente com a realidade que expressa. Dessa perspectiva, a "etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria "nativa", isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante" (idem:ibid) e, sobretudo, enquanto manifestação de algo que se mostra constantemente reelaborado, redimensionado.

As transformações ocorridas dizem respeito ao modo como os Parkatêjê expressam aquilo que desejam ou imaginam como sociedade "ideal" para si e as diversas práticas desenvolvidas nesse sentido, como a retomada vigorosa da realização dos ciclos cerimoniais de longa duração, a reconstrução de uma grande aldeia circular, além da intensificação das operações como o sistema monetário e do próprio redimensionamento das relações com os kupê. Por outro lado, a narrativa mítica parece estabelecer um parâmetro para a ação, à medida em que expressa, de modo singular e paradigmático, esse confronto necessário e profundamente contraditório, com a ordem dos "cristãos", dos kupê.

Na trajetória dos Parkatêjê desde o contato, o papel desempenhado por seus líderes é de acentuada relevância, uma vez que remete às relações entre certos tipos de indivíduos e certas exigências do grupo, ou melhor, explicita a relação entre condutas individuais e processos sociais. A trajetória de um indivíduo pode ser reveladora do devir cultural e histórico. De acordo com G. Bateson (apud C. Léfort, op.cit:35) é importante investigar o contexto e os processos através dos quais um indivíduo ou um grupo se apropriam da cultura do conjunto do qual fazem parte e, com esforço, empreendem a mudança.

Krohokrenhum, hoje com cerca de cinquenta anos de idade, firmou-se desde o contato como líder ^{da turma do local (v. adiante),} chefe de grande prestígio socialmente reconhecido por todos, não apenas pelos componentes do grupo, como pelos agentes tutelares e pelos regionais de um modo geral. Foi ele, como procurarei mostrar neste trabalho, o grande "empreendedor" das mudanças ocorridas desde o contato, época que se sucedera ao acirramento das rivalidades existentes entre os vários grupos locais em que haviam se segmentado os Parkatêjê.

Ronõre, a "Mamãe Grande", como é conhecida, algo mais

velha que Krohokrenhum, liderava até há pouco tempo a "turma da Montanha", grupo que, até 1977, tivera sua aldeia situada em frente à cidade de Tukuruí¹. Em certos períodos da história dos Parkatêjê a conduta de ambos pode ser equiparada, pois tiveram trajetórias semelhantes à frente das turmas que chefiavam. Hoje em dia, as ocasiões cerimoniais expressam a sua liderança neutralizando, de forma ritual, o antagonismo e a rivalidade existentes entre ambos.

No processo vivido pelos Parkatêjê, a liderança de Krohokrenhum se manifesta no fato de ele se considerar e de ser considerado pelos demais como o condutor da história recente, assegurando a unidade do grupo no decorrer do tempo. É ele quem "vê na frente", como costuma afirmar, referindo-se à busca incessante de "soluções" para as situações enfrentadas pelo grupo todo. Em tempos de mudança mais rápida, algumas "soluções" podem parecer melhores do que outras, diante dos interesses e objetivos do grupo, e aqueles indivíduos que criam soluções, mobilizam o grupo e articulam práticas efetivas, podem se tornar líderes e ter seus pontos de vista adotados pelos componentes do grupo. "Quando essa criatividade é particularmente original, quando auxilia a articular ou a objetivar novas relações sociais, o líder é descrito como carismático" (cf. A. Cohen, 1969:220).

Entre os grupos Jê distinguem-se dois tipos distintos de liderança - chefes políticos e chefes cerimoniais - como ressaltou A. Seeger (1980:108 ss) em relação aos Suyã.^{*} Quanto aos Parkatêjê, Krohokrenhum concentra os atributos que exprimem o poder, tanto político como cerimonial, embora essas posições pareçam ter existido separadamente enquanto "chefe da aldeia" (cerimonial) e "chefe do ma-

1 Entre 1970 e 1977, seus componentes foram transferidos pela FUNAI para o Posto Indígena Mãe Maria, uma vez que a área da "Montanha" seria ocupada com a construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Tukuruí. Lá permaneceram o primogênito de Ronõre, Rajare, sua mulher (uma regional), os cinco filhos e um agregado. Não tratarei, neste trabalho, da estória de Ronõre pois, junto com a história da "turma da Montanha", vêm sendo registradas por Kruwa, um jovem pertencente a esse grupo, com o objetivo de transformá-las em um livro, em breve. Cabe observar que os Parkatêjê são muito ciosos da utilização de material por eles fornecido aos "pesquisadores" de um modo geral.

* Grupo Jê do Brasil central.

to" ^{expedições / guerra}, até a época imediatamente anterior ao contato.

O paradoxo dos líderes políticos Jê, tal como apontado primeiramente por D. Maybury Lewis (apud A. Seeger, op.cit:119), consiste no fato de representarem tanto uma única facção como a aldeia inteira, tal como se verifica em relação ao processo dos Parkatêjê e ao desempenho de Krohokrenhum. Exerce sua liderança controlando a aldeia e comandando os seus componentes; coordena as atividades coletivas e supervisiona distribuições de bens e dinheiro. É ele quem deve promover a manutenção da paz, resolvendo eventuais disputas internas; deve zelar pela defesa da aldeia e do território, organizando expedições de vigilância. É através dos discursos que ele empreende e incentiva ações coletivas, de acordo com normas de conduta próprias e assim se reafirma como indivíduo exemplar.

Além desses atributos, Krohokrenhum é ainda um grande cantador e é quem decide qual a cerimônia a ser realizada, exortando os componentes do grupo a desempenhar corretamente seus papéis rituais, através dos discursos formais no pátio ou percorrendo a aldeia, pelo caminho em frente às casas.

Devido a esses aspectos e ao caráter de minha inserção no grupo, Krohokrenhum dificilmente poderia ter deixado de ser o personagem central de meu envolvimento com os Parkatêjê. Dadas as circunstâncias particulares vividas durante a estadia mais prolongada com eles, quando eu desempenhava formalmente o papel de "coordenadora" de um projeto que viria a consolidar modificações significativas para o processo que atravessam, Krohokrenhum não foi simplesmente um "informante" principal. Mais do que isso, naquele empreendimento a que todos haviam se lançado - eu inclusive - a ênfase fora efetivamente dada ao desempenho do grande chefe. Por esse motivo, virei a me utilizar, neste trabalho, principalmente dos discursos, depoimentos registrados em fitas gravadas por Krohokrenhum, das cartas e dos documentos elaborados por Kruwa, seu genro potencial. É importante notar que estes documentos se constituem no registro de uma visão que eles apresentam em relação ao processo de transformações social que atravessam.

A temporalidade que caracteriza os movimentos da histó-

ria recente dos Parkatêjê, referida nos discursos de Krohokrenhum e nos documentos elaborados por Kruwa, permite compreender como aquela sociedade se transforma ou seja, de que maneira as experiências podem se instituir no tempo, muitas vezes conscientemente, como demonstra Krohokrenhum, através de novas formulações das relações sociais, tempo esse que supõe uma retomada ativa do passado e uma visão do futuro, do devir histórico.

As estratégias empreendidas pelos Parkatêjê com vistas a sua reprodução de um modo específico, enquanto grupo, refletem-se na periodização que apresentam ao narrar a sua história recente. Corresponde à época imediatamente anterior aos primeiros encontros efetivos com os kupê, ao tempo das guerras e dos conflitos que se verificavam entre os vários grupos locais em que se encontravam divididos. As doenças e o início de uma profunda desorganização social apontavam para uma perspectiva de "fim de mundo" e levaram os grupos, sucessivamente, à aproximação em relação aos "cris-tãos", os kupê.

O papel desempenhado pelos agentes governamentais sucedeu ao dos padres dominicanos nos primeiros anos de contato e de recuperação paulatina do grupo, numericamente então muito reduzido. O desempenho dos agentes tutelares criou relações específicas de dominação a partir do início da transferência dos vários grupos, sucessivamente, para a atual localidade. A forma de inserção dos Parkatêjê no processo produtivo de castanha, como mão-de-obra coletora utilizada pelo SPI (e, posteriormente, pela FUNAI) viria a ser determinante para a articulação de relações sociais fundadas em atitudes e iniciativas cujo desenvolvimento levaria a uma ruptura marcante desse sistema. Desde 1976, a organização e o controle da produção de castanha e a comercialização da safra diretamente aos exportadores passaria a se dar não mais a partir das instalações do Posto da FUNAI (ou pelos agentes tutelares regionais), mas pelos Parkatêjê mesmos, chefiados por Krohokrenhum. Inaugurava-se uma nova situação para o grupo com desdobramentos significativos diante das relações com os kupê e de decisões no âmbito interno àquela sociedade, com vistas ao seu fortalecimento.

Finalmente, uma possível sugestão consistiria em entender a trajetória dos Parkatêjê através de uma comparação com os chamados "movimentos

"messiânicos" ocorridos entre dois grupos Timbira, os Krahó e os Ramkokamekra-Canela. Estes movimentos - que se constituem numa "aventura de construir uma nova vida em bases ainda não experimentadas" (cf. M. Vinhas de Queiroz, 1963:54) - procuravam dar conta de uma situação de desigualdade vivida em relação aos "civilizados". No entanto, como salientou M. Carneiro da Cunha (1973), tratava-se de uma reação específica a esse confronto, calcada num plano simbólico. O que tais movimentos revelam, basicamente, conforme a autora chamou a atenção, é a satisfação de exigências cognitivas próprias à cosmologia dos grupos (a autora tratava dos Canela), ligadas exatamente a sua perpetuação enquanto sociedades distintas.

Cada qual sob formas distintas, mas todos apoiados nos mitos de origem do homem branco, esses movimentos poderiam ser compreendidos como espécies do mesmo gênero, que diz respeito ao tratamento mitológico da própria história (cf. M. Carneiro da Cunha, op. cit.:6). Se se pensar que a questão reside em saber quem é o kupê e como enfrentá-lo, aliar-se a ele em determinados momentos ou neutralizá-lo em outros, talvez se pudesse falar igualmente num "tratamento histórico" da própria mitologia, já que os mitos são utilizados - mais do que isso, são revividos, como demonstrou a autora em relação aos Canela - para avaliar e interpretar a história recente desses grupos.

Assim, em que medida os "movimentos messiânicos" ocorridos entre estes grupos Timbira auxiliariam, enquanto instrumentos de reflexão teórica, para a compreensão da reação dos Parkatêjê ao contato, tal como eles a manipulam? Este procedimento permite, por um lado, "dessacralizar" a própria noção de "messianismo", como construção teórica que aborda movimentos que "fracassam", segundo os critérios da racionalidade ocidental. Por outro lado, leva a "dessecularizar" a história recente dos Parkatêjê, apontando para a existência de implicações, explicações e inquietações voltadas igualmente para a satisfação de exigências cognitivas próprias, como salientou M. Carneiro da Cunha em relação ao movimento ocorrido entre os Canela.

A história recente dos Parkatêjê é muito propícia a gerar explicações um tanto reducionistas, o que leva a descrever a sua reação como fundada em cálculos políticos, racionais e mera-

mente manipulativos. O papel representado pelo valor da castanha, a utilização dos componentes do grupo como mão-de-obra coletora, assim como a sua transformação em produtores autônomos não se constituem em fatores que poderiam, em si, dar conta da "ótica do confronto" com a sociedade abrangente e de todas as transformações ocorridas.

CAPÍTULO I

A "GUERRA DO CONTATO"

A título de elucidação, parece-me conveniente retomar observações já feitas por autores que se detiveram exatamente a este período. Seguindo a abordagem da "fricção interétnica", R. da Matta apontou que os contatos e as relações que os Gaviões estabeleceram com as frentes de expansão da sociedade nacional apresentaram duas fases distintas, correspondendo à exploração dos recursos econômicos do médio Tocantins (cf. 1967:75-80).

A primeira fase foi aquela marcada por contatos esporádicos, pacíficos e visuais entre "índios" e "civilizados", "quando os pioneiros apenas utilizavam as margens do rio Tocantins como pousada (tentando) estabelecer ali núcleos pastoris ou agrícolas, cujo destino era o fracasso" (op.cit:75). Esta situação permaneceu dos séculos XVII ao XIX, quando não havia necessidade nem motivação para se penetrar nas matas do interior. Os depoimentos dos viajantes "revelam com grande nitidez a estagnação econômica que envolvia o vale do Tocantins, provavelmente causada pela retração e crises da indústria açucareira do litoral, que teve violentos reflexos no sistema econômico por ela alimentado (o pastoril), e que animava a região (idem:76). Os relatos dos viajantes do final do século passado, segundo o autor, "mostram que os Gaviões eram desconhecidos e o temor que inspiravam aos regionais era motivado pelo fato de serem índios e nada mais" (idem:ibid).

De acordo com Da Matta, o início do século XX marca uma segunda fase, com o princípio da formação de um outro sistema econômico baseado no extrativismo vegetal. A obtenção do caucho, do óleo de copaíba e da castanha-do-Pará eram atividades que, sucessivamente, viriam a modificar a estrutura sócio-econômica da região e do antigo Burgo do Itacaiúnas, que veio a ser a cidade de Marabá (idem:78-79). A preocupação em neutralizar os Gaviões data particur-

mente do início da exploração da castanha - por volta de 1920 - desde que fosse possível encontrara reservas desse produto em territórios indígenas à margem direita do rio Tocantins, No clássico trabalho sobre os Timbira, C.Nimuendaju referia-se aos Parkatêjê como "os únicos Timbira que ainda vivem livres e não confinados" (op.cit:22).

De acordo com E.Arnaud (1975:38 ss), na época imediatamente anterior ao contato, os grupos locais se alternavam em suas visitas a um "posto de atração" do antigo Serviço de Proteção ao Índio, instalado nas proximidades de Tucuruí. Algumas incursões violentas chegaram a ser noticiadas pela imprensa nacional, de modo alarmante, entre 1948 e 1951.¹ Segundo o mesmo autor, "os Gaviões eram então acusados de praticar 'grandes selvagerias', sobretudo na cidade de Marabá (...) cuja população pedia constantemente seu extermínio. Pela margem direita do rio Tocantins, esses choques ocorriam em uma extensão de quase 180 quilômetros, abrangendo terras dos atuais municípios de Tucuruí, Itupiranga, Marabá e São João do Araguaia. No rio Ararandeuá, formador do Capim, os roçados dos Amanayé [Tupi] eram também constantemente invadidos por índios que, de acordo com as flechas encontradas, somente poderiam ser Gaviões" (op.cit:36).

¹ 1948 - "Sanguinolento ataque dos índios Gaviões à vila de Jacundá - palco de horrível tragédia", O Estado do Pará, Belém, 29 de janeiro.

SILVA, Arlindo - 1951 - "Índios em pé de guerra. Os Gaviões flecharam os civilizados nas matas do Tocantins". O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 31 de março.

Este período, como se observará a seguir através do depoimento de Krohokrenhum, foi marcado pelo recrudescimento de relações inicialmente amistosas com a "gente civilizada", os kupê. Ele narra acontecimentos ocorridos no baixo rio Tauri e no Ipi-xuna que não foram, todavia, vividos por ele. Os episódios violentos, com mortes de ambos os lados, viriam a resultar do desejo de posse, por parte dos Parkatêê de determinados bens industrializados, como facões e machados. E, com essa finalidade, realizavam expedições através de seu território.

"Ah compadre! nós queremos facão!" (os primeiros encontros)

Krohokrenhum - set. 1981

"Eu pensando que eles {os Gaviões} já acostumou ... já conhecia ... não mexe mais nada, né? Aí quando kupê subiu {o rio} atrás deles, aí foi ... primeiro chefe também ... Mas era primeiro chefe! era homem alto, era chefe grande mesmo! Aí kupê ia certinho, ele {kupê} foi na certa, foi atirar sô nele {o chefe}, atirou na cara dele! Tava sentado com a mulher dele ... aí {kupê} atirou na cabeça ... Porque já tinha primeira vez que mataram kupê ... porisso ele {kupê} foi matar o chefe....

Aí quando acabaram com esse, aí depois deu amigo de novo com kupê, eles não matava nada ... Depois que aconteceu ali, no baixo Tauri, (com o chefe grande, né?) era todo amigo ... Kupê não mexe nada com 'caboclo', com os 'índio', né? Ele sempre assim, anda assim ... quando gente vê "caboclo", eles não mexe não! Ele só conversava, dando facão, até farinha ele dava ... o ... abóbora, qualquer coisa, o legume ele dava, né? Aí 'caboclo' acostumou ...

Também não tinha motor, não tinha nada. Era só barco, canoinha que andava na beira do rio, né? Não tinha motor. Quando primeiro que desceu lá pro rumo do Belém, ele mesmo {o chefe} que eles {kupê} mataram, ele foi lá ... Aí viu, motor vinha zoando. Aí ele chamou. Primeiro ele {kupê} encostou, encostou {na beira do rio}. Aí 'caboclo' pensando que outra coisa, mau né? 'Cabloco' nem gostou. Ele entrou, subiu motor, conheceu todo ... (era chefe, né? pensando que era todo acostumado com ele, né? amigo dele ...) Aí ele andou, conheceu, eles {kupê} nem mexer com ele! ... 'Caboclo', resto entrou também, conheceu ... a metade entrou ... viu o negócio de barco todo, o motor, viu todo, direitinho, tudo né? Chegou ... 'caboclo' contava, né?

- "(A) pareceu uma coisa - nós chamava p̄r̄kre, né? - p̄r̄kre era grande! tem uma coisa gritando dentro! ele mesmo andando! não era kupê que remava ... não era aquele não! {canoa} um bicho lá dentro roncando, ele mesmo vai, né?" 'caboclo' contava direitinho ..."

Por várias vezes Krohokrenhum menciona o fato de se "acostumarem" com os kupê, ou melhor, com a sua presença em seu território. As relações pareciam inicialmente amistosas, quando os Parkatêjê obtinham dos kupê os bens que desejavam.

- "Também não tinha motor, não tinha nada. Era só barco, canoinha que andava na beira do rio". Krohokrenhum alude a uma época anterior ainda àquela em que os regionais, em barco a motor, subiam os igarapês e afluentes do Tocantins, penetrando nas matas do interior - e, portanto, em território dos Parkatêjê - à procura de castanhais para fins de exploração. Para o grupo, tratava-se de uma fase "exploratória" das relações com os kupê, (como aponta a própria descrição do motor do barco). Krohokrenhum se refere aos componentes de seu grupo como "caboclos", usando o mesmo estereótipo generalizado, empregado pelos regionais para se referir aos "índios" (do mesmo modo, ele se refere ao próprio idioma como "gíria").

"Aí foi indo {o tempo passou}. (Até parece meu avô nasceu). Aí a turma foi lá no Ipixuna, ele pegou facão, ferramenta ... Parece o filho dele tava chorando, quer facão também, pra trabalhar ... Aí como filho dele tava "botando cabeça dele" {insistindo} ... ele chamou turma dele:

- "Agora nós vamos lá no Tauri pra nós arrumar uma faca pra ele, pra trabalhar também!"

Aí ele levou. Aí todo mundo acompanhou, porque era chefe, ele mandava todo! (era parente do ... era irmão do minha mãe). Quando foi lá, todo mundo foi atrás dele. Aí parece dividiram outro grupo. Era sempre assim: quando 'caboclo' morando assim na aldeia, né? quando morava, qualquer hora que quiser dividir, outro anda pra lá ... quando na hora que planta milho, aí ele espalha, divide, separa, né? Anda assim: um grupo vai pra lá, outro vai pra lá {em outra direção}, marcando {territórios}. Quando tempo que 'caboclo' vem ver, milho tá 'no jeito' {mauro}, aí eles chega, encontra, né? encontra na aldeia."

Krohokrenhum menciona como, tradicionalmente, os grupos se dividiam (e se expandiam, em termos territoriais), sobretudo ao final da estação seca, quando realizavam grandes expedições de caça e coleta, aguardando o amadurecimento do milho para então se encontrarem na aldeia. Permaneciam em acampamentos provisórios na mata e assim, com o início das chuvas, encontravam os coletores de castanha que subiam os igarapês e afluentes do médio Tocantins, pe-

netrando em seu território. A vingança pela morte do chefe a que se refere (seu tio materno) - o "pagamento" de mortes com mortes - marcou o recrudescimento das relações com os "civilizados".

"Então foi indo, ele foi, foi, foi ... quando deu perto, quando deu quase chegando, aí ele {o chefe} mandou mulherada arrumar todo acampamento, direitinho. Ficava até três dia, eles aí arrumar facão, né? Aí ele foi. Chegando (era tempo do 'inverno) quando chegando, a turma dele já foi na frente, ele foi atrás, né? A turma foi chegando lá no rio, na beira do rio ... quando ele foi devagar, foi indo, aí castanheiro tava cortando castanha ...

Tã, tã, tã, tãc ... todo mundo passou, passou tudo. Aí o filho dele, ele escutou barulho dele {do castanheiro}.

Aí depois pai dele chegou, aí ele pediu:

- "Papai, eu quero que vocês toma facão pra mim! Ele sozinho, kupê tã sozinho!"

Aí ele {o filho} teimou, ele teimando demais! Ele {o pai} foi:

- "Não! então eu vou lá!"

Ele tava sabendo logo, ele mandou assim:

- "Ó, tem que cercava, que cercava o cara, né? Tem que cercar! Vocês tão prestando atenção: na hora que quer me ... qualquer coisa ele faz a coisa mau comigo, vocês faz a mesma coisa também, né?"

Mas resto não foi, não foi fazer nada ... se ele fazer ... era trocado, né? (negócio de morte ...). Mas não fez, não fizeram nada! ...

Quando foi chegando ... resto já tinha cercado, mas não fez nada! Ele já acostumado, acostumado chegar com kupê. Quando chega, ele chega com peito. Porque acostumado fazer, né?. Quando qualquer um kupê chegava, agarrava logo, conversa, né? conversava alegre ... ele não sabia conversar na 'gíria', mas ... ele, kupê, entende, né? Até ele {kupê} dava coisa {bens} direitinho ... já muitas vez, muitas vez, acostumado!

Aí ele chegando, kupê levantou, (parece era dois, parece dois companheiro dele!) O rifle tava assim {próximo}. Ele tava cortando {castanha}: tã, tã, tã, tãc! Aí quando {o chefe} já chegando em cima dele, parece kupê assustou, né?

Aí quando deu grito, ele (kupê) levantou assim ... ele cercou, pulou, agarrou logo o rifle, no "44". Aí não sabe ... responder, né? Ele {o chefe} responde na 'gíria' ... ele disse:

- "Ó rapaz! vocês num me atira! num me atira, rapaz! eu quero que vocês me dá facão!"

Mas na hora que ele começou assim, deu grito só ... uma vez ... 'acochou' o dedo {apertou o gatilho} ... tãaaa ... Aí pronto, atirou bem aqui ô, no barriga ... estragou... Mas ele tava vivo ainda, mandando filho dele faz mesma coisa! Mas ... não sei como foi, que ele não fez nada!... Aí todo mundo sabendo, correu, correu todo mundo ... foi bater na beira do rio, um cara tava lá ... com canoa,

remando, 'travessando, né?

Aí todo mundo voltou ... carregaram ele {o chefe} até... num agüentou, todo mundo, 'caboclo' num agüentou deixou ele lá no mato mesmo.... deixou jirau, botou corpo, aí todo mundo veio 'mbora', chorando ...

Aí todo mundo combinaram: - "Vamo assim mesmo agora! Vamo pagar ele, quero que me paga, que paga nós tudo!"
Aí todo mundo foi matar a metade! Mas é verdade mesmo; rapaz! 'caboclo' enganava kupê! quando chegava tudinho, encostando assim {na beira do rio} toma {apanha} arco, num escapa nenhum, mata todinho ... Quando chega um canoa, todo mundo esperava na beira do rio ... Aí quando primeiro vinha chamando ele, toodinho ... vem remando, travessando ... Aí já tava tudo combinado ... aí quando chegou, todo mundo (a)palparam, que não tinha nem arma, nem nada ... Aí depois, ô ... só na borduna ... mataram tudo, todinha, num escapou nenhuma, num travesou nenhum {de volta}, mataram todo!
Mas quando já fez três ... três serviço em seguido lá, aí não! kupê acordou! (era fogo lá no Tauri!) ... Porque 'caboclo' chegava assim:

- "Ah ... compadre ... nós quer facão!"

✓ Ele {kupê} atirava antes! Ele não deixava nem 'caboclo' encostava mais ... Aí tava ruim ... Mas aí 'caboclo' começou mesmo: matando, matando, matando ... aí aprenderam! Matava, matava, matava, matava ... iichh ... matava muito, rapaz! Quando outra turma vai, primeiro mata um, dois. Chegando na aldeia, um fica com inveja:

- "Não! eu vou matar também! Não é só vocês que mata!"

Aí ele vai, né? Vai, mata {pelo} menos três ... assim, empatando! quem que mais ganha, ganha! 'Caboclo' empata, né? porque 'caboclo' sempre fazendo assim: aposta, quer ser mais que outro, né? Fazendo prova, quem é faz mais morte, mais que outro! "

Krohokrenhum enfatiza um sentido competitivo contido na ação guerreira contra os kupê. "Fazer mortes" implicava em "ser mais do que o outro", em se destacar, "ganhar", ter mais prestígio e honra pessoais no seio do grupo; especialmente em uma mesma classe de idade, são atos que acrescem substancialmente esses valores. De acordo com o texto, as mortes que "faziam" levavam à afirmação da identidade pessoal e social, ao reforçar sentimentos de pertinência do grupo. Estas práticas sociais apresentavam conteúdo fortemente etnocêntrico, pois traduziam a "negação" de uma identidade distinta e se consistiam em um sistema de comunicação próprio do grupo². Os bens, principalmente facões e machados, tornavam o des-

2 Relatos de outros Jê (cf. L. Vidal, 1977:156-158) também apresentam nas mortes de guerra essa dimensão, que ressalta a pertinência a determinada classe de idade, os jovens guerreiros, iniciados.

conhecido - os artefatos dos kupê - algo "desejável".

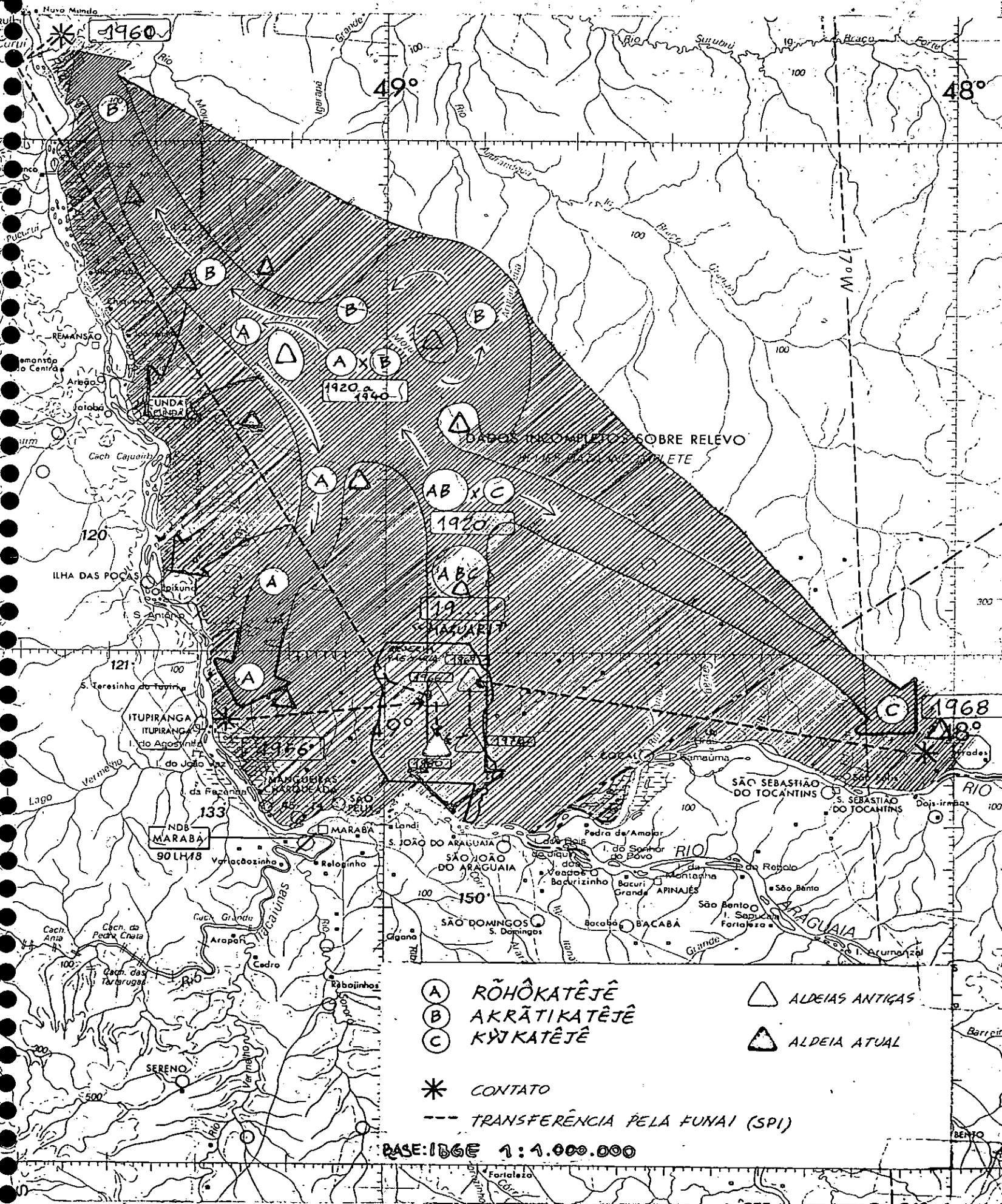
Entre os regionais, eram reforçados os estereótipos de "bravos", "assassinos" e "traíçoeiros". Em Marabá, durante as décadas de 30 e 40, políticos locais, comerciantes e donos de castanheais organizavam expedições de extermínio aos Gaviões³. O temor de seus ataques espalhava-se por toda a região onde a extração da castanha era a atividade econômica predominante.

o ethos beligerante dos Parkatêjê, no entanto, também regia normas de expansão territorial dos vários grupos dentro de um mesmo sistema de relações sociais. Não raras vezes, os conflitos internos eram motivados por roubos de produtos das roças, acusações de feitiçaria ou raptos de mulheres, tal como mencionado por E.Arnaud (idem). Krohokrenhum costuma lembrar sempre, em seus discursos o "tempo em que 'cabloco' era danado pra b gar, pra flechar outro turma...".

Novas fissões ocorreram já no início deste século, entre a fração ocidental mencionada por Nimuendaju (op.cit:21) que teria vindo se fixar em direção à margem direita do rio Tocantins, como supôs o autor, por rejeitar o contato com os criadores de gado nos campos maranhenses. Atualmente, os indivíduos mais velhos entre os Parkatêjê ainda se recordam de uma "aldeia grande" - Krĩjomreti - nas cabeceiras do rio Moju, a partir de onde ocorreu uma grande separação e um grupo então numeroso refugiou-se em direção ao Maranhão, a montante do rio Tocantins. Inúmeras fusões e separações posteriores levaram os grupos locais a se fixar entre as cabeceiras dos rios Jucundã Grande, Capim e Moju.

De acordo com a forma de expansão que parece característica dos grupos Jê, os Gavião passaram a se denominar em função do domínio territorial que exerciam ao longo do rio Tocantins. Por uso médio do

³ De acordo com informações pessoais de Frei Gil Gomes Leitão, São Paulo, (1977).



- (A) RÕHÔKATÊJÊ
- (B) AKRĀTIKATÊJÊ
- (C) KYĀKATÊJÊ

- △ ALDEIAS ANTIGAS
- ▲ ALDEIA ATUAL

* CONTATO

--- TRANSFERÊNCIA PELA FUNAI (SPI)

BASE: IBGE 1:1.000.000

volta de 1950, eles se encontravam assim divididos: o grupo que se deslocara para o Maranhão chamava-se Kyikatêjê, onde kyi refere-se à noção de parte superior, acima, "montante", katê vem a ser "dono", "controlador" e jê é "a gente", "nós", (este povo); eram o "povo (dono) da montante". O grupo que permaneceu à jusante, passou a se autodenominar, por oposição aos primeiros, Parkatêjê - onde par vem a ser pé, parte inferior, abaixo - "o povo (dono) da jusante" - que, por sua vez, se encontrava dividido em várias "turmas", como chamam.

Entre os Parkatêjê

✓ No rio Jacundá estava a "turma do Cocal", os Rôhokatêjê (onde rôhô é a palha do coqueiro babaçu, o que remete a uma característica do local), ao qual pertencia Krohokrenhum, então jovem cantor. Eram chefiados por seu cunhado, marido de sua irmã. Nas cabeceiras do rio Capim estava o grupo que ficou conhecido como "turma da Montanha", Akrätikatêjê (onde akrāti é "montanha", por extensão de krā, cabeça e ti é o sufixo que indica aumentativo), chefiados pelo marido de Rônôre, a "Mamãe Grande", tio paterno de Krohokrenhum. No rio Moju, onde tiveram a grande aldeia a partir da qual haviam se dividido, fora se fixar uma fração que havia se separado da "turma da Montanha" e formado "a turma da Madalena", como se refere Krohokrenhum ao grupo de sua atual esposa (que, a seu chamado, aliou-se à turma do Cocal).

Este período - início da década de 50 - foi marcado pela ruptura decisiva de uma ordem tradicional, onde a operação do seu sistema de organização social acabara por se debilitar com o esfacelamento dos territórios comuns, as doenças advindas e a depopulação. O relato de Krohokrenhum (que se segue) confirma o que fora apontado como provável por R. Da Matta (op.cit:94): mais do que pelas pressões efetivamente exercidas pelas populações regionais pioneiras, os primeiros encontros sistemáticos (e pacíficos) dos Parkatêjê com os "particulares",⁴ a "gente civilizada", como chama Krohokrenhum, foram determinados pela diminuição da força guer-

4 Esta era a forma como os agentes do antigo Serviço de Proteção do Índio se referiam aos regionais, principalmente aqueles que coletavam castanha nas rondozas. Não eram os "caboclos" nem os agentes governamentais, eram os "particulares".

reira dos vários grupos locais, sucessivamente, em épocas diferentes.

Entre o grupo do Cocal, esta ruptura deu-se exatamente quando, por não mais dispor de forças suficientes para prosseguir guerreando e redividindo territórios comuns, uma facção liderada pelo então cantador Krohokrenhum decidiu ir de encontro aos kupê. O medo de morrer, enfrentado por todos os componentes da turma do Cocal, viria a ser vencido pela coragem pessoal de Krohokrenhum.

"Aí eu me criou coragem"

Krohokrenhum - out. 1976

"Naquele tempo, era briga ... Coitado, nós parece um porco, parece porco no mato. Nós brigava, coitado ... nós correu só no mato ... sem a roça, sem nada ... nós correu até tudo aqui, correndo, só correndo, só comendo palmito, só, mais nada outra coisa.

Aí meu cunhado, ele encontrou comigo ... diz que voltava comigo pra ajudar, era ... era ... eu sozinho. Era muito a 'turma da Montanha'. Aí não dava pra eu tomar conta de tudo. Aí nós começemo ... o povo brigava de novo! Aí nós corremo pra lá, aí começou, me flechou, (era irmão de meu pai, da 'turma da Montanha').

