

DANIELA ARAÚJO DA SILVA

**DIÁSPORA BORUM:
Índios Krenak no Estado de São Paulo (1937-2008)**

**ASSIS
2009**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

DANIELA ARAÚJO DA SILVA

DIÁSPORA BORUM:

Índios Krenak no Estado de São Paulo (1937-2008)

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Paulo José Brando Santilli.

**ASSIS
2009**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Silva, Daniela Araújo da
S586d DIÁSPORA BORUM : Índios Krenak no Estado de São
Paulo (1937 – 2008) / Daniela Araújo da Silva.
Assis : [s.n.], 2009.
191 f. : il.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual
Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, 2009.

1. Índios Krenak. 2. Índios da América do Sul - Brasil.
3. Migração de povos. I. Título. II. Autor.

CDD 980.3

Dedicatória

À memória de minha mãe

Agradecimentos

Foi o compartilhar histórias que permitiu que eu escrevesse tais páginas. Não é a única versão, nem a verdade absoluta. É o fruto de um tempo e do diálogo que pude estabelecer com os Krenak, moradores de Vanuíre. Tenho certeza que nomes deixaram de ser por mim registrados nesta folha ainda branca, mas quantos sorrisos e olhos curiosos eu pude ver me observando enquanto eu esperava observá-los. De alguns, obtive bem mais que um aceno, um sorriso. Houve aqueles que me abriram suas casas e o baú de suas memórias. Minha eterna gratidão a: Maria Helena Numiak Cecílio Damaceno, João Borun Batista de Oliveira, Mário Tepó Cecílio Damaceno, Maria Aparecida Conechú Damaceno, Antonio Cecílio Damaceno, Maria Aparecida Caiuá Damaceno, Mariana Cecílio Damaceno, Gracina Umbelina, Tiago Umbelina, Jovelina Damaceno, Jandira Umbelina Jorge, Antonio Jorge, Luzia Conechú Vara, Edmar Adílson, Norma Barbosa, Nayara Barbosa, Aline Damaceno Cotuí, Lidiane Damaceno, Diego Barbosa. No P.I Krenak agradeço ao casal Santa e Nirildo, que tão gentilmente me receberam e me abrigaram em sua casa.

Aos professores Niminon Pinheiro, Célia Camargo, Wilton Silva e Hélio Rebelo, pela contribuição dada para minha formação e, em especial, ao meu orientador Paulo Santilli. Lembro da alegria que senti, ainda no 1º ano de graduação, ao descobrir o que fazia um antropólogo, e o melhor, que esse “estudava índio”.

Antes de me descobrir pesquisadora, sonhei em ser professora de História. Esse sonho me levou até Assis, cidade que me presenteou com grandes companheiros. André Luiz Gonzaga que dividiu comigo a dor e a alegria dos primeiros dias de Moradia Estudantil. Andréa de Luca, por sua imensa generosidade, pessoa de luz, exemplo para mim. Antônio Yoshimatsu, pela mão amiga em todos os momentos que precisei. Larissa Fumes, por dividir comigo os sentimentos mais profundos. Maria Clara, companheira nos intensos períodos de estudo. Danilo, pela alegria e as aulas de Francês. Bel, pela perseverança e coragem. Em especial, ao César Doriguelo que, com toda sua erudição, me auxiliou quando o mestrado era apenas um sonho e à Rita de Cássia, sem a qual eu não teria suportado a solidão da escrita.

Antes de me imaginar professora eu fui criança, e agradeço àqueles que estão comigo desde o início: Neide da Silva, Sônia Maria da Silva, Antônio Carlos da Silva e Nilson Santos da Silva.

Olhando o futuro o vejo. Toda a minha gratidão ao Thiago, companheiro sempre.
Quantas viagens até Vanuíre, quanto barro na estrada, quantas quentinhas no mercado
Avenida de Tupã.

Muito obrigada!

Resumo

Esta dissertação tem como propósito uma reconstituição da trajetória dos índios Krenak desde o Vale do rio Doce, no Estado de Minas Gerais, para a Área Indígena Vanuíre, no Estado de São Paulo, imposta pelo Serviço de Proteção aos Índios. O desterro constituiu uma prática sistemática imposta pelo SPI a diversos povos indígenas com vistas a implementar a colonização e a exploração econômica de seus territórios de ocupação tradicional. O presente texto busca reconstituir a trajetória específica de um grupo apartado do povo Krenak a partir da memória oral transmitida no contexto do convívio e partilha territorial com um grupo local, os Kaingang, e de registros documentais arquivados no Museu do Índio. Através da coleta e da análise de narrativas, trata-se de interpretar os possíveis sentidos conferidos pelos Krenak à reelaboração da própria identidade étnica, referenciada ao contexto e, marcado por sua conversão ao pentecostalismo.

Palavras Chave: Krenak, memória, dispersão, indígenas, identidade, etnicidade, pentecostalismo, Vanuíre.

Abstract

This dissertation has the purpose of rebuilding the process of Krenak Indians migration from Vale do Rio Doce, Minas Gerais state, to Vanuíre, an Indigenous Area in São Paulo state. Such process was supported by the Indian Protection Service. The exile was a systematic practice imposed by the SPI to different indigenous peoples in order to implement the colonization and economic exploitation of their areas of traditional occupation. This text seeks to reconstitute the trajectory of a specific group of Indians throughout their oral memory which was transmitted during the experience lived with other Indigenous local groups, the Kaingang. Through the analysis of the narratives, it interprets the possible meanings given by the Krenaks to the elaboration of an ethnic identity, understood here in the context of their conversion to pentecostalism.

Keywords: Krenak, memory, exile, indigenous, identity, ethnicity, pentecostalism, Vanuíre.

Lista de Abreviaturas

P.I - Posto Indígena

S.P.I - Serviço de Proteção ao Índio

S.P.I.L.T.N - Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GRIN - Guarda Rural Indígena

GT - Grupo de Trabalho

CCB - Congregação Cristã do Brasil

CEDEFES - Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

Sumário:

Considerações Iniciais.....	12
Capítulo 1 - Breve Histórico: Os últimos Botocudos do Leste.....	22
1.1-Os Krenak e a política indigenista do período republicano.....	31
1.2- Concentração e dispersão: os dois lados do processo de territorialização vivido pelos índios Krenak.....	34
1.3 - Atração: concentrados no Posto do Eme.....	34
1.4 - A dispersão do povo Krenak: a ida para o Posto Engenheiro Mariano de Oliveira.....	41
1.5 Reformatório Agrícola Krenak: os Krenak sob vigilância.....	49
1.6 - O desterro continua: os índios na Fazenda Guarani.....	54
1.7- Produção bibliográfica: os índios Krenak observados.....	62
Capítulo 2 - A manifestação e reconstrução da identidade Krenak em Vanuíre.....	75
Vanuíre: os índios Krenak em território paulista.....	76
2.1 - A identidade étnica: os Krenak na diáspora	92
Capítulo 3: A inserção da Congregação Cristã do Brasil na aldeia Vanuíre.....,.....	113
A identidade religiosa em Vanuíre.....	114
3.1 - A Congregação Cristã do Brasil.....	123
3.2 - A Igreja Congregação Cristã na aldeia Índia Vanuíre.....	124
3.3 - O início da conversão.....	132
3.4 - Os Krenak e o Sobrenatural.....	148
3.5 - As condutas na Congregação Cristã.....	157
3.6 - Vanuíre Futebol Clube.....	160
Conclusão.....	164

Fontes.....	169
Notas bibliográficas.....	170
Anexo.....	177
Alguns dados quantitativos sobre a escolha religiosa na aldeia Vanuíre.....	178
Acervo fotográfico.....	187

Considerações iniciais

A presente dissertação¹ tem como propósito uma reconstituição da trajetória de migração dos índios Krenak do Vale do Rio Doce, no Estado de Minas Gerais, que são levados para a Área Indígena Vanuíre, no Estado de São Paulo, pelo Serviço de Proteção aos Índios no século XX. Buscamos também interpretar os possíveis sentidos conferidos pelos Krenak á reelaboração da própria identidade étnica, referenciada ao contexto em que foram inseridos, marcado pela conversão ao pentecostalismo.

Os Krenak, povo de filiação linguística Borum, pertencente ao tronco Macro-Jê. São apontados como os últimos Botocudos, grupo extenso que habitava a Mata Atlântica no Baixo Recôncavo Baiano, deslocando-se, para os Estados atuais de Minas Gerais e Espírito Santo. Designados “Botocudos”, sobre eles incidiram as práticas mais violentas, concebidas pelo Estado, desde o período colonial: alvo de uma “guerra ofensiva”, declarada por D. João VI em pleno século XIX, de chacinas perpetradas por particulares, ao longo de décadas consecutivas, de desteros, banimentos e trabalhos forçados, impostos pelo próprio órgão indigenista oficial, ainda na segunda metade do século XX.

A formação e a consolidação do Estado Brasileiro resultam dos processos de conquista de território, da expansão de suas fronteiras. No entanto, essa *conduta territorial*,² entra em choque com grupos sociais que possuem dinâmicas diferentes. Os povos indígenas aparecem como obstáculo diante dos projetos de expansão nacional, sua incorporação e controle a solução para o problema. Para tanto, iniciou-se o que podemos definir como processo de desterritorialização, ou seja, a reorganização dos povos indígenas em terras circunscritas pelo Estado.³

Nos estudos realizados sobre os povos indígenas do nordeste brasileiro, João Pacheco de Oliveira nos mostra que os processos de territorialização vivenciados por essa população, durante o período colonial, foi diferente do gerado no século XX, pela política indigenista atual. Enquanto nas Missões havia o pressuposto da homogeneização que, por meio da catequese e da rotina de trabalho, deveria integrá-los ao restante da população. Com a criação

¹ O texto foi revisado de acordo com as novas normas ortográficas de 2009.

² Termo utilizado por Paul Little.

³ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. *Mana* 4(1), 1998, p. 47-78.

dos Postos Indígenas, o processo de assimilação foi abandonado, passando o progresso material a ser uma tarefa apenas dos não índios.⁴

Assim como os índios do Nordeste, os Krenak foram submetidos a um longo processo de desterritorialização. Os conflitos territoriais são uma constante na trajetória histórica vivida por eles. A invasão dos colonizadores em seus territórios gerou enfrentamentos violentos, deslocamentos, reagrupamentos. Considerando apenas a história mais atual do grupo em questão, só no século XX eles viveram várias imposições de desterro. O primeiro deles começa com a atuação do SPI, órgão indigenista republicano, responsável pela pacificação e incorporação dos índios à sociedade nacional. O contato com os funcionários do órgão gerou, num primeiro momento, o deslocamento das terras do Espírito Santo, para o vale do Eme, em Minas Gerais. Depois, foram concentrados próximos ao Posto estabelecido pelo SPI, sob a vigilância constante de um chefe de posto, responsável por impor os novos limites territoriais.