Aí eu me criou coragem. Sem é nada saber SPI, sem saber ... eu mesmo me criou meu coragem, eu disse:

- 'Ah! eu dese jeito .. eu não aguenta não, eu não toma conta ... Então eu vou mesmo, eu vou chegar onde entra gente. Eu quero chegar na certa com alguém. Aí eu vou ficar no meio do "civilizado", porque aí eu sozinho não dá conta de todo mundo não ... (porque era muito que ia acabar com nós tudo, que ia matar, antes do SPI ...)

Aí eu criou meu coragem. Minha mãe era com medo ... particular, a gente civilizada ... Eu disse:

- Não, minha mãe ... eu desse jeito como eu tou sozinho ... como vocês tão com medo de morrer, então é o jeito. Se é nós chega, se é ... até kupê, branco, "civilizado" mata nós, também até não tem problema, não é?

Aí meu cunhado encontrou comigo, ele falou:

- "Olha! nós vamo morar lá no Praia Alta ..."

Era nome ... o lugar que nós chamava Krÿrÿtukrekro, era o nome que nós morava lá no Praia Alta. Aí nós arreunimo!. Agora lá nós fez rocinha, aí nós plantemo, só encheu a batata, aí nós tava comendo batata, mutubim {amendoim}. Aí quando no verão kupê quieta (por causa da gruta seca) ... ninguém sobe, kupê quieta lá no rio {Tocantins}. Aí nós falemo:

- Olha! agora nós mora lá mesmo!

Mas já tem um lugar pra gente trabalhar, terra do Benedito Mendes ... que trabalhava. Porque colocação {ponto

de concentração de castanheiras} que trabalhava ... aí nós ficuemo bem dentro, até onde é no fim do terreno dele, aí nós ficuemo. Quando depois, no inverno, aí aí flecharam um trabalhador dele, ele voltou, foi embora. Aí eu vem, eu vem pra cá. Eu se encontrou com Frei Gil mais Hilmar. Eu não sabia, não tava nem sabendo, eu tava pro mato, quando eu cheguei, não tava nem vendo ele, tava amarrando facão ... assim no limpo ... eu num sei como nenhum de nós num enxergava nada ...

Quando foi no outro dia, o José {seu irmão mais moço}, eu mandei, ele foi fazer pinicada até chegar na gróta. Eu mandei pra nós fazer a casa mesmo pra nós morava lá. Eu mandei, ele foi, cortando, cortando ... encontraram o pique, pinicada dele. Aí correu, me chamou.

- "Por que, era entrada de quem, quem foi que fez pinicada?"

Eu digo: - 'Não! eu não sei não'.

(Era pinicada nova, até tem faca, tava pendurado... nós panhemo!)

- 'Vamos ver, parece que é kupê mesmo!'

Aí nós foi atrás dele. Aí quando cheguei ... quase chegou na ... 'rancharia' (porque a 'rancharia' tava lá) ... tanto facão que tava pendurado, machado, tudo! Aí nós panhemo. Aí eu deixou mulherada, eu foi atrás deles, eu sei que ele voltava pra lá.

Minha mãe num queria pra mim nem ver nem kupê. Eu digo: - "Não! é o jeito, é o jeito que eu vou atrás, que eu quero ver, que eu quero ver."

Aí eu foi embora. Aí eu tava com medo ... medo de me atirar. Eu digo:

- "Não! mas é o jeito que eu vou". Aí nós foi.

Aí nós encontremo com eles, tava comendo. Aí finado 'Janoi' queria matar Frei Gil. Eu digo:

- "Não! porque desse jeito eu já ... eu já sabia, porque mais velho me explicava, que quando gente assim dando rancho, facão, dá ... dá ferramenta, aí pode ser que é boa pessoa, aí não atira não!"

Aí eu foi na frente. Eu conversou com eles, eles conversou. Aí eles veio com mais facão, monte de facão. Aí eu peguei. Nós peguemo, veio embora. Mas Hilmar compreendeu, ele conversava na 'gíria' Kaiapô.

Aí nós compreendemo. Aí quando nós vôltemo, eu foi chamar a outra turma, porque nós dividiram. A metade voltou pra lá, só comendo castanha pra lá. {em direção às cabeceiras do rio Praia Alta}.

Aí eles veio de novo. Eles encontraram com tanto castanheiro, ele levou muita farinha de novo pra lá. Aí nós acostumou, pronto!"

A imagem da correria na mata - como bandos de porcos - aludida por Krohokrenhum no início deste relato, mostra a situação de crise que então se verificava entre o grupo. Não ter roças significava viver como "bichos", sem organização social. - às atividades na agricultura atestam a ação humana e a vida em sociedade.

Ele menciona a aliança estabelecida com a fração liderada pelo "cunhado", (marido de sua irmã) para poderem enfrentar a numerosa "turma da Montanha". Hostilidade, acusações de feitiçaria e ataques recíprocos marcavam as relações entre o grupo do Cocal e o da "Montanha". Enfraquecidos, sem roças permanentes devido às guerras e atacados por epidemias de malária e gripe (que já começavam a surgir, ocasionando mortes) eram circunstâncias que tornavam mais difícil exercer controle sobre o território.

A aliança com o cunhado, mencionada por Krohokrenhum, parece ter sido determinante para uma das últimas mudanças de aldeia da turma do Cocal, ocorrida antes do contato. Seus componentes foram se fixar nas cabeceiras do rio Praia Alta, afluente do Tocantins nas proximidades de Itupiranga - o local chamado Krÿrÿtukrekro (?) - onde parecia haver condições para se restabelecerem, com o plantio de roças de batata e amendoim.

Uma parcela desse grupo deslocou-se dali para se instalar em um castanhais, o "terreno do Benedito Mendes", como diz Krohokrenhum, que havia arrendado aquelas terras do Estado para fins de exploração dos castanhais, local onde eram hostis os encontros dos Parkatêjê com os castanheiros.

Krohokrenhum relata os primeiros contatos definitivos - ocorridos em setembro de 1956 - com o Frei Gil Gomes Leitão, dominicano ligado à prelazia de Marabá, um tenente da reserva, Sr. Hilmar Harry Kluck e um servidor do SPI. Com recursos obtidos junto à prefeitura de Itupiranga, organizaram uma expedição para ir de encontro aos Gaviões, diante de notícias de que eles se encontravam muito próximos à margem do Tocantins. O extermínio do grupo fora o objetivo de muitas expedições patrocinadas por chefes políticos locais, conforme mencionado também por E.Arnaud (op.cit:39), para poderem explorar os castanhais do Tocantins.

À frente da ruptura entre a turma do Cocal estava Krohokrenhum, incentivador do encontro com os kupê como alternativa de

sobrevivência física para os poucos componentes restantes do grupo, como ele mesmo apresentou no relato. Foi a partir dessa época - 1950, aproximadamente - que sua liderança começou a se firmar. Como se poderá observar, a sua trajetória como líder e cantador será sempre alusiva a esse confronto com os kupê, redimensionado de acordo com as situações concretas. Ao relatar o episódio do encontro definitivo com os kupê, Krohokrenhum exalta a sua coragem pessoal para, em seguida, falar da coragem dos que o seguiram nesse confronto.

Entre os Parkatêjê - e talvez entre os Jê - o papel de destaque do cantador prende-se exatamente, à esfera da criação, da inventividade, conforme apontaram vários autores (cf. J. Melatti, 1963 e A. Seeger, 1980, entre outros).

O período imediatamente posterior ao contato foi marcado por uma crise profunda; a desorganização que se verificava entre o grupo do Cocal apontava para um "fim de mundo", como atesta o relato de Krohokrenhum referente àquela época. A travessia de todos os seus componentes para Itupiranga - onde foram "ver como vivia a "gente civilizada" (sic) - ocasionou muitas mortes que quase dizimaram o grupo, temor de Krohokrenhum e de sua mãe. A morte do cunhado, marido de sua irmã e chefe político do grupo, a quem todos chamavam ixũ (meu pai)⁵ possibilitou o contato efetivo, uma vez que durante toda a sua vida, o velho chefe sempre rejeitara a aproximação pacífica com os kupê, segundo Krohokrenhum.

"Ah! vamos ver a cidade!"

Krohokrenhum - out, 1976

- "Agora é... agora tá bom, agora tá bom! Ah! vamos ver a cidade!... aonde que 'gente', kupê mora! "
Eu disse:

5

"Indiuma" ou "Njuna", conforme entendiam os regionais. Cf. R. Leite, "O triste destino dos Gavião", in A Província do Pará, Belém, 7 de agosto de 1966.

- "Olha, 'pêra aí, rapaz! ... eu ... nós vamos pegar doença ... vamo demorar um pouco, sô quando acostumar, nós acostuma primeiro ..."

Mas eles tão teimando demais! eles ... já foi atrás, tudinho!

Aí eu levou minha mãe pra lá (minha mãe tava comigo), aí eu foi lá pro rumo da aldeia grande, eu levou minha mãe, minha mãe tava com medo!

Aí quando a pessoa vem atravessando aí no Itupiranga ... chega, atravessou, conversou muito com a gente. Aí mesmo pegou doença e quando nós voltemo, atravessemo, aí ... lá vai tudo morrendo no caminho, morrendo, morrendo tudo. Aí resto correu. Quando chegava lá, tava magro ... magrinho ... quase morreu de fome, tudinho.

Aí veio, chegou. Eu briguei, eu briguei com eles, pessoa:

- "Que num faz isso rapaz!" Era desse jeito que eu falava. Porque sempre quando gente pegava ... lá no Tucuruí, pegava facão [no posto de atração do SPI], lá ... quando chega, todo mundo pegava gripe, catarro. Aí morreu. Mas era muita gente ... morreu um a um.

Sempre eu conhecia doença. Aí eles morreu tudinho. Ih! muita gente, muito índio! Hoje é menos, ih ... Mas era muita pessoa ... era três aldeia, três aldeia diz que contava, quando .. aonde ele vai comendo, ajunta ... ih! vai tudinho, muito 'índio'!

Aí quando nós mudemo ... Ah! chegou tudo magro... Aí só tava caçando pra eles. Aí nada tomando remédio. Já morrendo, morrendo, morrendo ... morrendo. Eu lembro morto. Uma hora dessa morreu dois, na outra morria três, de dia morreu quatro. Ih! morreu muito! Eu digo:

- "Assim eu num tomo conta terra não".

Mas eu, nem ver morto. Morrendo, só morrendo mesmo. Aí eu tava com medo!

- "Eu sei como é agora ... nós vamo acabar mesmo!" Eu tava até com medo!

Por causa disso que eu deu ... pro 'cristão', aquele que mora na cidade, eu deu todinho criança. Porque ... minha mãe morreu, meu irmã morreu, até mesmo eu ficou só, num tem nada, eu num tinha nada. Meu mulher morreu, então eu ficou nada, eu digo: "Ah ... eu vou entregar todinho ... " eu disse:

- "Vocês pode tomar conta, vocês cria, eu vou ficar só, porque eu sei que vou morrer sempre!"

Aí eu deu tudo. Aí eu fiquei, agüentando, agüentando, morrendo, morrendo, já tava pouquindo ... eu digo:

- "Ah! rapaz, vamo acabar mesmo! ..."

A maior parte dos componentes do grupo do Cocal chegou a permanecer quatro meses na cidade de Itupiranga, abrigados num barracão da prefeitura e vivendo da prestação de serviços à população local - tirar lenha, transportar água para os potes ou se apresentarem como exímios atiradores de flechas em troca de roupas e alimentos.

Da Matta apontou a ambigüidade de atitudes que se verificava entre os regionais; "quando os 'caboclos' estavam na cidade, várias pessoas não abriam suas portas, com medo" (op.cit:100), enquanto lhes conferiam apelidos caricaturais ("Zé Doidão", "Zé Doidinho", "Baleado", e outros).

Por sua vez, os Parkatêjê chegaram a conferir "apelidos" aos regionais, igualmente jocosos e caricaturais, atribuindo semelhanças com certos animais ("homem que fala como porco", "mulher que anda como jacaré", etc.), criando um sistema que lhes permitisse, entre si, identificar os kupê. Esta permanência prolongada em Itupiranga, movida pelo desejo de "ver" como vivia a "gente civilizada", levou a uma redução populacional ainda mais acentuada entre o grupo quando retornaram posteriormente à aldeia, com epidemias de gripe e sarampo. O alerta de Krohokrenhum para as doenças que adviriam com o contato baseava-se, conforme ele menciona, nas experiências anteriores, adquiridas com as expedições ao "posto de atração" do SPI (em frente à Tucuruí), em busca dos facões e machados oferecidos.

O fascínio pela cidade os levava a uma desorganização ainda mais profunda. Elevava-se o número de mortes, apesar de reunidos aos poucos componentes do grupo do rio Moju, a "turma da Madalena", que Krohokrenhum mandava chamar. Data dessa fase ainda aguda de crise o descrédito, por parte de Krohokrenhum - como ele menciona ao final do relato - quanto à possibilidade de se reproduzirem enquanto grupo. Com a morte de quase todas as mulheres adultas, muitas crianças pequenas foram entregues por ele aos cuidados de regionais, moradores de Itupiranga e Marabá, para que sobrevivessem. E só depois de alguns anos aquelas crianças foram recuperadas pelos Parkatêjê.⁶

6 Atualmente, há quatro mulheres adultas, já casadas, que não mais retornaram dos centros urbanos onde foram criadas - Marabá, Itupiranga e Belém. Por ocasião de suas visitas à Mãe Maria (1976 e 1977), foram em vão os insistentes apelos dos componentes da aldeia do "Trinta" para que ali permanecessem, esquecendo o ressentimento manifestado pelo fato de terem sido entregues aos kupê.

Os dados fornecidos por E. Arnaud (1975:47) demonstram a extensão da crise, em termos da depopulação sofrida pelo grupo do Cocal. Por ocasião do contato (1956), o grupo contava com 84 indivíduos⁷. No ano seguinte, já eram 62 pessoas, que passaram a 37 no outro ano, sendo que 60% do grupo era constituído pelas crianças que foram entregues aos regionais. Em 1961, apesar de um ligeiro acréscimo verificado - eram 41 indivíduos - Da Matta apontava para o seu possível desaparecimento enquanto grupo tribal (op. cit:138). Esse grupo abandonara a antiga aldeia, fixando-se posteriormente em um local onde, segundo E. Arnaud (op. cit:46), não havia assistência, os meios de subsistência eram precários e as terras já estavam ocupadas por regionais.⁸

O início de uma assistência sistemática por parte dos dominicanos ligados à prelazia de Marabá, possibilitou a recuperação do grupo, então muito reduzido.

"Lenta recuperação"

Krohokrenhum-out. 1976

"Quando já tinha morrer tudo, aí parou". Aí resto melhorou. Aí ia sempre no Itupiranga arrumar uma farinha, a massa de mandioca, nós voltava. Quando foi dois ano que nós fez lá, aí Frei Gil chegou, Frei Gil apareceu [1958]. Aí apareceu, começou ... leva rancho ... leva tudo, café, açúcar, farinha ... ih! muita farinha. Mandaram, ele levou quatro cara lá, ele mandou, eles fez a roça. Oito linha que o cara fez, ele queimou, plantou mandioca, pronto. Plantaram muita mandioca. Banana ele arrumou, plantaram, aí só. Só uma vez que ele fez. Ele só ajudou, quando nós já começou agora melhorou. Ai nós começou mesmo. Agora nós mesmo, como nós trabalhava, nós fez outro roça, nós plantemo. Agora aumentemo a roça. Aumentando, aumentando ... já tinha quatro anos que Frei Gil ajudava...

7 De acordo com as informações pessoais de Frei Gil Gomes (1977-SP), a turma do Cocal era estimada em cerca de 100 pessoas.

8 Conforme os manuscritos de Frei José Caron (que prestou assistência ao grupo do Cocal entre 1958 e 1961, aproximadamente), o castanhal em que se encontravam tinha sido vendido a um político de Belém.

Aí me falaram que SPI, SPI toma conta da gente ... Aí o finado ... finado "Mosquito" que eles chamava, aí ele ficou lá com a gente. Dava remédio, tratando. Aí Frei Gil veio embora. Aí SPI trabalhou só quatro mês, aí veio embora tudinho, aí acabou, parou, parou mesmo. Aí depois, finado Frei José{Caron} foi pra lá também. o Frei Gil mesmo levou Frei José ... foi pra lá, aí ele mostrou pra gente, aí ele voltou. Frei Gil voltou com ele. Quando ele foi pra São Paulo, mandou muita roupa... agora começou de novo, ajudando a gente, levava rancho, medicamento, levava tudinho pra lá, açúcar, arroz ... Ai já tava melhorando, melhorando..."

A ação dos dominicanos consistia em visitas ao grupo do Cocal, quando levavam alimentos (farinha, sal, café e açúcar), machados, facões, roupas e medicamentos. Nomes "cristãos" foram adotados por alguns componentes do grupo com os "batizados" que foram realizados, embora Frei Gil - que estabelecera o contato definitivo e os visitava com maior frequência - viesse apresentar, posteriormente, restrições àquela "forma precipitada de catequese" (*sic*). A assistência dos dominicanos e, mais tarde, dos agentes do Serviço de Proteção ao Índio, possibilitou ao grupo do Cocal engendrar mecanismos de recuperação em relação à grande crise verificada com o contato. Formaram pequenos roçados e começaram a adotar nomes pessoais em língua portuguesa que, assim como o uso de roupas, consistiam em elementos de um sistema específico de comunicação e interação com os kupê que lhes forneciam bens industrializados.

A atuação dos agentes do SPI passou a se intensificar a partir do início da década de 60. Incentivavam os componentes do grupo do Cocal a coletar castanha, em troca dos facões, machados, munição e alguns gêneros alimentícios que passaram a ser introduzidos. A castanha, em pouca quantidade (cf. Laraia e Da Matta *op. cit*:116-21) era vendida em Itupiranga; no início, o transporte era patrocinado por um funcionário da prefeitura daquele município que, mais tarde, fora trabalhar como agente do SPI entre o grupo. A produção passou a ser vendida ao arrendatário que "permitira" aos Parkatêjê se instalarem em seu castanhal (Sr. Benedito Mendes, mencionado por Krohokrenhum no relato).

De acordo com Da Matta (*idem*:177), a penetração dos Gaviões num sistema monetário revelou alguns aspectos antes desconhe-

cidos em relação aos objetos por eles confeccionados e a descoberta do valor de troca de alguns produtos abriu para o grupo as possibilidades de comércio com os regionais. Vendiam arcos, flechas, mel, couros e carnes de caça, além da castanha e de farinha de mandioca que aprenderam a fabricar com os servidores do SPI.

Engendrou-se neste período o embrião de uma nova fase do processo de transformação desencadeado entre os Parkatêjê. Mudanças substanciais ocorreram com a sistematização de trocas voltadas para fora do grupo. O funcionamento do sistema monetário começava a lhes ser esclarecido pelos agentes da sociedade nacional a quem rapidamente estenderam suas relações, os servidores do SPI, padres, castanheiros e donos de castanhais, além dos pesquisadores que os visitaram naquela época.

Conforme apontado por Arnaud, ao contrário do grupo do Cocal, aquele que tivera sua aldeia nas cabeceiras do rio Capim - a "turma da Montanha"* - ~~foi se estabelecer~~, em fins de 1960, na própria reserva indígena, num local conhecido como Ambaua, em frente à cidade de Tucuruí, onde já havia um posto do SPI desde a década de 40 (cf. op. cit.:64). Krohokrenhum menciona este local quando, em seu relato, fala de onde apanhavam facões e machados, ao atravessarem as cabeceiras do rio Capim.

A redução demográfica sofrida pela "turma da Montanha" também foi acentuada. No período compreendido entre 1958 e 1961, segundo o mesmo autor, houve uma diminuição da ordem de 50% de sua população que, de 74 indivíduos passou a 37; em 1962 eram apenas 21 (idem:69). Naquela época, para os moradores de Tucuruí, os integrantes desse grupo haviam se tornado "crentes" e deixado de ser "saqueadores", passando a lhes fornecer carne de caça, peixe e castanha, através do Posto do SPI. Ao final de 1964, agentes missionários de denominação evangélica - Missão Novas Tribos do Brasil - foram se instalar na "Montanha", onde administravam alfabetização em língua portuguesa e doutrina evangélica, tendo lá permanecido por cinco anos (até 1970).

* Chefiada pelo tio paterno de Krohokrenhum e marido de "Mamã Grande".

CAPÍTULO II

PROMESSAS DE TERRAS; CASTANHAS E DINHEIRO:
"MÃE MARIA".

Em meados da década de 60, começou a se esboçar naquela região uma situação criada pela necessidade de "desocupação" de territórios indígenas tradicionais, cuja população, drasticamente reduzida pelo contato com a sociedade abrangente, era considerada de "remanescentes" em muitas regiões. Isso permitia a contínua expansão das frentes econômicas, através de empreendimentos de caráter privado e estatal. A construção da rodovia Belém-Brasília viria a inaugurar essa perspectiva histórica para a porção oriental da Amazônia.

Esse período foi marcado pela transferência paulatina para o Posto Indígena Mãe Maria dos três grupos em que os Parkatêjê se encontravam reunidos. Em 1964, o Posto fora instalado na gleba de 52 mil hectares de terras devolutas do estado que havia sido concedida aos Gaviões, em 1943, por decreto do então interventor federal. Além de agenciar a rápida desocupação de territórios tradicionais, parecia indispensável ao SPI providenciar o controle efetivo da ocupação do grande castanhal, que vinha sendo arrendado a terceiros desde 1947. Uma vez que os ganhos para o SPI eram considerados "irrisórios", o controle efetivo daquele castanhal seria obtido através de sua exploração econômica direta, com a utilização dos Parkatêjê para a coleta da castanha¹.

O grupo do rio Praia Alta (do Cocal) vinha lentamente se refazendo da crise do confronto inicial. Os agentes do SPI passaram a insistir junto a Krohokrenhum na "necessidade" de se muda-

1 De acordo com a documentação do SPI (relatório de 26/7/65), a instalação do Posto no Mãe Maria "representa o início da ocupação efetiva, por parte desse órgão, de uma das mais importantes reservas do Patrimônio Indígena no Pará". Em julho de 1956 já se mencionava a intenção de transferir os Gaviões para o Mãe Maria.

rem para a nova localidade. A área do Mãe Maria fizera parte de seu habitat tradicional quando, no início do século, tiveram aldeias nas cabeceiras do rio Jacundã, afluente do Tocantins. Como apontou Da Matta (op.cit:110), a descaracterização de um sistema específico de relações sociais resultara da acentuada redução demográfica ocorrida (cerca de 70% da população original). Instituições tradicionais entre os Parkatêjê tiveram o seu conteúdo modificado com a descoberta da troca monetária, da propriedade privada e de categorias como "pobres" e "ricos". Assim, o sistema de valores fundado na reciprocidade, como princípio regulador das relações sociais, operava acrescido de novos elementos.

Os agentes do SPI passaram a persuadir Krohokrenhum aceitando com a possibilidade dele "enricar" no Mãe Maria, onde teria "muita castanha" e a terra lhe pertencia. Estes foram os argumentos utilizados pelos agentes tutelares locais e que apresentaram eficácia diante dos fins de mobilização pretendidos para a ocupação e exploração do "castanhal dos índios", como era conhecida a área onde viria a se instalar o Posto Indígena Mãe Maria e para a qual os Parkatêjê seriam transferidos.

"Lá ... vocês vão 'enricar' (ficar rico)"

Krohokrenhum, out. 1976

"Um Cornélio, o velho Cornélio ... aí chegou {no Praia Alta} com o finado Jaime {servidores do antigo SPI}. Eu tava nem sabendo, ele {Cornélio} chegou, falou:

- "É ... agora vocês pode arrumar a criação, arrumar tudo, que nós vamos já já ... pode botar na tropa {de muires}, nós leva tudo! "SPI" mandou pra vocês ir morar lá no Mãe Maria, a barraca já tá tudo pronto, já tá tudo no jeito! Tem muito índio já lá esperando vocês!"

Aí finado Jaime me falou, baixinho, assim:

- "Vocês querem ir pra lá? Lá num é bom não, tem muito mosquito, num presta não! ..."

- "Bom, então eu num vou nada, num vou nada, é doido!"

Se é antes conversava com a gente, então a gente sabendo que gente já ... até a gente também vai ver primeiro que agrada lá o lugar, aí a gente pode ir assim, na hora ...

- "Quem é como a gente?", eu falei pra eles. Aí eles voltou, nunca mais falou nada.

Dos agentes do SPI mencionados por Krohokrenhum, Jaime

Pimentel parece ter tido, nessa época, um desempenho significativo junto ao grupo do Cocal. Ensinou-lhes a comercializar a castanha e, segundo Krohokrenhum, "ajudou-o" mantendo os meninos do grupo em Itupiranga, a seus cuidados por longos períodos, para que sobrevivessem.

Diante do propósito do SPI de transferir o grupo para o Mãe Maria, os "conselhos" do "finado Jaime" pareciam, ao chefe Gavião, mais 'acertados'. - "Quem é como a gente?" - Krohokrenhum se refere a um possível "engodo" em relação aos outros que estariam esperando por eles, como mencionara o servidor.

"Aí quando eu vem pra Marabá, eu me encontrou com Misael {agente do SPI}, Misael tava lá me falando:
- "Oh! (me falando, ele me chama "meu filho") meu filho! vai lá, vai lá, lá é tudo, lá tem tudo, castanha, muita gente cortando castanha e vendendo! Eu num posso tomar conta porque é muita gente, são valente! Eu quero que vocês vai lá, "SPI" quer que vocês vai pra lá, vocês ajaíta lá, lá é bom pra vocês, aqui é ... pra vocês tá bom não ! Vai lá! ... "
Eu digo: - "Não".

- "Pera aí: vocês aquieta", frei Gil falou pra ele, "olha, deixa, ele vai agüentar lá {Praia Alta} qualquer hora que vocês {do SPI} quiser, me avisa, vou buscar ele {Krohokrenhum}, eu leva pra lá, pra ver, só pra ver, primeiro ..."

Aí ele {Frei Gil} me falava:

- "Vocês não vai não, vocês não vai lá, não é ... não tá muito bom pra vocês lá não ..."

Eu ficava assim {em dúvida}. Mas quando eu me danou, eu mesmo vem pra cá! Aí, nós compremo uma burra, aí sumiu pra cá ...

Aí vem, vem chegar no São Félix, {povoado à beira do Tocantins, na margem direita} até eu 'bateu' {procurou} no São Félix atrás da burra ... Aí encontra com o finado Pedro Ito, ele falou assim:

- "Vamo lá, rapaz! vamo lá, lá é bom, tem muito "colocação"² grande, muito castanha, eu quero que vocês só recebendo dinheiro 'de grosso', vocês 'enrica'! Lá é bom pra vocês! Aqui não é ... é terra de vocês não! Lá é bom, pra vocês é bom! é terra de vocês mesmo, lá é bom! Aqui "colocação" é muito pequeno, num dá pra vocês, mas lá é bom, é "colocação" grande! O senhor pode ficar deitado, gente trabalha, entrega castanha, vocês vende!

2 Nome dado à concentração de castanheiras, na mata.

Ah! vocês vão melhorar muito, mais que aqui!"
 Aí eu compreendeu como é, eu disse assim:
 - "Opa! eu vou ... eu vou "enricar" mesmo lá!" (Mas que nada ...)
 Aí quando eu disse:
 - "Olha, você aí! eu tou querendo vem pra cá mesmo, agora. Porque sabemos que tão querendo, tão falando que já marcaram minha terra, {no Mãe Maria}, já misturou, agora cara já entrou {no Praia Alta}, então não dá certo não, eu vou pra lá!"
 Aí eu mesmo vem. Eu avisou pra ele:
 - "Pode ir, que eu vou já, eu vou já!"
 Aí eu fui. Quando eu foi pra lá, aí Iracema nasceu"

Krohokrenhum ressalta a orientação ambígua entre o pessoal do SPI e os dominicanos. Enquanto alguns representantes do SPI incentivavam a mudança, frei Gil e outro agente do SPI os alertavam para que não acolhessem de imediato decisões que pareciam "pre-cipitadas" em relação à transferência para a área do Mãe Maria, determinada pelo SPI. Embora Krohokrenhum enfatize que foi pessoal a decisão de ir conhecer a nova localidade ("Mas quando eu me danou, eu mesmo vem pra cá"), a sua expressão alude à grande insistência com que lhes eram apresentados argumentos tão persuasivos pelos agentes do SPI, que já trabalhavam na instalação do Posto Mãe Maria.

Em 1965 (quando nasceu a filha de Krohokrenhum, Iracema) um pequeno grupo, tendo à frente o chefe Gavião, visitou o local onde o SPI havia fundado, no ano anterior, o Posto Indígena. A "sede" era uma pequena casa de taipa, à beira de uma trilha estreita que, em 1968, viria a ser a rodovia estadual PA-70. Do outro lado da picada, os agentes locais do SPI haviam construído cinco ranchos de palha de babaçu, à maneira regional, formado um pomar e uma roça de cana-de-açúcar, mandioca, arroz, milho e feijão. E em março de 1966 o grupo do rio Praia Alta para lá se transferiu.

A mudança pra o "Mãe Maria"

Krohokrenhum-out. 1976

"Aí quando nós chegemo ... nós tava tudo arrumado, Antonio {seu cunhado, irmão de sua mulher} foi ... ele vem pra Marabã.

Aí ele encontrou com finado Jaime.

Aí quando já tava tudo arrumado, já tava 'no jeito', amanhã, pra mim a viagem, aí o Antonio chegou:

- "Oh! rapaz! ... o cara (era Cotrim³), um cara vem aqui!"

O cara tava esperando nós, bem no Tauri {afluente do Tocantins}.

- "Veio motor, tá esperando nós ... ele mandou pra nós ir já, já, pra ir com ele, nós vamos lá no Mãe Maria!"

Aí eu digo:

- "Eu já tou no jeito agora!"

Ajeitemo, veio embora. Era só Madalena, eu Antonio ... ah! "Cupu", Geraldo, era só ... ah! "Supercílio" ...

era seis pessoa que nós vem pra cá. Aí o resto ficou trabalhando, cortando castanha; eu já tinha terminado o meu, eu veio embora. Aí o resto ficou trabalhando.

Aí quando nós ... eu vem caminhando (tava doente ainda) eu cheguei aqui, aí me deu febre aqui, tava doente ...

Aí tava muito feio! Era mato muito grande ... A roça ... a roça, só a roça que tinha aqui, é só o que ele {SPI} fez aqui ... ele plantou mandioca, plantou arroz, milho, feijão. Já tinha todo junto, Aí eu cheguei. Aí todo mundo {do SPI} diz assim:

- "O ... kupê tá trabalhando, vendendo castanha direto. Quero que vocês toma um bocado de castanha, já tão tudo com castanha!"

Eu digo: - "Mbora!"

Aí nós tomemo resto que tinha. É pouquinho ainda, tem cada um quarenta, vinte hectolitro que nós tomemo, resto quando já venderam. Aí nós comecemo tocando, botando pra fora ... nós mesmo, sem nada, nós tomemo ... Botando pra fora tudinho ...

Rapaz! a polícia não faz nada! Misael me falava:

- "Eu sempre busca a polícia, eu "bota" neles ... não sai!" Pode vocês aparece aqui, aí eles pode sair ..."

Eu mandei eles, era só dois, Geraldo e o irmão dele, 'Cupu', eles foi pra lá. Aí quando ... cinco hora, nós foi pra lá. Eles conversou um bocado, eles procurou castanha:

- "O sr. tem castanha?"

- "Não tem".

- "Tem!", eles disse.

- "Não, não tem não".

- "Cadê a castanha que tu trabalhou?"

Aí ele mostrou. Era vinte hectolitro que ele mostrou pra eles.

Aí primeiro ele mostrou, quando ele chegou na barraca ...

... 'Cupu' atirou nele, na casa:

- "Agora tu sai daqui! Aí ele:

3 Antonio Soares Cotrim, servidor do SPI que os levou para o Mãe Maria . e que, posteriormente, faria a "atração" da "turma do Maranhão", outro grupo dos Gaviões que havia se fixado nas proximidades de Imperatriz, no Maranhão.

- "Não, eu não pode sair. Só amanhã, se vocês quiser ... eu vou só amanhã, amanhã que eu sai, porque a hora dessa não pode sair!"

- "Não! tem que sair logo, agora! Me dá a espingarda!", eles tomaram a espingarda do cara, aí:

- "Não, eu vou ... eu vou dormir aqui mesmo, eu não sai daqui!"

Aí o Cupu atirou na casa dele: tãaaa ...

- "Eu quero que tu sai daqui!"

Aí o cara ... aí foi embora.

Aí quando chega aqui, aí Misael:

- "Olha, amanhã cedo vocês vai lá no Jacundá. Agora lá tem muito, gente duro, valentão!"

Mas era mentira. Aí quando foi lá ... quando no outro dia, foi pra lá ... era muita gente ... Aí chegou também, tomaram uns trinta hectolitro que ele tinha ... castanha. Aí tomaram dele, aí mandaram, ele foi embora. Foram embora todinho à noite, largaram a criação, largaram tudo! Foi m'bora. Foram embora todinho ...

Quero ver ... é 3 ... 3 ... 4 5 ... 6! Seis cara que morava aqui, ai nós botemo fora ...

Primeiro só eu mesmo vem aqui, só pra ver, pra mim voltava pra buscar turma. Ele veio tudo, só homem, mas ... o Madalena {sua mulher} tava querendo vem comigo pra mim conhecer também logo. Aí eu trouxe ela {dê} uma vez. aí não voltou mais. Aí eu fiquei mesmo aqui. Eu mandei a turma vem atrás de mim. Aí quando nós já botou tudo a gente fora, aí depois vai buscar mulher, Domingos, o ... o Manuel que ficou. Aí nós foi buscar eles. Dois motor. Nós trouxe muito bagulho, logo tudo! Aí nós chegemo aqui, era ... nós 'subimo' aqui, rapaz {de motor, pelo rio Jacundá, afluente do Tocantins, um dos limites da área}. Quando nós chegava aqui, na PA-70, vem carregando {seus pertences} nas costas, até aqui!"

Expirou em 1966 o último contrato de arrendamento pelo SPI do castanhal do Mãe Maria à viúva de um chefe político local, dono de castanhal que tinha duas glebas de terras contíguas à área do Mãe Maria. As expectativas dos agentes do SPI em "dar início à vida econômica" do Posto recém-inaugurado⁴ estavam vinculadas à eficácia da ação dos Parkatêjê em afugentar castanheiros que haviam se instalado ali, uma vez que a atuação dos agentes da polícia local havia se mostrado ineficaz (como menciona Krohokrenhum no relato).

Um documento do SPI referente ao episódio apontara que "(...) foi de grande valia a presença de duas ou três dezenas de índios armados que ali se encontravam, tomando-lhes as espingardas, sete muares e grande número de porcos e galinhas (...) Foram localizados e detidos os líderes das invasões que firmaram um docu-

4 Conforme a documentação do SPI referente à época.

mento reconhecendo a posse indígena da sorte "Mãe Maria" e se comprometendo a respeitá-la, sob as penas da lei"⁵.

Em seu relato, Krohokrenhum menciona as práticas utilizadas pelos componentes do grupo para retirar, então definitivamente, os castanheiros que lá se encontravam. A chegada de um grupo de jovens pintados de urucum (por incentivo dos próprios agentes do SPI), falando alto no idioma e atirando com as espingardas, era a forma de porem em prática os estereótipos de "bravos" e "traíçoeiros" vigentes em relação a eles em toda a região. A eficácia da utilização desses estereótipos, de forma consciente pelos Par-katêjê (e incentivados pelos agentes locais do SPI) revelava o grau de manipulação de mecanismos de afirmação da identidade em circunstâncias específicas, diante de interesses definidos: dominar o território em que haviam se instalado.