Se, antes, os povos indígenas ocupavam grandes porções de terras, foram sendo, ao longo da história reunidos em parcelas bastante reduzidas. No início da República, o Governo Federal criou as Terras Indígenas, mas elas só passaram por um processo de demarcação com o consentimento das outras esferas políticas, estaduais e municipais. Essa dependência gerou novos parcelamentos, titulações sendo oferecidas a terceiros. No caso específico dos índios Krenak, o SPI não foi capaz de assegurar a ocupação efetiva do território indígena; mesmo após a demarcação, interesses outros, que não o do grupo indígena, forçaram os índios Krenak a viver um outro processo de territorialização. Antes agrupados, os índios passariam a viver o desterro e, com ele, a pulverização: Vanuíre, Bananal, Maxacalis, Fazenda Guarani, entre outros destinos.

Se considerarmos a acepção de território, conforme tematizada na literatura antropológica, do espaço em que é feito o investimento simbólico por um povo, poderemos constatar que a política indigenista da República criou terras, desconsiderando territorialidades. Ao transferir seus nativos, depois de décadas de ocupação, não os estavam privando apenas das condições de sobrevivência ali encontradas, mas de outras formas de vida, como as tradições, suas crenças nos seres sobrenaturais, o convívio com os parentes.

⁴ Ibidem, p. 57.

A prática da transferência condiz, perfeitamente, com a lógica da política indigenista. O índio, visto como grupo social diferenciado, foi pensado em vias de desaparecimento; conseqüentemente, não havia lugar para o uso que eles faziam da terra enquanto território. Esses novos destinos que foram impostos com os desterramentos, eram, na verdade, o lugar nenhum. Se todos seriam incorporados, qual a diferença entre Vanuíre, Krenak ou Maxacalis, uma vez que em todas as áreas indígenas estariam inseridos na mesma dinâmica de trabalho voltada para a produção agrícola, para o uso individual da terra, para o emprego da mão-de-obra nas fazendas vizinhas?

Embora o vínculo com o território seja profundo, a identidade de um grupo se manifesta além dos limites territoriais antes estabelecidos. A vinda dos índios para o Posto Indígena Vanuíre, não foi capaz de apagar o sentimento de pertença étnica. A identidade étnica que os define como índios Krenak não pode ser pensada como uma essência ou substância; ela é construída e reconstruída frente a um contexto. Sobre isso escreve João Pacheco:

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.⁵

Dessa maneira, a identidade Krenak, manifestada em Vanuíre, só pode ser observada dentro de espaços temporais. A incorporação de novas crenças, sua ressignificação ou o abandono de outras, é uma resposta à conjuntura, na qual estão inseridos. E, embora os processos de territorialização sejam imposições exógenas, os índios não só reconstruíram a identidade na diáspora, como deram significados próprios a essa trajetória de mudança. Hoje, convertidos, os índios são conscientes da violência com que agiram os funcionários responsáveis pela sua “proteção”, mas também dão à mudança um caráter divino: Deus desejou que vivessem junto aos Kaingang. A constante atualização histórica, também neste caso, não apagou a referência à terra de origem, às crenças anteriores à conversão ao pentecostalismo.

⁵ OLIVEIRA, João Pacheco de. Op. cit, p. 64.

As fontes e o caminho metodológico

Não deixando de considerar a violência com que se deu o encontro entre os índios Krenak e as frentes de expansão colonizadora, não faremos uso de uma imagem tantas vezes apresentada: passivos, subjogados, dominados, vencidos. Buscamos nos aproximar da visão do grupo sobre os fatos, valorizando, neste caso, as estratégias de sobrevivência criadas por eles. Seja ao abordarmos a questão da identidade étnica ou a inserção do pentecostalismo na Aldeia Vanuíre, essa é sempre uma história de acomodações, de acordos, de alianças. Mesmo nas apropriações simbólicas feitas por eles, existe o espaço para a reformulação, para a adaptação. Essa leitura não poderia ser feita sem o uso da fonte oral e dos procedimentos da história oral. Recorrendo aos trabalhos da memória, valorizamos a vivência e a percepção que esses agentes sociais têm sobre o meio em que estão inseridos.

No desenvolvimento do nosso trabalho, optamos por dois tipos de entrevistas: as temáticas e as histórias de vida. Alberti esclarece quanto às diferenças:

As entrevistas temáticas são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido, enquanto as de história de vida têm como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo a sua história desde a infância até o momento em que fala, passando pelos diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, ou de que se interou. Pode-se dizer que a entrevista de história de vida contém em seu interior, diversas entrevistas temáticas, já que, ao longo da narrativa da trajetória de vida, os temas relevantes para a pesquisa são aprofundados. (...) Apesar dessas diferenças, ambos os tipos de entrevista de história oral pressupõem a relação com o método biográfico: seja concentrando-se sobre um tema, seja debruçando-se sobre um indivíduo e aos cortes temáticos efetuados em sua trajetória, a entrevista terá como eixo a biografia do entrevistado, sua vivência e sua experiência. As entrevistas temáticas são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido, enquanto as de história de vida têm como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo a sua.⁶

Como a pesquisadora nos informa nos dois procedimentos, é a partir de sua vivência que o entrevistado fala. Para a escrita do primeiro capítulo, colhemos histórias de vida; interessava-nos conhecer como foi sua trajetória até Vanuíre, quais os motivos de estarem ali,

⁶ ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005, p. 37.

quais os sentimentos gerados pelo desterro. E, sendo a história de vida um conjunto de temáticas, chegávamos à convivência entre eles e os Kaingang, relação discutida no 2º capítulo. Já no 3º capítulo tínhamos uma temática mais definida, de maneira que, ao iniciarmos a entrevista o depoente era informado de que falaríamos sobre as crenças, sobre a religião. Nas entrevistas de história de vida, não havia interrupções, tendo algumas durado longas horas. Já nas entrevistas temáticas, íamos direcionando o assunto para aquilo que desejávamos saber, mas respeitando a privacidade do entrevistado sobre o que queria narrar. Segundo Thompson:

Há algumas qualidades essenciais que o entrevistador bem-sucedido deve possuir: interesse e respeito pelos outros como pessoas e flexibilidade nas reações em relação a eles; capacidade de demonstrar compreensão e simpatia pela opinião deles; e, acima de tudo, disposição para ficar calado e escutar.⁷

Buscamos entrevistar pessoas de faixas etárias diferentes, para perceber, nesse caso, como a memória é transmitida e elaborada entre as gerações. Quando possível, entrevistamos gerações de uma mesma família, o que nos foi útil para a compreensão da maneira pela qual as identidades foram sendo construídas. Um exemplo é a família Damaceno, cuja matriarca, Dona Jovelina, durante muito tempo negou-se a falar do “tempo dos antigos”. A história de violência vivida pelo seu povo tinha lhe ensinado que o melhor era o silêncio. Os filhos nascidos em Minas Gerais e crescidos em Vanuíre participaram da luta pela retomada de suas terras na década de 80, descobriram a importância da identidade como uma arma política fundamental na luta pelos seus direitos. A chegada, em 1991, do casal João Borum e Maria Helena Damaceno, filha de Dona Jovelina, foi fundamental no “resgate” dessa identidade. João diz, orgulhoso, que não tinha intenção de ficar, era apenas uma visita, mas permaneceu, incumbido que fora de ensinar aos demais a arte do artesanato, que já não era praticada na aldeia. Juntos, Maria Helena, seu irmão Mário, João Borum, a comunidade de Vanuíre, Icatu e Araribá se uniram em volta do projeto intitulado por eles de “Resgate Cultural”.

Em Vanuíre os índios começaram a coletar informações dos mais velhos, que resistiam. As idas para Minas Gerais também foram importantes neste reafirmar-se. João

⁷ THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Trad. Lolio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p. 254.

Borum e Mário Tepó construíram, em Vanuíre, a imagem do Ynhom-Quinhom, um totem adorado pelo povo Krenak. Na cabana, as crianças eram levadas para cantar, dançar, ouvir histórias dos “antigos”. Nessa terceira geração, os netos de Dona Jovelina, cresceram, ao mesmo tempo em que tal identidade ia sendo fortalecida.

Sabemos que não se encerra na coleta e transcrição das entrevistas o trabalho do pesquisador, é necessário pensar esse material. Nessa tarefa foi essencial a leitura dos trabalhos de Maurice Halbwachs,⁸ Eclea Bosi⁹ e Michael Pollak¹⁰, pelos quais pudemos compreender de maneira mais clara a matéria-prima da história oral: a memória. Tanto Bosi quanto Pollak reconhecem a contribuição de Halbwachs nos estudos da memória. Para o autor, a memória individual existe a partir de uma memória coletiva, posto que as lembranças de um indivíduo são constituídas dentro de um grupo. Assim, idéias, sentimentos e angústias que consideramos como nossas, foram inspiradas pelo grupo a que pertencemos.

Pollak, ao questionar sobre os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva, responde:

Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade á qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro de espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar em uma memória herdada.¹¹

O pesquisador, por vezes, espera uma coerência que não encontra nos relatos. No início do trabalho, víamos com certa estranheza esse entrelaçar da memória individual e do grupo. Ouvindo as pessoas, descobríamos que a trajetória contada por um membro da família A, na verdade, tinha sido vivenciada pela família B. Nesse caso, aquilo que ele viveu e o que foi vivido pelos outros, são partes de uma única história, a história de seu povo.

⁸ HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

⁹ BOSI, Eclea. Memória e Sociedade. Lembrança de Velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

¹⁰ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. IN: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992: 200-212.

¹¹ Ibidem, p. 201.

Quanto ao tempo-espaço, geralmente nos situavam dizendo: “no tempo do mato”, “no tempo dos antigos”, “lá no Krenak”. Mas também é verdade que nos falamos desse tempo com uma riqueza de detalhes, relatando cheiros e cores, que fazem parecer terem vivido naquela época. Esse viver por tabela pode ser notado, quando os mais jovens descrevem o Rio Watu¹², falam da beleza, da imensidão do rio, da quantidade de peixes, ainda que nunca tivessem estado lá.

Halbwachs também nos diz que essas lembranças, adquiridas a partir do convívio com o grupo, podem ser simuladas ou construídas, já que “a lembrança é, em larga medida, uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.”¹³ Ao reler nosso material coletado, sabíamos que ele não nos levaria ao passado, assim como ele havia sido. Quando um depoente recorre à memória para lembrar os primeiros anos em Vanuíre, essa imagem primeira já não é “pura”, ela é um balanço de tudo o que ele viveu desde então. Com a idéia do que se tem no presente é que ele foi buscar o passado, pois “a memória é um fenômeno construído”.

Não entramos aqui na questão da subjetividade das fontes orais já tão discutida. No entanto, gostaríamos de lembrar que, além delas, tivemos como fonte os Diários de Posto e os documentos produzidos pelos funcionários do SPI e da Funai. Neste caso, tanto as fontes escritas quanto as orais carregam subjetividade. Se o relato oral é fruto da experiência do depoente, a documentação escrita também carrega a subjetividade de quem a produziu, ainda que de forma não consciente. A criticidade e atenção na análise das fontes, foi nossa intenção, tanto nos documentos escritos quanto nos orais.

Fomos a campo, não apenas para realizar as entrevistas, mas porque se fazia necessário apreender na realidade estudada as relações estabelecidas pelos índios Krenak com as demais etnias e com a sociedade envolvente. Foi o “estar lá” que nos possibilitou perceber a adscrição, a maneira como eles construíam os sinais diacríticos tão importantes no fortalecimento de sua identidade étnica.

A primeira ida à aldeia, aconteceu em 2005, ainda como aluna da Graduação. Naquela ocasião, sabia muito pouco da realidade vivida em Vanuíre. A primeira pessoa que procurei

¹² Os índios chamam o Rio Doce de Watu, rio largo na língua Borum.

¹³ HALBWACHS. Op.cit., p. 71.

na área foi o cacique Gerson Cecilio Damaceno, já orientada por uma pesquisadora experiente. Perguntei a um senhor de terno e Bíblia na mão sobre o cacique, quando me disse que eu estava falando com ele. Foi com estranheza que ouvi que podia entrar, mas que ele tinha naquele momento que se dirigir a um culto fora da aldeia. Ainda seguindo as orientações da pesquisadora, dirigi-me à irmã do cacique, Maria Helena Cecilio Damaceno. Lembro-me de que, na ocasião, eu não tinha um gravador, nem ao menos um caderno de registros, minha intenção primeira fora apenas conseguir uma autorização. Mas, depois de ouvir sobre minhas intenções, ela me mostrou a árvore junto à qual poderíamos realizar, naquela ocasião, a entrevista. Eu não havia cogitado a idéia de já iniciar a pesquisa e, sem condições de fazê-la, naquele momento, por falta de material adequado, agradei e respondi apenas que voltaria.

Os textos que eu havia lido sobre a relação entre entrevistado e entrevistador, sobre o papel dominante que exerce o pesquisador, não se adequavam antes mesmo de eu ter iniciado a tal prática. Mas aquela primeira visita me ajudou a perceber quem eram e como viviam os índios que eu desejava registrar. Há muito tempo os índios de Vanuíre estabelecem relações com os não índios, seja no trabalho fora da reserva, no campo de futebol, que recebe tantos outros times, nas igrejas que existem na área. Eles podiam ser “surpresa” para mim, não eu para eles. Quantas vezes aquela cena tinha se repetido, quantas vezes um pesquisador teria ido até lá “estudá-los”? A entrada de pesquisadores nas áreas indígenas é frequente, em algumas ainda maior dada à facilidade com que têm acesso à área. Em quantos trabalhos acadêmicos dessa natureza, está registrada a insatisfação demonstrada pelos índios em receber tantos pesquisadores, sem nada verem de retorno? Certa vez um índio Kaingang me disse em tom agressivo: “Enquanto vocês caminham com esses caderninhos, nós estamos aqui ilhados”. Nada lhe respondi, sabia muito bem das limitações de um trabalho acadêmico frente às necessidades reais do grupo estudado.

É importante lembrar que, embora nem todos os pesquisadores assumam esse compromisso, o trabalho muitas vezes retorna à aldeia. O acesso a outras fontes faz com que o pesquisador registre passagens da história do seu povo que os índios desconhecem, e as mesmas passam a ser incorporadas por eles, sendo comum que nos deem informações, assim como foi escrito por tal pesquisadora.

Um pouco diferente dos textos acadêmicos, mas que demonstra, além da apropriação do texto escrito, os conflitos que podem gerar trabalhos que usam depoimentos, é a história do

livro didático redigido por Geralda Chaves Soares, “Os Boruns do Watu”¹⁴. Os índios não compareceram no dia do lançamento do livro, porque não concordavam quanto à sua autoria; afinal tinha sido escrito com os seus depoimentos, com a sabedoria do seu povo. Mais tarde, eles se dirigiram até a sede do CEDEFES, levando com eles um grande número de exemplares. Ainda hoje, esse livro é um importante referencial e, mais do que um recurso didático usado pelos professores indígenas, há o orgulho de verem registrada naquelas páginas a sua história. Em Minas Gerais, ouvi uma jovem Krenak dizer que queria muito ter um exemplar, enquanto sua prima de Vanuíre disse que não daria o seu a ninguém, que o guardava embaixo do colchão.

Quanto ao nosso trabalho, os índios Krenak de Vanuíre mostraram-se bastante dispostos a contar, a mostrar, sendo eu até mesmo avisada, por telefone, quando havia alguma ocasião especial. Na frente da igreja, uma índia Krenak me apresentou a sua tia: “Você não conhece ela? Ela está escrevendo a história de nós Krenak.” Grande responsabilidade o trabalho do historiador do presente, segundo Chartier: “é um encontro com seres de carne e osso que são contemporâneos daquele que lhes narra as vidas”.¹⁵

A divisão dos capítulos

O trabalho foi dividido em três partes. O primeiro capítulo é uma tentativa de reconstrução da trajetória do povo Krenak, possibilitando o conhecimento das várias formas de dominação e exploração do território indígena. Privilegiamos três momentos, em especial, em razão de estarem marcados na memória coletiva, sendo eles: a transferência para o Posto Engenheiro Mariano de Oliveira, a ida para a “Fazenda Guarani” e a chegada em Vanuíre. Nesse capítulo, buscamos demonstrar não só as práticas de dominação exercida pelo não índio, mas a resistência indígena frente a essas ações, força que possibilitou o retorno às terras “tradicionais”, mesmo depois de uma trajetória marcada por destierros e dispersões. É essa a

¹⁴ SOARES, Geralda Chaves. *Os Borun do Watu: os índios do Rio Doce*. Contagem: Cedefes, 1992, p. 85.

¹⁵ CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 216.

mesma força que liga todos os “parentes” as terras “originárias”, estando eles longe ou perto do Watu.

No segundo capítulo, partimos da trajetória individual do índio João Umbelina, primeiro Krenak que viveu em Vanuíre, tendo antes ficado recluso na Colônia Penal de Icatú no período de 1937 a 1945. Buscando apreender as relações internas, estabelecidas dentro do Posto Indígena, desde sua chegada em Vanuíre até o período mais atual. Nesse, voltamos nosso olhar para a relação entre os Krenak e os demais grupos que compõem a aldeia, sobretudo os Kaingang, na tentativa de perceber em que ambiente e condições se manifesta esse “eu” Krenak no interior do Posto Indígena.

No terceiro capítulo, nos dedicamos ao estudo da conversão dos índios Krenak ao pentecostalismo. Em que contexto essa igreja foi construída e quais as suas implicações nas relações entre índios convertidos e não convertidos. Buscamos, também, perceber o diálogo entre o “antigo” e o “novo” universo religioso, nas adaptações e releituras, feitas a partir da vivência religiosa na Congregação Cristã do Brasil.

Quanto à grafia, respeitamos a escrita dos autores. No entanto, quando falávamos sem fazer uma referência direta a tal autor, adotamos a utilizada pela pesquisadora Maria Hilda Baqueiro Paraíso. Essa escolha se deu primeiro pela necessidade, já que um único nome foi escrito de diversas formas, mas também por ela ter produzido muitos trabalhos sobre o povo em questão.

CAPÍTULO 1 - Breve Histórico: os últimos Botocudos do Leste



Muin à direita: grande chefe Krenak.

Fonte: www.socioambiental.org.br

Os Krenak, habitantes das margens do Rio Doce, são apontados como os últimos integrantes de um extenso grupo que outrora habitou a Mata Atlântica, concentrando-se nos atuais Estados da Bahia, de Minas Gerais e do Espírito Santo. Também conhecidos como Botocudos, receberam essa denominação genérica e depreciativa dos portugueses que identificavam, dessa maneira, os grupos indígenas que faziam uso de botoques auriculares e labiais¹⁶. A família linguística Botocudo (Borum), pertence ao tronco Macro-Jê, estando dividida entre os dialetos Krekmum, Naknanuk, Djiporok, Pojixpa, Bakuen, Krenak e Nakrehé.¹⁷

Os Botocudos eram chamados de Aimorés pelos índios Tupi,¹⁸ com os quais mantinham relação hostil. O termo Aimoré deriva da palavra tupi – amoré –, que significa “gente diversa”.¹⁹ Aparecem com essa denominação, já no século XVI, quando ocorreram as primeiras “entradas” no interior do território, em busca de ouro e pedras preciosas. Em 1555, adentrando a Bahia, a expedição chefiada por Francisco Bruzza de Spinoza contou ter encontrado os Aimorés entre os rios Jequitinhonha e Pardo. Em 1577, os Aimorés foram localizados nas imediações do Rio Doce, Minas Gerais, pela entrada de Salvador Corrêa de Sá.²⁰ Cronistas como Gabriel Soares de Souza e Pero de Magalhães Gândavo descrevem incursões belicosas, realizadas pelos índios, às capitanias de Porto Seguro, Ilhéus e Espírito Santo. Ambos enfatizaram o caráter violento e animalesco dessa população²¹.

No século XVII, o termo Guerén, Gren ou Kren também seria utilizado para designá-los. O termo Kren significa cabeça, uma possível autodenominação do grupo.²² Nesse mesmo século XVII, as “entradas” foram substituídas pelas “bandeiras”, cujo objetivo era o mesmo – extrair metais preciosos. Diante do interesse em estender a colonização ao interior da Bahia,

¹⁶ Receberam esta denominação os índios que habitavam uma extensa faixa do interior do leste e sul brasileiro. Entre eles, os Xokleng e os Kaingang que hoje ocupam territórios nos Estados de São Paulo, Santa Catarina e Paraná.

¹⁷ RODRIGUES apud ARAÚJO, Benedita Aparecida Chavedar. *Análise Do Worterbuch Der Botokudensprache*. Dissertação de Mestrado. Unicamp, Campinas, 1992, p.5.

¹⁸ Estamos utilizando um termo genérico para designar os índios que viviam no litoral, em oposição aos Aimorés, índios do “sertão”.

¹⁹ RUGENDAS, João Maurício. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. São Paulo, Trad. Sergio Milliet. 8º ed. Ed. Itatiaí. Limitada. Edusp, Vol.II, 1979.

²⁰ EMMERICH, Charlotte; & MONTSERRAT, Ruth. Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos. *Notas Lingüísticas. Boletim do Museu do Índio, Antropologia* 3. Rio de Janeiro: FUNAI, 1975, p.5.

²¹ MARCATTO, Sônia. A. A repressão aos Botocudos em Minas Gerais. *Boletim do Museu do Índio: Etno-história* 1. Rio de Janeiro: FUNAI, 1979, p.4.

²² PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Krenak do Rio Doce, a Pacificação, o Aldeamento e a Luta pela Terra*. IN: *Revista de Filosofia e das Ciências Humanas*. Bahia, N. 2, 1991.

intensificou-se o contato com grupos indígenas naquele território. Para efetuar-la, a estratégia implementada pelo Estado foi a atração e o aldeamento dos indígenas. Contatos foram estabelecidos entre os jesuítas e os Aimorés em toda a costa da Bahia até o Espírito Santo, datando de 1602 a primeira notícia de aldeamento dos Aimorés, uma ação do jesuíta Domingo Rodrigues. Os índios foram aldeados na Ilha de Itaparica, mas doenças infecto-contagiosas causaram a morte de parte da população e a fuga dos demais, período em que as “bandeiras” continuaram a dispersar a população indígena.