As relações jocosas passaram a ser características da conduta dos Par-katêjê para com os kupê, apontando para uma hostilidade latente em muitas formas de aliança, enquanto se constituíam num código empregado no sistema de comunicação particular que se engendrava.

A região era, na época, debilmente povoada por famílias de castanheiros, posseiros que se instalavam ao longo da estrada que viria a ser aberta ao tráfego em 1968, a PA-70. Os estereótipos então existentes em relação aos Gaviões eram atualizados e reforçados nas expedições que empreendiam num determinado trecho da estrada, entre os rios Flecheiras e Jacundá, com objetivos precisos. A necessidade de "ocupar" aquela área e de assegurar o seu domínio era manipulada tanto pelos agentes locais do SPI quanto pelos Par-katêjê.

E. Arnaud registrou que "o primeiro agente e auxiliares {do SPI} começaram dispensando muita atenção aos índios, sobretudo ao líder do grupo, que passou a ser tratado como capitão (...)

5 Relatório do assistente jurídico da 2ª Inspeção Regional ao Diretor do SPI, datado de 27/04/66.

Alguns regionais que moravam pelas imediações, por sua vez, procuraram logo estabelecer relações de amizade com o capitão, a fim de obter benefícios econômicos, inclusive na exploração da castanha; e outros procuravam aproximar suas filhas dos rapazes do grupo, onde é acentuada a carência de mulheres, tendo em vista futuros casamentos dada a circunstância de serem eles proprietários de terras" (op.cit:48-49).

De acordo com o mesmo autor, a vida econômica do Posto Mãe Maria foi logo iniciada. Os Parkatêjê passaram a produzir aguardente, melado e rapadura para consumo próprio e para comercialização através dos agentes locais do SPI, uma vez que a produção de cana-de-açúcar do Posto era grande. A castanha que passaram a coletar era vendida por eles em Marabá, acompanhados pelos servidores do SPI, o que parecia satisfazer as expectativas de Krohokrenhum e de sua turma, habituados àquela sistemática desde a época em que estiveram no rio Praia Alta. Era o modo de obter bens industrializados e de "ficarem ricos", tal como os agentes do SPI haviam enfatizado antes da transferência para o Mãe Maria.

Mudanças significativas ocorreriam a partir de meados de 1967, "quando a 2ª Inspeção Regional do SPI deliberou atuar em Mãe Maria na extração da castanha com objetivos empresariais, através do conhecido sistema de barracão" (cf.E.Arnaud, idem:ibid). Com a criação da Fundação Nacional do Índio, em substituição ao SPI (1968), intensificou-se a implantação de um sistema de exploração que resultaria em modificações substantivas nas relações dos agentes tutelares para com as populações indígenas habitantes de toda a região produtora de castanha-do-Pará, o curso médio dos rios Tocantins e Xingu. A delegacia regional da FUNAI, sediada em Belém (a antiga 2ª Inspeção) passaria a desempenhar o papel de "patrão", "dono" dos castanhais e o sistema do "barracão", enquanto regime de trabalho peculiar às áreas onde predomina o extrativismo vegetal, foi então estendido aos Parkatêjê, engendrando relações específicas.

"Eu pensando que aqui é bom! nós pega dinheiro na hora ... (Mas que nada!)."

Krohokrenhum-out. 1976

"Primeiro, quando dinheiro sai pra mim, eu gostei!"

Mas pensando que era todo tempo assim ... Aí nós pegou tudo, um bolo de castanha:

- "Agora sim! Ô, dinheiro de vocês!"

Aí eu peguei ... eu ... tava bonito!

- "Ah! é verdade mesmo! Agora aqui é bom! Eu fico mesmo, aqui é bom! Nós pega dinheiro na hora!"

Mas que nada ...

Aí eu foi ainda pegando a turma, mudando pra cá ... até a outra turma, eu ajeitei ... botaram o ... "Montanha", o ... "Maranhão" ... que eu deixei, pra botar aqui terreno ...

Quando a gente colocou aqui, já começaram, acostumado a trabalhar ... aí ele fez diferente ... agora só FUNAI vendia castanha, não mostrava dinheiro. Ele {FUNAI} paga como castanheiro ...

"Ah! mentira, rapaz!" eu digo.

Aí quando no outro ano nós trabalhemo, primeiro era ... Misael do SPI que trabalhou ... era tempo Misael bom ... quando a FUNAI que entrou era ruim!

- "Agora vocês ajunta castanha, corta, aí nós vende, dá mercadoria, tudo! Ele {FUNAI} vai dar casa bonita, dar tudo, casa muito boa. "Vai ter tudo aqui pra vocês".

É tudo bonito pra vocês! Ainda vai ter carro pra vocês, vai ter rádio pra vocês ..."

Aí quando cara ... outro cara que entrou, agora vez que eu não viu nada ... me embrulhou ... Agora quando o Os-mundo {servidor do antigo SPI e, então, da FUNAI} chegou, era fiscal {de safra}. Aí o cara vieram 'no bruto' mesmo! Não diz nada, trabalhava assim ... no bolo, só! Não dizia nada pra gente, nada! Nós trabalhemo calado! Nós trabalhemo, trabalhemo, trabalhemo ... Cabou castanha, levaram tudo castanha, pronto! ... nem mede ...

{a produção, em hectolitros} Até quando Geraldão chegou. Aí ele deu cada um 200 cruzeiro pra todo mundo, descontaram com rancho! ... ele me deu espingarda, aquele rifle que eu tinha ... 22 ... aí me deu, descontou com di-

x nheiro, tanto dinheiro que foi perdido".

O entusiasmo de Krohokrenhum e de sua turma com os resultados iniciais da comercialização da produção de castanha em Marabá, efetuada por eles juntamente com os servidores locais do antigo SPI viria a se arrefecer. A crescente racionalização daquela atividade econômica centrada na extração da castanha apontava para as mudanças significativas introduzidas com a extinção do SPI e sua substituição pela FUNAI. As modificações eram observadas pelos Parkatêjê através de uma distinção no desempenho dos agentes institucionais que trabalharam no Mãe Maria - mencionados por Krohokrenhum no relato - em relação ao próprio processo de trabalho, às formas de negociação e de distribuição de bens envolvidos na extração da castanha.

- "Agora só FUNAI vendia castanha ... não mostrava dinhei-

ro... Ele (Funai) paga como castanheiro.. "consistia na diferença apontada por Krohokrenhum em relação ao "tempo bom do SPI", quando sua turma "pegava dinheiro na hora" (sic), o que possibilitava obter os bens industrializados desejados. Através das "promessas", os servidores tutelares incentivavam o trabalho na coleta da castanha. "Tanto dinheiro que foi perdido!" diz Krohokrenhum ao final do relato, aludindo aos poucos bens que recebiam e à grande quantidade de castanha que entregavam à FUNAI que, por sua vez, deixava de cumprir as "promessas" efetuadas no início da safra. Daí a "mentira" a que Krohokrenhum se refere, ao apreender, retrospectivamente, o engodo que todos lograram, subjacente à ordem específica estabelecida através das relações com os agentes tutelares, em níveis distintos para os Parkatêjê, o Posto e "Belém".

Antes de elucidar o desenvolvimento de um processo de transição ocorrido entre o grupo, voltando para o controle da produção de castanhas, é necessário considerar as circunstâncias em que se deram as transferências das outras "turmas" para o interior da área do Mãe Maria, o que também é mencionado por Krohokrenhum em seu relato. Ao se referir a sua "permissão" pessoal para que as turmas da "Montanha" e do "Maranhão" ali se fixassem, alude ao domínio que considerava exercer sobre a área que lhe "pertencia", tal como fora enfatizado pelos agentes do SPI, ao promoverem a mudança para o Mãe Maria⁶.

O final dos anos 60 e o início da década seguinte foram marcados, principalmente, pelo impulso verificado nas diretrizes governamentais voltadas para a ocupação gradativa dos chamados "espaços vazios" na Amazônia. Mediante incentivos fiscais, a penetração de grandes empresas privadas e estatais, com atividades ligadas à pecuária, mineração, construção de rodovias e da hidrelétrica de Tucuruí estavam vinculadas à política de caráter "desenvol-

6 Krohokrenhum falou-me, certa vez, do seu reconhecimento da área através do curso do rio Jacundã (um dos limites da reserva), como pertencente a um território tradicional. Tiveram uma aldeia provisória adiante de um local denominado "Maguari", nas cabeceiras desse rio.

vimentista" concebida para aquela porção da Amazônia, que traria modificações na estrutura sócio-econômica e fundiária da região pioneira do sudeste paraense. Começavam a se desenvolver o projeto de construção da rodovia Transamazônica e os estudos de viabilidade para a usina hidrelétrica de Tucuruí.

Esta orientação traduzia-se na atuação da FUNAI, órgão executor da política indigenista oficial, com as transferências de grupos tribais para outras áreas, a fim de acomodar a penetração dos grandes investimentos. Em relação aos Parkatêjê, acentuaram-se as tentativas dos agentes regionais da FUNAI no sentido de persuadir os componentes do grupo da "Montanha" - a aldeia em frente à cidade de Tucuruí - de se mudarem também para o Mãe Maria, onde iriam se "juntar aos parentes" (como diziam os agentes tutelares). O número reduzido em que se encontrava a sua população e o "des-crédito" dos componentes do grupo para com a assistência do órgão tutelar eram as justificativas apresentadas (cf. E. Arnaud, op.cit: 67). A 2ª delegacia regional da FUNAI, em Belém, determinou assim a transferência dos "remanescentes". No entanto, antes da remoção para o Mãe Maria, cinco rapazes solteiros da 'turma da Montanha' foram primeiramente levados para junto de outros grupos tribais. Deveriam "aprender a trabalhar (na castanha) sem reclamar" e "deixar de beber", conforme justificavam os agentes regionais da FUNAI.

Uma família com cerca de 13 pessoas ainda permaneceu no Posto Indígena Gavião da Montanha, mesmo depois de decretada a sua extinção no começo de 1974 (cf. E. Arnaud, idem:ibid)⁷. A relutância desta família - e, principalmente de Rõnore, a "Mamã Grande", líder do grupo - em se transferir para a nova localidade estava ligado ao fato de não abandonar aquele território tradicional bem como à permanência de antigas rivalidades existentes com a "turma de Krohokrenhum", que foram motivos de guerra e fissões num passado recente.

No entanto, sob pressão dos representantes das empresas construtoras da barragem e dos agentes tutelares, o filho mais ve-

7 No ano seguintes seria iniciada a construção da barragem da usina hidrelétrica de Tucuruí, exatamente na área reservada ao grupo da Montanha, por decreto do governo estadual, datado de 1945.

lho de "Mamãe Grande", Pajare, sua mulher e cinco filhos foram se fixar, posteriormente, na própria cidade de Tucuruí, enquanto "Mamãe-Grande", sua neta mais velha (filha de Pajare) seus dois outros filhos, uma mulher idosa (que logo veio a falecer) com o filho foram removidos para o Mãe Maria em 1977, onde se reuniram ao grupo do "Maranhão", chefiado por um sobrinho de Mamãe Grande, Kinare.

Os agentes tutelares haviam iniciado a "pacificação" (e a transferência) da "turma do Maranhão", mencionada por Krohokrenhum no relato. Devido às guerras com os grupos que tinham se fixado à jusante pela margem direita do Tocantins, os componentes deste grupo tinham se refugiado à montante (e daí a sua denominação, conforme mencionado à pág. 35) e permanecido confinados "em uma pequena área situada no igarapé dos Frades, (município Imperatriz), nos limites do Pará com o Maranhão". (cf. E. Arnaud, idem:42).

De acordo com esse autor (idem:43), a abertura da rodovia PA-70 e, antes dela, a penetração de posseiros, "grileiros" e da frente agropecuária que avançava rapidamente em toda a região ao longo de seu futuro traçado, confinaram o grupo sob forte pressão. Em fins de 1968, a área em que se encontravam havia sido interdita pela FUNAI, medida que não fora respeitada pelas populações regionais. Os componentes do grupo reagiram violentamente, tendo havido muitas mortes de ambos os lados, o que provocou pânico generalizado na região (idem:72). Ressurgiram então, com intensidade, aqueles estereótipos de "bravos" e "traioeiros" existentes em relação aos Gaviões. Internamente ao grupo do "Maranhão" desencadeava-se um processo de ruptura da ordem tradicional, semelhante ao ocorrido entre os grupos do Cocal e da Montanha por ocasião do contato, senão mais acentuado, considerando o espaço de tempo ainda menor em que a grande crise se verificou.

Conforme registrado por E. Arnaud (idem:43-44), para o contato definitivo do grupo, um trecho de alguns quilômetros ao longo da rodovia PA-70 foi interdito por agentes da FUNAI, do governo do Pará e da Polícia Federal, para evitar possíveis conflitos com os regionais. Assim, a "frente de atração" do órgão tutelar estabeleceu os primeiros encontros com o grupo em 1968, com

o auxílio de "Cotia" e Kinaré, intérpretes pertencentes ao grupo da "Montanha".

Diante de um eventual "massacre" ao qual o grupo do "Maranhão" estaria sujeito naquela localidade, os agentes tutelares regionais negociaram a sua transferência para o Mãe Maria. Consideravam também a necessidade de incrementar a força de trabalho disponível para a extração da castanha, naquele que já vinha se tornando o seu maior Posto Indígena produtor. E mediante uma soma em dinheiro destinada aos gastos com a remoção do grupo, a área em que se encontrava, no Maranhão, foi entregue a uma empresa de grilagem regional, denominada CIDA, Companhia Industrial da Amazônia (cf. E. Arnaud, idem:ibid).

Em 1969, o grupo foi de fato transferido para o interior da área do Mãe Maria. E. Arnaud chamou a atenção para o fato da remoção ter sido efetuada "sem preparo antecipado das roças e para um local denominado 'Maguari', sujeito a inundações e conhecido pela alta incidência de malária, onde os índios passaram a viver de caça, coleta de frutos silvestres e outros gêneros alimentícios (farinha, sal, açúcar, etc.) fornecidos pelo Posto da FUNAI" (idem: 72). Assim como ocorrera com os outros grupos locais, a drástica redução populacional sofrida nesse período levou a um desequilíbrio demográfico acentuado. De acordo com E. Arnaud, em 1958, "54 indivíduos compunham o grupo, os quais ocupavam habitações dispostas em círculo. No ano seguinte, já no Maguari, eram 45 indivíduos, sendo que destes, quatro mulheres foram para a aldeia do "Trinta", onde se casaram" (idem:75).

Em meados de 1970, os Kyikatêjê (ou simplesmente "Maranhão", como são chamados pelos demais) foram deslocados mais uma vez, já no interior da área do Mãe Maria, onde se instalaram a um quilômetro da rodovia e a quatro da aldeia do "Trinta" e sede do Posto da FUNAI. Em 1972, os agentes da Missão Novas Tribos do Brasil, com a experiência lingüística adquirida com o trabalho junto ao grupo da "Montanha", obtiveram permissão do órgão tutelar oficial para se fixar junto à nova aldeia, chamada "Ladeira Vermelha" pelos servidores da FUNAI. Durante quatro anos, estenderiam àquele grupo recém-contatado um trabalho de pesquisa lingüística vol-

tado para a alfabetização e a evangelização.

Parece importante observar como se verificava a operação de um mecanismo de ajuste da situação de grupos recém-contatados aos interesses das agentes tutelares. A constituição formal de um "capitão" - termo utilizado desde os primórdios do SPI (1913) para designar a chefia, tradicional ou não - revelava o empenho dos agentes tutelares em exercer controle efetivo sobre a vida do grupo, para fins de mobilização necessária sobretudo ao trabalho, à "vida econômica" do Posto. Entre os componentes do grupo, fariam sobressair um indivíduo que dominasse razoavelmente bem o idioma nacional e apresentasse tendências modernizadoras. Foi o que ocorreu entre o grupo do "Maranhão", onde um indivíduo pertencente à turma da "Montanha" - Kinaré, que participara como intérprete da etapa final da "atração" e "pacificação" do grupo - veio a ser "capitão", líder instituído pelos agentes tutelares. Embora seu poder não fosse legitimado pelos componentes do próprio grupo, que mantinham sua chefia tradicional, com o decorrer do tempo Kinaré foi adquirindo prestígio entre os mais jovens, através da distribuição de bens industrializados, resultante da mediação que efetivamente exercia em relação à administração do Posto da FUNAI.

Assim como havia ocorrido com os demais, a vida daquele grupo recém-chegado também passou a ser gerida pelo Posto, como mencionou Krohokrenhum (ver pág.53). Logo os homens foram engajados nos serviços de lavoura, junto com os trabalhadores da FUNAI, com horário de trabalho e descanso aos fins de semana, como observou E.Arnaud (idem:76). Grande parte da produção de farinha para subsistência ficava submetida ao controle do Posto, no que dizia respeito a sua distribuição, assim como a renda líquida da castanha, em cuja atividade de extração este grupo também foi inserido, a partir de 1972.

Sistematicamente, por volta de setembro e outubro, no Mãe Maria começavam os trabalhos de preparação para a safra - construção e reparos de pontes e mata-burros, limpeza de caminhos, estradas e "colocações" na mata, além da limpeza de pastagens destinadas aos

muares que fazem parte do transporte da safra⁸. O pagamento por essas tarefas era efetuado em espécie e em dinheiro, conhecido como "adiantamento", por se dar antes do início da safra.

O sistema de controle do processo de trabalho e da mão-de-obra utilizada para a extração da castanha é baseado no regime de "barracão", tradicional das regiões onde predomina o extrativismo (cf. O. Velho, 1981:58 ss). Consiste num mecanismo de crédito controlado pelo "patrão", o "dono" do castanhal (que muitas vezes é um arrendatário e não proprietário), onde as mercadorias básicas à subsistência durante a safra são vendidas aos castanheiros: apreços em geral mais elevados em relação aos do mercado regional. O chamado "rancho" (ou "aviamento") consiste basicamente em munição, querosene, sal, açúcar, café, fumo e farinha; é descontado aos castanheiros mediante a entrega da produção individual da castanha, lavada e medida em hectolitros (a medida-padrão), ocasião em que recebem "vales" que serão descontados no final da safra. O saldo, nem sempre positivo, é então retirado em dinheiro ou, em geral, em espécie. Muitas vezes, o castanheiro fica devendo ao "barracão", o que faz com que ele permaneça vinculado ao mesmo patrão na safra seguinte. Todas as operações envolvidas nesta forma específica de produção, tal como foram estendidas às várias áreas indígenas produtoras no Pará, davam-se através do Posto da FUNAI, que desempenhava assim o papel do "encarregado do barracão"; o agente local do "patrão" neste sistema tradicional de exploração econômica.

Em dezembro, começavam a ser enviadas de Belém para os barracões do Mãe Maria as mercadorias que abasteceriam os castanheiros e suas famílias durante toda a safra. Nesta época, os servidores locais da FUNAI davam início à arregimentação de mão-de-obra regional. Castanheiros e tropeiros eram contratados por prestação de serviços, submetendo-se também ao regime do "barracão"; os "civilizados" tornaram-se responsáveis pela maior parte da produção de castanha do Mãe Maria, uma vez que exploravam quase todas

⁸ Essas tropas pertenciam a regionais, arregimentados pelos agentes tutelares locais para o transporte da castanha desde o chamado "centro" (na mata) até o depósito, à beira da rodovia PA-70.

as grandes "colocações".

Os contratos com regionais estendiam-se, em geral, a três tropeiros e três fiscais de safra. Embora também submetidos ao regime do "barracão", apenas os fiscais recebiam remuneração em dinheiro pelos serviços de auxiliar na medição da castanha e carregar, juntamente com os Parkatêjê, o caminhão da FUNAI que transportava a produção até Belém⁹. Cabia principalmente aos fiscais a tarefa de vigiar a mata ao longo da rodovia estadual no trecho em que atravessa a área do Mãe Maria, impedindo furtos que não raramente ocorriam devido à facilidade de acesso aos castanhais.

Todo o trabalho de coleta, eminentemente braçal, é iniciado logo após as primeiras chuvas (janeiro), quando os ouriços caem das castanheiras, ocasião em que são agrupados e cortados. O castanheiro leva a produção em cestos transportados às costas, até o "paiol", um depósito cercado e descoberto, na mata. Dalí a castanha é transportada pelas tropas de muares até o grande depósito situado, no Mãe Maria, à beira da rodovia, no km. 25. Neste local, a castanha era lavada e medida em caixas-padrão (o hectolitro que corresponde a uma saca de 60kg de castanhas, aproximadamente), de acordo com a produção individual de cada castanheiro, que recebia uma "nota de produção" (o vale) e se dirigia ao barracão, para uma nova retirada de mercadorias.

Anualmente surgiam alguns conflitos por ocasião da distribuição dos castanheiros em cada "colocação" no interior da área, determinada pelos agentes locais da FUNAI. Krohokrenhum, por sua vez, procurava alocar sua turma seguindo critérios vinculados à divisão tradicional entre classes de idade, dispondo os "solteiros" separadamente dos "casados". Os servidores do órgão tutelar designavam as maiores "colocações" para serem exploradas pelos "civilizados" e as menores pelos componentes da "turma do Maranhão". A esse grupo, no entanto, era dispensado um tratamento especial, justificado pelos agentes tutelares locais devido ao contato recente. Sua produção de castanha era controlada em separado, uma vez que se dava de forma

9 Na safra de 1975, presenciei por algumas vezes o chefe do Posto acionar de madrugada o gerador de força e dar tiros de revólver para o alto, a fim de "acordar os índios" (sic) para que fossem carregar o caminhão da FUNAI.

coletiva.

Representantes da unidade administrativa regional estabeleciam, previamente, o valor para o pagamento do hectolitro de castanha "dos índios" e "dos civilizados", sendo que os primeiros recebiam sempre cerca de 15 a 18% a mais que os "civilizados", valores em geral fixados de acordo com a cotação vigente nos barracões das redondezas, no médio Tocantins¹⁰.

A produção indígena de castanha, isenta de tributação (conforme dispositivos legais estabelecidos em 1973 como Estatuto do Índio, Lei nº6001), era comercializada através da delegacia regional mediante concorrências públicas efetuadas junto aos exportadores para lotes de castanha, durante a safra, dada a grande oscilação dos preços de mercado. No entanto, parecia residir aqui um dos principais mecanismos de manipulação das operações legalmente exigidas para as entidades públicas. Parte da produção indígena prevista, senão toda, era negociada antecipadamente - mecanismo comum utilizado entre produtores e exportadores, conhecido como "venda na folha" ou "na rama" - ou seja, sem que as concorrências públicas fossem efetuadas. Por um lado, tal procedimento tornava possível aos exportadores garantir suas quotas de entrega no mercado externo e, por outro, permitia à agência tutelar regional obter uma quantia suficiente para dar início à safra nas áreas indígenas, prescindindo dos recursos oriundos do Departamento Geral do Patrimônio Indígena, vinculado à esfera da cúpula do órgão tutelar.

Este sistema de exploração econômica de castanha, mantido durante dez anos consecutivos entre os Parkatêjê em Mãe Maria, passou a ser formalmente empreendido pela FUNAI através do chamado "Projeto de Extrativismo Vegetal: Castanha-do-Pará", elaborado e executado diretamente pela agência tutelar regional. Este empreendimento constituía uma das atividades do Departamento Geral do Patrimônio Indígena e, conforme os dispositivos administrativos

10 Em 1975, os Gaviões recebiam Cr\$35,00/hl, enquanto dos "civilizados" recebiam Cr\$30,00. Nessa mesma safra, em Marabá, os castanheiros recebiam entre Cr\$25,00 e Cr\$30,00/hl, sendo que os agentes exportadores compravam a castanha a Cr\$150,00/hl.

da FUNAI, a distribuição dos recursos obedecia aos seguintes critérios: 45% eram destinados ao refinanciamento da atividade, 45% aplicados em "projetos comunitários" (benfeitorias nos Postos) e os 10% restantes consistiam no dízimo à disposição do órgão tutelar.

Embora os Parkatêjê viessem se recuperando em termos populacionais¹¹, a sua inserção enquanto mão-de-obra naquele sistema de exploração econômica engendrou modificações no funcionamento do sistema de organização social tradicional, sobretudo na aldeia do "Trinta". A orientação individualizante, promovida pelos agentes tutelares através da safra de castanha, estimulou o desenvolvimento de um processo de submissão acentuada. O trabalho na castanha era praticamente forçado, em detrimento da realização de outras atividades tradicionais (como os longos ciclos cerimoniais ou o plantio de extensões roçadas¹²), propiciando um rearranjo das normas de conduta baseadas no princípio da reciprocidade. As relações de troca de bens que, tradicionalmente, envolviam sobretudo os produtos das roças, das caçadas e os artefatos cerimoniais, passaram a privile-

- 11 Em junho de 1975, a população dos Parkatêjê encontrava-se assim distribuída, por aldeia, sexo e faixas de idade:

	"TRINTA"		"MARANHÃO"	
	mulheres	homens	mulheres	homens
0-10 anos	9	12	5	10
11-20	4*	5	4	5
21-30	3	5	7	9
31-40	2	7	1	2
41-50	1	3	-	1
51-60	-	1	1	1
61 e +	-	-	-	1
	19	33	18	29
TOTAL	52		47	

- 12 A extensão cultivada de suas roças passou a ser menor. Tradicionalmente, apenas as mulheres (grupos de irmãs) se dedicavam ao plantio das roças, predominantemente formadas por tubérculos, cujos diferentes cultivares (cerca de oito) as mulheres afirmam, atualmente, ter "perdido" com o contato.

* Incluída aqui uma regional, casada com um componente do grupo.

legiar os bens industrializados e, desse modo, estavam circunscritas à possibilidade de obtê-los unicamente através da submis são àquela sistemática de produção de castanha.

Kinaré, o "capitão" da "turma do Maranhão", dispunha efetivamente de meios para exercer sua liderança, sobretudo nos períodos de safra, quando assegurava o controle do trabalho cole tivo dos componentes do grupo. Através de discursos, exortava-os ao trabalho na coleta da castanha, apontando-lhes a conseqüente obtenção de bens industrializados que desejavam. Ao desempenhar o papel de mediador entre a administração do Posto e o grupo, Kinaré fazia crescer seu prestígio, principalmente entre os mais jovens. Ao mesmo tempo, reafirmava laços de solidariedade com os da "turma da Montanha" (seu grupo de origem), reunidos em sua maioria na aldeia do "Trinta".

Krohokrenhum, por sua vez, procurava interferir junto à administração do Posto da FUNAI nas questões relativas à distribuição de bens e do dinheiro ao final da safra, negociando direta mente com os agentes tutelares locais e regionais a quantia que seria destinada à "turma do Maranhão", aos "solteiros" e aos "casados" do "Trinta". Procurava, deste modo, remeter os critérios de redistribuição à divisão tradicional entre as classes de idade, reforçando laços de parentesco e solidariedade com os componentes de sua turma e do "Maranhão", acentuando assim sua generosidade, peculiar ao exercício da chefia.

A distribuição da renda líquida obtida pela FUNAI com a comercialização da castanha apresentava-se, em todo o processo de produção, como um dos elementos mais significativos para a insatisfação crescente de todos os componentes dos grupos. As "promessas" efetuadas pela 'FUNAI', através dos servidores locais e regionais, não se cumpriam, pois só o Posto se beneficiava com a ins talação de benfeitorias, em geral construções em alvenaria com vis tas à maior racionalização da administração e da produção das safras seguintes (sede, escola e o "hospital" que acabou por se trans formar em depósito de castanha).

Com o decorrer dos anos, a manipulação pelos agentes tutelares locais de um mecanismo peculiar de distribuição da ren-

da da castanha passou a gerar maior insatisfação entre os Parkatêjê. Era um procedimento comum a todas as áreas indígenas produtoras de castanha, que consistia no pagamento individual aos "capitães" das aldeias de uma "comissão" (como era chamada) pela produção dos demais componentes do grupo, transformados em "trabalhadores", forma como se referiam a eles os agentes tutelares. Esta comissão era, em geral, prometida aos "capitães" antes do início da safra, estipulada sob barganha. Tratava-se de um componente particular às relações de caráter clientelístico estabelecidas pelos agentes tutelares regionais, por um lado, com os exportadores, com quem tinham compromissos de fornecimento de castanha e, por outro, com os "capitães" das aldeias produtoras, enquanto incentivo ao trabalho dos componentes do grupo.

A operação deste mecanismo fazia encobrir uma situação de exploração econômica por parte da agência tutelar, ao mesmo tempo em que promovia critérios nem sempre legítimos para aquisição de poder e prestígio das chefias, tradicionais ou não. Entre os Parkatêjê e, especialmente na aldeia do "Trinta", Krohokrenhum procurava neutralizar os efeitos que a manipulação desse instrumento pudesse trazer, internamente, para as suas relações com o grupo, atendendo às exigências de seus componentes através da redistribuição dos poucos bens obtidos; embora seu descontentamento pessoal fosse crescente, traduzia a insatisfação de todos do grupo, diante da sujeição àquela sistemática.

A realização dos ciclos cerimoniais de longa duração, acentuando relações fundadas na troca de serviços, obrigações e papéis rituais, também estava sujeita a um dimensionamento determinado pelas atividades promovidas pelo Posto da FUNAI. Verificava-se uma sensível diminuição tanto da frequência com que tradicionalmente se realizam os ciclos cerimoniais, quanto da complexidade de que se revestem. Como as relações entre os componentes das duas aldeias então existentes apresentassem marcas de hostilidade recíproca, oriundas do passado e não raras vezes lembradas pelos mais velhos, procuravam neutralizá-las de forma ritualizada.¹³

¹³ Entre os diferentes grupos Jê, como apontaram vários autores (cf. L. Vidal, 1977, J. Melatti, 1978 e A. Seeger, 1980), as ocasiões cerimoniais expressam, publicamente e de forma ritualizada, as distinções tradicionais existentes na sociedade (divisões entre homens e mulheres, classes de idade e metades cerimoniais).

No entanto, o controle da extensão dos períodos rituais e de latência estava submetido às atividades incentivadas pelo Posto e, sobretudo, à própria sistemática de trabalho ali implementada.

Mediante justificativas de que "interrompiam o trabalho" (sic) na coleta da castanha (na estação das chuvas) ou nas roças (na estação seca), apresentadas pelos servidores tutelares locais, os Parkatêjê eram muitas vezes impedidos de realizar os ciclos cerimoniais de longa duração, compreendendo diferentes rituais, corridas com as toras, jogos de flechas, etc. Deixaram assim de por em prática determinadas regras de funcionamento daquela sociedade - que se recuperava em termos populacionais.

A conjunção de todos esses elementos gerava insatisfação crescente entre os Parkatêjê. A "indevida" submissão àquela sistemática em que foram inseridos desde a transferência de todos os grupos, sucessivamente, para o interior do Mãe Maria lhes vinha sendo, muitas vezes, apontada, no decorrer dos anos, pelos moradores das redondezas, pequenos comerciantes a quem visitavam esporadicamente e haviam estendido também relações de compadrio. Alguns regionais chegavam a manifestar indignação diante do fato de os "caboclos" trabalharem como "empregados da FUNAI, o 'patrão' de vocês" (sic), em terras que pertenciam ao grupo.

No entanto, uma relativa estabilidade e a recuperação dos Parkatêjê enquanto grupo foram proporcionadas também pela atuação da agência tutelar, durante anos consecutivos caracterizada pela operação de mecanismos que expressavam e ocultavam contradições próprias àquela forma de produção. Ao mesmo tempo, tais mecanismos procuravam assegurar o alívio de tensões geradas. A estabilidade fora assim mantida através da junção entre um consenso que encobria aspectos coercitivos e uma coerção que garantia a continuidade consensual (cf. D. Monteiro, 1974:13). As "promessas" públicas efetuadas antes do início da safra, relativas ao pagamento de uma determinada "comissão" aos "capitães", a realização de benfeitorias para os componentes do grupo encobriam os aspectos coercitivos subjacentes àquele sistema de produção. A obtenção de bens que haviam se tornado indispensáveis implicava na obrigatoriedade em trabalhar, sob condições que exigiam um "esforço fí-

sido acentuado"¹⁴, durante praticamente seis meses por ano, impedidos, muitas vezes expressamente, de realizar atividades tradicionais (como os cerimoniais de longa duração). Assim, a coerção parecia garantir uma continuidade consensual daquelas relações implementadas entre os Parkatêjê; no entanto, o próprio desenvolvimento dessa unidade contraditória levaria a sua ruptura.

¹⁴ Conforme justificativa do "Projeto de Extrativismo Vegetal: Castanha-do-Pará", Departamento Geral do Patrimônio Indígena, FUNAI, Brasília, 1972.

CAPÍTULO III

ENGODO E DESENCANTAMENTO:

A RUPTURA NO "TEMPO DA FUNAI"

A própria intensificação do grau de manipulação dos inúmeros mecanismos de controle da agência tutelar voltados para a manutenção do sistema de produção implantado entre os Parkatêjê acentuaria o caráter conflitivo das relações que se desenvolviam, levando finalmente a sua ruptura. O período de transição viria a se caracterizar pela crise dessa ordem, onde o desempenho de Kroho-krenhum vinha sendo significativo para o engendramento de uma situação distinta para a existência daquela sociedade. A autonomia parcial mas significativa que viriam a conquistar através da comercialização da castanha diretamente aos exportadores possibilitaria estender suas relações a outros segmentos da sociedade abrangente, enfatizando uma ótica particular nesse "enfrentamento".

No decorrer de 1975, através do convênio firmado entre a Universidade de São Paulo, a FUNAI e o Projeto Rondon (conforme mencionei na apresentação desse trabalho), eu realizava os levantamentos para o que viria a se chamar "Projeto de emergência para a coordenação da safra de castanha pelos índios Gaviões do Posto Indígena Mãe Maria (PA)", formalizando o apoio da cúpula da instituição tutelar para o rompimento que se verificou entre os Parkatêjê a agência regional.

Muitos componentes do grupo do "Trinta" solicitavam a mim esclarecimentos acerca das "contas da castanha", bem como de relações existentes entre os diferentes níveis da instituição tutelar. Anualmente, os agentes locais da FUNAI acabavam por afirmar que "só depois de efetuados os cálculos em Brasília" (sic) seria então determinado o valor da "comissão" dos "capitães". O apelo à autoridade de uma instância superior da agência tutelar revelava um aspecto manipulativo dos mecanismos de controle que cabiam, exclusivamente, à esfera regional, responsável pela execução do "Projeto de Extrativismo Vegetal". Os Parkatêjê e, principalmente,

Krohokrenhum passavam a considerar a possibilidade concreta de intensificar, a seu modo, graus de manipulação daquelas relações.

- "Nem dá de 'agüentar' o 'verão' ... a gente trabalha só pra comer no 'inverno' mesmo!". Muitos componentes do grupo manifestavam assim o seu descontentamento em relação àquela sistemática baseada na extração da castanha, atividade que se transformara no fulcro dos interesses da agência tutelar regional e, igualmente, no centro das preocupações dos Parkatêjê.

Apenas Krohokrenhum vinha recebendo, anualmente, a "comissão" pela produção de castanha do Mãe Maria, paga seis meses após o término da safra, e, em geral, muito aquém da quantia estipulada. Na redistribuição interna dessa "comissão" entre os "solteiros" e "casados" - que ele punha em prática enquanto instrumento para o exercício da chefia, reafirmando sua generosidade - acabava por dispor efetivamente de elementos insuficientes (poucos bens) diante das necessidades e exigências do grupo. Esta situação fazia crescer a insatisfação de todos na aldeia do "Trinta". Nas safras de 1974 e 1975, por determinação de Krohokrenhum, deixaram de extrair toda a produção estimada pelos agentes tutelares locais, enquanto uma forma de manipulação pelo grupo das relações ali implementadas, acentuando assim o caráter de crise daquela ordem.