A violência com que esteve pautada a colonização, segundo a etno-historiadora Sônia Marcatto, ocasionou, na segunda metade do século XVII, o deslocamento dos índios Botocudos para o sertão dos rios Pardo, Mucuri, Jequitinhonha e Doce²³. Já a também historiadora Maria Hilda Paraíso, aponta que essa descida se deu mais tardiamente pelos Botocudos, os quais fugiam dos contatos e conflitos vividos nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro. Em 1736, pesquisas foram feitas no São Mateus²⁴ e no Rio Doce, tendo o encarregado João da Silva Guimarães encontrado, naquela região, os Kumanaxó, Punxó, Goakines, Maxakali, Purixú e Malali. Novas “entradas” em direção ao vale do Rio Doce encontraram os “Puri, Malali e Panhame, o que indica claramente que os grupos Gren ou Botocudos, ainda não se localizavam naquela região...”²⁵

No século XVIII, intensificou-se a exploração de minas de ouro na capitania de Minas Gerais e, enquanto novas pesquisas buscavam outras áreas de mineração, a Coroa Portuguesa tentava conter os extravios do minério, nas áreas já ocupadas:

Aos poucos, a legislação restritiva de acesso às minas formou uma área de circulação restrita ou proibida na qual ficavam vedadas novas conquistas, circulação, abertura de caminhos e estradas e colonização, a qual foi denominada, para efeito de análise, de Zona Tampão.²⁶

²³MARCATTO, Sônia. Op. cit.; p. 5.

²⁴Segundo Paraíso, até o século XIX confundiu-se a Bacia do Mucuri com a de São Matheus, devido a proximidade e o pouco conhecimento que tinham da região. Portanto lê-se Mucuri.

²⁵PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O Tempo da Dor e do Trabalho: A conquista dos territórios nos sertões do leste*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1978, p. 91.

²⁶Ibidem, p. 85.

A “Zona Tampão”, também chamada pelo historiador Haruf Espindola de “áreas proibidas”²⁷, tinha como limite a noroeste o vale do Rio São Francisco, ao norte, a margem direita do Rio das Contas (Bahia) e ao sul, o curso médio do Rio Doce. A área tornou-se refúgio dos indígenas, que se mantiveram distantes dos colonizadores e de seus projetos de expansão.

Imagens estereotipadas acerca da população indígena são comuns, desde o início da colonização: os Tupis, índios que viviam no litoral, com os quais os portugueses estabeleceram laços de convivência, eram vistos como menos ferozes que os índios do sertão, chamados Tapuias, de quem foram construídas as imagens mais negativas: selvagens, inferiores, comedores de carne humana.²⁸ No século XVIII, o sertão era, ainda, uma região desconhecida e as imagens sobre a população indígena que o habitava prevaleciam. Com a decretação da “Zona Tampão” essa imagem negativa dos índios do sertão, interessava, pois também serviria como barreira aos intrusos.

Entretanto, na segunda metade do século XVIII, com a falência da mineração, a colônia entrou em crise, já que a economia naquele período girava em torno do ouro e do diamante. A saída encontrada foi estimular as capitanias a diversificarem suas atividades econômicas, implementando a agricultura e a pecuária. Buscaram fazer da antiga “Zona Tampão” uma área habitável e rentável para a colônia e, conseqüentemente, para a metrópole portuguesa, transformando a capitania de Minas Gerais no centro desse processo de “desenvolvimento”.²⁹

A imagem construída das populações indígenas habitantes daquelas regiões adquiriu relevância naquele momento, uma vez que era necessário povoar uma área, dita estar infestada de “feras”. Na transição da economia, o Rio Doce ocupava um lugar central, suas águas levariam, até o litoral do Espírito Santo, os produtos que deveriam ser exportados. Entretanto, no século XIX, tornou-se consenso entre os Governadores das capitanias, a ideia de que a presença dos índios Botocudos era um obstáculo tanto à navegação do Rio Doce, quanto ao povoamento da região do sertão³⁰.

²⁷ ESPINDOLA, Haruf Salmem. *Sertão do rio Doce*. Bauru/SP: EDUSC, 2005.

²⁸ AMANTINO, Márcia. *O Mundo das Feras: Os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais- século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

²⁹ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *A tempo da dor...*, Op. cit.

³⁰ *Ibidem*.

Em resposta a uma consulta da Coroa sobre a navegação fluvial do Rio Doce e sobre os índios Botocudos, Ataíde e Mello, Governador da capitania de Minas Gerais, questionava se haveria outro meio de domar os Botocudos, que não o uso da força.³¹ Assim como no Espírito Santo, o Governador Albuquerque Tovar, afirmou que, contra a resistência botocuda, a única forma de vencê-los seria tirá-los de seus territórios, até serem extintos.³² Se, até então, o Estado havia adotado uma guerra defensiva que consistia em expedições de represálias as incursões indígenas, optaram, naquele momento, por uma guerra ofensiva, visando à sua escravização e ao seu extermínio. Um momento decisivo dessa política aconteceu com a Carta Régia, de 13 de maio de 1808, na qual Dom João VI, declarava que:

(...) desde o momento em que receberdes esta Minha Carta Regia, deveis considerar como principiada contra esses índios Antropophagos huma guerra offensiva, que continuareis sempre em todos os annos nas Estações seccas e que não terá fim, sinão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear das suas Habitações e de os capacitar da Superioridade das Minhas Reaes Armas de maneira tal, que movidos do justo terror das mesmas peção a Paz, e sujeitando-se ao doce jugo das Leis, e promettendo viver em Sociedade, possam vir a ser Vassallos úteis como já são as immensas Variedades de Índios, que nestes Meos vastos Estados do Brazil se achão aldeados(...).³³

Em seu texto, Dom João fundamentava a guerra, afirmando serem aqueles índios antropófagos, que assassinavam “os Portugueses e os Índios mansos por meio de feridas, de que sorvem depois o sangue, ora dilacerando os corpos, e comendo seus restos”.³⁴ Para controlar tão “terríveis” criaturas, estabeleceu a Criação da Junta da Conquista e Civilização dos Índios e Navegação do Rio Doce:

Ordeno-vos que façais distribuir em seis Distritos, ou partes todo o território infestado pelos índios Botocudos, nomeando seis commandantes destes terrenos, a quem ficará encarregada maneira, que lhe parecer mais profícua, a Guerra Offensiva, que lhe convem fazer aos índios Botocudos; e estes Commandantes, que terão as Patentes, e os soldos de Alferes agregados ao Regimento de Cavalaria de Minas Geraes, que logo lhe mandarei passar com os vencimentos de soldo dessa nomeação, serão por agora Antonio

³¹ATAÍDE E MELLO apud PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *A tempo da dor...*, Op. cit., p.180.

³²TOVAR MANOEL apud ESPINDOLA, Haruf Salmem. Op.cit.; p.321.

³³CARTA Régia de 13 de maio de 1808. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Minas Gerais, ano XVIII, 1913, p.54.

³⁴Ibidem, p.53.

Rodrigues Taborda já Alferes; João Monte da Fonseca; José Caetano da Fonseca; Lisardo da Fonseca; João da Fonseca; Januário Vieira Braga; morador na Pomba, e se denominarão commandantes da primeira, segunda, terceira, quarta, quinta, e sexta Divisão do rio Doce.”³⁵

Seis divisões e vários quartéis foram construídos ao longo do Rio Doce, e ainda no mesmo ano, o Governador da capitania de Minas Gerais foi orientado para que construíssem as divisões próximas aos aldeamentos, pois isso daria segurança aos novos colonizadores que chegassem à região. Na tentativa de fixar homens no interior do Brasil, Dom João VI iniciou uma política de colonização, baseada em concessões territoriais e incentivos, em detrimento dos indígenas que habitavam a região dos vales dos rios Doce e Jequitinhonha. Cabia aos comandantes das divisões o poder de guerrear, exterminar e empregar o trabalho indígena a seu favor, por dez anos, ou enquanto continuassem ferozes. A etno-historiadora Sônia Marcatto, nos mostra o quão subjetivas eram tais considerações, podendo os comandantes escravizar os indígenas por quanto tempo quisessem, alegando, para isso, a continuação da “incivilidade” do índio.³⁶

Os aldeamentos correspondiam a pequenas porções de terra, asseguradas aos índios. Sabemos, no entanto, que a medida não impediu os colonos de avançarem sobre as terras. Os documentos escritos por Guido Marlière, que trabalhou entre os Botocudos nos anos de 1813 a 1829, chegando a ser nomeado Diretor de Índios de Minas Gerais, atentam para a força exercida pelos colonos:

Há 13 annos que grito aos successivos governos, contra os matadores, oppressores e invasores das terras dos Índios nunca obtive se não respostas evasivas, Devassas de encomenda, que não se verificarão, Ordens que ficarão sem execução e promessas do Regulamento e Direções q’ nunca me vierão: Não se enforcou hum só matador de Índios; não se castigou a oppressão; não se restituiu hum palmo de terras.³⁷

Os colonos, respaldados pelas Leis Joaninas, cometeram nesse período inúmeras atrocidades, organizando “bandeiras” contra os Botocudos, destruindo aldeias, fazendo reféns. A oficialização da escravização e do extermínio dos índios “bravios” vigorou até o ano de

³⁵ Ibidem, p.54

³⁶ MARCATTO, Sônia. Op.cit.

³⁷ MARLIÈRE apud OILIAM, José. Os Brancos Matam a Obra de Marlière. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais*. Minas Gerais, Volume. IV, 1957, p. 18.

1831, quando a Lei de 27 de outubro, daquele mesmo ano, aboliu Cartas Régias de 1808, estabelecendo a liberdade dos índios e os equiparando aos órfãos, determinando Juízes de Órfãos com o dever de protegê-los contra abusos, assim como administrar seus bens.³⁸

A medida seguinte, pautada no Ato Adicional de 1834, foi a incorporação dos índios à civilização e à catequese, sob a responsabilidade das Assembleias Legislativas Provinciais, antes subordinadas à Assembleia Geral Legislativa e ao Imperador. Com a descentralização, as províncias tomaram, rapidamente, medidas contra os indígenas, tais como a extinção de suas vilas e expedições ofensivas³⁹ contra eles. Mas foi no dia 24 de julho de 1845, com o “Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios”, que a política indigenista do Império estabeleceu suas linhas básicas, diretrizes voltadas para toda a população indígena. De acordo com as disposições desse Decreto, ficaria mantida a prática dos aldeamentos, com a catequese sob a responsabilidade dos capuchinhos italianos. Ficou proibida a prática da transferência, ao mesmo tempo em que tornava obrigatória a remuneração ao trabalhador indígena. O Regulamento estimulava também, os casamentos interétnicos e o alistamento militar aos que estivessem em condições de prestar o serviço⁴⁰.