Por sua vez, Kinaré, "capitão" da "turma do Maranhão", reclamava aos administradores do Posto a sua parcela da "comissão", já que era "responsável" pela produção de sua turma, o que implicava na necessidade de redistribuição de bens industrializados. Contava com o incentivo e apoio de Krohokrenhum e de outros componentes da aldeia do "Trinta", muitos pertencentes à "turma da Montanha".

- "Deixa estar ... eu estou vendo ... eu sei que agora vai ser diferente!" dizia Krohokrenhum com frequência, preferindo-se ao desejo de todos e ao seu empenho pessoal em transformar aquela ordem das coisas. Essa perspectiva era ressaltada por ele nos discursos, ao se reunir com seus conselheiros, diariamente, pela manhã e à noite, no pátio da aldeia do "Trinta". Em muitas dessas ocasiões, Krohokrenhum solicitava a minha presença para conversarmos longamente e debater acerca da possibilidade concreta de

realizar a safra de 1976 de uma outra maneira, independentemente da atuação da agência regional do órgão tutelar. Reafirmava então meu propósito pessoal em auxiliá-los naquele empreendimento; foi assim que decidimos formalizar um "projeto" e encaminhá-lo à cúpula da FUNAI, a fim de que recursos financeiros destinados ao P.I. Mãe Maria fossem colocados à disposição dos Parkatêjê¹.

Para todos os componentes da aldeia do "Trinta", a safra de 1975 mostrava-se decisiva diante das mudanças previstas.

- "Ano que vem, até nu a gente trabalha!" afirmava Jōkorenhum, irmão mais moço de Krohokrenhum, referindo-se ao objetivo comum de realizarem a safra de castanha sem a mediação da agência tutelar regional, sob quaisquer condições.

Naquele ano, o montante prometido a Krohokrenhum era de dez cruzeiros por hectolitro de castanha coletada e que, no final de uma safra de quatro mil hectolitros, corresponderia a quarenta mil cruzeiros. Representantes regionais do órgão tutelar chegaram a oferecer, na aldeia, metade da quantia a Krohokrenhum, que se recusou a recebê-la. Depois de muito esperar por uma solução satisfatória para a questão, ele decidiu dirigir-se pessoalmente à delegacia regional da FUNAI, em Belém. Foi quando em diálogo veemente com o chefe Gavião, o então delegado regional afirmou que, dali em diante, deixaria de comercializar a castanha do Mãe Maria, uma vez que eles se mostravam intolerantes em relação àquela sistemática, "aceita" nos outros postos indígenas produtores de castanha. Krohokrenhum, por sua vez, aquiesceu de imediato, afirmando que não era seu "filho" ou mesmo "empregado" da FUNAI para que fosse tratado como um 'subalterno'. O relato de Krohokrenhum sobre esse episódio, reproduzido a seguir, elucida a ruptura que se verificou.

Conversa com o delegado de Belém - julho de 1975

Krohokrenhum - out. 1976

(delegado regional) - "É ... Krokrenum ... dinheiro que eu aumentei, menos seis cruzeiros, seis cruzeiros que eu

1 Foi através do empenho pessoal do Prof. Olympio Serra junto à cúpula da FUNAI que o "projeto da castanha dos Gaviões" (como se tornou conhecido) fora aprovado formalmente em novembro de 1975, quando tive meus serviços profissionais contratados pela instituição tutelar para coordenar o projeto no campo.

tenho, vou te pagar! Mas também eu não quero que tu não fala nada! só esse tem, acabou, acabou, só seis cruzeiros!"

Eu digo: - "Não, coronel! eu veio só pra ver, se é não dá vocês pagar, então melhor vocês comprar cigarro ... vocês comprar que vocês quiser ... deixa ... perdido! ... tou perdido não é dinheiro! Tão pensando que eu tou querendo dinheiro pra ... pra me "enricar"? Não! tou fazendo pra me "enricar" não, rapaz! Vocês quiser, fica com esse!"

Aí (o delegado) bateu na mesa: - "Pronto! eu bota ... eu pode pagar sete cruzeiros, pronto! acabou! Eu quero que vocês mais nada, nada com negócio de ...

Mãe Maria! Para o ano, eu não quero mais nem nada com castanha! Vocês colhem, vocês quiser vocês colhem, vocês pode vender castanha onde vocês quiser! Eu não quero mais nada! Eu já cansei com vocês! vocês tá danado pra reclamar! ... Toda turma ... o ... Gorotire [grupo Kaiapô] trabalha calado, todo mundo trabalha bem, me entrega calado, mais que vocês, só vocês ... que vocês pensa? Vocês pensando que é vocês só? é tudo dinheiro que eu faz, eu faz tudo! tudo despesa que eu faz, vocês pensando que eu trabalha com um só, só vocês? vocês tá danado pra reclamar!"

Eu digo:

- "Tá certo, tá certo! quem é que vai chorar por causa do isso? Eu não chora nada, eu acha bom, tá bom! pode largar de mão ... também ... ninguém fala mais nada contigo. Se quiser ... eu não sou teu filho não, eu também sou empregado de vocês não! Se é eu sou empregado, tá certo, vocês pode fazer, me dar mixaria, eu pode pegar ... calado ... porque eu sei que eu sou empregado de vocês!" eu disse. "Não, mas ... eu não quero mais conversar muito não, porque eu sou ... tá danado ... desse jeito, eu não gosto de gente conversar ... me gritando! Porisso, tá danado, vou me embora!"

Krohokrenhum enfatizava que o motivo de sua insatisfação e de sua presença ali não dizia respeito à quantia do dinheiro - a "comissão" paga sempre aquém do estipulado - mas ao próprio teor das relações envolvidas naquela sistemática que vinha se mantendo há dez anos consecutivos no Mãe Maria. Ao expressar que sua intenção não era "enricar", de forma individual tal como a "comissão" era negociada pelos agentes tutelares, manifestava sua preocupação diante de relações específicas e do seu desempenho diante do grupo.

"Não falar", "trabalhar calado", ou seja, "sem reclamar", era a conduta sancionada pelos representantes regionais da agente tutelar, que remetia à coerção implícita no sistema de produção da castanha, de caráter semi-servil, como se verificava. A "submissão" pretendida só seria legítima, como afirma Krohokrenhum, no ca-

so de relações envolvidas num sistema de atitudes bem definido, como entre "pai" e "filho" ou entre "patrão" e "empregado". Krohokrenhum alude à brusca interrupção do diálogo, dada a rispidez e a exaltação com que o representante da agência tutelar se dirigia a ele, acentuando ainda mais o rompimento daquele sistema de relações. Para os Parkatêjê havia uma identificação entre a "FUNAI" (ou o "SPI", anteriormente) e "Belém", ou seja, a sua experiência com a sistemática do trabalho (a castanha) e através da assistência de saúde do Posto não permitia distinguir de modo claro os níveis da instituição tutelar, exceto em determinados momentos. Apesar de os representantes locais recorrerem à autoridade de "Brasília" sempre que necessário, reafirmando o caráter coercitivo daquela prática, os Parkatêjê desconheciam aspectos das relações internas à entidade que era "FUNAI", mas não era "Belém". Parecia-lhes necessário então se reportar diretamente à "Brasília".

O rompimento de uma ordem pretérita dizia respeito apenas a uma esfera de relações voltada exatamente para os que haviam desempenhado o papel do "patrão" desde a transferência da "turma de Krohokrenhum para o Mãe Maria, em 1966. O empreendimento da safra de 1976, gerida pelos Parkatêjê viria a lhes conferir um estatuto de produtores autônomos de castanha, apesar das pressões exercidas pela unidade regional da FUNAI, que vira enfraquecido o seu poder local, com a "perda" (sic) daquele que era considerado o seu maior Posto Indígena produtor de castanha.

Muitos fatores contribuíram para a realização do empreendimento a que os Parkatêjê haviam se lançado, tendo à frente, mais uma vez, Krohokrenhum. Afora a disponibilidade de meios para o escoamento da safra, a substituição do antigo chefe do Posto (que durante anos seguidos representava o "patrão", a nível local) por um funcionário recém-contratado e especialmente treinado pela instituição tutelar para lidar com os chamados "projetos de desenvolvimento comunitário" viriam a se mostrar decisivas para a realização da safra da maneira como desejavam os Parkatêjê. A não vinculação efetiva do novo chefe do Posto aos interesses do poder regional da agência tutelar imprimiria um caráter qualitativamente distinto à atuação de todos os representantes locais da FUNAI, em relação à ordem pretérita.

As mudanças desencadeadas com a aprovação formal do "Projeto de emergência", que fortalecera a atitude tomada pessoalmente por Krohokrenhum (e decorrente da ruptura verificada por ocasião da conversa com o delegado em Belém), originaram uma crise do poder local, que se vira enfraquecido com a "perda" de seu maior posto indígena produtor de castanha, o Mãe Maria. Impedimentos de ordem "administrativa" - na verdade, políticos - como o retardamento tanto da saída efetiva do antigo chefe do Posto, quanto a liberação dos recursos financeiros destinados ao início da safra dos Parkatêjê (conforme previsto no projeto) evidenciavam a situação crítica. Uma vez que Krohokrenhum, os demais componentes do grupo e os servidores ligados ao projeto² consideravam o caráter deliberado destas medidas, no sentido de dificultar a realização da safra, decidiu-se realizar uma viagem à "Brasília".

Junto à cúpula da FUNAI, Krohokrenhum viria a manifestar, mais uma vez pessoalmente mas em nome de todo o grupo, o seu descontentamento diante da atuação da unidade regional da instituição tutelar, apontando para a necessidade de medidas de apoio efetivo ao projeto. De acordo com Krohokrenhum, era preciso "a delegacia obedecer a 'FUNAI de Brasília', uma vez que relações hierárquicas as vinculavam, no interior de uma estrutura administrativa. De acordo com o projeto, a safra de 1976 deveria ser iniciada com cerca de trinta e dois mil cruzeiros, montante retido junto à delegacia regional, correspondente à renda auferida e acumulada de três safras anteriores do Mãe Maria. Conforme as normas para a distribuição dessa renda, adotadas pelo Departamento Geral do Patrimônio Indígena (responsável pela gerência do "Projeto de Extrativismo Vegetal"), esta quantia deveria reverter à comunidade produtora, sob a forma de "benfeitorias" que, no entanto, já eram existentes no Mãe Maria (aquisição de gado bovino, construção de curral e perfuração de um poço).

A não disponibilidade dos recursos na época prevista, embora determinada pela cúpula da agência tutelar - garantia obtida por ocasião do encontro em Brasília - levou os Parkatêjê a solicitar um empréstimo (através da rede de pessoas amigas que os visitavam) no valor equivalente, para que pudessem dar início à safra. Enfatiz-

2 Edileuza Rodrigues Ferreira, a auxiliar de ensino, Saulo Petean, o chefe do Posto (chamado "auxiliar técnico indigenista") e um trabalhador braçal.

zavam que o pagamento seria efetuado por ocasião da venda do primeiro lote de castanha, ou mesmo quando a agência tutelar lhes pusesse aquele montante à disposição (o que só veio a ocorrer ao final de janeiro de 1976).

Para os Parkatêjê, a necessidade de dispor da quantia inicial se prendia ao fato de poderem assegurar a contratação da mão-de-obra regional, mediante o pagamento do tradicional "adiantamento", em dinheiro. A fim de garantir uma ocupação controlada do território no decorrer da safra, os Parkatêjê haviam decidido que os kupê continuariam a trabalhar na safra, os mesmos castanheiros e tropeiros que eram anualmente arregimentados pelo antigo chefe do Posto. Muitos também tinham dívidas para saldar junto aos comerciantes de Marabá, onde obtinham crédito praticamente desde 1972, quando o sistema em que foram inseridos se intensificou. Em 1976, eles já haviam adquirido, a crédito, as mercadorias necessárias ao seu abastecimento, tendo em vista a execução das tarefas que antecedem a coleta da castanha. O fato de saldar logo suas dívidas anteriores significava reforçar alianças existentes: ampliar o prestígio e a rede de crédito junto aos comerciantes locais, como se verificou.

Entre os Parkatêjê, a organização da safra ordenava-se por aspectos de uma forma calcada no sistema de relações sociais operante - o sistema de parentesco, a divisão entre as classes de idades e os segmentos residenciais - e, ao mesmo tempo, de acordo com características peculiares à própria sistemática desenvolvida naqueles núcleos da sociedade abrangente mais próximos, ligados à atividade extrativa. Uma adaptação às condições específicas que os Parkatêjê viriam a criar, prendia-se a um desenvolvimento ulterior daquela forma. Neste sentido é que Krohokrenhum ressaltava frequentemente a necessidade de "caçar (procurar) um jeito da gente", ou seja, particular ao grupo, para o 'enfrentamento' de uma nova situação concreta. O grande empreendimento a que tinham se lançado caracterizava-se tanto pela ruptura daquelas relações de dominação-subordinação (determinadas pela unidade coerção-consenso, conforme apontado), quanto pela possibilidade, que ia se concretizando, de alcançarem uma resolução temporária para a situação crítica com a qual se defrontavam. Uma outra ordem vinha sendo engendrada através de uma linguagem particular onde a crise seria então superada por toda a sociedade, "solução" que, no entanto, nunca fora tida por

seus componentes e, principalmente por Krohokrenhum, como definitiva. Ele sempre manifestava o seu empenho em buscar um "jeito" (sic) próprio de fazer, de criar um outro estado das coisas. Reafirmava constantemente, em conversas informais ou mesmo em seus discursos formais, uma procura incessante: construir uma "vida boa" (sic) para se povo, com abundância material à semelhança do kupê.

De imediato, o controle dos Parkatêjê sobre o processo produtivo de castanha levou à coletivização do trabalho, sobretudo entre os componentes da aldeia do "Trinta", onde a orientação individualizante sempre fora incentivada pelos representantes locais do órgão tutelar. A distribuição de mercadorias durante a safra e, posteriormente, também no decorrer do "verão", passou a se dar por determinação de Krohokrenhum - que reafirmava sua generosidade - através de uma "cantina", controlada, por dois jovens solteiros da aldeia do "Trinta", Kruwa, genro potencial de Krohokrenhum (pretendente de Iracema, sua filha mais velha) e Xôntapti, (Raimundo) sobrinho e 'afilhado' (nominando) do chefe Gavião³.

Entre os componentes do grupo, a distribuição de bens através da "cantina" era efetuada mediante retiradas sem registro - em geral, pela mulheres e a cada três ou quatro dias - de mercadorias por eles consideradas indispensáveis à subsistência no decorrer da safra (arroz, feijão, sal, açúcar, café, óleo, sabão, fumo e munição). Os critérios para essa distribuição de bens prendiam-se efetivamente à divisão tradicional entre as classes de idade ("solteiros" e "casados") e ainda ao tamanho da unidade familiar, onde laços de parentesco e amizade formalizada determinariam a redistribuição dos bens e a troca de serviços.

Não se verificava mais o controle individual sobre a entrega da produção: trabalhava-se e dividia-se tudo "no bolo", como dizia Krohokrenhum, coletivamente. Aqueles porventura descontentes com a nova sistemática poderiam, conforme apontava Krohokrenhum,

3 O tempo "cantina" foi sugerido pelo técnico indigenista que, junto com os Parkatêjê, coordenava as operações da safra.

unir-se aos kupê que trabalhavam para eles, submetidos ao antigo regime do "barracão" que, no entanto, já apresentava modificações. Esta alternativa apontada por Krohokrenhum consistia numa "ameaça" à unidade do grupo, uma vez que remetia à identificação com os Kupê num momento em que a ênfase era dada exatamente à coesão interna que parecia indispensável à realização do empreendimento.

- "Quem não quiser desse jeito, tá fora de mim!" afirmava Krohokrenhum, enfatizando a necessidade de fortalecer laços de solidariedade.

A "turma do Maranhão", por sua vez, dispunha de uma "cantina" própria, abastecida pela do "Trinta", controlada inicialmente por Kinaré e depois também pelo filho de um dos chefes tradicionais do grupo. Seus componentes, ao acatarem todas as decisões de Krohokrenhum, viriam a reforçar vínculos de lealdade e alianças com o chefe Gavião que, efetivamente, ampliava o seu prestígio e relações de poder no interior daquela sociedade. Kruwa destacou-se como autor dos documentos relativos a este período. Como um dos poucos indivíduos alfabetizados do grupo coube a ele, a partir de então, elaborar cartas e documentos próprios, ou muitas vezes a pedido de Krohokrenhum e em nome dele. Seu desempenho no decorrer da safra de 1976 pode ser apreendido através do documento redigido por ele, reproduzido a seguir, em fac-símile.

EM 20/05/76

PARAKATEJE GAVIÃO

FOI assim que começou projeto da castanha dos índios gavião. começamos com trinta e dois mil cruzeiro para aviar os tropeiro e os castanheiro sô para começar os proprio índios botaram os civilizados para corta castanha para os índios e os índios pagava trinta e dois cruzeiro para os civilizado, NÃO tinha desconto emposto de renda - era livre os índios pagava os kupêm ai kupêm ficou muito satisfeito com os índios, PORQUE não tinha desconto em nada então porisso que kupêm ficou gostando do serviço dos índios GOSTARAM mais o serviço dos índios de que o tempo que era FUNAI disse o povo que não gostaram do serviço que era da FUNAI. GOSTARAM porque os índios não descontava em nada apenas descontava nas mercadorias rancho que eles comprava agen te descontava ordenado deles era so NÃO existia mais nada desconto, -----tem,-----mais-----OUTRAS ---COISAS QUE antes FUNAI só pagava para os índios sete cruzeiros para os índios que

ERA proprios indios que eram dono dos castanhal e assim mesmo não ganhava nada da funai,

ALEM disso tinha desconta dos indios no aviamento nas minguem sabiã si era isso mesmo, FUNAI, sô vivia enganando os indios do mãe maria, AGORA os indios tão contente porque os proprios indios fez asafra da castanha sem ter gente para ensinar como era para fazia,

Mais assim mesmo, AGORA agente sem a funai eu acho que nós vamos pra frente,

com fé em deus nós ter o que precisamos ter i vai ter, NÓS nuca aprendia porque a funai não ensinava nenhum indio tem alguns indios ja estao mexendo a castanha, porque estão aprendendo porque o senhor SAULO PETEAN esta ensinando alguns, indios mas teve um encarregado que não ensinava ninguem era o senhor somundo anjos so trabalhava escondido por isso que nunca pode aprender

PRIMEIRO ENCARREGADO QUE TINHA O PINIAÔDE FAZER OS IDXXINDIOS
CONTA TUDO

ESTE RELATORIO FOI FEITO PELO AMÃO DO INDIOS; QUE FEZ
FOI UM INDIOS CHAMADO KRUA GAVIÃO QUE FEZ

FEITO EM "20/5/1976

NUMA QUINTA FEIRA

POSTO INDIGENA MAË MARIA KM; 30; PA 7o

em 20/ 5/76 --quinta-feira--

ESTE RELATORIO QUE VAI FALAR SOBRE UM INDIO QUE
TRABALHOXXX TRABALHOU PRIMEIRO ANO na cantina
trabalho de conta corrente - então eu gostei demais
então foi serviço melhor que eu encontrei,
tinha que fazer estoque de quantos mercadurias chegava e
quantos saia de uma cantina para outras tinha que receber
todas mercaduria que chegava e quando mercaduria acabava eu fazia
a lista do que não tinha para poder compra, quando enchia as folha
ia presta conta com os civilizado; ,

E OU TRA COISA, SENDU ENCARREGADU DO DEPOSITO DE CASTANHA
recebia castanha dos castanheiro e dos tropeiro
fazia vale dos tropeiro e dos castanheiros

ENCAMINHAVA OS CAMINHÃO para BELEM
carregado de castanha,

TODUS esses serviço e este índios fazia

NO PRIMEIRO ANO ESTE INDIO TRABALHOU DE CANTINEIRO
E ENCARREGADO DO DEPOSSITO DA CASTANHA
NOVAMENTE O MESMO INDIO QUE FEZ

::::: -----

KRUA GAVIÃO

POSTO INDIGENA MAË MARIA

Os trabalhadores kupê passaram a considerar os Parkatêjê como "bons patrões", "que não descontavam impostos", o que inaugurava uma situação "melhor que o tempo da Funai", como aponta Kruwa. Esta era a maneira como todos se referiam àquela ordem pretêrita. Como observarei adiante, a intensificação das relações com os kupê das redondezas foi marcada pela absorção de mão-de-obra regional contratada para as tarefas de lida com o rebanho de gado bovino ou mesmo para o plantio de roçados, extravasando, portanto, o período da safra de castanha.

Krohokrenhum coordenava pessoalmente e com grande entusiasmo todas as atividades do processo de produção daquela safra. Tanto à noite, no pátio, momentos de concreta e simbólica organização das etapas do trabalho e do cotidiano dos Parkatêjê como durante o dia, acompanhando as atividades no depósito do km 25, a presença de Krohokrenhum incentivava a realização do empreendimento, através dos seus discursos veementes⁴. Papel de destaque passou a ser conferido por Krohokrenhum a um genro classificatório, Pyrkrejimokre ("Cotia", como é chamado), homem maduro do grupo da Montanha⁵. Coube a ele exercer, juntamente com o então chefe do Posto, um controle financeiro da safra, através da elaboração de livros-caixa, em sessões públicas no pátio da aldeia do "Trinta"; de modo simplificado, eram registrados ali débitos e créditos, operações que a auxiliar de ensino também esclarecia através das atividades na "escola" do Posto.

4 Adultos e crianças, homens e mulheres, trabalhavam no depósito do km 25 na cata de castanhas eventualmente apodrecidas, antes da produção ser embarcada dali para Belém.

5 Krohokrenhum é nominador do primogênito de "Cotia", cuja esposa foi por ele criada (é, portanto sua "filha").

A ênfase conferida pelos Parkatêjê àquela safra estava voltada para a comercialização da castanha diretamente aos exportadores. Desse modo, uma intervenção externa, qualitativamente distinta em relação à sistemática anterior, mostrava-se necessária. Solicitavam o esclarecimento de mecanismos envolvidos naquelas operações que, segundo os Parkatêjê, lhes haviam sido ocultadas durante anos consecutivos (o que é mencionado por Kruwa no documento que elaborou). Essa intervenção dizia respeito ao caráter de nossa atuação, do novo chefe do Posto Indígena Mãe Maria, da auxiliar de ensino, de um índio Potiguara (PB) que se agregou aos Parkatêjê e minha, enquanto "coordenadora" do projeto.

Previu-se, inicialmente, que as vendas de castanha seriam realizadas aos agentes dos exportadores em Marabá, devido à menor distância da aldeia. No entanto, por dois motivos, os Parkatêjê decidiram efetuar a comercialização em Belém: os preços de mercado eram mais elevados e, sobretudo, a medição da castanha era efetuada de modo correto. Em Marabá e nos barracões de toda a região produtora, a medida é, em geral, acrescida de cerca de dez a quinze litros, o que é conhecido como a "cabeça do hectolitro", porção descontada de fato ao castanheiro (coletor), procedimento justificado pela eventual avaria da produção durante o transporte. Apesar das despesas com o frete de caminhões - que foram contratados à beira da rodovia PA-70 - as condições reais para a comercialização da safra em Belém pareciam (a todos) ser mais vantajosas. Um ou mais componentes do grupo acompanhavam a produção até o seu destino, os depósitos do exportador com quem haviam firmado previamente um "contrato de compra e venda."

Enquanto médios produtores de castanha, como os Parkatêjê passaram a ser considerados pelos proprietários de castanhais da mesma categoria que residem em Marabá⁶, utilizaram os meios tradicionais de especulação junto aos agentes exportadores que, por sua vez, logo passaram a distinguir entre a "castanha dos Gaviões" e a "castanha da Funai". Esta distinção apontava igualmente a todos a desvantagem das operações de concorrência que eram levadas a

6 Por diversas vezes eles nos auxiliaram na compreensão dos mecanismos envolvidos nas transações comerciais da castanha, quando nos reuníamos em Marabá.

efeito pela agência tutelar regional. As frequentes oscilações de preço, determinadas em geral pela demanda do mercado exterior, principal destino da produção de castanha-do-Pará, permitiam exatamente a especulação no mercado. Os hiatos que se verificavam entre a realização das concorrências públicas, a entrega da produção e as oscilações de preços apontavam nitidamente as desvantagens para as comunidades indígenas engajadas naquela sistemática, embora muitas vezes se traduzissem em vantagens manipulativas para os representantes da agência tutelar.

Os "contratos de compra e venda" de lotes de castanha (foram quatro na safra de 1976) eram assinados por dois representantes da "Comunidade Indígena Parkatêjê", figura criada por eles e pelo chefe do Posto, diante da ampliação das transações comerciais. A instituição de uma autodenominação comum, que aliminava publicamente as diferenças internas entre os componentes das aldeias do "Trinta" e do "Maranhão", apontava para a necessidade de firmar o reconhecimento por parte dos vários segmentos da sociedade abrangente em relação às mudanças ocorridas naquela época. Começavam a prevalecer relações diretas e interpessoais com os exportadores e agentes bancários, categorias sociais até então desconhecidas para eles. As somas mais elevadas em dinheiro que os Parkatêjê vieram a manipular, obrigou-os a se utilizarem dos serviços de rede bancária local, onde passaram a adquirir prestígio. Todas as operações comerciais efetuadas pelos dois representantes da Comunidade Parkatêjê eram inicialmente avalizadas pelo então chefe do Posto, conforme orientação emanada da cúpula do órgão tutelar. Este procedimento viria a se tornar desnecessário à medida em que a práticas dos Parkatêjê era reconhecida por aqueles segmentos aos quais estenderam suas relações.

Os Parkatêjê atravessavam uma situação particularmente nova. Naquela fase transitória, tanto técnicas pragmáticas quanto a ação simbólica alcançavam sua plena expressão. Compunham o elenco de rituais públicos de interação, dispositivos formais como o próprio "projeto de emergência" ou a autorização da cúpula da instituição tutelar para que os dois representantes da "Comunidade" pudessem movimentar contas bancárias e firmar contratos de vendas de castanha. Os inúmeros rituais de interação compreendiam ainda os encontros informais, em Marabá, com os produtores regionais de

castanha com a finalidade de reter a produção e forçar a elevação de preços no mercado internacional. Abrangiam também os encontros formais com os agentes exportadores com vistas à especulação de mercado, em Marabá e em Belém, além da própria elaboração dos contratos de venda de castanha e a movimentação das contas bancárias.

O reconhecimento de uma situação distinta já ocorrera durante a própria safra, quando a diferenciação apresentada pelos agentes exportadores entre a "castanha dos Gaviões" e a "castanha da Funai" apontava para a legitimação de seu ingresso num mercado específico, como "índios produtores" e autônomos em relação às operações realizadas através da agência tutelar. A situação que levava à ampliação de uma rede de relações sociais transformara também as relações com os kupê que trabalharam na safra, tal como salientou Kruwa no documento. As mudanças refletiam-se nas relações com os comerciantes e agentes bancários da região, que passaram a considerá-los como "índios ricos". Poder-se-ia oferecer-lhes então quaisquer bens - e financiamentos - pois o crédito e prestígio que haviam adquirido pareciam "ilimitados", ao mesmo tempo que passíveis de toda sorte de manipulação. A criação da "cantina" - o grande depósito de bens (e gêneros alimentícios) visando uma ampla redistribuição - ou ainda a elaboração dos livros-caixa, para um relativo controle financeiro da movimentação da safra, eram mecanismos que vinham possibilitando a elaboração de uma ordem renovada.

Com a quantia em dinheiro obtida ao final da safra de 1976 - cerca de trezentos mil cruzeiros - uma parcela foi destinada à constituição de um fundo comum de recursos. Seria utilizada com a aquisição de bens industrializados para a manutenção das "cantinas" e para a realização de outros empreendimentos para a "Comunidade", como a compra de alguns animais (suínos, reses e cavalos), construção de chiqueiros, etc.)⁷. Outra parcela foi depositada numa conta bancária em nome da "Comunidade Indígena Parkatêjê", com a finalidade de dar início à safra seguinte sem atropelos. Durante a estação seca, a eventual reposição do fundo de recursos estaria ligada à comercialização de arroz e milho, caso os Parkatêjê viessem a dispor de excedente de produção.

7 No ano seguinte, com a renda obtida através da comercialização da safra, adquiriram um veículo (uma camionete Toyota).

A redistribuição de bens industrializados e do próprio dinheiro ao final da safra passou a se dar diretamente através de Krohokrenhum e de "Cotia", de acordo com critérios específicos, discutidos em geral nas reuniões noturnas no pátio da aldeia do "Trinta", ocasiões em que muitos componentes do grupo têm participação relevante nos processos decisórios. Entre os conselheiros de Krohokrenhum destacam-se Antonio, seu cunhado (irmão de sua mulher), Jökorenhum, seu irmão mais moço, "Supercílio" e Ïxu-re, os homens mais velhos do grupo do "Trinta", seus irmãos classificatórios (filhos de uma irmã de sua mãe) além de "Cotia" (Kruwa e Xôntapti, em algumas ocasiões), Kinaré e Hõpruti (este, da "turma do Maranhão"). Todos os conselheiros de Krohokrenhum, seus principais interlocutores nas reuniões no pátio, são homens maduros, casados e com muitos filhos (com a exceção de Kruwa e Xôntapti, que são solteiros). Colaboram com Krohokrenhum para o exercício da chefia entre aquela sociedade que, tradicionalmente, distinguia o "chefe da aldeia" (cerimonial) e o "chefe do mato" (expedições de guerra, caça e coleta).

A rapaziada, ou seja, os jovens solteiros, que são muitos na aldeia do "Trinta", constituem-se num grupo nitidamente distinto e fechado, como indica a sua denominação - mëkwatuwa, onde më é o prefixo indicativo de plural, kwa refere-se a um espaço circunscrito específico⁸ e tuwa vem a ser "novo", "jovem". No âmbito das decisões políticas, é conferido a eles menor grau de participação e, conseqüentemente, menos poder de barganha em quaisquer negociações.

Assim como entre os demais grupos Timbira (cf. C. Nimuendaju, op.cit e J.C. Melatti, 1972), os solteiros dependem de seus parentes consanguíneos próximos para a subsistência mínima, uma vez que ainda não constituíram nova unidade familiar. Entre os Par-katêjê, quase todos os solteiros foram criados por Krohokrenhum (ou por "Mamãe Grande", e por isso ela é chamada assim), devido à morte de seus parentes por ocasião do contato. Muitos foram entregues a regionais e, posteriormente, recuperados pelos "velho" (como se referem ao chefe Parkatêjê). Laços de lealdade e solidariedade

8 Tal como apontou T. Turner em relação aos Kaiapó (informação pessoal, R.J., 1981)

em relação à Krohokrenhum os unem; como tradicionalmente, permanecem à disposição da chefia para a prestação de serviços. São jovens guerreiros que "aprendem tudo", como costuma afirmar Krohokrenhum, "até lidar com kupê".

Não raras vezes, os "solteiros" expressam de modo velado o seu eventual descontentamento pelo fato de não receberem, sempre que desejam, remuneração em dinheiro, assim como os trabalhadores kupê da "Comunidade". Chegam a se identificar, de modo pejorativo, como "peões do velho", referindo-se a Krohokrenhum. Uma vez que a contestação nunca se verifica abertamente e de modo direto em relação ao desempenho da chefia, a atuação de "Cotia" passou a se destacar, nessas ocasiões, como mediador efetivo entre o "velho" e a rapaziada. É sempre através dele que Krohokrenhum determina a execução de decisões importantes, como a distribuição de quantias em dinheiro ("agradação", como ele chama), uma forma de eliminar a possibilidade de surgimento de intrigas no seio do grupo.

"Cotia" também reafirmou seu papel de mediador com os componentes do grupo da Montanha (ao qual pertence) e do "Maranhão". Kinaré e ele tratam-se, de forma recíproca, por atõre ("irmão" - suas mães eram irmãs reais), o que determina obrigações e deveres mútuos. Apenas Krohokrenhum e "Cotia" manipulam o fundo de recursos da "Comunidade", com proveitos materiais de ordem pessoal que o exercício da chefia permite, legitimamente, apenas ao primeiro. Em algumas ocasiões, o poder de entesouramento de "Cotia" chega a ser abertamente contestado pelos jovens nas reuniões noturnas do pátio. "Segurar o dinheiro", de acordo com a expressão de Krohokrenhum, ou seja, a operação centralizada do sistema monetário permite a manutenção de uma ordem particular aos Parkatêjê, regulando a vigência de um sistema de relações sociais tradicionais, baseado no princípio de reciprocidade, nas relações de parentesco, de amizade formalizada e na segmentação entre classes de idade.

"Cotia" tornou-se, de certo modo, um big-man, no sentido que confere M.Sahlins (cf. 1971:321) ao tratar da chefia na Melanésia. Caracteriza seu desempenho por combinar uma medida profunda de cálculo econômico e interesse pessoal com uma preocupação quanto ao bem-estar geral, o que o aproxima de Krohokrenhum. As ações públi-

cas que "Cotia" empreende - é o principal mediador nas relações com os kupé - parecem, muitas vezes, pensadas para estabelecer uma comparação individual e competitiva, para mostrar uma posição acima dos demais componentes do grupo, o que parece ser produto de sua construção pessoal e recente. Trata com relações tanto num âmbito interno àquela sociedade - é o mediador sobretudo de questões que envolvem a operação do sistema monetário - como num âmbito externo. Atualmente, ele é o "representante da Comunidade" em todas as negociações que realizam com os kupé, embora Krohokrenhum também as promova (operações comerciais com bens industrializados, castanha, madeira, contratação de mão-de-obra regional, etc.).

"Cotia" tornou-se conhecido na região exatamente por ser o representante do "capitão" (Krohokrenhum) e da "Comunidade". Seu poder foi delegado pelo chefe Gavião (e pelos conselheiros), o que legitima suas ações. Em determinados momentos, no entanto, os graus de contestação quanto à manipulação exclusiva dos recursos da Comunidade (o dinheiro) e ao entesouramento em benefício próprio são acentuados por parte dos componentes mais jovens do grupo, especialmente por Kruwa que, ao lado de "Cotia", já fora "representante da Comunidade" (por ocasião da safra de 1976).

Krohokrenhum, por sua vez, é o grande chefe. - "Você não vê como ele fala verdade?" - ²foi assim que ^{muito antes} ~~uma mulher~~ Parkatêjê se expressou, ^{am} [certa vez,] referindo-se a Krohokrenhum. Seu estilo de liderança o aproxima do tipo polinésio, analisado por M. Sahlins (op.cit:322). Todas as suas ações públicas são uma manifestação de generosidade, de refinamentos, de qualidades "verdadeiras" que o tornam um indivíduo exemplar e que expressam o [incontestável] exercício da liderança entre os Parkatêjê, ^{colocando-se acima das} ~~ações existentes~~

Apesar dos entraves iniciais de caráter administrativo (e político) oriundos da esfera regional da agência tutelar, o final da safra de 1976 ^{foi} ~~representou~~ a conquista de uma autonomia significativa dos Parkatêjê [em relação ao desempenho da delegacia regional]. ^{seus} ~~Seus~~ representantes haviam deixado de manipular, efetivamente, uma parcela importante da produção indígena de castanha, originária daquele que fora o seu maior posto produtor. O pedido de afastamento do então delegado regional traduziu o relativo êxito de setores ligados à cúpula do órgão tutelar, defensores daque-

la orientação voltada para os "projetos de desenvolvimento comunitário".

No entanto, a partir de meados de 1976, pressões no sentido de alterar outra vez a orientação da política indigenista oficial - e prescindir dos antropólogos coordenadores dos projetos no campo - começaram a se acentuar, quando os técnicos da FUNAI chamavam a si o "êxito" do "projeto da castanha" dos Parkatêjê. Essa tendência técnico-burocrática originou uma crise de autoridade interna à cúpula dirigente da FUNAI, que acabou por dominar setores decisórios daquela instituição tutelar. A continuidade de um "projeto de desenvolvimento comunitário" entre os Parkatêjê chegou a ser oficialmente inviabilizada com a retenção de recursos destinados a atividades programadas nas áreas de educação e saúde, para a formação e treinamento de monitores, tal como fora previsto originalmente.

Até o final daquele ano, acentuaram-se pressões, na maioria das vezes, de ordem pessoal, sobre os antropólogos coordenadores de todos os projetos que foram, paulatinamente, sendo afastados. No caso dos Parkatêjê, representantes regionais do órgão tutelar preconizavam um retrocesso emergente. Acreditavam que, sem o apoio direto da cúpula da FUNAI e com o meu afastamento, o empreendimento "fracassaria" no ano seguinte, quando os Gaviões teriam então, forçosamente, que retornar à antiga sistemática para a comercialização da castanha, (ou seja, através da agência tutelar regional). No entanto, eram conjecturas de setores vinculados aos interesses políticos locais e regionais centrados na manipulação da produção de castanha. Entre os Parkatêjê, a conquista já estava consolidada. "Agora eu sou outro! Agora eu acordei!", enfatizava Krohokrenhum.

Foram significativas as mudanças ocorridas nas relações com os servidores da FUNAI que trabalhavam no Mãe Maria - o chefe do Posto, a auxiliar de ensino e o trabalhador braçal com sua família. De início, parecia ter-se firmado um caráter relativamente simétrico naquelas relações, quando todos trabalhavam juntos para a realização da safra de 1976. Permanecia, no entanto, uma certa ambigüidade para os Parkatêjê, na medida em que eram "funcionários"

da FUNAI" trabalhando para eles, para a "Comunidade". No ano seguinte, os Parkatêjê viriam a rejeitar qualquer debate ou crítica acerca do modo como Krohokrenhum, especialmente, vinha conduzindo um processo voltado para a busca de uma ordem social renovada também em relação aos kupê das redondezas.

Uma vez que o montante em dinheiro com o qual lidavam se avolumou consideravelmente - passaram a lidar com somas da ordem de quinhentos mil cruzeiros (em 1977), chegando a ultrapassar um milhão (em 1978) - ampliou-se o escopo de interesses dos regionais em relação aos Parketêjê. Seus vizinhos passaram a manipular um novo estereótipo, o de "índios ricos". Ofereciam-lhes toda a sorte de bens - terras, reses, muares, caminhões e mercadorias em geral - como também mão-de-obra para a execução de quaisquer serviços, além de esposas virtuais.

As sugestões apresentadas pelos agentes tutelares que lá haviam permanecido "trabalhando para a Comunidade" (forma de legitimar a atuação, para os Parkatêjê), davam-se no sentido de "controlar" as relações com os kupê das vizinhanças, ávidos, por sua vez, em obter benefícios e tirar proveito da nova situação. Estas sugestões passaram a ser consideradas por Krohokrenhum como interferências inadequadas que culminaram, em meados de 1977, com o afastamento daqueles funcionários, o que foi pessoalmente solicitado por Krohokrenhum.

Os servidores da instituição tutelar que trabalharam posteriormente com os Parkatêjê foram indivíduos indicados por eles para desempenhar funções administrativas restritas às atividades de assistência devida pela agência tutelar (ligadas à saúde, educação e proteção do território). Deveriam ser "novatos", como enfatizava Krohokrenhum, ou seja, que não estivessem vinculados aos interesses da FUNAI, de acordo com a ordem pretérita, preconizando a não interferência em atividades produtivas que estavam, então, sob o controle do grupo, da "Comunidade".

Desta maneira, os Parkatêjê concebiam por em prática uma distinção efetiva entre os seus interesses particulares e aqueles vinculados à ordem pretérita. Dizer-lhes ou mesmo sugerir de que ma-

neira deveriam proceder, em tal ou qual situação, eram atitudes ligadas ao "tempo da FUNAI" e mostravam-se incompatíveis com as modificações havidas. - "Agora ninguém me manda! eu faço!" enfatizava Krohokrenhum⁹.

9. Os agentes tutelares que se encontram no P.I. Mãe Maria atualmente - chefe do Posto, que desempenha a função de atendente de enfermagem, três professoras primárias e, mais recentemente, um técnico agrícola - têm funções precisamente delimitadas pelos Parkatêjê e suas atividades são, em geral, determinadas por Krohokrenhum, Madalena (sua mulher) ou por "Cotia".

CAPÍTULO IV

A ORDEM "RENOVADA"

As relações entre a organização da vida material e as representações consistem na articulação central para se compreender os processos de mudança e transformação social e inúmeros autores vêm se dedicando ao seu estudo. Estas relações constituem um aspecto essencial da preocupação que me acompanhou nas reflexões acerca da ótica dos Parkatêjê em relação a sua história recente, de acordo com a opção metodológica adotada no presente trabalho e a partir de uma determinada experiência de campo.

A ordem social "renovada" a que virei me referir diz respeito a um rearranjo promovido pelos Parkatêjê nessa ótica própria - que se traduz no 'enfrentamento' da realidade do contato - especialmente a partir da realização da safra de castanha de 1976. Diante da ampliação de uma rede de relações voltadas para os kupê, o engendramento de suas estratégias, vem se baseando também na reelaboração de um sistema de representações específico, que garante a manutenção dos Parkatêjê como um grupo étnico distinto, vivendo numa região plena de conflitos como o sudeste paraense.

É a esse processo que se poderia chamar construção de uma ordem social "renovada" entre o Parkatêjê. Vinculado à dinâmica da produção cultural, como ressaltou E. Durham, "é o processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são, simultaneamente, condição e produto dessa prática" (1977:34). A relação entre ação e representação deve ser apreendida como algo constantemente reinventado, reelaborado e passível de ser observado e compreendido em sua 'totalidade',

especialmente nas sociedades chamadas 'primitivas', conforme salientou a autora, dadas a relativa uniformidade cultural e indiferenciação social, além da redução demográfica (idem. ibid).

Para os Parkatêjê, o "êxito" da realização da safra de castanha de 1976 acabou por representar um turning point. Até então, uma relativa insegurança marcava suas relações com os kupê das redondezas, nas raras ocasiões, por exemplo, em que comercializavam artefatos, cachos de banana ou algumas sacas de milho, de modo individual, e sem a mediação dos agentes tutelares locais. O rearranjo que vem sendo promovido desde o contato inicial, processo do qual Krohokrenhum se considera e é de fato tido pelos demais componentes do grupo como condutor, tem em vista exatamente esse confronto com uma ordem diversa e desconhecida, a ordem dos kupê. Diante da intensificação e ampliação efetivas das relações dos Parkatêjê a níveis distintos, envolvendo graus igualmente diferenciados de manipulação, para eles e, em particular, para Krohokrenhum, trata-se de reelaborar e por constantemente em prática uma nova linguagem e se sentirem capazes, num "enfrentamento" desigual, de exercer um controle, ainda que simbólico, sobre as relações com os kupê.

Para a compreensão do processo de transformação que os Parkatêjê atravessam, o conceito de "arena" formulado por M. Swartz (1968:9) parece elucidativo, uma vez que diz respeito tanto aos sujeitos que estão diretamente envolvidos como participantes no processo, quanto ao repertório de regras, valores, significados e recursos de que os sujeitos dispõem, juntamente com as relações entre si, no grupo e com os demais participantes do processo. A grande influência desse repertório nos processos de transformação social aponta para o reconhecimento de que a cultura não é um sistema totalmente integrado e que partes consideráveis dela estão sempre sujeitas à mudança e à reinterpretação em novos contextos sociais.

Para expressar uma distinção essencial em relação à ordem pretérita - "o tempo em que a Funai mandava", como se referiam - foi criada a figura da "Comunidade Indígena Parkatêjê", como forma 'institucionalizada' de autodenominação coletiva face às relações com os diversos segmentos da sociedade abrangente que passaram, sucessivamente, a se envolver. Os Parkatêjê empreenderam também a instituição do mecanismo da "cantina" para a redistribuição de bens industrializados em maior quantidade.

Na safra de 1976, a participação dos agentes institucionais que lá se encontravam apresentava um caráter qualitativamente distinto em relação ao período anterior. Através de nossa atuação, enfatizávamos estar junto com eles na realização daquele empreendimento da safra, momento significativo diante do rearranjo que vinham promovendo. Nossa participação era solicitada nas reuniões pela manhã e à noite no pátio da aldeia, na aproximação efetiva entre os integrantes da "Comunidade" e os exportadores, nas corridas com as toras e nas "brincadeiras" (como chamam os rituais tradicionais).

Diante daquelas circunstâncias, a função de aprendizado era recíproca. Para os Parkatêjê, "aprender a fazer todas as contas" (sic) e gerir completamente a safra significava poder retomar um modo próprio de ser, "correndo tora todo o tempo... fazendo a brincadeira", como costumava dizer Krohokrenhum. Para nós, impunha-se a necessidade de compreender um modo próprio aos Parkatêjê de pensar a si mesmos como um grupo distinto e agir enquanto tal. Empreendíamos grande esforço para entender as articulações que eles promoviam e, assim, poder intervir em determinados momentos do processo, onde se destacava o desempenho de um líder, Krohokrenhum.

As ocasiões cerimoniais expressavam em sua plenitude as modificações ocorridas em relação à ordem pretérita. Krohokrenhum manifestava com frequência em seus discursos - formais e pausados, intercalados pelos cantos rituais acompanhados do maracá, ou mesmo informais, mas com muito vigor - a importância de "ensinar" a todos "como é o jeito da gente, como é que a gente faz", para que muitos aprendessem e outros não se esquecessem das práticas tradicionais. Dirigia-se especialmente aos mais jovens, referindo-se às crianças (a maioria da população), incentivando também os kupê, agentes tutelares ou os "trabalhadores da Comunidade" que se agregaram a eles, para que participassem nas "brincadeiras", principalmente nas corridas com as toras.

O fortalecimento da identidade dos Parkatêjê se expressava nas ocasiões rituais e através da operação do complexo sistema de nomeação, prática estreitamente ligada à retomada plena da vida

cerimonial, cuja intensidade com que se verifica poderia ser considerada como uma das características dos grupos Timbira, como apontou J. Melatti ao tratar dos Krahô (1978). Os ciclos cerimoniais de longa duração, acompanhados dos rituais, das corridas com as toras e dos jogos de flechas haviam, certamente, sofrido rearranjos, diante das novas circunstâncias.

Enquanto práticas voltadas para os sistemas simbólicos, os cerimoniais organizam, de modo especial, a sua percepção do tempo que, diante de um contexto específico, eram práticas que ressurgiam fortalecidas. Eram elementos diferenciadores por excelência que os Parkatêjê buscavam para imprimir e acentuar ainda mais as mudanças ocorridas. Esses traços culturais, como enfatizou M. Carneiro da Cunha, "que se tornaram 'outros' pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, encontram-se, por isso mesmo, sobrecarregados de sentido" (1979:36).

Uma ordem social "renovada" expressava-se tanto através dos rituais de interação com os kupê, quanto através da rearticulação efetiva dos ciclos produtivos aos ciclos cerimoniais de longa duração, reunindo os componentes das duas aldeias então existentes. Sob a ordem pretérita, muitos rituais permaneciam latentes ou, muitas vezes, deixavam de se realizar com vigor a intensidade, pois chegavam a ser sancionados ou mesmo impedidos pelos servidores locais da agência tutelar, diante da obrigatoriedade do trabalho.

Ainda em 1976, a "festa do milho novo" - Põhÿtetet - realizada a partir do final de janeiro, exatamente por ocasião do início da coleta da safra de castanha, foi marcada por grande entusiasmo e euforia manifestados por todos, fazendo sobressair o rearranjo que vinha sendo promovido. O que se verificava era a "retomada" de uma concepção tradicional do tempo, redimensionado em função de uma nova situação.

"Agora sim! agora a gente vai melhorar! a gente vai pra frente!" afirmava Krohokrenhum, enfatizando as mudanças que se apresentavam. As grandes expedições de caça e coleta, a confecção dos bolos tradicionais de mandioca (bérarubu, kuputi), a realização

dos rituais, dos jogos de flechas e das corridas com as toras entremeavam-se às transações comerciais em escala inusitada para os Parkatêjê.

No começo da estação seca, finda a safra e estimulados por Krohokrenhum, Paneti e Kwantukre (os dois velhos chefes tradicionais da "turma do Maranhão"), os Parkatêjê viriam a por em prática um conjunto de regras ligadas ao sistema de organização social, com a realização de um longo ciclo cerimonial de "verão", que se inicia com Tep (Peixe), a "festa dos bichos da água", e culmina com Hâk (Gavião) a "brincadeira mais animada de todas" (sic).

O corte dos cabelos, que vinha sendo paulatinamente abandonado pelos Parkatêjê, voltou logo a ser usado por todos os componentes do grupo¹. O corte de uma camada curta, ao redor de toda a cabeça, sobre o restante dos cabelos já crescidos, com reentrâncias raspadas às têmporas e uma pequena mecha curta sobre as orelhas era a marca distintiva que voltava a ser exibida, sobretudo pelos homens do "Trinta".

A acentuada redução demográfica ocorrida num período imediatamente posterior ao contato inicial levava a um grande esvaziamento do sistema de classes de idade e das categorias de parentescos que preenchiam a função de nominadores ideais. O uso da língua no cotidiano e a operação do complexo sistema de nominção já não se observavam principalmente entre os componentes da aldeia do "Trinta", quase todos bilíngües. Desde a transferência do grupo para o Mãe Maria, as crianças que ali nasceram vinham recebendo nomes pessoais em língua portuguesa e deixando de falar o idioma - como foi apontado por L.Araújo (1977:8-9) - embora seus pais o utilizem, no cotidiano, apenas entre si e os de sua geração.

A partir de a ...

1 O entendimento de se "civilizarem", se tomarem "mansos", enfatizado pelos agentes tutelares locais, compreendia a ida dos homens à barbearia de Marabá ou de São Félix, periodicamente.

Adotar para seus filhos "padrinhos" regionais² e nomes pessoais em língua portuguesa, dirigirem-se a eles na "gíria do kupê", cortar os cabelos e construir suas casas à maneira regional eram alguns reflexos do empreendimento de se "civilizarem" (distanciando-os do estereótipo de serem "bravos") que, com grande ênfase e incentivo dos agentes tutelares locais e regionais caracterizou aquela ordem pretérita. Para os Parkatêjê, consistiam em formas particulares de interação que lhes permitiram sobreviver, num período em que vinham se recuperando, inclusive em termos populacionais.

No rearranjo que vinha ocorrendo, o sistema de nomeação readquiriu sua importância enquanto sistema de classificação operante, base da segmentação que se verifica para o desempenho das relações cerimoniais. Assim como para os Krahô (cf. J. Melatti, op. cit.:80) o sistema de nomeação é, entre os Parkatêjê, responsável pelo recrutamento dos componentes das frações em que toda a sociedade se divide em ocasiões rituais³.

Como as frações são temporárias, os Parkatêjê parecem conceitualizar essa segmentação como grupos corporados para fins específicos (corridas com as toras, ocasiões rituais em geral), embora a pensem também em termos de relações entre nominadores e nominados, individualmente, do mesmo modo como descrevem as relações de amizade formalizada. Sobretudo entre o grupo do "Trinta" e não entre o grupo do "Maranhão" - as regras de evitação que marcam as relações entre amigos formais foram abrandadas, chegando quase a de-

2 Desde que se fixaram no Mãe Maria (1966), essas relações de compadrio e aliança, envolvendo obrigações recíprocas, prestígio, e, sobretudo, crédito para a obtenção de bens industrializados, estenderam-se aos comerciantes das redondezas, primeiramente de São Félix e Marabá (núcleos pioneiros) e, posteriormente, do "Doze", "Quarenta" e "Sessenta e Seis", povoados mais recentes que se formaram ao longo da rodovia PA-70.

3 Uma criança adota todas as afiliações cerimoniais de quem lhe deu o nome, mantendo assim as frações temporárias. Hāk (Gavião) e Pân (Arara) movimentam a "bricadeira mais animada de todas"; Hāk. Desse par dá-se o desdobramento em outras frações equivalentes - Tep (Peixe), Teré (Lontra) e Xexetere (Arraia), para a realização do ciclo cerimonial do Tep. São unidades básicas de rituais que vêm sendo recuperados pelos Parkatêjê.

saparecer, devido à redução demográfica acentuada que se verificou após o contato. Entretanto, aprofundar estas questões não constitui o propósito deste trabalho, podendo vir a ser objeto de investigação no futuro, no sentido de elucidar a compreensão das transformações ocorridas em aspectos do sistema de organização social dos Parkatêjê, comparando-os com os demais grupos Jê-Timbira.

Com a rearticulação que promoviam, voltar a "fazer as brincadeiras" significava recuperar instituições e regras essenciais à operação do sistema de organização social. No entanto, a realização dos ciclos cerimoniais e o êxito de todo o empreendimento parecia estar voltado também para as relações entre as duas turmas, "Trinta", e "Maranhão". Esse rearranjo vinha se verificando já no decorrer da safra de 1976, com a redistribuição ampliada dos bens industrializados através das "cantinas". Para o desempenho dos cerimoniais, promoveriam determinados arranjos, já que ambas as aldeias apresentavam subdivisões em pequenas frações. Foi quando Krohokrenhum manifestou sua intenção de reunir as duas aldeias em uma só:

- "Tudo misturado não dá certo! Tou com vontade da gente juntar ... as duas turmas, fazer a aldeia boniito ... grande! {fazendo um largo gesto circular, com o braço} Eles {"Maranhão"} só quer ser Hāk também, rapaz! Assim não dá não!"

Krohokrenhum se referia à necessidade de reconstruir a grande aldeia circular, o que permitiria a redefinição precisa, no espaço tradicional, das frações cerimoniais, tendo por objetivo o desempenho correto dos papéis rituais e da própria realização dos cerimoniais.

As relações entre as "turmas" foram marcadas por tensão durante anos seguidos, pois num passado recente, guerreavam entre si. Algumas rivalidades ainda permaneciam e, em certas ocasiões, chegavam a ser reforçadas tanto pela atuação dos agentes missionários (junto à "turma do Maranhão") quanto dos representantes locais da agência tutelar que, muitas vezes, impediam a realização de rituais conjuntos. Os missionários manifestavam o seu desdém para com os componentes da aldeia do "Trinta", muitos pertencentes

ã "turma da Montanha" (onde os missionários haviam trabalhado), pelo fato de terem então "se distanciado do caminho da evangelização" (sic).

As transformações ocorridas abrangeram também a ruptura definitiva, por parte dos componentes da "turma do Maranhão", das relações com os agentes da Missão Novas Tribos do Brasil, que lá haviam se fixado desde o final de 1972. A crise foi motivada pela tentativa de interferência dos missionários (junto ao "capitão" Kinare) nos critérios utilizados para a distribuição dos bens e da renda obtida ao término da safra de 1976. Os representantes da Missão teciam críticas ao poder de entesouramento das lideranças das duas aldeias, sobretudo dirigidas a Krohokrenhum, argumentos que eram derrotados pelos integrantes do grupo diante do fato das chefias procederem de modo legítimo, de acordo com as suas atribuições, em vista de uma ampla redistribuição.

À insatisfação crescente dos componentes do grupo do "Maranhão" quanto às atitudes dos missionários aliou-se uma outra pressão, de ordem administrativa e institucional. Do ponto de vista dos agentes tutelares oficiais, a ineficácia do trabalho de "escolarização" junto àquele grupo monolíngüe levou à não prorrogação da autorização formal para a permanência dos representantes da Missão na área do Posto Indígena Mãe Maria.

Uma vez que a atuação dos missionários deixou de ser legitimada pelo grupo do "Maranhão", seus componentes passaram a saquear sistematicamente as instalações da Missão junto à aldeia, de onde retiravam utensílios domésticos, ovos e galinhas. Em maio de 1976, as duas famílias de missionários de origem norte-americana que lá se revessavam acabaram por se retirar definitivamente para o povoado de São Félix, onde se fixaram, apesar de suas tentativas frustradas de retornar à área dos Parkatêjê, cujo ingresso lhes havia sido impedido, expressamente, por Krohokrenhum.

Muitos componentes da aldeia do "Trinta" manifestavam com frequência a necessidade de "ensinar" a "turma do Maranhão", os "bravos", na tarefa de "lidar" com os kupê, transmitir-lhes experiências vividas no decorrer de um tempo maior de contato. Esses

"ensinamentos" diziam respeito, principalmente, a uma lógica própria contida na operação do sistema monetário, considerada uma das bases para as relações com os kupê, de um modo em geral.

As corridas com as toras voltaram a se realizar com muita frequência. A cada passo no desenrolar daquela safra de 1976, animavam e enfatizavam a própria realização do empreendimento. Quase que diariamente, numa aldeia ou noutra, o amanhecer era marcado pelo entusiasmo da chegada das duas turmas em que se dividem nessas ocasiões, em corrida ritual de revesamento com o par de toras levadas ao ombro até o centro do pátio. É no interior da mata que as toras de coqueiro babacu (ou de sumaúma, de acordo com a fase do ciclo cerimonial) são ^{preparadas, i.e.} cortadas e pintadas de urucum por especialistas, no dia ^{que antecede a corrida} anterior. Ao chegarem no pátio os corredores são banhados pelas mulheres que em geral, costumam participar só ao final da corrida. Os cantos coletivos acompanhados de instrumentos de percussão (maracá, nkrrere) e de sopro ("buziña", hōhiti) para marcar partes constitutivas, encerram a corrida. É quando se iniciam as atividades do cotidiano na aldeia. Inúmeros comentários, em tom jocoso ^{ou} exaltando o desempenho dos corredores, atravessam todo o dia.

Assim como entre todos os Jê, também para os Parkatêjê as corridas com as toras contêm um significado complexo, na medida em que parecem traduzir, de forma ritualizada e no cotidiano, a reafirmação da própria existência da sociedade. De acordo com J. Melatti ao tratar dos Krahô (grupo Timbira), "as toras parecem representar a assimilação pela aldeia dos elementos do mundo externo. Essa assimilação pode ter um sentido puramente fisiológico, como no caso dos animais abatidos, dos gêneros agrícolas, como pode ter um sentido mais cultural, uma vez que tudo 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 origem no mundo exterior, na natureza" (1978:360).

Intensificaram-se os jogos de flechas entre as turmas do "Trinta" e do "Maranhão", como prática que acentua a competição, publicamente e de modo ritualizado, reafirmando alianças interpes-

soais. Nas ocasiões cerimoniais, mesmo latentes, esses jogos chamados majpênjöký - consistem em competições realizadas no decorrer do dia, após a corrida de toras, quando todos se dirigem para um "acampamento" (como chamam), na mata, próximo à aldeia. Por vezes, o jogo se realiza em frente às casas, mas sempre até o final da tarde. Em grupos, formam pares (componentes de frações cerimoniais distintas) para a disputa de flechas, em caminhos radiais. Na outra extremidade ficam em geral rapazes ou mulheres que apanham as flechas para devolvê-las aos participantes.

Existem duas modalidades desse jogo que se sucedem no desenvolvimento do ciclo cerimonial, onde os Parkatêjê utilizam tipos de flechas distintos. A primeira, chamada akônã, consiste em atirar para baixo, fazendo com que a flecha bata à frente de um pequeno arco fincado no chão - akô - a uma distância de um metro do jogador, para em seguida se elevar e cair a cerca de trezentos metros dali. Na outra modalidade, chamada pukânã, a flecha é atirada para o alto e seu percurso é ainda maior. Ao caírem no chão, a distância ultrapassada pelas flechas dos participantes, a cada jogada, determina o ganhador (de flechas) entre os parceiros. Os exímios atiradores, mulheres e homens maduros em geral, são admirados no interior da sociedade dos Parkatêjê e seu desempenho, assim como dos corredores mais velozes e hábeis com as toras, é fonte de aquisição de prestígio e motivo para longas conversas no pátio.

Em períodos rituais mais intensos, em geral de abertura ou de encerramento dos grandes ciclos cerimoniais, ao retornarem do jogo de flechas retomam, no começo da noite, os cantos coletivos que se prolongam, de forma individual, durante toda a madrugada, até a saída para a mata, antes do alvorecer, para uma nova corrida com as toras. A realização dos ciclos cerimoniais de longa duração, retomada pelos Parkatêjê, compreende períodos em que se verifica a inversão ritual dos papéis desempenhados por homens e mulheres, nas expedições de caça e coleta, no preparo e na troca de alimentos e nas corridas com as toras.

Nas competições, nos jogos e nas "brincadeiras", como salientou G. Bateson (1972:179 ss), está-se diante de uma sequência in-

terativa onde os atos ou sinais são semelhantes aos de outros eventos, mas não são os mesmos. O jogo só ocorre se os participantes expressam a mensagem de que "isto é um jogo" (ou uma "brincadeira"). São ações capazes de denotar a guerra ou situações de conflito. Os rituais devem incluir-se no campo onde a distinção entre a ação denotativa e o que deve ser denotado é apenas delineada (e não completamente demarcada). "A discriminação entre mapa e território é sempre susceptível de ser rompida e as explosões rituais de conciliação são sempre passíveis de ser tomadas, inadvertidamente, como explosões "reais de combate" (op.cit:182)

Inúmeras práticas estavam voltadas para o fortalecimento da identidade dos Parkatêjê tanto num plano interno à sociedade, com a sua regeneração em termos populacionais e a consequente recuperação de um sistema próprio de organização social, quanto num plano externo. O reconhecimento de uma situação diversa da anterior fora praticamente imediato junto a vários segmentos da sociedade abrangente, sobretudo pelos comerciantes locais, antigos moradores das redondezas que, através de relações de compadrio, mantinham relacionamento mais estreito com os Parkatêjê.

Com o objetivo de acentuar traços que reafirmassem a própria existência do grupo (e uma distinção em relação aos kupê) uma outra estratégia foi empreendida pessoalmente por Krohokrenhum. A regeneração da sociedade compreendia, de modo consciente, serem muitos outra vez. Ao lado do entusiasmo e da preocupação frequentemente manifestados por ele (e pelos demais componentes do grupo) em relação ao crescimento populacional⁴, no decorrer da safra de 1976, Krohokrenhum empenhou-se em mandar chamar, através de "conhecidos" da região, aqueles indivíduos (homens e mulheres) pertencentes ao grupo que se encontravam dispersos, vivendo junto a outros grupos tribais ou em cidades.

Atendendo ao chamado de Krohokrenhum - e sabedores das mudanças ocorridas no "Trinta" - uma mulher e três homens retornaram. Na aldeia, entretanto, não havia esposas potenciais para os

4 Cerca de 70% de população atual é composta por crianças de até dez anos.

solteiros, dado o desequilíbrio demográfico que ainda se verificava. Seis mulheres tinham sido criadas por regionais (a quem foram entregues por Krohokrenhum, por ocasião do contato - ver pág. 41) em Marabá, Itupiranga, Conceição do Araguaia, Goiânia e Belém. De duas delas os Parkatêjê não tiveram mais notícias. Em 1976, visitaram a aldeia do "Trinta" e apenas uma, ainda solteira, Puprere⁵, voltou definitivamente e logo se casou. Três estavam casadas com regionais, tinham filhos e não desejavam retornar para junto do grupo, como queriam os Parkatêjê.

Quanto aos homens que regressaram, um deles, ainda jovem e pertencente à "turma da Montanha", estava em Tucuruí; outro, também da Montanha, permanecera entre os Xikrĩn (grupo Kaiapó) do rio Bacajá, onde havia se casado (e por isso, finda a safra de 1976, voltou para lá). Um homem mais velho, do grupo do Cocal, que estava entre os Tembé (Tenetehara, grupo Tupi, no Maranhão) veio com sua mulher (regional) e filhos reunir-se posteriormente (1980) aos Parkatêjê em Mãe Maria⁶.

Alguns casamentos com mulheres regionais passaram então a se verificar e, não raras vezes, apresentavam-se como uniões pouco duradouras, dada a aparente recusa do grupo em aceitá-las. Para as regionais, por sua vez, as condições de adaptação à vida no "Trinta" eram, muitas vezes, consideradas "duras", "difíceis" (sic) devido à inexistência de circulação de moeda (e restrição de bens) e às intensas atividades com vistas à subsistência, como costumavam apontar, além da distância de seus parentes e da permanência do estereótipo dos Parkatêjê como "índios bravos", apesar da vigência de um novo, o de "índios ricos", como se podia observar. Todas as crianças nascidas desses casamentos com regionais são consideradas pertencentes ao grupo, cujos componentes se empenham em trazê-las de volta, no caso da mãe decidir abandonar a aldeia.

A partir de 1976, espontaneamente ou estimulados pelos

5 Filha de Jökorenhum (irmão mais moço de Krohokrenhum) que, fora levada por frei Gil Gomes para um orfanato, em Goiânia, por ocasião da morte de sua mãe.

6 Dois homens ainda permanecem junto a outros grupos, um entre os Tembé (no Maranhão) e outro entre os Mekranotire, grupo Kaiapó (no Pará).

agentes tutelares regionais e locais, passaram a se deslocar para o Mãe Maria e agregar-se aos Parkatêjê indivíduos pertencentes a outros grupos tribais. Tal foi caso de uma família Guarani, integrante de um grupo que se encontra, atualmente, nas proximidades de Xambioá (município ao norte de Goiás), além de componentes dos Krikati e dos Pÿkobjê (estes também chamados, pelos regionais, "Gaviões"), grupos Timbira localizados no sudoeste maranhense.

Desde 1981, os Parkatêjê vêm organizando expedições à aldeia dos Pÿkobjê (situada nas proximidades de Amarante, no Maranhão), com o objetivo de buscar esposas. Assim, três casamentos se realizaram mediante o incentivo de Krohokrenhum, expresso de modo formal em seus discursos no pátio (ou mesmo informalmente), para que "não mais se misturem" aos kupê, revelando que os casamentos interétnicos deixaram de ser sancionados pelo grupo, como modo de se reproduzirem.

Como demonstra o quadro populacional a seguir, muitos kupê (homens, sobretudo) se agregaram à "Comunidade" como empregados, executando tarefas distintas junto à aldeia (vaqueiro, motorista, marceneiro, etc.), afora dois casamentos interétnicos ocorridos recentemente.

sexo idade	JUNHO 1982				ABRIL 1983			
	H	M	<u>kupê</u>		H	M	<u>kupê</u>	
0-10	31	30	-	1	29	30	-	1
11-20	22	21	3	-	23	20	2	2
21-30	11	7	1	1	11	7	1	-
31-40	17	13	2	-	16	12	2	-
41-50	7	4	-	-	7	5	-	-
51-60	4	-	-	-	4	-	-	-
61 e mais	-	1	-	-	-	1	-	-
Totais	92	76	6	2	90	75	5	3
	168		8		165		8	

Reunidos aqui os componentes das três "turmas", observa-se que a "Comunidade" é constituída por uma população predominantemente jovem. O ligeiro decréscimo populacional havido no pe-

riodo (de junho de 1982 a abril de 1983) foi decorrente da transferência para o povoado de São Félix de uma família numerosa - um índio Xerente (GO), casado com uma Guarani (SP) e seus nove filhos - que permaneceram por um ano (entre 1971 e 1972) no Mãe Maria. Os oito nascimentos verificados - 5 do sexo feminino e 3 do sexo masculino - reestabeleceram a situação populacional. Pode-se ainda observar um desequilíbrio entre a população masculina e a feminina nas faixas etárias médias que, no entanto, tende a se recuperar com o acentuado crescimento demográfico e a realização dos casamentos com integrantes de outros grupos Timbira (sobretudo Krĩkati e Pÿkobjê).

Vínculos específicos entre os componentes das aldeias do "Trinta" e do "Maranhão", estabelecidos através da operação do sistema de nominação, passaram a se verificar à medida em que se concretizava o projeto de Krohokrenhum de construir uma única aldeia, reunindo as duas turmas no espaço circular tradicional. Ao mesmo tempo, o projeto de construção por uma empresa estatal - Eletronorte - de uma linha de transmissão de alta tensão, subsidiária da Usina hidrelétrica de Tucuruí, viria a forçar e acelerar a mudança, uma vez que atravessaria roças e a aldeia do "Trinta"⁷.

Ao final de 1980, a morte dos dois velhos chefes da "turma do Maranhão" fez com que parte de seus componentes (os mais velhos do grupo) se fixassem junto à aldeia do "Trinta", enquanto os mais jovens, ao lado de Kinaré, permaneceram alojados nas instalações do Posto da FUNAI. O temor em relação aos mekarõ⁸ daqueles indivíduos que foram significativos para o grupo, levava ao abandono da antiga aldeia. Kwantukre fora um grande cantador, contador de estórias e chefe cerimonial. Morreu em setembro de 1980 com cerca de cem anos de idade. Paneti, o "chefe do mato" que à frente do grupo enfretara o contato violento nas proximidades de Imperatriz, veio a falecer um mês depois, "de triste", diziam todos, "porque

7 Voltarei a tratar, detalhadamente, dessa questão.

8 Mekarõ é o plural (me) de karõ, que vem a ser o "duplo", a imagem de cada um, "um pouco como nós usamos os termos "espíritos" ou "almas" com o sentido implícito de "espíritos de defuntos" (cf. M. Carneiro da Cunha, 1978:10). Dizem os Parkatêjê que os mekarõ costumam vagar pela aldeia, após a morte, causando muito temor e tristeza.

keterê {como Kwantukre era chamado} morreu".

Ordens distintas de pressões aceleraram a realização do grande projeto de se reunirem numa única aldeia circular, que viria a ser construída num local escolhido por Krohokrenhum, atrás das instalações da FUNAI, do lado oposto à aldeia do "Trinta" e acerca de um quilômetro de distância da rodovia. O projeto de construção da nova aldeia significava voltarem a ser muitos outra vez e se organizarem efetivamente em um espaço tradicional, sentirem-se e mostrarem-se fortalecidos no confronto com os kupê, eliminando diferenças entre "mansos" e "bravos" para serem a "Comunidade", os Parkatêjê. Recuperar a forma circular tradicional implicava reestabelecer também no espaço o domínio político e cerimonial da existência da sociedade Parkatêjê. E logo que todos os detalhes da reunião dos grupos foram acertados entre os seus componentes, realizaram um longo ciclo cerimonial de iniciação masculina - Pêmp - reunindo no "Trinta" os adolescentes das duas turmas, em rituais que não se verificavam desde a mudança dos grupos locais para o Mãe Maria.

Quando as "brincadeiras" promoviam a rearticulação de sistemas simbólicos específicos diante de uma nova situação concreta, Krohokrenhum firmava-se ainda mais como condutor de todo o processo, o grande cantador-inventor. Pelo que pude observar entre os Parkatêjê e, de uma certa maneira, vivenciar com eles, a reelaboração de determinados elementos próprios a sua organização social, diante das novas circunstâncias de "enfrentamento" direto com os kupê era uma perspectiva renovada, distinta em relação à ordem pretérita. O poder de decidir sobre inúmeras questões que lhes diziam respeito havia sido efetivamente deslocado para o âmbito do pátio da aldeia do "Trinta".