A Lei 601 de 18 de setembro de 1850 – Lei de Terras – associada ao Decreto, anterior, legitima o poder do Estado sobre as terras. A Lei determina a demarcação das terras devolutas, classificando-as como as que estão fora do domínio particular ou de uso público. A partir de então, só se adquirem terras por meio da compra, as que não possuíssem registros deveriam ser leiloadas. Em 21 de outubro do mesmo ano, mandam incorporar aos nacionais as terras dos índios que não viviam mais aldeados; dessa forma, muitos daqueles que não eram mais considerados “selvagens”, devido ao seu contato com os “civilizados”, tiveram suas terras tomadas e leiloadas.⁴¹

A Lei de Terras estabelecia parâmetros para “medir” a indianidade. Revoga o direito à terra aos índios inseridos na sociedade envolvente, mantendo o mesmo direito aos considerados “selvagens” que se encontravam aldeados. Sônia Marcatto tem razão quando afirma terem sido menos violentas as diretrizes adotadas no período regencial, embora não

³⁸ ARNAUD, Expedito. A Legislação Indígena No Período Imperial. IN: *Informativo FUNAI*, Ano IV N 14, p. 65.

³⁹ CUNHA, Maria Manuela Carneiro. “Política indigenista no século XIX.” In: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/CIA das Letras, 1992, p.137.

⁴⁰ ARNAUD, Expedito Op. cit., p. 65.

⁴¹ VALADÃO, Virginia. Marcos. *Senhores destas terras: Os povos indígenas no Brasil: da Colônia aos nossos dias*. São Paulo: Atual, 1991, p. 36.

menos preocupantes. A extinção física, permitida por Dom João VI, foi substituída pela extinção étnica nos anos seguintes. Vemos isso, claramente, no sistema de aldeamento, que é pensado como uma transição para a assimilação dessa população. O aldeamento de Nossa Senhora da Imaculada Conceição do Itambacuri, construído em 1873, sob a direção dos Freis Serafim de Gorizia e Ângelo Sassoferrato, é um bom exemplo desse plano de assimilação.⁴² Para eles, o sucesso da catequese dependia da convivência com os civilizados, como vemos na narração de Frei Ângelo:

Frei Serafim se convenceu logo de que não se devia formar dos indígenas um povo à parte, separado do nacional civilizado, porque isso prejudicaria o fim que nós e também o Governo tínhamos em mira. Por isso abriu logo escolas para ambos os povos, misturando-os como se formassem um só. Demais disso promoveu casamentos entre ambos, por considerar ser este o único meio capaz de assimilar a pura raça indígena: isto foi reconhecido pelo próprio Governo.⁴³

O aldeamento de Itambacuri, em Minas Gerais é um importante exemplo da política de controle sobre os índios, no século XIX. As práticas adotadas para esse intuito foram os casamentos miscigenados, a implantação de escola, a catequese, a dedicação à agricultura, entre outros. Práticas que deveriam ter como consequência o abandono à poligamia, ao nomadismo, à caça, ou seja, às práticas “incivilizadas”, típicas dos grupos indígenas.

O apostolado de Frei Serafim e Frei Ângelo compreendia a região das florestas dos rios Mucuri, Jequitinhonha, Doce e São Mateus, onde havia várias tribos da nação Botocuda. Os primeiros índios encontrados são os índios do Potão, “mansos” que os ajudaram a escolher o lugar para o aldeamento. Mais tarde, foi até os missionários o capitão Pahóc, chefe dos Crakeatan, Mucuri e Nhanhan, o mesmo Pahóc chefe de uma população que se encontrava dividida em pontos estratégicos para melhor defender-se do inimigo.⁴⁴ O faccionalismo grupal registrado por Frei Ângelo é uma tendência dos grupos Jê, que se desmembram em pequenos bandos. Outra característica dos índios Botocudos é a denominação, de acordo com a

⁴² A catequese foi entregue aos missionários sob a condição de cumprirem o projeto já estipulado pelo governo, diferentes dos jesuítas expulsos em 1759, que se recusaram a aceitar os casamentos interétnicos e a incorporação dos indígenas como súditos da Coroa.

⁴³ PALAZZOLO, Jacinto de. *Nas Selvas Do Mucuri do Rio Doce*. São Paulo: Companhia Editora Nacional 1952, p. 92.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 81.

toponímia ou o nome do chefe, mas como nenhuma das partes adotou o nome do chefe Pahóc, é mais provável que os nomes façam referência ao lugar em que estavam estabelecidas.

Os religiosos conseguiram reunir no aldeamento de Itambacuri diversos grupos: Kracatãs, Cujan, Jerunhim, Nerinhim, Hen, Jakjat, Rimré, Kremum, Nhamnham, Camri, Pamacgirim, Ponchão, Pmac e Nác-Reé. A manutenção do aldeamento era precária, o pedido de verbas ao Governo uma constante, os responsáveis queixavam-se de não ter estrutura para receber os indígenas, muito acostumados aos presentes. Também por esse motivo, os freis explicavam o aldeamento tardio dos Crecmuns e os Crechés, mais conhecidos como Pojichás. Esses eram os mais temidos Botocudos do vale do Mucuri, tendo o aldeamento do Itambacuri sido criado, exatamente, para aldear sua população. No entanto, mesmo quando aldeados, os Pojichás nunca estiveram integrados, de fato, pois ainda insistiam em não abandonar antigos hábitos, como o da caçada nas florestas, enquanto os freis tentavam impor a eles o trabalho nas lavouras, dando-lhes as ferramentas necessárias.⁴⁵ O fato é que, no século XX, os Pojichás se encontravam nas matas, e inúmeras são as notícias de suas incursões contra os não índios.⁴⁶

Progressivamente, os aldeamentos foram sendo abandonados e, cada vez que isso acontecia, a população restante era mandada para outro aldeamento, até que esse também fosse extinto. No final do século XIX, com os aldeamentos fechados, as terras indígenas leiloadas, os índios encontravam-se dispersados. Como registrou Ehreinreich, em 1884, o território botocudo naquele momento estava bastante reduzido, tendo a população concentrada entre os rios Doce, Mucuri, Suaçui Grande e São Mateus.⁴⁷ Mas “... Botocudos não contactados ainda percorriam as matas do Rio Doce, principalmente a área limítrofe entre Minas Gerais e Espírito Santo.”⁴⁸

Começamos, no século XIX⁴⁹, a conhecer as autodenominações dos subgrupos Botocudos que, então, entram em cena: Crecmum, Nacnenuc, Nakrehé, Gut-Krak, Potixá, Krenak, Minajirum, entre outros⁵⁰. Botocudos que, resistindo às guerras justas, à captura dos

⁴⁵ Id.

⁴⁶ SOARES, Geralda Chaves. Op.cit., p.84.

⁴⁷ PARAÍSO, Maria Hilda. “Os Botocudos e sua Trajetória Histórica” In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/CIA das Letras, 1992, p. 420.

⁴⁸ MARCATTO, Sônia. Op.cit., p. 6.

⁴⁹ A partir da viagem de Wied-Neuwied (1815), outros como Spix e Martius (1817), Saint- Hilaire (1817) e Johann Morutz Rugendas (1821) forneceram notícias sobre os Botocudos.

⁵⁰ EMMERICH, Charlotte & MONTSERRAT, Ruth. Op.cit.

colonizadores, ao longo processo missionário e às disputas com tribos inimigas, conseguiram chegar ao século XX.

1.1-Os Krenak e a política indigenista do período republicano

O processo econômico vivido no país ocasionou, no século XX, um choque entre os envolvidos nessa expansão econômica e os indígenas que habitavam áreas de interesse para o desenvolvimento do capitalismo. Durante os 20 primeiros anos da República, houve omissão do Estado, não existindo nenhuma legislação específica de proteção aos índios, mas o extermínio que vinha sendo praticado foi criticado por setores liberais da sociedade, que viam nos índios futuros trabalhadores nacionais.

A proposta de uma orientação leiga e uma forte ação do Estado foi colocada em prática com a criação/instituição do SPI. Em 20 de junho de 1910, ficando estabelecida, com o Decreto 8.072, a criação do “Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais”, pelo Presidente Nilo Peçanha. A este Serviço cabia oferecer proteção ao índio e à sua terra, assim como a função de criar centros agrícolas destinados ao trabalho de nacionais, em sua maioria, ex-escravos⁵¹.

O SPI estava pautado em ideias evolucionista, os índios passariam por estágios, até que fossem totalmente integrados à sociedade brasileira. O indígena continua a ser pensado como aquele que será incorporado, fadado ao desaparecimento enquanto grupo diferenciado. O interesse do Governo na criação do órgão demonstra prioridades/estratégias para a expansão da colonização nos territórios ocupados, promovendo a incorporação do indígena à sociedade regional, enquanto força de trabalho⁵².

A região entre o sul da Bahia, norte do Espírito Santo e arredores do Rio Doce, em Minas Gerais, tornou-se palco de atuação do órgão indigenista diante da necessidade de aldear grupos indígenas que resistiam violentamente à invasão de seus territórios. Em 1905, tivemos o ataque dos Pojixá aos trabalhadores da Estrada de Ferro Bahia-Minas e, em 1909, o mesmo grupo atacou família de lavradores. Em resposta a esses ataques, a imprensa se posiciona:

⁵¹Não é nosso objetivo se aprofundar sobre a criação e gestão do SPI, para isso existem trabalhos gabaritados como o de Antonio Carlos Souza Lima e Mauro José Gagliardi.

⁵²GAGLIARDI, José Mauro. Op.cit.

Ainda há pouco tempo o governo ordenou ao então delegado de polícia daqui, que organizasse uma expedição para prender e afugentar êsses selvagens, acudindo por êsse meio as reclamações que lhe chegaram e aos pedidos de providencias contra os ataques deles. A diligência se realizou e conta que a escolta, tendo ao cabo de cinco dias de internação na mata encontrado alguns deles, fez fogo sobre os que ali estavam, tendo morrido alguns e fugido aos outros.⁵³

A matéria segue, com o jornalista questionando a eficácia de tais expedições, já que:

A cada assalto que recebem das expedições contra êles organizadas, respondem os bugres com novos e traiçoeiros ataques, para realizá-los deixando apenas que passe algum tempo, de maneira a acharem mais desprevenidas e incautas as suas vítimas. Os nossos selvagens são visceralmente vingativos e perversos...⁵⁴

O jornal Mucuri, de agosto de 1905, classifica como atos traiçoeiros o ataque ou contra-ataque praticado pelos indígenas, enquanto que as represálias são descritas como medidas para o bem da tranquilidade pública. De maneira bastante clara, a imprensa noticia posições contrárias à permanência dos indígenas, chegando a sugerir que “a providência a ser tomada contra eles deve ser ou seu total aniquilamento, matando-os e aprisionando-os o que é muito desumano e difícil, ou, mais uma vez, tentar-se a catequese”.⁵⁵

O Governo Federal ofereceu concessão a várias empresas particulares para a construção das estradas férreas. A Companhia Estrada de Ferro Vitória a Minas, fundada em 1901, pelos engenheiros João Teixeira Soares e Pedro Nolasco Pereira da Cunha, foi a responsável pela construção da Vitória-Minas. De um lado, estavam indígenas e do outro operários e engenheiros, estes na construção do “progresso”. A ferrovia escoaria a produção de uma região para outra, possibilitando, na ótica dos envolvidos, o “desenvolvimento” da nação:

A navegação do Rio Doce era quimera. Só a estrada de ferro solucionaria o problema de transporte. Só ela era capaz de lograr a conquista para a civilização da vasta região ainda habitada pelos indígenas.⁵⁶

⁵³MARCATTO, Sônia. Op. cit., p.15.