Os "projetos" dos Parkatêjê refletiam o grau de manipulação das relações com os kupê das redondezas e transeuntes da rodovia que atravessa o território. A "Comunidade" passou a empreender a formação de extensos roçados (arroz, milho e bananas) e pastagens à beira da rodovia, com o objetivo de que todos "vissem" (sic). Além do trabalho dos homens do grupo, contrataram mão-de-obra regional para os serviços na lavoura. Por oposição ao estereó-

tipo que sabem ser generalizado e vigente também em relação a eles, de que os "índios são preguiçosos" ou "têm terra demais", era preciso "mostrar", "provar" concretamente que são "trabalhadores" e que "têm tudo", grandes roçados e pastagens, à semelhança dos kupê.

Foram sobretudo as relações de trabalho com os kupê que se intensificaram. Com o término da safra de castanha de 1977 e para a colheita das roças de arroz daquele ano, a contratação de trabalhadores kupê perdeu seu caráter temporário, sazonal, e como vinha ocorrendo até então. A partir de meados daquele ano, seis famílias de antigos moradores da região, em sua maioria maranhenses que estavam em São Félix ou no "Doze", passaram a trabalhar para o "capitão" Krohokrenhum e para a "Comunidade" em regime permanente.

Aos kupê, propuseram inicialmente que o pagamento pelo trabalho de cada homem seria efetuado por empreita, de acordo com o sistema regional, para a derrubada, coivara e plantio de uma grande roça de arroz, cuja produção estaria destinada ao consumo e à comercialização. A remuneração pelo trabalho poderia se dar de duas maneiras, entre as quais os trabalhadores kupê poderiam escolher: três mil cruzeiros por alqueire, descontando o "rancho", ou seja, de acordo com o tradicional sistema do "barracão", em que as mercadorias seriam retiradas pelos mesmos preços do mercado regional e debitadas aos kupê no término da empreita ou a metade daquela quantia, com o "rancho" "por conta da Comunidade". Esta foi, certamente, a forma escolhida pelos trabalhadores, pois se mostrava mais vantajosa; ainda que implicasse no recebimento de uma quantia menor em dinheiro ao final do trabalho, o consumo de bens da "cantina" poderia ser maior e, aparentemente, passível de menor controle.

Entretanto, os gastos da Comunidade passaram a ser demasiado elevados e, por determinação de Krohokrenhum, as retiradas de mercadorias passaram a ser registradas individualmente, assim como durante a safra de castanha, através da elaboração de "notas de aviamento", tarefa executada pelo "cantineiro", Xôntapti (Raimundo), sobrinho e nominando de Krohokrenhum, em papel timbrado da

Comunidade Indígena Parkatêjê.

Com o funcionamento ininterrupto da cantina do "Trinta", o consumo de bens industrializados passou a ser maior e seu abastecimento mais freqüente (semanal). Na medida em que o fundo de recursos ia se esgotando durante a estação seca, muitas dívidas foram sendo contraídas em um número cada vez maior de estabelecimentos comerciais das redondezas, que lhes forneciam gêneros alimentícios e roupas. Todo o crescimento verificado - de crédito e dívidas - foi decorrente das modificações havidas no sistema de redistribuição de bens que incluía muitos trabalhadores kupê que acabaram por se agregar à "Comunidade"⁹.

De acordo com o modelo de ocupação e expansão predominante na região, os Parkatêjê mostram-se atraídos por "negócios" que lhes parecem rentáveis. O estereótipo de "índios ricos" passou a ser manipulado por regionais, comerciantes, madeireiros e agentes bancários, principalmente, que incentivavam os Parkatêjê a obter crédito destinado a atividades pecuárias e a investir na garimpagem de ouro em Serra Pelada. No entanto, essa "rentabilidade" para os Parkatêjê parece estar calcada no caráter manipulativo da identidade, no sentido de fortalecê-la diante das relações com os kupê das redondezas.

A atividade pecuária desenvolvida em pequena escala, não é tida, pelo Parkatêjê, como fonte de subsistência ou mesmo de acumulação, tal como nos empreendimentos tipicamente capitalistas. Raras são as ocasiões em que consomem leite ou matam uma rês, ao que se alia ainda dificuldade e medo em lidar com o rebanho (cerca de 100 cabeças ao final de 1983). Contrataram regionais para a formação de pastagens e para as tarefas ligadas à criação do gado; o rebanho permanece em pastagens alugadas a médios proprietários de terras nas redondezas, face a insuficiência dessas áreas no interior do território e às despesas que a atividade acarretava para

9 Desde 1982 outras famílias foram contratadas pelos Parkatêjê, com remuneração mensal, para formar "fazendas", como chamam, nas áreas limítrofes do território, a fim de assegurar o controle das invasões que se verificam. Plantam roçados (arroz, milho, banana e mandioca) e formam pequenas pastagens.

a "Comunidade".

A comercialização das reses é concebida em termos de troca por outras cabeças, com o objetivo de "melhorar a qualidade do rebanho", como justificam eles. Trata-se principalmente de uma forma particular de entesouramento com finalidades voltadas para a manipulação da identidade, num sentido que lhes seja sempre favorável, determinadas também num plano simbólico das relações com os kupê.

O teor e a intensidade dos estereótipos passaram, em determinados contextos, a se distanciar daqueles que vigoravam na região até à época da transferência da "turma do Maranhão" para o Mãe Maria. Os laços de solidariedade e as alianças estabelecidas ao longo dos anos através das relações de compadrio com muitos regionais também apresentaram a sua eficácia para a transformação dos estereótipos de "bravos" e "traíçoeiros" que os Parkatêjê sempre manipularam a seu favor. Agora, os "índios do Trinta" eram sobretudo "ricos" e "bons patrões". A generosidade de Krohokrenhum passou a se estender aos moradores da vizinhança, principalmente através das relações de trabalho.

Para poderem saldar dívidas nos estabelecimentos comerciais das redondezas ("Doze, São Félix e Marabá), os Parkatêjê recorreram recentemente à comercialização de madeiras-de-lei durante o "verão", devido à abundância de muitas espécies em seu território e às pressões exercidas pelos madeireiros ligados às empresas extrativas do sul do país, que se estabeleceram na região do sudeste paraense.

Tanto a oferta indiscriminada de bens de como de mão-de-obra regional para serviços de lavoura e lida com o gado levaram ao rápido esgotamento do fundo de recursos da "Comunidade". A comercialização de produtos agrícolas fora insuficiente para permitir o início da safra de 1977 sem atropelos, como pretendiam. Esses fatores levaram os Parkatêjê a solicitar crédito bancário (um financiamento do Banco do Brasil) para a extração da safra, expediente comumente utilizado por alguns produtores regionais, que os incentivaram. Este episódio esclarece modificações havidas num pa-

râmetro para as relações com os kupê, cujo grau de manipulação passou a se verificar a níveis distintos, ampliados em relação à esfera local.

A solicitação à rede bancária oficial teve como desdobramento uma inesperada manobra de caráter político por parte de setores governamentais. Para a assinatura conjunta da concessão do financiamento para a produção da safra - que os Parkatêjê haviam solicitado a nível local (em Marabá) - representantes ministeriais e vinculados à cúpula da agência tutelar programaram uma viagem de Krohokrenhum à Brasília. No entanto, o chefe Parkatêjê parece ter frustrado expectativas ao recusar o convite oficial: não participaria da "festa dos grandes", como viria a justificar Kruwa através de um documento que elaborou, a pedido de Krohokrenhum, enviado então à cúpula da agência tutelar, reproduzido a seguir.

"É um índio: Krua que vai contar história do cacique Krohokrenum por qual motivo que ele não foi {à Brasília}. É porque ele estava muito ocupado ele estava na mata olhando serviço da castanha. Quando ele chegou eram mais ou menos 10 horas da noite. Aí ele nem esperava, aí na mesma hora chega este rádio para ele, tamanha 10 horas da noite. Aí, o chefe do posto foi abrir e leu para o cacique Krohokrenum. Quando o Saulo terminou aí falou: foi presidente da Funai que tinha mandado este rádio - chamando Krohokrenum dizendo que era para capitão ir bem rápido para Brasília porque eles disseram que já tinha saído financiamento do empréstimo para o Mãe Maria. Então foi porisso que o presidente da Funai e presidente do Banco do Brasil e Ministro do Interior dizendo que era para assinar financiamento de empréstimo para poder receber porque eles disseram si Krohokrenum não fosse assinar não ia receber financiamento.

Aí cacique Krohokrenum falou - é rapaz não sei porque a Funai é assim, eles podia mandar um rádio com calma, avisando antes e marcar o dia que é pra mim ir para Brasília. Aí eu ia me arrumar com calma esperando este chamado do presidente da Funai. Aí quando chegasse rádio do presidente dizento olha Krohokrenum é para você ir hoje, aí eu ia, porque eu já estava arrumado pra ir pra Brasília. Eu ia contente porque já o dia pra mim ir. Mas chamado assim ligeiro, eu não vou não, vou nada. Viagem ligeiro não vou, porque viagem ligeiro não atende ninguém, e nem sou filho do presidente e nem sou funcionário e nem sou outra pessoa. Você tem obrigação de mandar só teus empregados não mandar na vontade dos índios porque índio não querem ser mandado, porque estes índios eram mandados pela Funai, agora mudou. É só com os índios mesmo que se manda na vontade deles mesmo. Mas não, a Funai manda nos índios como se fosse funcionários da Funai. Mas é porque os índios são diferentes do que funcionário, porque funcionários é mandado pela Funai e índios não é mandado pela Funai, sim? Os índios só é mandado pelo Capitão Krohokrenum. Aí é outras coisas, aí índio vai porque os índios receberam ordem do cacique então todos índios vai trabalhar despreocupados. Mas se a Funai disse para

o encarregado - olha pode mandar nos índios porque é ordem. Aí se chefe de Posto disser - "olha pessoal eu recebi ordem de Brasília para mandar vocês fazer isso", aí índios fica muito chateados, porque índios não querem ser mandado: Índio não gosta ser mandado. (...) Se Krohokrenhum recebesse este dinheiro então ia ter festa só dos gentes grande. Mas capitão sismou, ele pensou, não adianta ir porque se eu for, vou dar viagem perdido, porque a primeira viagem eu fui em Brasília, Van den Brook não me deu atenção¹⁰. Então, para dar dois viagem perdido, eu não vou, não vou e não vou mesmo. Porque se eu for, sempre não vão resolver nada, porque eu sei o que é a FUNAI. Porque eles fizeram de vagabundo!"

Primeira viagem que eu fui em Brasília na direção do presidente, eu esperava na direção do presidente da FUNAI, aí nunca um dia ele chegou pra falar comigo. Então eu tirei por essa. Por isso que o Krohokrenhum não foi pra Brasília. Porque parece que ele sabia que não dava certo. Ele adivinhou que não ia sair financiamento do Banco. Por isso que ele não foi, porque se ele fosse, ele ia dar outra viagem perdida. E também ele só {sozinho} não ia, só se for com mais duas pessoas acompanhando. Também ele não foi pela conversa de ninguém, não foi funcionário que botou na cabeça dele para ele não ir. Não foi ninguém. Ele mesmo pensou e outros índios pensaram também - "vocês não vai" ele pensou. Aí não foi mesmo. Assim como o senhor pensa, ele também pode pensar de um jeito dele. Só isso presidente que vai para o senhor.

Foi um índio que fez este trabalho para o senhor. É índio Krua."

Ao justificar a ausência de Krohokrenhum em Brasília, naquela ocasião, Kruwa enfatizou a grande transformação ocorrida na ótica das relações com a FUNAI, particularmente; tal como no rompimento com a delegacia regional de Belém, em 1975, as relações hierárquicas evocadas por Krohokrenhum como legítimas eram aquelas baseadas em laços de parentesco - "ser filho de" - ou na relação entre "patrão-empregado", categorias conhecidas e manipuladas pelos Parkatêjê. Ouseja, apenas entre a FUNAI e seus servidores, ou entre os fazendeiros e seus peões, entre um chefe e seus seguidores, ou ainda entre pai e filho as relações de dominação-subordinação seriam reconhecidas como legítimas. Era o que Krohokrenhum costumava ressaltar através de seus discursos, com frequência.

10 Refere-se a uma viagem realizada por Krohokrenhum a Brasília no final de 1976, por ocasião do rompimento dos "projetos de desenvolvimento comunitário", que provocou o afastamento dos antropólogos coordenadores. Em vão, Krohokrenhum tentou negociar a continuidade do trabalho iniciado no Mãe Maria. O indivíduo mencionado no documento era, na época, responsável pela execução dos projetos que passariam a ser elaborados por setores técnico-burocráticos da agência tutelar. → Van den Brook

Kruwa enfatiza os laços de lealdade e solidariedade que unem os componentes do grupo, destacando a liderança de Krohokrenhum. Reproduz conversas no pátio, diálogos de componentes do grupo que, reunidos, discutiam a questão da viagem de Krohokrenhum à Brasília para a realização de um ritual que, aos olhos dos Parkatêjê, redundaria em fracasso, dadas as experiências anteriores. Ao final do documento, Kruwa menciona a capacidade do chefe Parkatêjê por em prática um modo de "pensar do jeito dele" (sic), colocando Krohokrenhum e o presidente da FUNAI em posições simétricas, enquanto "chefes". Suas observações refletem as mudanças ocorridas face à ampliação das relações com os kupê em geral e, principalmente, ressaltam uma ótica de 'enfrentamento' própria aos Parkatêjê, fortalecida com o empreendimento da realização da safra de 1976. A distância do centro de decisões envolvendo interesses que diziam respeito aos Parkatêjê - como vai se verificar também na questão com a Eletronorte, de que tratarei adiante - deveria ser efetivamente mediada pelo desempenho dos representantes de diferentes agências institucionais. Kruwa enfatiza a necessidade e não mais a contingência de vir a ser considerada uma visão particular aos Parkatêjê em quaisquer negociações, expressa através de Krohokrenhum e representativa de todo o grupo.

Ao mesmo tempo em que a criação da figura de "Comunidade Indígena Parkatêjê" tinha por objetivo identificá-los, diferenciando-os nas relações com os vários segmentos da sociedade abrangente, uma relativa "imunidade" burocrática pretendida pelos Parkatêjê no trato com agentes institucionais poderia ser considerada como uma das características da autonomia conquistada por eles.

Esta questão pode ser ilustrada com o que ocorreu antes da safra de 1978, quando os Parkatêjê recorreram, mais uma vez, à rede de relações interpessoais

ao solicitarem financiamento para a extração da safra aos próprios exportadores - a conhecida "venda na folha" - procedimento tradicional dos médios e pequenos produtores regionais. Esta é a prática vigente até os dias atuais entre os Parkatêjê, que acaba por endividar a "Comunidade", prendendo-a a um único comprador

para a sua produção, anualmente cada vez menor¹¹.

... "Eu pensando que kupê já aquietou ... que quando FUNAI me mudou pra cá, minha turma ... O turma do "Maranhão" ... O "Montanha ... eu pensando que a ... terreno daqui já tava ... já tava tudo certinho, (de)marcado pra mim! Mas que nada, rapaz! Kupê tá danado!" (Krohokrenhum, abril, 1983).

As formas de "enfrentamento" das várias pressões sobre o seu território podem ser consideradas como desdobramentos significativos do rearranjo posto em prática pelos Parkatêjê. Essas pressões dizem respeito às ameaças concretas à integridade do território, das quais só se deram conta recentemente, diante do maior número de invasões por posseiros verificadas nos limites ao sul do território, ao longo do leito da ferrovia de Carajás. A expansão intensificada na região dos empreendimentos governamentais de grande porte acabou por promover um fluxo migratório crescente, população de pequenos lavradores já expulsos de outras regiões do Pará e do Maranhão, principalmente, cuja mão-de-obra absorvida por essas empresas. Deslocam-se em busca de novas posses para se instalarem. O que se verifica então é o rompimento dos limites dos territórios indígenas que se encontram nessas regiões.

À medida em que^{as} relações com os kupê vão se distanciando de uma esfera local - onde atuam um determinado grau de manipulação da identidade e de controle direto da situação pelos Parkatêjê - as múltiplas mediações se apresentam

passíveis de graus distintos de manipulação pelas partes envolvidas, que se utilizam de "repertórios" próprios. Incluem-se aqui as relações com os comerciantes em geral, exportadores-financeiros, madeireiros, posseiros, grileiros, fazendeiros e agentes institucionais - bancos, FUNAI, IBDF (a quem solicitavam guias para a comercialização de madeiras-de-lei), Polícia Federal, Exército e GETAT, além das empresas cons-

11 Ao lado da intensificação dos roubos de castanha - ao longo da rodovia e da futura ferrovia de Carajás, que também atravessa o território - os grandes desmatamentos verificados nas redondezas ocasionaram, ao que tudo indica, a progressiva diminuição da produção daqueles castanhais. Os Parkatêjê afirmam que não ouvem mais o zumbido dos besouros polinizadores das castanheiras, na mata, durante uma determinada época do "verão".

trutoras e empreiteiras ligadas à Eletronorte e à Cia. do Vale do Rio Doce.

Os modos dos Parkatêjê lidarem com as invasões e a ocupação progressivas de seu território revelam os graus de manipulação das relações a nível local. Embora sabedores da eficácia dos antigos estereótipos de "bravos" e "traíçoeiros", atualmente recorrem cada vez menos à prática de afugentarem posseiros e tomar-lhes os instrumentos de trabalho, como faziam quando para lá se mudaram. A proteção do território - que fora garantido a Krohokrenhum, mediante muitas "promessas" do SPI, como ele costuma lembrar - consiste agora em solicitar a intervenção dos agentes locais da FUNAI, do GETAT (que substituiu o INCRA na região) e da Polícia Federal¹².

Existe uma forte expectativa dos componentes do grupo em relação à "eficácia" do desempenho desses agentes, uma vez que "kupê agora é muito ... primeiro não ... quando nós mudemo era pouquinho ..." como diz Krohokrenhum. Muitas mulheres, sobretudo da "turma do Maranhão", para quem a experiência do conflito aberto com os kupê é recente (data da época do contato, 1968), manifestam não raras vezes o seu temor em relação a possíveis "represálias" dos kupê.

As negociações efetuadas com os representantes da Eletronorte e da FUNAI para a passagem de uma linha de transmissão de alta tensão pelo interior do território e sobre a aldeia do "Trinta" consistem num desdobramento significativo dos graus de envolvimento e manipulação das relações com os kupê. De acordo com a ótica do confronto, as relações ampliadas a diferentes níveis vem permitindo aos Parkatêjê engendrar novas formas de "enfrentamento" em relação às múltiplas pressões e ameaças que se verificam sobre o território. Oriundas de diferentes setores, mas sobretudo governamentais (de segmentos "longínquos", como as esferas decisórias dos kupê passaram a ser apreendidas com clareza por Krohokrenhum,

12 A nível local ainda, o desempenho dos agentes de informação (muitos são antigos moradores da região) como mediadores em questões que dizem respeito aos Parkatêjê deve-se ao fato da reserva estar compreendida em uma grande área considerada de "segurança nacional", desde 1970.

especialmente), essas ameaças parecem por em risco o futuro do grupo, tal como seus componentes o vislumbram.

Em setembro de 1976, técnicos de uma empresa de topografia iniciavam o levantamento da área, tendo em vista a definição in loco do traçado da linha de transmissão. Ao trafegar dirigindo o veículo da "Comunidade" pela rodovia que corta o território, Kruwa encontrou-os, ocasionalmente, numa manhã a poucos quilômetros de distância da aldeia. Depois de indagar sobre o motivo de estarem ali, Kruwa apontou-lhes a necessidade de irem "conversar primeiro com o "capitão", no "Trinta" (sic); em seguida, acompanhou-os até a aldeia.

Surpresos, os topógrafos declararam desconhecer a existência de uma área indígena naquela região que, no entanto, existia legalmente desde 1943, data do decreto estadual que concedeu aos Parkatêjê a gleba de terras denominada "Mãe Maria". Os técnicos esclareceram na ocasião que a sua tarefa consistia em abrir uma picada de dois metros de largura no eixo do corredor da futura linha de transmissão de alta tensão, paralela à rodovia existente, colocando piquetes ao percorrer o trecho no sentido leste-oeste. No "Trinta", todos logo perceberam que, acompanhando esses trabalhos, verificariam exatamente qual a área que seria atingida, no interior de seu território.

Krohokrenhum, seu irmão Jökorenhum, o sobrinho Xôntapti, "Cotia" e Kruwa sugeriram de imediato a possibilidade do desvio daquele traçado, uma vez que a passagem da linha dar-se-ia justamente sobre os seus maiores castanhais, afugentando a caça (base de sua subsistência), destruiria roças e a aldeia do "Trinta". Indignados, os mais velhos do grupo expressava-se então de modo assustador e profético:

- "Por que vocês não acabam logo com a gente? Mata todo mundo de uma vez, passa por cima mesmo logo! Por que tem que estragar tudo, passar por cima do que é da gente?"

A possibilidade do desvio do traçado original foi prontamente recusada pelos agentes locais da empresa estatal (Eletronorte), responsável pelo empreendimento. A justificativa apresentada era de que o desvio do traçado implicaria em "custos substancialmente mais

elevados para a Eletronorte". (sic). Outra esfera da empresa estatal, representada pelos agentes regionais de Belém e Imperatriz foi então comunicada acerca do fato ocorrido: no percurso da linha de transmissão Marabá-Imperatriz, subsidiária da usina hidrelétrica de Tucuruí, havia sido "encontrada uma área indígena" e que possivelmente "surgiriam alguns problemas não previstos inicialmente" (sic), dadas as discussões então havidas no pátio da aldeia do "Trinta".

Em seguida, representantes regionais da Eletronorte propuseram aos Parkatêjê o pagamento de uma indenização pelos danos e prejuízos que lhes seriam causados. No entanto, algumas dúvidas permaneciam para os componentes da "Comunidade": o que ocorreria ali de fato? como calcular o valor daquela indenização? Apesar dessas questões, a sugestão foi aceita mediante a exigência de cumprimento de algumas condições para a negociação; caso contrário, os representantes da empresa estatal deveriam reconsiderar a possibilidade de desvio do traçado original. As condições diziam respeito à fixação do montante da indenização pelos componentes da "Comunidade", mediante o estabelecimento de um contrato por escrito, instrumento formal (como os contratos de venda de castanha) que assegurasse direitos e obrigações entre a "Comunidade Indígena Parkatêjê" e a empresa estatal, mediado pela FUNAI, para o pagamento antecipado ao início das obras e, sobretudo, efetuado diretamente à "Comunidade" (e não através da agência tutelar, evitando assim que a indenização revertesse aos mecanismos de acumulação de renda e dos bens do patrimônio indígena).

Para um primeiro cálculo do valor da indenização, Kruwa, Raimundo e o então chefe do Posto percorreram o trecho acompanhado dos dos topógrafos, para a realização de um levantamento, por amostragem, do número de castanheiras e árvores de grande porte que seriam derrubadas no corredor de 100 metros de largura, a 200 metros de distância da rodovia estadual em toda a extensão do território (19km). Segundo os técnicos esta seria a área pretendida pela Eletronorte para a construção de pares de torres metálicas, a cada 500 metros. Ao final de 1976, Krohokrenhum e mais quatro componentes do grupo levaram diretamente ao presidente do órgão tutelar a primeira proposta para indenização, cujo valor fora então.

calculado em 1,7 milhão de cruzeiros. No entanto, nada conseguiram formalizar junto à cúpula da FUNAI quanto ao contrato de indenização e às demais condições que haviam apresentado.

Desde março de 1976, havia se fixado entre os Parkatêjê um jovem de origem Potiguara (PB), Tiu. Krohokrenhum o conheceu por ocasião de sua primeira viagem à Brasília, em dezembro do ano anterior, quando Tiu manifestou sua vontade de "deixar o trabalho no escritório da FUNAI" (sic) para auxiliá-lo no empreendimento da safra de 1976. Tiu permaneceu no Mãe Maria durante cerca de quatro anos consecutivos. Foi principalmente através dele que os Par-katêjê encaminharam todas as negociações com a Eletronorte e que se deu prosseguimento aos contatos iniciados com outros agentes da sociedade civil, que vinham se mobilizando em defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil.

Em setembro de 1977, os representantes da "Comunidade" enviaram à cúpula da FUNAI uma segunda proposta de indenização, com o valor reajustado para 4,6 milhões de cruzeiros, em função da elevação do preço da castanha. No início de 1978, um advogado de São Paulo (Alain Moreau) enviou à Comunidade uma cópia de um decreto governamental (em anexo) para que tomassem conhecimento efetivo da existência de um instrumento que, já desde agosto do ano anterior, autorizava a Eletronorte a construir a linha de transmissão. Ocupava numa faixa ampliada para 150 metros de largura e, portanto, com cinquenta metros adicionais, não mencionados por ocasião dos primeiros levantamentos topográficos. No mesmo decreto, constava que competia à agência tutelar adotar providências no sentido de limitar o uso e gozo da área de terra atingida, no que fosse "compatível com a preservação da linha de transmissão" e de evitar a prática de atos que embaraçassem ou causassem danos à comunidade indígena.

Num outro artigo do decreto ficavam explícitas, no entanto, condições adversas àquelas propostas inicialmente: "a Eletronorte poderá utilizar a área a partir da data da assinatura deste decreto {08.08.77} e indenizará a comunidade dos prejuízos que venha a causar em decorrência da utilização da faixa de terra, competindo ao órgão federal de assistência ao silvícola a fixação do

valor da indenização" (grifo meu). Nada fora mencionado a respeito do estabelecimento do contrato de indenização, nem mesmo quanto à forma de pagamento. A fixação do valor da indenização, por sua vez, de acordo com aquele instrumento, competiria exclusivamente à agência tutelar.

Em setembro de 1978, com a colaboração de Tiu e de conhecidos em Marabá¹³, novas avaliações foram efetuadas, incluindo os cinquenta metros adicionais e reajustando mais uma vez o valor com base nos preços da castanha. A indenização ficou estimada em 12,5 milhões de cruzeiros. Essa terceira proposta foi então enviada à Eletronorte através da agência tutelar, a nível de cúpula. Como resposta, os Parkatêjê foram em seguida informados pelos agentes locais da empresa estatal que a indenização seria paga por ocasião da conclusão da montagem das torres de transmissão, prevista para o final de 1981 e não antecipadamente, como queriam.

Em outubro, técnicos das empresas contratadas para efetuar o desmatamento naquele trecho anunciaram que os acampamentos das empreiteiras já haviam se instalado no km 40 da rodovia e, portanto, "a dez quilômetros da aldeia", onde os trabalhadores "aguardavam ordens" (sic) para dar início às obras. No entanto, diante da interrupção verificada nas negociações tal como vinham sendo propostas, os Parkatêjê impediram o início dos trabalhos de desmatamento no interior do território. Os trabalhadores continuariam a aguardar até que uma solução satisfatória para a questão fosse encontrada. Dirigindo-se aos representantes das empresas construtoras, Xôntapti, sobrinho e nominando de Krohokrenhum, assim se manifestou:

"Eu acho que não dá pra começar o serviço, pra depois chegar o advogado da Eletronorte. [que aguardavam] ... quer dizer... pra nós, né? Agora pra vocês, eu acho que começando hoje, acho que pra vocês era uma grande coisa, né?"

E Krohokrenhum prosseguiu:

"Pois é, mas negócio é esse que nós ... eu tou esperan-

13 Um comerciante e um engenheiro agrônomo (então responsável pelo Campus Avançado da USP em Marabá).

do. Eu mesmo tou esperando assim, porque {se} gente {kupê} vem antes, resolvendo, sabendo, né? Fulano de tal, dia que vai começar, vai dizendo, né? A gente sabendo, né? antes! Mas eu num queria assim, gente {kupê} toca "na marra" não! Eu quero que sempre vem avisando, que vem chegando a turma, quando vai começar ..."
(out.1978)

A forma "apressada" dos processos decisórios dos kupê, a que Krohokrenhum se refere e, a "necessidade" de tomar conhecimento, antecipadamente, das ações que viriam a se desenvolver no interior da área constituíam aspectos contraditórios da questão. Apontava, para Krohokrenhum, graus distintos de manipulação de relações de poder operados pelos kupê de modo geral que, efetivamente, não eram passíveis do controle desejado. As tentativas de mediações múltiplas também podiam se mostrar ineficazes diante de pressões e interesses de ordens diferenciadas.

No desenrolar da questão com a Eletronorte, muitos componentes do grupo passaram a perceber com clareza a existência de distintos níveis de negociação, que acabaram sendo percorridos por Krohokrenhum, nas viagens que empreendia com essa finalidade (ã Brasília, à São Paulo), sempre acompanhado de dois ou mais conselheiros. Nas ocasiões em que se dirigia à cúpula da FUNAI, Krohokrenhum obtinha garantias verbais quanto a decisões e práticas efetivas que, no entanto, se mostravam desvinculadas, de algum modo, das negociações e, sobretudo, das pressões que se verificavam a nível local, com os representantes das empresas construtoras (ou mesmo da agência tutelar).

Ao final de 1978, Krohokrenhum obteve o apoio do então presidente da FUNAI diante da atitude que haviam tomado no sentido de impedir o início dos trabalhos de desmatamento para a passagem das linhas de transmissão, até que obtivessem uma solução satisfatória para a questão. No entanto, em abril de 1979, representantes da delegacia regional da FUNAI foram à aldeia do "Trinta" e apresentaram a Krohokrenhum, "Cotia", Xôntapti e Kruwa, uma proposta de indenização (ver cópia em anexo) que, sob pressão, acabou por ser assinada pelos representantes da "Comunidade".

Naquela época, a pedido de Krohokrenhum, Tiu havia se

ausentado da aldeia (permanecera em Marabá), pois vinha sofrendo ameaças de ordem pessoal, por parte dos representantes institucionais por "insuflar os índios" (sic). Ao retornar à aldeia e ler o documento com "Cotia" (e os demais signatários), apontou-lhes que os termos ali contidos não diziam respeito às condições inicialmente apresentadas por eles. Mais uma vez, viram-se "ludibriados" pela agência tutelar regional, o que motivou o empreendimento de uma viagem à São Paulo.

Através de relações interpessoais estabelecidas no decorrer dos anos, solicitaram o apoio de segmentos da sociedade civil que vinham se mobilizando, de modo sistemático, em defesa dos direitos indígenas no Brasil. Diante de pressões distintas que vinham sofrendo, oriundas de diferentes setores de agências governamentais, em junho de 1979, Krohokrenhum e oito componentes da aldeia do "Trinta" deslocaram-se (com Tiu) para São Paulo, com o objetivo de, pessoalmente, consultar o "advogado". (o jurista Dalmio Dallari) e estabelecer pontos precisos para um acordo com a Eletronorte (cópia em anexo). Os encontros com representantes de agências então recém-criadas¹⁴ permitiram-lhes reconhecer o caráter fraudulento da proposta que haviam assinado através dos agentes locais e regionais da FUNAI, questão que foi tornada pública através da grande imprensa¹⁵. Nessa ocasião foi também elaborada, conjuntamente, uma quarta proposta de indenização, no valor de 53 milhões de cruzeiros que foi, mais uma vez, encaminhada à Eletronorte, através da FUNAI.

O grau de manipulação das relações dos Parkatêjê com os kupê "de longe" havia se estendido. A confiança no desempenho de segmentos distantes, mas empenhados em sua defesa efetiva, lhes seria favorável no âmbito concreto do jogo e da negociação que se desenvolveram com os representantes da Eletronorte e das empresas construtoras. Esses elementos lhes permitiriam fortalecer uma posição que se mostrava desgastada com as pressões locais. Uma crise de

14 Centro de Trabalho Indigenista (SP) e Comissão Pró-Índio (SP), constituídos por antropólogos, advogados e indigenistas.

15 1979 - "Índio Gavião tenta em São Paulo recuperar terras do Pará", in O Estado de São Paulo, 17 de junho.
- "Advogado aponta fraude no contrato com os Parkatêjê", in O Estado de São Paulo, 19 de junho.

autoridade interna à cúpula da agência tutelar culminaria, ao final de 1979, com a interveniência de setores ministeriais e a substituição dos quadros administrativos. No começo de 1980 reiniciaram-se as negociações com a "Comunidade Indígena Parkatêjê". Representantes da nova administração da FUNAI permaneceram durante uma semana no Mãe Maria, quando formularam uma quinta proposta para indenização, cujo valor foi então reajustado para 88 milhões de cruzeiros.

Em abril de 1980, os presidentes da FUNAI e da Eletronorte estiveram na aldeia do "Trinta" e, nessa ocasião, apresentaram ameaças explícitas de intervenção militar naquele território, caso os componentes do grupo não aceitassem uma contraproposta de indenização. Aquele último valor, calculado por representantes da própria agência tutelar, havida sido considerado "exorbitante" (sic) pelos segmentos de cúpula das instituições envolvidas.

Acentuaram-se assim as pressões sobre os Parkatêjê quando, em maio de 1980, o representante tutelar regional esteve no Mãe Maria para convencê-los a aceitar a indenização, enfatizando a possibilidade de intervenção militar na área. Em seguida, por solicitação de Krohokrenhum, a grande imprensa lhes daria apoio quanto à questão com a Eletronorte¹⁶. E, em junho daquele ano, representantes da "Comunidade" assinaram, como "intervenientes", um convênio entre a FUNAI e a Eletronorte para o pagamento, antes do início das obras^e diretamente à "Comunidade", de uma indenização no valor de 40 milhões de cruzeiros. Um pequeno desvio em relação ao traçado original fora assegurado trazendo a linha de transmissão para junto da rodovia estadual que corta o território. A destruição completa da aldeia do "Trinta" não foi, contudo, poupada; desse mo-

16 1980 - PINTO, Lúcio Flávio, "Gaviões ainda não aceitam linhas de Tucuruí na reserva", in O Liberal, Belém, 19 junho.

- "Casas de alvenaria na aldeia que será nova para os Gaviões" in O Liberal, Belém, 5 de junho.

- GUSMÃO, Sérgio B., "Esses Gaviões estão bem de vida", in Isto é, 4 de junho.

do, tomaria impulso o projeto de Krohokrenhum de construir uma nova aldeia, do outro lado da rodovia, onde estariam reunidos os componentes das duas turmas, "Trinta" e "Maranhão".

A madeira derrubada do trecho que seria utilizado pela Eletronorte estava destinada à construção das casas na nova aldeia. A "Comunidade" contratou então os serviços das serrarias do "Doze", o povoado próximo à aldeia, para o preparo das tábuas. Contrataram também os serviços profissionais de um arquiteto (que haviam conhecido em Brasília), para "desenhar" a nova aldeia. O modelo kupê das "casas boas para morar", como dizia Krohokrenhum, havia sido incorporado pelos integrantes do grupo através do incentivo que, durante anos consecutivos, os agentes tutelares locais e regionais lhes apresentavam através das "promessas" de construção de casas em alvenaria, "iguais às do Posto" (sic). Cresciam as pressões dos comerciantes regionais de materiais para construção (tijolos, telhas, ladrilhos, etc.), enquanto os contratos com as serrarias locais eram manipulados (as tábuas acabavam sendo vendidas a terceiros). Grande parte da madeira, finalmente, acabou sendo queimada pelas empreiteiras contratadas pela Eletronorte para efetuar o desmatamento da faixa onde seriam construídas as torres de transmissão, diante da possibilidade de novos adiamentos do início das obras, dificultadas com o começo da estação das chuvas.