⁵⁴Ibidem, p. 16.

⁵⁵ALMEIDA, Ceciliano de Abreu. *O Desbravamento das Selvas do Rio Doce*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1959, p.81.

⁵⁶Ibidem, p. 139.

Para dar segurança aos operários e facilitar a construção das ferrovias Bahia-Minas e Vitória-Minas, foram criados na Bahia os Postos de Atração do Ermida: um às margens do Jequitinhonha, outro no Rio Pepinque; No Espírito Santo, dois às margens do Rio Pancas, e outro no Rio Doce, em Minas Gerais, para os índios Krenak, aldeamento do Rio Eme⁵⁷. Se o aldeamento era descrito pelo órgão como meio de proteger os indígenas, a sua prática resultou em contaminação por doenças infecto-contagiosas, para grande parte da população neles reunida. O sarampo, por exemplo, nos anos de 1920, levou à morte, mais de duas centenas de Botocudos do Posto de Pancas.⁵⁸ Conforme aconteciam as baixas da população, o SPI ia transferindo os sobreviventes e, aos poucos, extinguiu os postos, até restar apenas o do Rio Eme, destinado aos Krenak, passando a chamar-se Posto Guido Marlière.⁵⁹

Os temíveis Pojixás, aldeados em Itambacuri, eram formados pelos Crecmun e pelos Creché. Dos Crecmun teriam se originado os Gut-Krak, os quais, por sua vez, deram origem ao grupo Krenak.⁶⁰ Os Gut-Krak, vivem na região do Rio Pancas, liderados pelo chefe Tetchuk; no momento em que foi estabelecido o contato com o SPI, parte do grupo se mostrou descontente com a aproximação, preferindo refugiar-se nas matas das cabeceiras do Córrego Eme. Esse cisma deu início ao grupo Krenak, já que o grupo descontente tinha a liderança de um chefe do mesmo nome.⁶¹ No entanto, para o etnógrafo Manizer, o cisma não se deu pela insatisfação em relação ao contato; o motivo teria sido um crime cometido por um homem liderado pelo chefe Krenak, o que fez com que não pudessem mais viver com Tetchuk e seus seguidores.⁶²

Enquanto Tetchuk e seu bando eram aldeados no Posto de Pancas, seu irmão Krenak continuou a recusar contato com não índios, cabendo a seu filho Muin a aproximação com os agentes do SPI. Naquele momento, a responsabilidade sobre esses índios já havia sido passada para a Inspetoria do Espírito Santo, cabendo a ela o controle sobre os dois Estados. O Posto de Pancas, no Espírito Santo, deveria ser um local de convergência, para onde seriam levados grupos residentes nos outros postos; o próprio Posto do Rio Eme, instalado em 1913,

⁵⁷ O Rio Doce encontra-se a margem direita do Posto Indígena Krenak, enquanto o Rio Eme corta internamente a área indígena.

⁵⁸ MARCATTO, Sônia. Op. cit., p. 23.

⁵⁹ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Botocudos...*, Op. cit., p. 420.

⁶⁰ BAETA, Alenice; MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. A Serra da Onça e os índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e Patrimonial. IN: *Habitus*. Goiânia, V.5, N.1, 2007, p.41.

⁶¹ SOARES, Geralda Chaves. Op. cit., p.85.

⁶² MANIZER apud PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Krenak do Rio...*, Op. cit., p.12.

era considerado como transitório. Os Krenak, mais tarde, seriam transferidos para o P.I de Pancas, mas Muin foi determinante na permanência do grupo nas margens do Rio Doce. “Os Crenques não aceitam de nenhum modo a mudança para o Pancas, o seu Capitão Muin até chega a deitar-se fingindo doente, quando se fala em Pancas. Essa determinação inabalável foi a responsável pela criação de um Posto nas matas de Minas.”⁶³

1.2- Concentração e dispersão: os dois lados do processo de territorialização vivido pelos índios Krenak.

O processo de territorialização vivido pelos índios Krenak, a partir da gestão do SPI, foi marcado pela alternância entre movimentos de concentração e dispersão da população. Sabemos que o trabalho do SPI estava voltado para a concentração da população indígena, a fixação em uma terra sob controle estatizado para a liberação das outras de interesse das empresas privadas. Os Krenak, inicialmente atraídos, vivenciaram, posteriormente, um intenso período de dispersão, uma vez que o Serviço não conseguiu assegurar, mesmo após a demarcação, aquela pequena porção territorial para onde os levaram no início do século XX.

1-3. Atração: concentrados no Posto do Eme

Vimos que, inicialmente, o líder Krenak não aceitou tal contato, e refugiou-se nas matas, nas margens do Rio Doce, em Minas Gerais. Próximo a esse refúgio dos Krenak, estava sendo construída a Colônia Bueno Brandão, para receber trabalhadores nacionais, gerando conflito entre os índios que habitavam as adjacências do Rio Eme e os envolvidos naquela construção. Para mantê-los distantes não só desses nacionais, mas dos envolvidos na Construção da Ferrovia Vitória-Minas, foi instalado o Posto de Atração do Eme, em 1913. O local do Posto no vale do Rio Eme, afluente do Rio Doce, foi escolhido, pois ali se encontravam várias aldeias dos Krenak: a aldeia Praia da Gata, Quati-Quati e o Quijeme-Brek, também conhecida como Kuparak.⁶⁴ O chefe do Posto, Cândido de Freitas Chaves, foi o

⁶³ ESTIGARRIBIA, Antonio. Trecho de um relatório apresentado pelo inspetor Antonio Estigarribia á Diretoria do SPI no ano de 1912 relativamente aos índios do rio Doce. IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, vol. VII, Imprensa Oficial do Espírito Santo, Vitória, 1934, p.16.

⁶⁴ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Krenak do Rio...*, Op.cit., p. 13.

funcionário responsável pelos primeiros contatos, frustrados, inicialmente, com a recusa do líder Krenak, conseguindo depois êxito, com a aproximação de Muin.

Negando a transferência para o Posto de Pancas, os Krenak mantiveram-se nas margens do Rio Doce. Foi, exatamente, na localização reivindicada por Muin que o Estado de Minas iniciou, em 1918 a demarcação de uma área de 2 mil hectares, os quais em 1920, foram ampliados 4 mil, pela Assembléia Legislativa do Estado. No entanto, tal medida só se efetivou em 1927, após o massacre da aldeia Kuparak, onde viviam indivíduos Krenak e Nakrehé, os quais haviam preferido manter-se distantes da sede do Posto. Após o massacre, os sobreviventes Nakrehé retornaram para o Etwet⁶⁵ e os Krenak deslocaram-se para o Rio Eme, juntando-se aos outros.⁶⁶ Sobre a emboscada que ocorreu na aldeia Kuparak em 1923, encontramos:⁶⁷

Simulando conciliarem-se com os índios, os posseiros, a pretexto de festejarem acontecimento convidam a tribo para beber garapa na posse de um deles. E quando os silvícolas se encontram, alegres e confiantes, concentrados na aberta, em torno de engenho de cana, irrompeu das matas circundantes cerrado tiroteio, que os exterminou em sua quase totalidade. Apenas o chefe da tribo e cerca de duas dezenas conseguiram salvar-se, correndo a refugiar-se na mata. As crianças, que ainda sobreviviam no regaço das mães tombadas sem vida, foram mortas e foiçadas...⁶⁸

Samuel Lobo, Inspetor do SPI, relata sobre o ocorrido de 1923:

Este viu-se infelizmente muitíssimo abalado na sua vida administrativa devido aos últimos acontecimentos de 31 de janeiro de 1923, que arrebatou a população indígena em 9 Krenak, e promoveu a retirada temporária de algumas famílias Nac-nerhé que habitavam no Etuê e por mim foram localizados no posto.

Os primeiros crenaques, apesar de ainda no estado de semi-civilizados, vieram rapidamente depois do insulto que receberam, confiantes na administração, envez de se enternarem nas matas como era natural, colocaram-se sob nossa proteção.⁶⁹

⁶⁵ Os Nakrehé estavam ali pois sua aldeia tinha sido extinta, depois do ocorrido eles retornam para o Etwet.

⁶⁶ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Botocudos...*, Op.cit., p. 420-421.

⁶⁷ Nesta emboscada os colonos ferem Krembá, um líder Krenak.

⁶⁸ PEQUENO, Waldemar. Município e Comarca de Aimorés- Sua história. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais*, V 11, 1964, p. 341.

⁶⁹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 12/2/1924. Relatório referente ao ano de 1923.

O massacre foi chamado pelo Inspetor de insulto; e, depois de “insultados” os índios teriam recorrido ao Posto, “confiantes” na proteção oferecida pelo Serviço. Ao mesmo tempo em que o Inspetor narra o “grande feito” de ter conquistado a confiança dos índios, mostra o quão falha era a proteção oferecida a eles:

Essa questão para a qual sempre chamei a atenção da diretoria e do governo mineiro teve devido descuido das autoridades locais, o desenlace que previ mas que devido factores da minha autoridade e a falta de coordenação das nossas leis não pude impedir.” (...) Foram vitimados pelos intrusos nove índios sendo 3 homens: Tchom-jum, Maquetar e Nhat; 2 mulheres: Uen e Jamal; 4 crianças: Juc- pen, Boorim-(Osoria), Neroy e Jarem (Maria Arnald). Foram feridos gravemente o índio Nanhique e sem gravidade Jactanan, Juchat, Jueromô, Antonio, Nam-niqué e Krembá.⁷⁰

O texto acima está inserido em um tópico denominado “intrusos”, e é exatamente sobre a presença deles que o Inspetor afirma ter avisado as autoridades. Os assassinos estavam entre os colonos que, sem a autorização do SPI, se fixaram no Posto, população crescente na área indígena:

A civilizada compõem-se de invazores que se apropriando das terras ao longo das margens do rio Eme ali se localizaram-se apesar dos editais afixados pelo fiscal de terras e matas Sr. D. Horacio de Araújo Freitas (anexo n 5) proibindo se estabelecessem em terrenos reservados ao patrimônio indígena. Estes compõem-se actualmente de 20 famílias perfazendo 82 pessoas, entre homens, mulheres e crianças.⁷¹

Além dos invasores, o Posto ainda mantém, com licença da Inspetoria mais 3 famílias, as primeiras a arrendarem as terras. Em 1921, o número de não índios no aldeamento já era bastante superior ao da população indígena, formada, nesse período, por “11 homens, 13 mulheres e 15 crianças dos dois sexos”⁷², diferença que, dois anos depois era consideravelmente maior:

A população civilizada compõem na sede da família dos funcionários e trabalhadores empregados no posto, e na zona rural pelas famílias de

⁷⁰ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 12/2/1924. Relatório referente ao ano de 1923.

⁷¹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 27/01/1922.

⁷² *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 27/01/1922.

collonos allemães, austríacos e nacionais que se estabeleceram de acordo com as disposições em vigor no patrimônio, e de intrusos que se localizam indevidamente no Valle do Rio Eme calculados hoje por mais de 70 famílias.⁷³

Havia outra razão pela qual ocorriam baixas na população indígena, enquanto o número de “civilizados” no Posto crescia. No ano de 1921, apareceu no relatório uma epidemia de sarampo, antecedida por uma gripe que teria feito vítimas. A saúde dos Krenak era uma questão tão preocupante que foi ressaltada pelo Inspetor:

É lamentável a impressão que tive ao visitá-los pois ainda guardava a impressão que deles tinha quando em fins de 1918, começo de 1919, fui procurá-los a 11 léguas no interior das mattas, homens fortes nunca tinham sofrido quaisquer moléstias de certa importância, nem sequer atacados do empaludismo, tão generalizado no vale do Rio Doce e seus afluentes, por constituir a região que escolheram para seu habitat uma das raras exceções quanto ao clima.⁷⁴

Como vimos, a expropriação do território Krenak iniciou-se cedo e perdurou por longas décadas. No relatório, escrito por Vicente de Paula Vasconcelos, Coronel Diretor do SPI, encontramos:

Nesta área encontram-se muitos rendeiros, condição em que foram transformados os invasores, para conciliar os interesses deles com os índios donos das terras. Os remanescentes dos Aimorés são poucos, dos quais no posto se encontram 63.⁷⁵

Se, em 1924, o Inspetor Samuel Lobo afirmou ter levado ao conhecimento da Diretoria do SPI a necessidade da retirada desses invasores, nada se fez a respeito. A única medida tomada foi a de transformá-los em arrendatários. A relação entre esses e o SPI era tensa, os arrendatários reclamam do valor pago pelo arrendamento e mostram-se interessados na reversão da doação das terras aos índios, doação essa dependente de uma demarcação que ocorreria bastante tardiamente, uma vez que a Assembléia Legislativa determinou, em 1920, a

⁷³ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 12/2/ 1924.

⁷⁴ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 27/01/1922.

⁷⁵ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 340. 28/02/1942. Relatório anual das atividades desenvolvidas durante o ano de 1942.

ampliação para 4 mil hectares e, vinte anos depois, ainda se esperava por ela: “Foi concluída a medição da área concedida pelo Governo do Estado de Minas Gerais dependente ainda da aprovação deste governo. Dita área atingiu a 4. 756 hectares.”⁷⁶

A área indígena sempre sofreu a interferência dos colonos arrendatários, dos fazendeiros vizinhos, mas os conflitos se acirram após a descoberta de jazidas ricas em mica. Nos relatórios administrativos do SPI encontramos as primeiras notas acerca das jazidas:

Pelo ofício no 333-s/1 de 1º de outubro de 1940 esta Diretoria aduzindo os respectivos motivos, vos solicitou, na forma do art. 12 do Código de Minas, a necessária autorização para que este Serviço possa pesquisar a jazida de mica e seus associados, existentes nas terras pertencentes ao patrimônio dos índios Crenagues, em que se acha estabelecido o Posto “Guido Marlière” deste Serviço, no município de Resplendor do Estado de Minas Gerais.⁷⁷

De acordo com a documentação do SPI, a jazida foi encontrada pelo encarregado do Posto, Telésforo Martins Fontes que, comunicando à Diretoria do Serviço, iniciou, em seguida, a extração do minério, quando foi interrompido pelo fiscal do Departamento de Produção Mineral, Sr. Alberto Dias.⁷⁸ A interdição foi criticada pelo Diretor do SPI, Cel. Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, pois, estando a jazida em terra indígena, sob domínio da União, acreditava não ser necessária autorização alguma para sua extração. Porém, durante os anos de 1940 e 1941 vários foram os ofícios endereçados ao Ministro da Agricultura e ao Diretor do Departamento Nacional de Proteção Mineral, reivindicando, exatamente, a autorização para a pesquisa e extração do minério pelo SPI.⁷⁹

O Diretor do SPI mostrava-se preocupado, não só em conseguir a autorização, mas em ter exclusividade na exploração, já que aparecia um segundo interessado. Em 1940, o arrendatário Júlio Gregório Soares dirigiu-se ao Ministro da Agricultura, para a concessão da autorização, afirmando que, com o conhecimento do encarregado, teria pesquisado e descoberto a tal mina, mas que:

ao constatar a descoberta e quando se preparava para a fazer conhecida deste Ministério com surpresa sua, a jazida ocupada por outrem, exatamente por quem devia zelar pela integridade, mesmo porque é um funcionário

⁷⁶*Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 340. 28/02/1942.

⁷⁷*Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 380. 06/03/1941.

⁷⁸*Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 381. 14/02/1940.

⁷⁹*Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 340. 28/02/1942.

federal é o Snr. Telesforo Fontes; que o citado encarregado tem (...)quantidade de mica dali e vende-a clandestinamente em Conselheiro Pena prejudicando não só o peticionário como também o Fisco.⁸⁰

No dia 26 de Agosto de 1940, em um relatório enviado ao Diretor do SPI, o encarregado se defende das acusações do arrendatário. Segundo ele, antes da interdição por ordem do fiscal, havia contratado o Sr. Aurélio Bonetti, especialista em mineração, prometendo como pagamento pelo serviço prestado “algumas arrobas da malacacheta bruta retirada das camadas descontínuas da referida mina”. Afirma que não houve “venda clandestina”, apenas custeamento dos “trabalhos iniciais de escavação com os próprios recursos da mina.”⁸¹

Em 9 de maio de 1941, temos a resposta do Diretor do Departamento de Produção Mineral ao Ministro da Agricultura:

Não havendo disposição da lei que permita, como também não há que proíbe o Governo pesquisar ou lavrar jazida mineral diretamente, ocorre que o SPI, repartição do Ministério da Agricultura, acha conveniente explorar ele mesmo os depósitos de mica e pedras coradas, existente no posto Guido Marlière no vale do rio doce Estado de Minas Gerais, porque:

1)a- a terra pertence aos índios crenak;

2) a gestão dos bens dos mesmos índios cabe ao mesmo serviço

Em face de que nada tem a objetar esse departamento a que a exploração do faça e está mesmo disposto a prestar sua assistência técnica e colaboração ao SPI nos estudos e aproveitamento econômico da área interessada.⁸²

Como vimos na documentação acima apresentada, a descoberta da mina de mica na terra indígena ocorreu no ano de 1940, a autorização para a pesquisa saiu em 1941; no entanto, a exploração não teria sido iniciada antes de 1951. De 1955, há vários recibos de pagamentos, feitos ao P.I pela Extratora de Minérios do Vale Rio Doce. Entre 21 e 31 de agosto do mesmo ano, mais de 70 quilos do minério foram extraídos, ficando o P.I com 10% do valor do produto.⁸³

⁸⁰ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro. Filme 381. 04/5/ 1940.

⁸¹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 381. 26/8/ 1940.

⁸² *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 340. 23/2/1942. Relatório referente as atividades do ano de 1941

⁸³ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme: 161. 31/08/ 1955.

A descoberta da mina nas terras do P.I Guido Marlière foi determinante na história de dispersão vivida pelos Krenak. No entanto, segundo o antropólogo José Gabriel Correa:

Parece claro que a existência/exploração da mina de mica é subvalorizada nas análises sobre a trajetória dos Krenak, muito provavelmente pelos trabalhos datarem a descoberta da mina no ano de 1955, e por isso verem a disputa por exploração como algo recente e de menor importância.⁸⁴

De fato, nos textos produzidos sobre o processo histórico vivido pelos índios Krenak, a mina de mica aparece como um problema a partir da década de 50. Em “Os Borun do Watu”, está anotado:

Década de 50. Novo ataque dos arrendatários.
É descoberta uma mina de mica no centro da Reserva. E começa um novo momento dos arrendatários, comandados por um capitão reformado do Exército- Arlindo. Querem que o governo anule a doação de terras da área Krenak. Que o Estado lhes dê a doação de terras da área Krenak. Que o Estado lhes dê os títulos da terra. A terra ganha valor e a violência aumenta.⁸⁵

Maria Hilda Baqueiro é ainda mais precisa:

Em 1955, com a descoberta de uma mina de mica na área central da Reserva Indígena, a disputa assumiu proporções maiores e a pressão dos arrendatários para que se desse à reversão da doação da área Krenak assumiu contornos jurídicos.⁸⁶

Não acreditamos que as análises feitas sobre o processo histórico dos índios Krenak deem à exploração do minério uma menor importância. Mas, sem dúvida, não se pode desconsiderar o período anterior a 1955, pelos ataques que culminaram com a transferência dos índios em 1957, pois fora uma “guerra” anunciada. Na década de 40 e início da década de 50, os arrendatários não só pressionavam para que as terras ocupadas por eles fossem regularizadas, como reivindicavam o direito de explorar os bens nelas existentes: a mica e a madeira.

⁸⁴ CORREA, José Gabriel Silveira. *Política Indigenista, Tutela e Deslocamento de Populações: A Trajetória Histórica dos Krenak Sob a Gestão Do Serviço de Proteção Aos Índios*. Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, V.6, n.2, Abr/Jun, 2003, p. 97.

⁸⁵ SOARES, Geralda C. Op.cit., p. 31.

⁸⁶ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Botocudos...*; Op.cit., p. 421

1.4 A dispersão do povo Krenak: a ida para o Posto Engenheiro Mariano de Oliveira

O desterro constituiu uma prática sistemática, imposta pelo SPI a diversos povos indígenas, com vistas a implementar a colonização e a exploração econômica de seus territórios de ocupação tradicional. As migrações sofridas pelos índios Krenak foram várias, ao longo da história, mas as idas para o Posto Engenheiro Mariano e, mais tarde, para a Fazenda Guarani são marcantes, devido à violência com que ocorreram. Os índios foram obrigados a retirar-se, deixando suas roças, seu rio, suas terras.

Para entendermos a situação que culminou neste primeiro desterro, é necessário lembrar que a posse do território estava quase em sua totalidade nas mãos dos arrendatários, como nos mostra o documento redigido pelo Inspetor Francisco Sampaio:

Essa reserva indígena encontra-se hoje, sob o domínio dos arrendatários das suas terras. A princípio foram feitos arrendamentos das terras mais distantes da sede do Posto, e depois foram se aproximando da mesma, até ao ponto de reduzir a um 20 hectares a área que ainda se encontra sob seu poder. Tornou-se assim a reserva indígena, em labirinto de pequenos sítios, que os ocupantes munidos de contratos, defendem com unhas e dentes, em razão dos trabalhos e benfeitorias neles existentes, que vale na época atual, algumas centenas de milhares de cruzeiros.⁸⁷

No momento em que Inspetor escreve o documento, os Krenak viviam no Posto Guido Marlière, mas Sampaio faz referencia a um outro relatório, apresentado em outubro de 1955, onde declara que já naquela data o Posto “deixou praticamente de existir.”⁸⁸

Se, em 1954, o SPI entrou com um protesto judicial contra os arrendatários, anos mais tarde, por meio de uma operação irregular, transferiu para a Polícia Florestal de Minas Gerais as terras ocupadas pelos índios, deslocando-os para o Posto onde residia o povo Maxakali. Tal transferência ainda seria justificada, surpreendentemente, por uma bomba que teria sido jogada na casa do chefe do Posto Indígena, Sr. Américo Antunes Siqueira, pelos índios Krenak, residentes no Posto.