Os Parkatêjê, tidos pelos regionais como mais "ricos" ainda, encontravam-se diante de uma situação inusitada. A velha aldeia do "Trinta" havia sido completamente destruída; seus componentes aguardavam o término da construção num local provisório, atrás das obras da grande aldeia circular, que vinha sendo construída em alvenaria por dezenas de trabalhadores levados de Brasília, contratados pela "Comunidade", por empreita, através do profissional que haviam chamado.

A intervenção de setores de cúpula da agência tutelar surgiu mais uma vez sob forma de pressão quanto à contratação de mão-de-obra e do arquiteto, que acabaram por ser afastados por Krohokrenhum, devido a incidentes de caráter trabalhista ocorridos entre o profissional e os trabalhadores. Um empreiteiro regional foi então contratado pela "Comunidade" para completar a construção

da aldeia nova. Os recursos obtidos com a indenização paga pela Eletronorte esgotaram-se rapidamente e não foram suficientes para o término da construção. As obras alongaram-se por mais dois anos, aproximadamente, quando o recebimento de uma outra indenização possibilitaria completá-las.

Em abril de 1982, a Companhia Vale do Rio Doce efetuou o pagamento aos Parkatêjê de uma indenização (no valor de 56 milhões de cruzeiros), relativa a "perdas e danos" ocasionados com a passagem da ferrovia de Carajás por toda a extensão da porção sul do território, a uma distância de menos de dez quilômetros da nova aldeia. As negociações para o pagamento dessa indenização verificaram-se de forma precipitada e sob intensa pressão sobre "Cotia" e Krohokrenhum, principalmente (os representantes da "Comunidade"), exercida pelos agentes da empresa estatal responsável pelo empreendimento¹⁷.

Ainda em 1982, os Parkatêjê sugeriam dispor, de modo autônomo, dos recursos financeiros destinados ao P.I. do Mãe Maria, obtidos pela FUNAI em convênio com a Companhia Vale do Rio Doce. Por determinação do Banco Mundial, sua finalidade consistia na implantação de "projetos de apoio" (como são chamados) às comunidades indígenas consideradas em "área de influência" do "Projeto Ferro-Carajás" e, desse modo, o órgão tutelar oficial passou a ser o responsável pela administração desses recursos (e execução dos "projetos"). No entanto, através de negociações com os representantes locais da FUNAI, da empresa estatal, das construtoras e empreiteiras da ferrovia, os Parkatêjê vêm tentando promover uma adequação do "projeto de apoio", elaborado por setores técnico-burocráticos da agência tutelar. Uma questão para a qual os membros da "Comunidade" buscam, atualmente, uma solução satisfatória diz respeito às passagens de nível e para veículos através da ferrovia. O leito foi cercado com arame e as passagens construídas (com grandes manilhas ou com altura insuficiente) restringiram a utilização do território e não são consideradas, por muitos deles, "dignas"

17 Os Parkatêjê ainda cogitam acerca do estabelecimento de normas para a utilização, conservação e, sobretudo, fiscalização do leito da "estrada do ferro", como chamam a ferrovia de Carajás; em construção (numa faixa de 100 metros de largura, atravessando o sul do território, em 19 km).

de serem utilizadas por ocasião de expedições de caça, coleta ou vigilância da área que se estende além da ferrovia. Essas passagens "são sô para bichos", como costumam afirmar.

Com os representantes das empresas construtoras, "Cotia" e Xôntapti (em nome de Krohokrenhum) apontam a necessidade de vigiar o trecho em que a ferrovia vem sendo construída, no interior do território, a fim de controlar as invasões e roubos de castanhas que ali se intensificaram. Durante a época da safra os Parkatêjê recorrem, não raras vezes, aos agentes locais da FUNAI e da Polícia Federal para retirar castanheiros que, com facilidade, penetram nos castanhais, atravessados pela ferrovia nas proximidades do limite sul da área.

Com o início da construção da ferrovia de Carajás, em 1982, a área do Mãe Maria foi redemarcada por representantes da Cia. Vale do Rio Doce. Foram então corrigidos os limites ao sul da reserva, abrangendo castanhais que, legalmente, pertenciam à "Comunidade" e que, por ocasião de sua delimitação original, efetuada na década de 1960 pelo proprietário do castanhal vizinho, ele se beneficiou com algumas concentrações de castanheiras. Por ocasião da redemarcação (1982), verificou-se que uma grande porção da área era a mesma de um loteamento do GETAT (Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins) para fins de assentamento de cerca de 40 famílias de posseiros, em lotes individuais de 25.000m². Através de representantes locais da empresa estatal e das construtoras, passaram a solicitar a retirada dos posseiros, questão em que a agência tutelar também viria a se envolver.

Todos estes são elementos concretos das negociações efetuadas verbalmente pelos Parkatêjê, diante de objetivos precisos de vigiar o território e controlar a sua ocupação. São questões ligadas às estratégias por eles empreendidas no confronto com a "gente civilizada", diante da "perda" progressiva de seus territórios tradicionais, situados nas matas ao longo do médio Tocantins. Recentemente, chegaram ao final as negociações que vinham se desenvolvendo desde 1977 com a Eletronorte, relativas à ocupação da área da Montanha, com a construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, iniciada em 1975.

Quase todos os componentes da "turma da Montanha", foram transferidos para o Mãe Maria entre 1970 e 1977, por representante da agência tutelar. Lá havia permanecido uma família de oito pessoas, chefiada por Pajare, primogênito de "Mamãe Grande", Ronõre¹⁸. A relutância manifestada por ela por ocasião da transferência para o Mãe Maria prendia-se, sobretudo, ao fato de abandonar o território tradicional mediante pressão e ameaças dos representantes locais da agência tutelar e das empresas construtoras.

A barragem da usina de Tucuruí começava então a ser construída exatamente em frente à área da Montanha, que logo também viria a ser cortada em toda a sua extensão (em sentido norte-sul) por uma linha de transmissão de alta tensão. A área passou a ser utilizada como canteiro-de-obras das empreiteiras para a retirada de terra e areia, o que estimulou outras invasões e foi determinante para a ocupação efetiva da "Montanha", "a terra dos índios" (sic) que sempre fora respeitada pela população regional pioneira. A intensificação dos fluxos migratórios provocados com a implementação dos grandes projetos governamentais engendrou também modificações na estrutura fundiária da região do sudeste paraense. Incentivados muitas vezes por representantes locais da Eletronorte, famílias de posseiros passaram a ocupar os fundos da área indígena da Montanha, expulsos das redondezas de Tucuruí, parte da população desalojada com a construção da barragem e sem condições de ser absorvida na região como mão-de-obra, exceto de modo temporário.

Apesar do Posto Indígena Gavião da Montanha ter sido desativado pelos agentes tutelares em 1974 (pág.55) e os seus componentes terem sido quase todos transferidos para o Mãe Maria, a área da Montanha dispunha de um decreto governamental datado de 1945, que concedia aquela gleba^{aos} "Índios de margem direita do Tocantins". Foi este o instrumento utilizado por Pajare no decorrer dos anos para estabelecer negociações com a Eletronorte, cujos representantes locais o haviam indenizado em 1977, individualmente e sob pressão, pelas "benfeitorias" existentes na área indígena, equiparando-o aos pequenos proprietários das vizinhanças.

18 Desde 1977, com dois outros filhos e uma neta (a primogênita de Pajare), ela se encontrava no Mãe Maria, onde havia se fixado junto à "turma do Maranhão", chefiada por seu sobrinho Kinare, conforme mencionado (pág. 56).

Acentou-se, a partir de 1980, o caráter conflitivo das relações com os representantes das agências governamentais responsáveis pela implantação do projeto da usina hidrelétrica de Tucuruí. Pajare recorreu então à mediação, para as negociações, de setores vinculados à Igreja (Comissão Pastoral da Terra), cuja atuação local vinha sendo marcada pela defesa dos direitos a uma "justa" indenização para a população regional desalojada com as obras da barragem e da linha de transmissão.

Durante alguns meses, Pajare incluiu-se no grupo de posseiros que, diante da questão comum com a Eletronorte, eram apoiados por setores da Igreja. No entanto, as ameaças pessoais que sofreu dos próprios posseiros¹⁹ e dos representantes locais das empresas construtoras²⁰ levaram Pajare a empreender outra estratégia. Reestabeleceu relações com os componentes do grupo do Mãe Maria onde, através de "Cotia" (a quem chama atõre, irmão), a aliança com Krohokrenhum e com a "Comunidade" viria a ser decisiva para a solução da questão com a Eletronorte em relação àquele território tradicional, ocupado com a construção da barragem.

Mais do que devido às antigas rivalidades ainda existentes, o motivo de Pajare ter permanecido na Montanha, ou seja, de ter recusado anteriormente as propostas de transferência para o Mãe Maria (ou para um lote na cidade de Tucuruí, tal como lhe fora oferecido pelos representantes locais de Eletronorte) foi sobretudo a necessidade de obter garantias para uma solução satisfatória da questão da ocupação da área pelas construtoras e pelos posseiros. Reunidos no Mãe Maria, decidiram que um grupo, constituído por jovens, passaria a acompanhar Pajare, permanecendo junto a ele e sua família na área da Montanha. Auxiliavam na obtenção de meios de subsistência, propiciando uma ocupação mais efetiva da área, além de garantias de vida a Pajare, diante das amea-

19 Em fevereiro de 1982, quatro homens armados de facão feriram sua mão esquerda, quando se encontrava sozinho trabalhando no forno de farinha, nos fundos de sua casa.

20 Agentes de segurança passaram a impedi-lo, por exemplo, de se deslocar no interior da área da Montanha, onde ainda encontrava caça ou castanha para a subsistência de sua família. Pajare, por sua vez, temia novos ataques por parte dos posseiros.

ças que vinha sofrendo.

Por solicitação de Pajare, os segmentos da sociedade civil cuja atuação se voltara para a defesa dos direitos indígenas passaram a se envolver na questão que era noticiada pela imprensa.²¹ Através da Comissão Pró-Índio de São Paulo, um advogado passou a acompanhar o caso e por em prática instrumentos jurídicos adequados, face às negociações com a Eletronorte.

Intensificaram-se as ameaças dos representantes locais e regionais das empresas construtoras e da estatal responsável pelo empreendimento, no sentido de forçar o grupo a se retirar da área. Ao final de 1983, liderados por Pajare, o grupo que se encontrava na Montanha chegou a impedir o prosseguimento da retirada de areia no interior da área, enquanto forma de obter uma resolução para o impasse. As ameaças crescentes dos agentes de segurança, no entanto, fizeram com que Pajare, sua família e os jovens que lá se encontravam fossem definitivamente para o Mãe Maria. Com orientação do advogado da Comissão Pró-Índio de São Paulo, viriam a declarar, publicamente, no cartório de Marabá, que o deslocamento ocorrera efetivamente sob pressão.

Representantes locais e regionais da FUNAI e da Eletronorte aceleraram as negociações com os Parkatêjê em Mãe Maria. Apresentaram uma proposta de indenização no valor de 21 milhões de cruzeiros, calculada com base no "valor da terra nua", critério variável de acordo com a região, adotado pelos órgãos governamentais para fins de indenização de proprietários de terras. O montante proposto seria pago pelos danos verificados com a ocupação, pela Eletronorte, de apenas uma porção da área da Montanha. Através da mediação de um advogado em Belém, verificou-se que o valor da inde-

21 1983 - "Os Gaviões insistem na indenização", O Estado de São Paulo, 6 de setembro.
 - (Índios) O Estado de Paraná, Curitiba, 6 de setembro.
 - "Gaviões vão a Tucuruí por indenização", O Fluminense, Niterói, 6 de setembro.
 - "Gaviões vão lutar contra Eletronorte pela indenização", O Liberal, Belém, 6 de setembro.
 - "Índios em greve", O Popular, Goiânia, 7 de setembro.
 - "Índios em greve de fome pra ajudar velho cacique", Notícias Populares, São Paulo, 7 de setembro.
 - "Os Gaviões insistem na indenização" (Cidade e Serviços, resposta à matéria de 6 de setembro), O Estado de São Paulo, São Paulo, 19 outubro.

nização deveria ser, no entanto, da ordem de 72 milhões de cruzeiros. As tentativas de negociação prosseguiram e, por algumas vezes, os Parkatêjê se negaram a receber, na aldeia, os representantes das agências envolvidas.

No início de janeiro de 1984, os representantes da "Comunidade" que, por determinação de Krohokrenhum, acompanhavam o caso - "Cotia", Jökorenhum e Kruwa - após um dia inteiro de negociações com os representantes da Eletronorte em Belém, decidiram finalmente aceitar uma indenização no valor de 50 milhões de cruzeiros, após inúmeras consultas (por telefone) com o seu advogado (ligado à Comissão Pró-Índio de São Paulo).

Nas negociações verificadas ultimamente, a proposta dos Parkatêjê consistia na aquisição, pela Eletronorte, de duas glebas de terras que formam o castanhal contíguo à área do Mãe Maria, com frente para o rio Tocantins. A ampliação de seu território atual chegou, assim, a se apresentar como uma sugestão adequada para a indenização, equivalente à destruição de outro território tradicional, a área da Montanha. No entanto, o valor dessas glebas, estimado por seu proprietário (antigo chefe político local) era cerca de seis vezes maior do que a quantia oferecida à "Comunidade", pela Eletronorte.

Ao final de sete anos de negociações, onde diferentes agências passaram a se envolver, parecia dar-se por encerrada a questão com a empresa estatal. Segundo alguns componentes do grupo, entretanto, ainda não foi apresentada uma solução para a porção da área da Montanha que, mediante incentivo dos representantes da Eletronorte (assim como de políticos locais), foi efetivamente ocupada por posseiros. A rapidez com que se consumou a ocupação de territórios tradicionais dos Parkatêjê, situados à margem direita do curso médio do Tocantins, traduz-se numa expressão que Krohokrenhum costuma utilizar com frequência: "tã perdido!". A manipulação dos estereótipos, seja de "bravos" e "traíçoeiros", seja de "índios ricos" já não lhes parece, em muitas circunstâncias, apresentar a eficácia de outrora, em relação ao controle da ocupação do último território. Por outro lado, o "êxito" das negociações que se verificam também é percebido como relativo por muitos componen-

tes do grupo, em especial pelos que vêm se envolvendo diretamente nessas questões (Krohokrenhum, Jökorenhum, "Cotia", Pajare e Kruwa). Apesar de diferenciarem claramente os níveis em que se dão as negociações, os Parkatêjê consideram que "a palavra do kupê não é verdade mesmo", como costuma afirmar Krohokrenhum, referindo-se a toda sorte de manobras , percebidas no decorrer do processo que atravessam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste trabalho consistiu em percorrer a trajetória dos Parkatêjê liderados por Krohokrenhum e tentar explicitá-la a partir de sua ótica enquanto sujeitos da história recente, considerada a partir do contato, com ênfase nas estratégias que empreenderam para sobreviver de um modo particular, numa região do país que se transforma, por sua vez, rapidamente. Volto a enfatizar que as considerações são aqui apresentadas como uma interpretação possível para compreender o processo vivido pelo grupo.

As sociedades adotam modos diversos para alcançar objetivos por vezes comuns, o que remete "às diferenças culturais que surgem como resultado de distintas combinações de circunstâncias históricas, culturais e ecológicas", como apontou A.Cohen (1969:219). Os modos sob os quais se verifica a articulação de práticas sociais distintas diferem em sua eficiência e eficácia no desenvolvimento e manipulação de determinadas relações de poder e da ação simbólica que os sujeitos empreendem (cf. A.Cohen, op.cit:221).

As manifestações de criatividade na busca de novas "soluções", objetivando novas relações sociais, revelam que a técnica e o ritual, o sagrado e o profano não denotam tipos de ação, mas se apresentam como aspectos de quase toda espécie de ação, como salientou E.Leach (apud.A.Cohen, idem:222). Os estruturalistas reforçaram a visão de que a ordem simbólica não é apenas um reflexo mecânico ou um epifenômeno da ordem social, mas é um fato que tem existência e um lugar próprios. Ao desvendar as propriedades formais dos sistemas simbólicos, perde-se a referência direta à interação social, como salientou A.Cohen (idem:225) ou seja, a estrutura é obtida com o custo de neutralizar as ações, o devir, o vir a ser constante.

No processo vivido pelos Parkatêjê tal como eles o interpretam, é possível estabelecer um paralelo entre dois momentos aparentemente contraditórios que, no entanto, dizem respeito à "aventura de construir uma nova ordem, em bases ainda não experimentadas",

tal como formulou M. Vinhas de Queiroz (1963:54), não definir os chamados movimentos messiânicos. A distinção entre os "civilizados de perto" e os "civilizados de longe" se expressa, bem como se destaca o papel desempenhado pelo líder, Krohokrenhum, elementos apontados por U. Malatti em relação aos Krahô, como peculiares ao desenvolvimento dos "movimentos messiânicos", que tomam os mitos de origem dos "brancos" como ponto de partida (cf. 1972).

O primeiro constitui o período do confronto inicial, quando Krohokrenhum tomou a frente do processo de ruptura de uma ordem tradicional, indo de encontro à "gente civilizada", enquanto escolha para a sobrevivência física do grupo do Cocal. Os kupê que haviam se aproximado, que penetravam pelo interior de seu território foram, durante muito tempo, objeto de violência por parte do grupo.

O outro momento crucial diz respeito a uma nova ruptura, desta vez em relação à sistemática que viera a ser estabelecida com o desenvolvimento daquele confronto inicial. Também aqui foi Krohokrenhum quem tomou, pessoalmente mas em nome de todo o grupo, a frente do processo de rompimento com uma situação à qual estiveram submetidos enquanto mão-de-obra, utilizados pela agência tutelar para a exploração econômica da castanha.

Aparentemente, estes dois momentos se dão em planos inversos. No primeiro, os Parkatêjê vão de encontro aos kupê e, no segundo, rompem, a um determinado nível, com a "submissão" engendrada pelo contato. Assim, poderia existir aqui um cálculo "consciente" por parte do próprio Krohokrenhum, que torna possível aproximar estes planos, particularmente em termos da disponibilidade de forças por parte do grupo. No primeiro momento, consideravam-se "enfraquecidos" para prosseguir vivendo à distância dos kupê, devido às fissões internas, às guerras entre os vários grupos locais em que haviam se segmentado e à redução dos territórios comuns. No segundo, dispunham efetivamente de forças suficientes para empreender a ruptura. No entanto, não se trata de um cálculo puramente racional, havendo entre estes dois planos um componente que poderia ser tratado como uma estrutura atemporal, caracterizada pelo sentido "profético" da trajetória de Krohokrenhum e que reme-

te ao universo cosmológico dos Parkatêjê.

Por ocasião da ruptura verificada com a realização da safra de castanha de 1976, tornou-se clara para os Parkatêjê a distinção entre âmbitos de atuação e interesses específicos, internos à agência tutelar, entre níveis que lhes eram "próximos" e os "enganavam", diretamente vinculados à sistemática da exploração da castanha (a "delegacia" e o "posto") e aqueles que, à distância ("a FUNAI de Brasília") representavam a possibilidade de alcançarem uma autonomia desejada. Nesta categoria de "civilizados de longe", responsáveis por uma "ajuda" efetiva e confiável, incluíram-se então muitos outros agentes. Exportadores de castanha, agentes bancários, comerciantes em geral, representantes de inúmeros segmentos da sociedade abrangente passaram a interagir diretamente com eles em rituais distintos, desde a comercialização da safra de castanha até a defesa de seus direitos quanto às questões ligadas ao controle de ocupação do território, envolvendo outros segmentos da sociedade civil, mais "distantes" ainda.

A visão que Krohokrenhum apresenta de todo o processo de transformação atravessado pelo grupo é expressa através de uma frase que ele costuma mencionar nos momentos agudos de crise:

- "É ... eu tô enxergando, eu tô vendo lá em frente .>."

Mais do que uma clara preocupação com o futuro do grupo, sobretudo diante das ameaças que, concretamente, se traduzem nas invasões do território (por posseiros e por obras governamentais), essas afirmações remetem a uma qualidade xamanística por excelência, dominada pelos cantadores. "Ver na frente" dos outros e em relação ao tempo, significa ir (e voltar) pela própria qualidade extraordinária de "enxergar"¹.

É importante observar que, em toda a cosmologia dos grupos Timbira, aqueles heróis míticos que se afastaram do âmbito da aldeia e permaneceram entre "estranhos", ao retornar devem trazer algo a ser incorporado pelo grupo, de modo positivo ou negativo pa-

1 A. Seeger (1980) ao tratar dos Suyã, grupo Jê do Brasil Central, ressalta a qualidade extraordinária que têm os cantadores ou chefes cerimoniais (e xamãs) que lhes permite ver através do tempo, ter contato com os mekarõ (os "espíritos" dos mortos, o "duplo" dos indivíduos) e, assim, inventar novas cantigas ou criar soluções "mágicas".

ra a sua existência. E esta é uma característica dos xamãs, como apontado por Melatti (1970:69): o isolamento que deve ser recobrado com benefícios, dádivas para o grupo. Quando Krohokrenhum afirma que "enxerga na frente", é sempre no sentido de buscar uma solução para as crises sistematicamente enfrentadas por todo o grupo, acentuadas a partir do confronto inicial. Enquanto líder, é sempre ele quem atua em momentos decisivos, ocasiões em que o seu comportamento é nitidamente marcado pelo isolamento².

Embora Krohokrenhum tenha tido efetivamente os presságios das qualidades xamanísticas, nunca chegou a praticá-las "porque tinha medo de mekarō! não me deixava dormir!" (sic). No entanto, em relação à "gente civilizada", demonstrou coragem^{com} a iniciativa concreta de "ir à frente" - e "ver" - movido pelo empreendimento de construir uma "vida boa" (sic) para seu povo, com abundância, à semelhança, num certo sentido, à vida dos kupē.

Na fase imediatamente posterior ao confronto inicial com os kupē, os componentes do reduzido grupo do Cocal abandonaram a sua organização residencial e passaram a morar, todos juntos, num grande barracão, provavelmente para reduzir a insegurança de todos diante dos mekarō, conforme apontou Da Matta (cf. 1967:136-137). A reconstrução de uma grande aldeia circular e a retomada da organização social no espaço, reunindo todos os componentes dos grupos talvez não seja algo muito distinto em relação à ameaça dos kupē, diante da ocupação desordenada que se verifica na região, atualmente.

O empreendimento da construção da nova aldeia, além de apresentar um aspecto pragmático, ao evitar o surgimento de possíveis intrigas e conflitos internos entre as "turmas" outrora rivais, é uma expressão marcante em termos de ação simbólica. É preciso estarem juntos, serem muitos outra vez, sentirem-se fortes enquanto iguais entre si para fazer frente à ameaça constante e imbatível representada pelos kupē de um modo geral, os outros por oposição a nós, Parkatêjê, ordem com a qual a convivência é necessária

2 Na emergência das situações agudas de crise, Krohokrenhum costuma sair sozinho, para caçar, ~~para~~.

e concreta, ao mesmo tempo que antagônica e, portanto, passível de ser sempre enfrentada e "dominada" tal como o "inimigo", o desconhecido.

O princípio do contraste subjacente à noção de identidade étnica, como apontaram M. Carneiro da Cunha (cf. 1979:36) e R. Cardoso de Oliveira (cf. 1976:5 ss) passou a determinar vários processos na dinâmica da produção cultural a partir do contato. ~~Os~~ ~~Re-katêje~~. Enquanto categoria, a "identidade étnica" [é um conjunto de atributos ideativos e valorativos impregnados de um nós que se concebe senhor de seu destino.] Não pode ser definida, como salientaram os autores, em termos absolutos, mas unicamente em relação a um sistema de identidades étnicas diferentemente valorizadas em contextos específicos ou em situações particulares. As próprias pressões exercidas pela sociedade abrangente contribuem para o fortalecimento da identidade étnica enquanto modalidade de identificação que, como apontou R. Cardoso de Oliveira, "põe em prática mecanismos sócio-culturais consistentes com idéias organizadoras vivas nas sociedades tribais" (op.cit:17).

Tal como os mitos, o conjunto dos modos de identificação apresentam um grau variável de manipulação pertinentes à ordem dos sistemas cognitivos, onde a operação de uma lógica específica permite, justamente, uma reelaboração constante (cf. L. Strauss, 1962: 348). Os graus de sistematização e consistência entre os diferentes valores e sistemas de representações que coexistem numa cultura e sua coerência com os mecanismos de identificação étnica tendem a se acentuar e a se concentrar em aspectos essenciais, quando os sujeitos atravessam processos de intensa mudança social.

Tanto o aspecto manipulativo da identidade étnica em situações de ambigüidade, quanto o seu caráter contrastivo, com forte teor etnocêntrico e de "oposição" fundamental com vistas à afirmação do indivíduo ou do grupo, surgem como alternativas concretas nas práticas, com base em critérios de um jogo. A noção de identidade étnica utilizada por esses autores parte de uma concepção de E. Barth (apud R. Cardoso de Oliveira, op.cit:21 ss) fundada na teoria dos jogos e nos modelos "gerativos", como foram formulados por G. Bateson (1972:71 ss). Trata-se de trabalhar com a dimensão tran-

sacional da identidade onde, numa relação entre A e B, cada parte tenta assegurar que o valor ganho seja sempre maior (ou pelo menos igual) ao valor perdido. As "escolhas" se revelam, portanto, estratégicas. Ao atravessar processos intensos de mudança, além de afirmar o nós diante dos outros - os Parkatêjê, a "Comunidade" face aos kupê de um modo geral - surge, acentuada, uma atitude anterior, de caráter fortemente etnocêntrico e própria à apreensão que os Parkatêjê têm de si como grupo, enquanto "Comunidade", como se auto-referem agora considerando as modificações ocorridas e o contexto da região em que estão localizados. Esta atitude diz respeito à afirmação de nós frente a nós mesmos. Estaria rompida, a um determinado nível, a "consciência infeliz", servil, mencionada por R. Cardoso de Oliveira (1976), aludindo a uma formulação hegeliana em que a consciência de se tornar sujeito surge quando o escravo deixa de ver a si mesmo (e a seus desejos) a partir do desejo (da ótica) do senhor feudal, revelando-se a consciência-de-si autônomo e que é a sua "verdade" (cf. A. Kojève, 1968:34).

A recuperação verificada entre os Parkatêjê foi interna e profunda. Durante anos consecutivos, o processo desencadeado com o contato os levava a "imitar", em muitos aspectos, um modelo kupê de vida e de sociedade com abundância de bens. A adoção de nomes pessoais "cristãos", de compadres regionais, da "gíria do kupê" (o idioma), do corte dos cabelos, da maneira de construir as casas, de trabalhar na safra de castanha, do desejo de aprender a ler e a escrever, além do impedimento da realização dos ciclos cerimoniais de longa duração eram elementos que atuavam como remodeladores da identidade. Foram igualmente estratégias, escolhas que lhes permitiram sobreviver fisicamente e se reestabelecer em termos populacionais. Com o decorrer do tempo, desenvolveu-se um processo de transformação nesse conjunto de representações, constituído pelo "modelo de vida" dos kupê. O redimensionamento contínuo das possibilidades das próprias regras do jogo com os kupê foi acentuado com a ampliação efetiva de suas relações e diante do ritmo acelerado de ocupação, tal como vem ocorrendo na região.

O êxito verificado a partir de 1976 com o empreendimento da comercialização autônoma da safra de castanha (e os seus desdobramentos com a questão da linha de transmissão) acabou por re-

presentar um turning point e aquele rumo "civilizatório" parece ter-se transformado, enquanto parâmetro para a sua existência e reprodução enquanto grupo distinto.

O processo que se desenvolve entre os Parkatêjê talvez possa ser esclarecido através de uma formulação apresentada por G. Bateson (1972:178) em relação aos processos evolutivos da comunicação. Aponta para o estágio importante que ocorre quando um organismo deixa de responder automaticamente aos sinais de um outro organismo e se torna capaz de reconhecer o signo como um sinal, ou seja, reconhecer que os sinais do outro indivíduo e os seus próprios são apenas sinais, com significados arbitrários, em relação aos quais se pode confiar, desconfiar, falsificar, negar, ampliar, corrigir e assim por diante. E essa realização de que os sinais são sinais não é, de modo algum, completa, como enfatiza o autor.

O empreendimento a que se lançaram de ir de encontro aos kupê e de se "civilizarem" apontou-lhes, claramente em determinados momentos, tal como expressa Krohokrenhum, uma ordem cuja credibilidade foi sendo desgastada com o decorrer do tempo. O "engodo" da ordem do kupê representado pelas "promessas" efetuadas pela FUNAI (terem "muita terra e castanha", "ficarem ricos", "terem casas boas para morar", etc.), traduzem-se no presente em ameaças concretamente existentes, como a diminuição da produção de castanha e a ocupação progressiva de seu território pelos kupê (os posseiros, a linha de transmissão e o projeto da ferrovia).

A ameaça constitui-se num outro fenômeno que lembra o jogo, de acordo com G. Bateson (op.cit:181), no sentido de que as ações denotam - ou seja, estão no lugar de - mas são diferentes de outras ações. Refere-se a um futuro possível, muitas vezes inexistente no presente. É evidente, ressalta o autor, que não apenas a ameaça, mas o seu recíproco, o comportamento do indivíduo ou do grupo que se sente ameaçado, consiste numa parte desse complexo. Os rituais tradicionais e os rituais públicos de interação, enquanto práticas desenvolvidas pelos Parkatêjê, devem incluir-se nesse campo onde os limites entre a ação denotativa e o que deve ser denotado estão apenas delineados e não completamente demarcados. É sempre susceptível desses limites serem rompidos e, assim as ex-

plosões rituais de conciliação e também os contratos, as indenizações podem ser tomados como se fossem ou estivessem no lugar de explosões reais de combate.

O reconhecimento das mudanças e o grau de consciência que alguns indivíduos apresentam em relação às perspectivas, ao parâmetro para esse "enfrentamento" através do tempo, remetem à presença de um sentido histórico que os sujeitos conferem ao processo que atravessam, conforme apontou C. Léfort (1978:11 ss). As condições de existência, de produção e de reprodução de uma memória coletiva e de uma articulação do futuro com o passado apresentam o sentido para essas mudanças, segundo o autor. Na sociedades chamadas primitivas e ditas "sem história", haveria uma tendência em neutralizar os efeitos das mudanças. Entre os Parkatêjê, ao contrário, eles são acentuados, tal como atestam a realização intensa dos ciclos cerimoniais tradicionais mesclados aos rituais públicos de interação que ora se verificam → a aquisição de bens industrializados em grandes quantidades, a comercialização de castanha, madeira, negócios com garimpagem de ouro e com agentes financeiros, negociações, acordos e contratos com representantes governamentais.

Neste processo, o significado das ações não é dado a partir de um cálculo racional que lhes permita delimitar precisamente as "regras" do jogo de interação com os kupê. Há uma flexibilidade nos critérios que torna possível obter resultados arbitrários, reflexos do poder de criação e de inventividade dos sujeitos. O grande empreendimento dos Parkatêjê consiste na construção de uma "ordem renovada", própria a um modo específico de ser, de pensar e de agir. A temporalidade se imprime no próprio modo de organização social, apontando alternativas para um devir, um vir a ser constante, onde a relação entre o acontecimento, a transformação e a retomada do passado pode ser alterada. Considerar o tempo como indo para trás e para frente, tal como espelha a movimentação espacial nos rituais tradicionais dos Parkatêjê, ou seja, através de uma visão pendular do tempo, como apontou E. Leach (1974: 206 ss), introduz uma noção de sequência descontínua. O tempo se apresenta como uma sucessão de alternâncias e paradas. O pêndulo, como salientou o autor, não é uma metáfora sofisticada para enfatizar o significado da alternância; "a noção de que o tempo é uma

"descontinuidade de contrastes repetidos" é provavelmente a mais elementar de todas as maneiras de encarar o tempo (op.cit:206). A função dos ciclos (outra metáfora geométrica) rituais é exatamente a de ordenar o tempo; sem eles, os períodos de tempo não existiriam e seria o fim da ordem social. O tempo é recriado através de intervalos na vida social onde os próprios rituais, tradicionais (ou não, no caso dos Parkatêjê) têm começo, meio e fim. É necessário considerar o sistema como um todo em que se inserem e não apenas os rituais isoladamente, tal como atestam entre os Par-katêjê a retomada dos ciclos cerimoniais de longa duração e a realização de rituais públicos de interação com os kupê, em geral.

Nas ocasiões rituais, como aponta Leach (idem:207-209), pode-se distinguir três tipos gerais de comportamentos. O primeiro é pautado pela formalidade, onde as diferenças de status e posições cerimoniais seriam marcadas por regras e etiqueta bem definidas (as "brincadeiras" ou o estabelecimento de "contratos" por escrito com os kupê). O segundo tipo consiste no disfarce do status, como as máscaras que usam na "brincadeira do Tep" ou mesmo as relações jogosas que os Parkatêjê manipulam por ocasião de suas incursões aos povoados vizinhos e no tratamento que conferem aos kupê. O terceiro tipo, finalmente, constitui-se na inversão dos papéis, quando os participantes atuam como se fossem o oposto do que são: homens atuam como mulheres, mulheres atuam como homens, reis como mendigos, servos como senhores, Parkatêjê como kupê. São tipos de comportamentos que apontam para modos e níveis distintos de interação dos Parkatêjê, de modo a assegurar-lhes uma posição distintiva, enquanto "ganhadores" do jogo com os kupê.

O "desconhecido" deve ser sempre classificado em uma categoria e, conseqüentemente, interrogado sobre sua genealogia e suas alianças para ser aceito, como apontou o mesmo autor (idem). No entanto, se permanece desconhecido, pode ser tratado como "inimigo" potencial, assim como poderia ser interpretada a categoria dos kupê para os Parkatêjê. O mito de origem do kupê apresenta-se entre este grupo como uma variante do mito de Aukê, existente entre outros grupos Timbira (Krahô, Ramkokamekra-Canela, Krikati e Apinajê), e analisado por diferentes autores (cf. H.Schultz, 1950, W.Crocker, 1967, Da Matta, 1970 e 1973 e M.Carneiro da Cunha, 1973).

Não pretendo aqui desvendar a estrutura subjacente ao mito de origem do kupê, mas explicitar as relações existentes entre o desenrolar do mito e a própria trajetória dos Parkatêjê, tal como narrada por Krohokrenhum. No entanto, apresento a seguir a versão de que disponho, com o objetivo de fazer algumas considerações acerca de uma "convergência" entre o contato real e o mito, aludida por Krohokrenhum ao narrar a sua experiência, iniciada com a própria decisão de ir de encontro aos kupê.

Pyti

"Aí já tava tudo casado, tinha nascido criança na hora... Aí brincando, já moçada, rapaziada (mêkwatuwa); tudo na brincadeira, ganhando mundo, brincando ...
Aí já tinha aumentado demais. Aí a mãe deles procurava ... {eles} andava correndo longe, brincando no mato. Aí todo dia, o dia todo, nem chegava perto da mãe. Até seis horas aparecia, até seis horas ... Aí chegaram, seis horas. Já tava começando a combinar no mato, pra virar bicho ... A mãe brigava pra num faz isso! (Cada um virou pra ser cada bicho, bicho do mato ...)
Rapaziada, moça, brincava longe, ((como aqui, fazia acampamento no mato) depois ele brincava ...
Chegava seis horas a mãe brigava:
-"O que vocês estão fazendo uma hora dessa?"
-"Não! nós tá só brincando! Nós tava brincando bem aí, mamãe!"
Aí foi indo, foi indo. Eles sumiu (a rapaziada e a moça), foi embora. Antes de fugir, eles brincava, antes tinha combinado:
-"O que nós vamos ser, bicho ou kupê?"
-"Vamos ser kupê. Vamos fazer canoa! pra nós atravessar, quem sabe fazer espingarda?"
Aí experimentava aquele, o cacho de açai ... até madeira eles fizeram. Como kupê faz espingarda. Aí eles combinaram:
-"Vamos fazer canoa pra atravessar o rio".
(Eles pintava, jogava urucu no rio, porisso é pyti)
Aí ajuntaram imbaúba:
-"Vamos experimentar imbaúba, mais 'maneira' ... (leve)
Amarraram, emendaram o gongo do açai. Aí primeira atravessou, experimentou que era bom. Aí todo mundo fizeram, aí atravessaram, tudinho. Aí mãe, pai, esperou, esperou ... Passaram três dias. Aí quando o velho foi atrás do filho, a mãe falou pro marido: - "Vai atrás do nosso filho, vai ver se você acha ..." Aí eles mataram o pai. Diz que ele foi atrás, não deixaram falar, mataram.
Aí o outro esperou, o tio esperou. Foi atrás, mas sempre mataram ele também.
Aí resto ficou assim:
-"Como é que nós faz? Nossos filhos foi embora tudinho ..."
Aí todo mundo disse: "Deixe ele, fica calado ... deixou nós mesmo, abandonaram ..."

Quando relata o episódio do encontro com frei Gil e o te-

nente Hilmar. (que falava com eles em Kaiapô), Krohokrenhum e sua turma parecem assumir o papel dos meninos do mito que se afastam do grupo, intencionalmente. Na narrativa mítica, todavia, os meninos não regressam; Krohokrenhum foi o indivíduo que "saiu" para o mundo externo e foi de encontro ao kupê, enquanto escolha pessoal, mas em nome do grupo todo. A experiência adquirida individualmente, movida pela coragem pessoal de Krohokrenhum, expressa na disposição de "ir à frente", ressurgiria incorporada por seus seguidores. Em relação ao mito de origem equivalente para outros grupos Timbira⁴, na estória dos Parkatêjê a superioridade da tecnologia dos kupê não surge do mesmo modo. A gênese da canoa e da espingarda é decorrente de uma escolha dos meninos, que se transformam em kupê. Apesar dos apelos da mãe para que não o fizessem, os meninos se afastam da aldeia e decidem atravessar o grande rio⁵;

... para isto constroem uma canoa (com o cuidado de fazê-la de madeira leve) e inventam a espingarda, ao matar o pai e o tio⁶ com arremessos de cocos. Os meninos não retornam e os componentes do grupo também parecem não se preocupar com o seu destino.

Neste mito dos Parkatêjê, kupê é uma categoria que, permanece como desconhecida, como um "inimigo" potencial e, portanto, passível de ser "dominado". Já no mito de Aukê, a distribuição

4 Várias são as versões Krahô do mito de Aukê, coletadas por Melatti (op.cit.), de onde extrai o resumo aqui apresentado. Existem ainda uma versão publicada por H.Schultz (1950:86-93), assim como as análises da Da Matta (1970 e 1973) e de M.Carneiro da Cunha (1973). Não pretendo aqui tratar do mito de Aukê, nas apenas apresentar algumas considerações para introduzir um outro mito dos Parkatêjê, que parece complementar ao de origem do kupê e que aponta elementos importantes para a compreensão da ótica do confronto para os Parkatêjê (talvez do mesmo modo como o mito de Aukê é significativo para a compreensão dos "messianismos" ocorridos entre os Krahô e na Canela).

5 As águas do grande rio ficaram vermelhas com as sobras do urucum ali jogadas, depois dos meninos pintarem o corpo, na travessia. (e daí o nome dado ao mito, pyti, py, urucum e ti, aumentativo). O grande rio seria o próprio Tocantins, de águas barrentas no inverno, segundo Kruwa.

6 Na versão de que disponho, esse "tio" pode ser tanto o irmão ou o pai da mãe, como pai do pai ou ainda o marido da irmã do pai, todos tratados por keti, categoria que preenche a qualidade de nominador ideal, assim como para os demais grupos Timbira.

das técnicas e das riquezas, é dada de modo desigual, onde a convivência com os kupê (e a "submissão" a essa ordem das coisas) surge como parâmetro para as suas relações. No mito dos Parkatêjê, trata-se de uma transformação que se consuma, cujos resultados são desconhecidos; os meninos transformam-se em kupê enquanto alternativa, assim como outros indivíduos transformam-se em animais no prosseguimento da estória. Concretamente, no entanto, é evidente que os Parkatêjê não podem prescindir dessa convivência, uma vez que os bens, que transformaram relações internas àquela sociedade, são produzidos e sempre o serão fora do âmbito da "Comunidade".

O mito de Auké, compartilhado pelos Krahô com outros grupos Timbira, narra a estória de um menino, Auké e, segundo algumas versões, de uma serpente (cf. J. Melatti, 1972). Este herói começou a demonstrar seus poderes antes mesmo de nascer; quando sua mãe ia tomar banho, saía do ventre materno e se transformava em algum animal (de acordo com algumas versões, em seres frequentadores da água). Após ter nascido, Auké continuou a fazer prodígios: transformava-se em homem de qualquer idade, deixando os habitantes da aldeia tão amedrontados que resolvem matá-lo. Segundo Melatti (op.cit:47), nesse ponto as versões são divergentes sobre quem teria tido a iniciativa de assassinar o herói. Numa é o avô materno, noutra é o "povo", numa terceira é o "povo" com consentimento do avô materno, noutra não fica claro se é o tio materno ou o avô materno. Depois de algumas tentativas sem êxito, pois o menino, devido a seus poderes, sempre escapa à morte, conseguem queimá-lo numa fogueira.

No local onde ficaram suas cinzas, os índios encontram depois uma casa de fazenda, cercada de animais domésticos, cheia de mercadorias. Nela morava Auké, que havia se transformado no primeiro homem "civilizado". Faz com que os índios escolham entre o arco e a espingarda. Como dão preferência ao primeiro, recebem com o arco toda a cultura material indígena; se tivessem optado pela espingarda, teriam também todo o equipamento do "civilizado". Numa outra versão, Auké atrai para dentro de sua casa os índios mais jovens e manda que seus soldados - que indicam a posição de dominador do "civilizado" - afugentem os mais velhos com tiros de espingarda para o ar e os jovens transformam-se também em "civilizados".

Nos movimentos messiânicos ocorridos entre os Krahô e os Canela, respectivamente em 1951 e 1963, o desenrolar das ações, tal como entendido pelos sujeitos, refere-se dialeticamente ao mito de Auké, uma vez que serve de fundamento para os movimentos, que o revivem. Como demonstrou M. Carneiro da Cunha em relação aos Canela e que poderia ser estendido também aos Krahô⁷, "pode-se compreender a eficácia do movimento que se fundamenta em categorias do pensamento e que satisfaz, em última análise, exigências cognitivas". Procuram refazer a opção dada por Auké - ser "civilizado" ou mehĩ (Krahô) - que serve como parâmetro para as relações de convivência com a ordem dos kupê. Esta é a mensagem contida no mito de Auké, que é posta em prática, exemplificando nos movimentos messiânicos Krahô e Canela. Se a crença de retorno do herói mítico não constituiu condição necessária desses movimentos, reforçaram a dicotomia entre "brancos de perto" e "brancos de longe", estes sim, o próprio Auké, de acordo com J. Melatti (idem).

A imagem que faziam da sociedade que desejavam criar por meios mágicos tinha como modelo o segmento da sociedade nacional que os envolve, ou seja, dos "civilizados" das vizinhanças. O comportamento que atribuíam ao redentor estava calcado nos "civilizados de longe": o da proteção paternalista, expressa no oferecimento de dádivas, remédios, palavras lisonjeiras, mas sobretudo marcada pela falta de preocupação em conceder aos índios meios que, efetivamente, lhes permitissem ter uma certa autonomia, como apontou o autor (idem).

Os movimentos messiânicos dizem respeito a um modo específico dessas sociedades interpretarem as mudanças ocorridas ou desejadas, o que está indissolvelmente ligado às concepções de tempo, de espaço e à cosmologia. Assim como o mito pode ser considerado a matriz da experiência, ele é passível de ser reelaborado e refêito à luz dessa própria experiência concretamente vivenciada. Nesse sentido é que os movimentos messiânicos ocorridos entre os grupos Tim-

7 No caso Canela, analisado pela autora, a inversão da ordem era então preconizada, enquanto que entre os Krahô, o movimento teria assumido características de cargo cult (cf. P. Worsley, 1971 e Melatti, 1972).

bira elucidam um modo específico de explicar e produzir a realidade do contato.

Na cosmologia dos Parkatêjê, o kupê ressurge em outro mito, não como homem, mas como ser monstruoso - o kupê-puxititi-que apresenta características animais (é peludo, "anda só {sozinho} no mato, não tem casa, não tem parente") e personifica a desordem (tal como Auké). A versão de que disponho desse mito-o kupê-puxititi, onde puxit é "um", numeral e ti o sufixo que indica aumentativo; - foi narrada por Krohokrenhum, que me enviou uma fita gravada contendo, de um lado, o mito e, do outro, alguns comentários (reproduzidos aqui) que consistem no prolongamento da própria narrativa mítica, como podem ser tratados todos os discursos de Krohokrenhum apresentados neste trabalho.

Estória do kupê-puxititi

Krohokrenhum - 1981

"(Nunca ninguém viu ...) Aí alguém foi tirar bacaba, foi subindo {no coqueiro}. Aí vem (o kupê-puxititi), vem cantando.

Aí (o cara que subiu) fica trepado, escutando, fica parado, fica 'assumtando' que o kupê-puxititi vem andando ... Chegou embaixo dele ... foi subindo, atrás dele, cantando:

"-Minha mãezinha, tu vem vindo ...", subindo atrás cantando essa cantiga. Aí ele fica parado, olhando fica 'estudando' {pensando}:

- O que ele vai fazer comigo? (nem caçava {procurava} jeito pra matar o kupê-puxititi ... fica parado demais, num fez nada ...)

(-'Não adianta mexer! não sei o que ele vai fazer comigo?')

Aí {o kupê-puxititi} pegou pela perna, aí o cara caiu.

Aí companheiro dele viu. Aí chegou {na aldeia}. Aí contou pros outros, todo ... correram atrás, todo procuraram ... Ele {kupê-puxititi} já foi embora.

Todo ... alguém, carrega o morto. Aí chegaram {na aldeia}, enterraram ele.

Aí outro kupê-puxititi ...

Aí tava cavando {um buraco}, companheiro tava cavando (alguém acuou cutia). Aí kupê-puxititi vem pisando ...

Companheiro dele {do que cavava} tava 'esperando'⁸

-'Levanta! lá vem bicho! levanta! já vem vindo alguma coisa!

8 Técnica de caçada, que consiste em ficar no alto de uma árvore, "esperando" a caça.

(Já tava em cima!). Era o kupê-puxititi.
 Aí levantaram, agarrou ele, companheiro dele, flechou,
 {kupê-puxititi} tirou beijo (meteu dedo e rasgou)⁹ ...
 garganta, apertaram! agarrou ele! Quase fez a mesma coi-
 sa, quase também matou!
 Aí ... quase (morrendo), ele lembrou (esse cara tem ca-
 beça!), acertou saco {testículos} apertou ele {kupê-pu-
 xititi}, matou!
 Aí caiu todo junto, caiu, morreu. Caiu junto mais êle!
 Aí pensando que ele (kupê-puxititi) vai mexer de novo ...
 tava até com medo que ele ia mexer ... mas ele não levan-
 tou mais.
 O outro levantou e foi caminhando, chegou {na aldeia} Aí
 todo mundo correu atrás, aí todo mundo 'procurou' {per-
 guntou}, mas ele não podia contar, tava todo estragado!
 (muito ferido). Aí quando demorou quinze minutos, ele con-
 tou. Aí todo mundo foi atrás do companheiro dele, todo
 mundo correndo, um passando na frente do outro! Aí tava
 todos dois, morto! ... Aí todo mundo jogou flecha nele
 {no kupê-puxititi} só pra descontar quem tinha morrido!"

A situação de confronto com o "desconhecido" manifesta-se
 na necessidade de enfrentar o kupê-puxititi, "um cara cabeludinho
 que carrega ram {o bastão de madeira utilizado para fazer fogo} que
 vem certinho em cima da gente, pra matar!". Esse mito é frequente-
 mente chamado de majpêkurá, que foi traduzido por Kruwa como "tro-
 car mortes", "vingar-se", remetendo ao sentido das práticas guer-
 reiras, a valores como honra e prestígio, entre os Parkatêjê.

Nos dois episódios da narrativa mítica aqui apresenta-
 dos, quando um ou dois indivíduos se afastam da aldeia é que o encon-
 tro inusitado se verifica e ocorre o combate, ocasionando a morte
 no primeiro episódio. No segundo, apenas um indivíduo morre com o
kupê-puxititi. A reintegração do sobrevivente à vida na aldeia apon-
 ta que a "solução" para a desordem, o confronto em relação às amea-
 ças, as crises, só é possível em conjunto, pelo grupo todo. Ao final
 da narrativa surge a origem dos jogos de flechas, enquanto consuma-
 ção dessa "solução" coletiva, da vida em sociedade, possibilidade
 única de enfrentarem as ameaças (vingando, "descontando" mortes).
Krohokrenhum vivenciou, pessoalmente, a experiência de se encon-
 trar com o kupê-puxititi, assim como seu irmão classificatório mais
 velho, a quem todos chamam ixu-re (irmão do pai), um de seu princi-

9 Refere-se ao orifício no lábio inferior que os iniciandos apresentavam (atual-
 mente só os mais velhos entre os Parkatêjê).

pais interlocutores e conselheiros nas reuniões noturnas, no pátio da aldeia¹⁰. Durante muito tempo, Krohokrenhum se negou a narrar a sua versão da estória do kupê-puxititi, afirmando: -"Deixa passar primeiro, katyre¹¹ ... espera ... um dia eu conto ...". "Formular" a crise ao vivenciá-la era uma interdição real. Todos expressavam estar atravessando períodos considerados extremamente ameaçadores em relação ao futuro. Muitos afirmavam ver o kupê-puxititi caminhando na estrada (a rodovia em frente à aldeia). Intensificavam-se os rituais tradicionais ao lado das negociações para a passagem da linha de transmissão de alta tensão pelo interior daquele território e sobre a aldeia do "Trinta". Era quando Krohokrenhum acenava com o projeto que já ia se concretizando, a construção de uma grande aldeia, circular, reunindo todos os componentes do grupo, que viria assim a se fortalecer.

Krohokrenhum referia-se ao mito em inúmeras ocasiões nas reuniões noturnas do pátio, ao se dirigir a ^{Jôre}~~o pai~~, debatendo as possibilidades de enfrentar os kupê. O mito permite concentrar a atenção, uma vez que fornece um quadro de referência vinculado à ordem tradicional, a um repertório que liga o presente a um passado pertinente, facilitando assim a percepção dos demais componentes do grupo em relação à necessidade de enfrentar as situações de ameaça, que apontam para o futuro dos Parkatêjê, tal como eles o vêem.

Nessas ocasiões, Krohokrenhum revela excepcionalmente uma "aptidão para formular e nomear o que os sistemas simbólicos afastam para o domínio do informulado, do indiferenciado, deslocando a fronteira entre o possível e o impossível", segundo P. Bourdieu (1974:73=74). Essa aptidão "constitui o capital inicial que permite ao profeta exercer uma ação de mobilização (...) através

10 Jamais pude explorar versões de mitos ou mesmo conversar com ixu-re, um dos componentes mais velhos do grupo (deve ter cerca de sessenta anos). Entre ele e eu prevalecem relações de evitação pois, como é marido da nominadora de minha filha, é meu genro potencial.

11 Irmã do pai, magra, termo pelo qual me chamam os componentes do grupo.

de seu discurso e de sua conduta extraordinários". (op.cit:7:74). E, neste sentido, Krohokrenhum pode ser considerado um "profeta", homem que "aponta", que "vê na frente", como ele costuma afirmar, "quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto" (idem:75).

Ao discutirem atualmente, nas reuniões noturnas do pátio acerca da existência real do kupê-puxititi, é possível que uma dimensão de "derrota" esteja sendo reelaborada agora pelos Parkatê-jê. As pressões concretas sobre o seu território representam, com muita intensidade e vigor, ameaças constantes.

"kupê parece com bicho mesmo!"

krohokrenhum, 1981

"Já contou todo, kupê-puxititi ... agora eu vou falar. Quando eu tou falando, no terreiro {o pátio} ... kupê ... porque tava ... demais, tão me cutucando, por causa da terra, a área daqui, tá muito cheia! eu tou muito {im}-prensado, eu espera Funai, mas também não tá resolvendo nada por mim. Eu tou dizendo: - "sê era kupê, tá danado!" Kupê não é como "caboclo" não! Kupê não vê as coisas, kupê não vê nada! Assim como nós não! Nós é diferente, mais do que kupê!"

É como sempre outro fala:

- "kupê é ... parece filho do cachorro, não é filho do gente não!

o filho do bicho, ou macaco, ou bicho ou ... porco ... não respeita os outros!"

Como nós: tá com vinte anos eu tava alegre, pensando que o kupê era assim como índio, como gente! Agora índio é índio mesmo, verdade! mais que kupê! Kupê apareceu agora, não pensa como o índio pensa não. Índio pensa é diferente, é boa ... Mais que kupê! O índio, quando casa, quando larga a mãe, casa com mulher ... aí já pensa em ter filho. Pronto, aí já pensa, nunca sai encrenca, nunca sai briga. Mas kupê não! Parece com bicho mesmo, o cachorro ... ou ... o cachorro mesmo! o único é cachorro mesmo, não pensa nadinha!

Pensa nadinha na vida, não pensa no filho, sabe que tem filho, não quer trabalhar direito, só quer caçar {procurar} encrenca!

A coisa feio que pensa!

Como eu vem sabendo, quando eu cheguei aqui, Mãe Maria, eu pensando que todo {kupê} já moraram, ganharam terra ... organizado, morando bem direitinho. Eu pensando que eles {kupê} nem mexe aqui ... Eu não!? É porisso eu larguei povo do rio Capim, eu deixei toda a área de Tucuruí, cabeceira do rio Moju, é toda ... até aqui no Mãe Maria. Mãe Maria é direto no Moju, Jacundã, todo ... cabeceira do rio Capim ... era da "Comunidade", todo todo, todo! Então eu fez bom, rapaz! eu larguei pra ele! todo mundo!

kupê tá pra lá!

Ainda kupê quer mexer aqui, rapaz!? Depois que já marcaram a terra, a Funai já (de)marcaram, fechou ... Aí começou, tão gritando demais!

Eu tou aqui meio (im)prensado, mas tou quieto, esperando a Funai.

Se ele não toma providência, qualquer hora eu vou matando! Não quero que reclama não! Nem a polícia vem atrás de mim, porque não (vai) resolver nada! kupê tá querendo morrer mesmo! Assim como nós não!

Eu mesmo, único que eu não gosta, eu já tou vendo, já viu o jeito que o kupê ... eu não topa com kupê! não presta! Não presta como índio não! Não presta, não vale nada! Anda assim como nós não! Vou dizer, mas o único que - o nós, o nós! (não é todo índio (que) anda como nós não!) ...

Mas deixa que eu "pega" {entendo}, nunca sai encrenca.

Eu não repousa. Eu anda direitinho. Aonde que eu nada, eu anda direitinho, anda separado (...) eu anda só. Eu não sou como, sou como kupê não! Eu sabe que kupê é ... bicho é ... doido, é bicho mesmo! é cachorro! eu não gosto, eu não gosto, eu não gosto! de jeito nenhum! Eu não acompanha ninguém! Pode um chefe minha, kupê chefe de mim, eu não (vou) atrás, eu anda só. Pode o kupê meu amigo, eu não (vou) atrás, eu não anda perto, eu anda só. Comigo mesmo, eu cuido de mim. Eu não cuida nem kupê, eu cuida de mim mesmo, minha turma! Porque eu nasceu só. Ninguém me manda que eu nasceu acompanhando os outros, kupê!"

Ao prosseguir com o discurso, Krohokrenhum fala do kupê e, logo de início, refere-se a uma preocupação concreta em relação à ocupação desordenada que se verifica na região e que consiste em ameaças à integridade do território dos Parkatêjê. A causa dessa desordem parece estar na própria existência recente do kupê. Krohokrenhum atribui a essa categoria uma distinção essencial. Todos os atributos conferidos aos kupê negam valores próprios à vida em sociedade, classificando-os como "bichos", seres pertencentes à ordem da natureza. Mencionava ainda o seu equívoco, o engodo ao ter procurado "imitar" o kupê ("Tá com vinte anos eu tava alegre, pensando que o kupê era como gente!...")

Retoma a questão do território, referindo-se às localidades tradicionalmente ocupadas pelos Parkatêjê ao longo da margem direita do médio Tocantins. A sua generosidade consistiu também em deixar territórios para os kupê ("Então eu fez bom rapaz! eu larguei pra ele: todo mundo, kupê tá pra lá."), Krohokrenhum também reafirma o compromisso frágil estabelecido com os kupê, que a qualquer momento pode decidir romper ("qualquer hora eu vou matando ... kupê tá querendo morrer mesmo!"), embora pareça que

enquanto existir a FUNAI eles não possam prescindir da sua atuação (e Krohokrenhum afirma, inicialmente, que "espera a Funai").

Enfatiza a sua conduta exemplar para se referir exatamente à necessidade de marcar a distinção essencial, ressaltar o seu "afastamento", de algum modo, em relação a uma ordem - a dos kupê - que não se revela digna e "verdadeira", valores perseguidos por Krohokrenhum, atributos da sua conduta como líder.

A manutenção da coesão e da unidade dos Parkatêjê enquanto grupo no decorrer do processo que atravessam é o objetivo explícito de muitas estratégias pessoalmente empreendidas por Krohokrenhum, assim como a recuperação de traços distintivos, como a organização residencial, a utilização do idioma no cotidiano (também através da "escola", pois a maioria dos que ali nasceram ou ^{criaram} ~~foram criados~~ já não fala mais o idioma), a realização plena dos ciclos cerimoniais, etc.

O mito do kupê-puxititi, assim como o mito de origem do kupê e os comentários de Krohokrenhum, apresentados neste trabalho, servem para explicar, entre os Parkatêjê, a realidade do contato ao mesmo tempo em que apresentam a antecipação de um conhecimento histórico. Permitem apreender de que modo a sociedade pode se transformar, e quais experiências podem se instituir no tempo, que supõe uma retomada ativa do passado e uma visão do futuro. Expressam, de modo paradigmático, o antagonismo essencial que leva à necessidade do confronto direto dessa outra ordem (a dos kupê) onde a crise só é passível de ser "resolvida" - e nunca de modo definitivo, - num plano coletivo, ou seja, pelo grupo todo. Tal como apontou (E. Durkam (1983:8)) "as explicações míticas não são distorções de uma realidade (...) mas forma de sua produção".

O processo que os Parkatêjê atravessam é caracterizado pelo exercício controlado das crises permanentes em que vive aquela sociedade. O fato de o kupê-puxititi poder reaparecer sempre provoca inquietações no seio do grupo. Pêmpramti, filho de uma irmã de Krohokrenhum, jovem participante das reuniões noturnas no pátio, ao me descrever a aparência do kupê-puxititi concluiu apontando que todos, na época, debatiam acerca da sua existência real. "Ou será que o kupê-puxititi pode ter virado dinhei-

ro?^a (sic.). Esta indagação remete a uma propriedade específica: poder assumir aparência distinta do corpo que habita, tal como os mekarõ (ver pág.101), capacidade de transformação (também presente em Aukê), que pode ser geradora de desordem, de caos social.

Uma preocupação recente dos Parkatêjê, especialmente de Krohokrenhum e de "Cotia", consiste em operar o sistema monetário de modo adequado, satisfazendo exigências dos componentes do grupo, tentando neutralizar, através de inúmeras práticas (como a distribuição periódica de pequenas quantias aos "casados" e aos "solteiros") a possibilidade do surgimento de atritos internos. As indenizações em dinheiro recentemente recebidas em troca de porções significativas ou de territórios tradicionais inteiros (como foi o caso da área da Montanha, em Tucuruí) geraram novas preocupações, frequentemente manifestadas por "Cotia": o "dinheiro sempre acaba!".

Ao atravessar processos de mudança intensa, os Parkatêjê parecem estar pondo em prática um rearranjo de relações através de um parâmetro a partir do qual eles vêem a si mesmos como "ganhadores" no confronto com os kupê. No universo cosmológico próprio ao grupo, nem o mito de origem do kupê nem o mito que lhe é complementar (o do kupê-puxititi) apresentam a dimensão da "derrota", da "submissão" à ordem da "gente civilizada", tal como está postulada no mito de Aukê, que serviu de fundamento para os chamados movimentos messiânicos (cf. J. Melatti, op.cit., R. Da Matta, 1970 e M. Carneiro da Cunha, op.cit.).

Entre os Parkatêjê, no parâmetro para as relações com os kupê subsiste a dimensão da ameaça à ordem social, apresentada de forma paradigmática através da narrativa mítica - a personificação da desordem social, do caos, como é o próprio kupê-puxititi. Enquanto ameaçados - e aqui a contingência dos acontecimentos é flagrante na região onde vivem - os Parkatêjê parecem "ir ao encontro" das ameaças, para tentar "dominar" e "matar" o adversário, o que significa, de um modo simbólico, "ganhar o jogo", como apontou Lévi-Strauss (cf. 1962:46). A fim de obter um acréscimo de vida real ao preço de mortes simuladas - tal como expressam claramente os jogos de flechas realizados com grande frequência nos

períodos cerimoniais entre os Parkatêjê - as ocasiões rituais denotam situações reais de combate.

~~O fato de a~~
 A "Comunidade Indígena Parkatêjê ~~pode se apresentar economicamente "integrada" na região, e essa "integração" levou ao fortalecimento do grupo, engendrou uma rearticulação particular.~~ (Como apontou Da Matta, ao se referir aos Apinaje, "quanto mais o contato com uma sociedade dominante conduz à perda da identidade ou à desmoralização étnica, mais o grupo busca reconstruir essa identidade por meio de instrumentalização social dos domínios que a sociedade abrangente deixou intactos (...) as esferas do mitológico, do mágico e do religioso. A reação chamada "messiânica" (...) trata de uma reconstrução profundamente ligada aos aspectos essenciais do grupo, e, por causa disso mesmo, relacionada a seus aspectos internos mais profundos. O movimento nem sempre é "messiânico" porque implicará num "messias", mas porque trará à luz do sol alguma faceta isolada (e desconhecida) de uma sociedade que os grupos dominantes julgavam já sem moral ou identidade" (1983:213, grifo meu). É o próprio fato de alguns componentes do grupo parecerem ter alcançado um determinado grau de conhecimento de uma ordem desconhecida que permite a sua classificação como pertencente ao âmbito da natureza (e, portanto, passível de ser sempre enfrentada, "dominada"), como apontou Krohokrenhum em seus comentários acerca dos kupê.

Ao comparar os chamados movimentos messiânicos ocorridos entre os Krahô e os Ramkokamekra-Canela com a história recente dos Parkatêjê, sobressaem-se algumas diferenças. Os movimentos messiânicos apresentam um caráter episódico e cíclico, com fases distintas de desenvolvimento. A partir da existência de uma doutrina (um mito que lhes serve como fundamento) e de um líder que expressa em seus discursos e em sua trajetória a vivência e o aviso de ordens apostas, desenvolve-se um período de intensa atividade precedido e sucedido por um período de espera, elementos que definem esse movimento como "messiânicos", strictu sensu (cf. M.I. Pereira de Queiroz, 1965:15 ss).

Entre os Parkatêjê, a existência de movimentos cíclicos - a alternância expressa na sua própria concepção do tempo - está incluída em um processo que se caracteriza pelo "encantamento" em relação à ordem do kupê (utilizando expressões apresentadas por

D. Monteiro, 1974); sobretudo como possibilidade de engendrar um sistema de comunicação, responder a sinais e sobreviver fisicamente. Segue-se o "desencantamento" dessa ordem, um período transitório que antecedeu o "reencantamento", a "renovação" da ordem social, que se traduz no empreendimento concreto dos Parkatêjê, a aventura de construí-la "em bases ainda não experimentadas", como formulou M. Vinhas de Queiroz, ao tratar dos movimentos messiânicos ocorridos entre os Tukuna (1963). Os movimentos messiânicos Krahô e Canela consistiram numa rearticulação social (e econômica) vinculada ao domínio simbólico enquanto que entre os Parkatêjê o processo está voltado para um rearranjo efetivo, ~~concreto~~ tendo em vista objetivos e interesses bem definidos no empreendimento de construir uma "vida boa", com abundância, como menciona Krohokrenhum. ^{Tal tal como os} Os movimentos messiânicos Krahô e Canela, podem se expressar como "válvulas de escape" diante de uma situação de desigualdade concretamente vivida, mas satisfazendo exigências cognitivas próprias aos grupos, como demonstrou M. Carneiro da Cunha em relação aos Canela.

O norte do estado de Goiás e o sul do estado do Maranhão - campos cerrados onde vivem os Krahô e os Ramkokamekra, respectivamente - são regiões que permaneceram relativamente estagnadas. Nas duas últimas décadas, no entanto, o ritmo acelerado de expansão capitalista que se verifica no sudeste do Pará, onde vivem os Parkatêjê, forçou-os e permitiu-lhes engendrar estratégias, num processo de confronto da realidade do contato. Entre os movimentos messiânicos Krahô e Canela e o processo atravessado pelos Parkatêjê parece subsistir em comum a utilização, de acordo com modos particulares e em contextos distintos, de matrizes cognitivas tradicionais e que se transformam, enquanto parâmetros para a compreensão, explicação e produção do devir cultural e histórico. É no sentido de como os sujeitos da história a manipulam que a trajetória de Krohokrenhum pode ser equiparada a uma epopéia: uma sequência de ações heróicas à frente dos Parkatêjê.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *

ARAÚJO, Leopoldina M.

- 1977 - Estruturas subjacentes de alguns tipos de frases declarativas afirmativas do dialeto Gavião -Jê. Dissertação de mestrado, UFSC (mimeo).

ARNAUD, Expedito

- 1964 - "Notícia sobre os Índios Gaviões de Oeste, rio Tocantins, Pará", in Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, nº 20, Antropologia, Belém.
- 1975 - Os Índios Gaviões de Oeste - pacificação e integração, Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, nº 28, Belém.
- 1976 - "A terminologia de parentesco dos Índios Gaviões de Oeste (Parkateye) - Tocantins, Pará", in Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, nº 63, Antropologia, Belém.

BARTH, Fredrick (org.)

- 1969 - Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference, Boston, Little Brown & Co.

BATESON, Gregory

- 1972 - Steps to an ecology of mind, New York, Ballantine Books.

BOURDIEU, Pierre

- 1974 - Economia das trocas simbólicas, São Paulo, Ed. Perspec

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

- 1964 - O índio e o mundo dos brancos, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- 1967 - "Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia", in Revista do Instituto de Ciências Sociais, IV (1).
- 1976 - Identidade, Etnia e Estrutura Social, São Paulo, Livraria Pioneira Editora.

* As referências aos artigos de jornal não estão incluídas aqui.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

- 1973 - "Logique du mythe et de l'action: le mouvement messianique Canela de 1963", in L'Homme, XIII (4):5-37.
- 1978 - Os mortos e os outros, São Paulo, HUCITEC.
- 1979 - "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível", in Revista de Cultura e Política, São Paulo, CEDEC, 1(1):35-39.
- 1981 - "Eschatology among the Krahô: reflection upon society, free field of fabulation", in Humphreys, S. & King, H. (org.), Mortality and Immortality, Academic Press.

COHEN, Abner

- 1969 - "Political Anthropology: the analysis of the symbolism of power relations", in Man, n.s. 4:215-35.

CROCKER, William

- 1967 - "The Canela Messianic Movement: an introduction", in Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica, Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Pesquisa, vol. 2, Antropologia: 69:83.

DA MATTA, Roberto A.

- 1970 - "Mito e antimito na Canela entre os Timbira", in Mito e Linguagem Social, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp.77-106.
- 1973 - "Mito e autoridade doméstica", in Ensaio de Antropologia Estrutural, Petrópolis, Editora Vozes
- 1983 - Relativizando: uma introdução à antropologia social, Petrópolis, Editora Vozes, 3ª ed.

(*)

DURHAM, Eunice

- 1977 - "A dinâmica cultural na sociedade moderna", in Ensaio de Opinião, Rio de Janeiro (4):33-35.
- 1983 - "Cultura e Ideologia" (datil.)

(*)

LARAIA, Roque de B. e DA MATTA, Roberto A.

- 1967 - Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins, São Paulo, Difusão Européia do Livro.

(*) KOJEVE, Alexandre

- 1979 - Introduction à La Lecture de Hegel, Paris, Gallimard

LEACH, Edmond F.

1954 - Political Systems of Highland Burma, London, The Athlone Press University of London.

1974 - Repensando a Antropologia, São Paulo, Ed. Perspectiva.

LEFORT, Claude

1978 - Les formes de l'histoire - essais d'anthropologie politique, Paris, Gallimard.

LEVI-STRAUSS, Claude

1950 - "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss, M. L. Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF.

1962 - La pensée sauvage, Paris, Plon.

1975 - "História e etnologia" (1949), in Antropologia Estrutural, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

NIMUENDAJU, Curt

1946 - The Eastern Timbira, Berkeley e Los Angeles, University of California Publ. in American Archaeology and Ethnology.

MELATTI, Júlio C.

1963 - "O mito e o xamã" in Mito e Linguagem Social, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp.65-76.

1972 - O messianismo Krahô, São Paulo, Ed. Herder/EUSP.

1978 - Ritos de uma tribo Timbira, São Paulo, Editora Ática.

MONTEIRO, Douglas T.

1974 - Os errantes do novo século, São Paulo, Livraria Duas Ci-

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura

1965 - O messianismo no Brasil e no mundo, São Paulo, Dominus Editora /EUSP.

SAHLINS, Marshall

1971 - "Poor man, rich man, big-man, chief" in Spradley, J.P. & McCurdy, D.N. (org.) Conformity and Conflict - readings in cultural anthropology, Boston, Little Brown & Co. pp. 318-32.

SCHULTZ, Harald

1950 - "Lendas dos índios Krahô", in Revista do Museu Paulista, São Paulo, n.s.IV:49-163.

SEEGER, Anthony

1980 - Os índios e nós, Rio de Janeiro, Ed. Campus Ltda.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO (SPI)

de 1955 a 1966 - relatórios da 2ª Inspeção Regional, Belém.

SWARTZ, Marc (ed.):

1969 - "Introduction" in Local Level Politics, Chicago, Aldine Publ. Co.

VELHO, Otávio G.

1981 - Frentes de expansão e estrutura agrária, Rio de Janeiro, Zahar Ed, 2ª ed.

VIDAL, Lux B.

1977 - Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira - os Kayapó-Xikrin do rio Cateté, São Paulo, HUCITEC/EUSP.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício

1963 - "Cargo Cult na Amazônia: observações sobre o milenarismo Tukuna", in America Latina, Rio de Janeiro, VI(4):43-61.

WORSLEY, Peter

1971 - "Cargo Cults", in Spradley, J.P. e McCurdy, D.W. (org.), Conformity and Conflict - readings in cultural anthropology, Boston, Little Brown & Co. pp:308-15.