È evidente que a transferência se deu com o aval dos responsáveis pelo Posto. No entanto, o documento escrito pelo Inspetor Erico Sampaio e assinado também pelo Chefe da

⁸⁷ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio: Filme 190. 28/03/1957.

⁸⁸ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio: Filme 190. 28/03/1957.

I.R.4, Raimundo Dantas Carneiro, mostra estarem conscientes da não culpabilidade dos índios, mas sim de envolvimento daqueles que tinham total interesse naquela transferência:

(...) foi aberto inquérito a respeito e logo paralisado, pela simples razão, de se supor envolvimento na trama um oficial do exército. Vê-se claramente, que não houve interesse no prosseguimento do inquérito.⁸⁹

O oficial do exército citado no documento é o Capitão Pinheiro, que mantinha relações com os arrendatários, tendo iguais interesses na anulação do título de doação das terras aos indígenas. Esse mesmo Capitão é hoje um fazendeiro que tem se apossado, fraudulentamente, das terras dos índios Maxakali.⁹⁰

Erico Sampaio insiste no desinteresse em que tiveram em esclarecer o caso do atentado, descrevendo dois outros fatos ocorridos de mesma natureza:

O agente Manuel, ao tempo em que foi Encarregado do referido Posto, recebeu de tocaia, dentro do povoado de Crenaque, em plena luz do dia, um tiro de espingarda de chumbo nas costas. Quase morre, e ninguém ficou sabendo quem foi o autor. Passado algum tempo, um senhor que trabalhava para o posto, foi em noite, surpreendido dentro do quarto em que dormia com sua mulher, por indivíduo que atirava sobre a cama em que se encontrava. A mulher teve morte instantânea e ele baleado na perna. Houve inquérito mas nada se apurou a respeito. Diante destes fatos descobrir agora, por intermédio de inquérito, quem dinamitou o Posto, penso que o resultado seria nulo, continuando o caso dentro do mistério que o envolve.⁹¹

Fica perceptível o nível de violência com que agiam os interessados na desocupação do Posto Indígena Guido Marlière, o que poderia levar a crer que o atentado à bomba foi mais uma dessas práticas de intimidação. Na data em que foi escrito o texto acima, isso já pareceu bastante claro para os funcionários, mas o fato é que estiveram de acordo com a transferência, o que facilmente se explica, em razão do envolvimento entre funcionários e arrendatários.

Segundo Geralda Soares, em “Os Borun do Watu”, em 1958 os Krenak foram levados para o Posto Engenheiro Mariano de Oliveira; mas, de acordo com a documentação

⁸⁹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 28/03/1957.

⁹⁰ MISSAGIA DE MATTOS, Izabel . *Borum, Bugre, Kraí*: Constituição social da identidade e memória étnica dos Krenak. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 1996, p. 96.

⁹¹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 28/03/1957.

administrativa do SPI no dia 2 de dezembro de 1957, chegaram à cidade de Maxakalis, com destino ao P.I, 52 índios. Esse deslocamento ocorreu nas condições abaixo descritas:

(...) conseguimos chegar na cidade de Machacalis, as 2 horas e, 25 minutos da tarde, após a minha chegada, procurei imediatamente a hospedagem do Dr. Lincoln, conforme estava assinado no bilhete, mas, encontrei apenas os índios e disseram-me que quem veio conduzindo em um caminhão do Departamento Florestal tinha sido o Sr. Américo Jorge e, não o dr. Lincoln e, que o dr. Américo já tinha seguido para Águas Formosas, afim de tomar o avião e, que o mesmo havia deixado uma carta mas, que não deixou recurso para terminar o transporte dos 52 índios incluindo crianças, 3 velhas e, 1 aleijado. Recebi a referida carta, esperando que fosse pelo menos instruções autorizando-me o que eu poderia fazer, no entanto, era apenas um M/m expedido pelo sr. Lincon Chefe da S.O.A. comunicando-me a transferência dos índios do P.I.N. Guido Marlière para o P.I.N Mariano de Oliveira” e, dizendo que eu comunicasse a V.S além dos 52 índios conforme foi explicado, ficaram mais 10 n P.I.N Guido Marlière, para vir no próximo mês de janeiro...⁹²

Quem redigiu o documento acima foi o encarregado substituto do Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira, José Silveira de Souza, o mesmo que, após receber a informação, se dirigiu ao encontro dos Krenak, na cidade de Maxakalis. Chegando à cidade encontrou os índios Krenak sozinhos, sem condições financeiras de seguirem viagem. No momento do encontro, tanto o senhor Lincoln quanto o encarregado do Posto que os havia conduzido em um caminhão do Departamento Florestal, não se encontravam mais no local.

Fica clara, na leitura dos documentos administrativos, a azáfama com que ocorreu a transferência, não tendo sido avisado, com antecedência, aos responsáveis do Posto Engenheiro Mariano de Oliveira sobre a ida dos índios Krenak, e nem mesmo ao Chefe da Inspeção de que faziam parte. Tal situação coloca em questão o efetivo controle do órgão sobre seus PIs, diante da atrocidade, incúria, cumplicidade e conivência, que parece, pelo menos neste caso, terem tido os funcionários da área indígena, no destino do povo Krenak.

O encarregado do Posto Engenheiro Mariano mostrou-se surpreso com a chegada dos índios, demonstrando a ausência de um planejamento. Entretanto, a possibilidade daquela transferência já tenha sido apontada:

⁹² *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 5/12/1957

As plantas respectivas já foram elaboradas conforme tive ocasião de apreciá-las, gentilmente cedidas pelos engenheiros acima citados, que se mostram bastante interessados em preparar o processo para o encaminhamento a Câmara Estadual, para aprovação. Segundo declararam, vão alegar em favor dos índios a perda da área do P.I Guido Marlière, ficando os remanescentes dos Krenak sem terras para morarem, e que possivelmente serão transferidos para o P.I. Mariano de Oliveira, pelo SPI. Ditos remanescentes são calculados em 30 índios, conforme informou-me o capitão Esperemdeus, que, estão jogados a própria sorte, explorados pelos civilizados. Assim sendo, ficará uma medida de 15 hectares para cada índio(inclusive Krenakes) o que será a exposição de motivos para a justificação, junto a câmara.⁹³

O documento acima é um relatório da viagem feita pelo servidor técnico de Motores, Augusto de Souza Leão. Ele contém, além das medidas dos dois aldeamentos que ficavam subordinados ao Posto Engenheiro Mariano, o aldeamento do Pradinho e o de Água Boa e a ampliação de 284 hectares para o assentamento dos índios Krenak. Esse documento é anterior à chegada dos índios ao P.I Engenheiro Mariano, o que coloca em dúvida a surpresa demonstrada pelo funcionário em relação àquela transferência.

O fato é que, no momento da chegada, o local não estava preparado, a alimentação deixada pelo encarregado do Posto Guido Marlière não era suficiente para alimentar a população:

Problemas dos índios procedentes do P.I.N Guido Marlière. Tenho lutado com dificuldades para atender as diásporas dos referidos índios. Uma vez que não tenho recursos para mantê-los. Querem eles um fornecimento integral. Disseram-me que após a transferência deles do P.I.N Guido Marlière para o “Engenheiro Mariano de Oliveira” o Sr, Américo funcionário do SPI havia prometido a eles, que o serviço iria fornecê-los de roupas, ferramentas e gêneros alimentícios, até que as lavouras produzem. Diante dessa promessa, fui forçado a comprar a credito, 12 foices de gêneros alimentícios.⁹⁴

Os índios saíram do “Krenak”⁹⁵ pelo uso da violência e pela promessa de que teriam boas condições no Posto Engenheiro Mariano, até que pudessem retornar às suas terras de origem. Vimos que o funcionário declarou dificuldade em mantê-los, mas a situação descrita ganha proporções dramáticas na voz dos Krenak que, diretamente, a vivenciaram:

⁹³ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 190. 07/ 1957.

⁹⁴ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 161. 02/ 1958.

⁹⁵ Como já dissemos, inicialmente posto de Atração do Rio Eme, depois foi chamado de Guido Marlière, hoje Posto Indígena Krenak. É muito comum os índios dizerem “lá no Krenak”, “vamos no Krenak”.

Papai ficou. Nós foi tudo pra Maxakali. A criação nós deu quase tudo. Luiz tinha umas cabeças de animal. Umas vaquinhas, quase tudo deu. Quando chegou lá, até muié morreu lá. Chegou adoeceu. Morreu Eugenio de Mariazinha. Que lá é frio. Morreu Chica. O filho de Chica morreu. Morreu adulto. Dois filho de Pedrim. Morreu a mãe. Morreu a irmã. Seu Juca levou nós tudo pra lá. A gente era pequeno. Tinha um velho todo aleijado, que levou nós dentro da cangaia. Boto dentro do balaio. Carregava lá pra aldeia. Ai nós era pequeno.⁹⁶

Ou ainda:

Lá não dava pra nós plantar. Aí meu pai pegou um pedaço de arroz, na meia, com um home de nome Rosildo. Meu pai plantou. Nós foi morar numa casinha de capim. Tinha uma baratinha que comia a gente feito cão! Comia a gente feito sarna. Elas ficava no capim.⁹⁷

Além do estado sanitário crítico, das más condições de alimentação e moradia, havia um outro problema que preocupava o encarregado no momento em que levava os Krenak para o Posto Engenheiro Mariano de Oliveira: a convivência forçada entre as etnias. Vejamos:

Nota-se que não é, conveniente que eles fiquem juntos do aldeamento dos Maxacalis, uma vez que em anos antecedentes a tribo dos índios maxacalis, encontraram com os índios da tribo de Crenaque e, tiveram um desentendimento, havendo grande relações, inclusive enlace matrimonial, mas depois tiveram um desentendimento, havendo grande conflito, de ambas partes morreram um grande numero de índios, prevendo isso, com facilidade que temos, poderemos localizá-los em separados, Além disso, os índios Procedentes do P.I.N Guido Marlière, são acompanhados de maus exemplos, os quais não existem na tribo Maxacalis, assim como os jogos de baralho, buzos, bebidas alcoólicas e outras, isto e os Maxacalis são também muito dedicados a bebida alcoólicas, mas, venho sempre enfrentando camlanhas contra os negociantes do local, afim deles não fornecer esta tão inútil mercadoria...⁹⁸

Essa passagem é bastante elucidativa, porque deixa evidente a consciência dos funcionários em relação aos problemas que podem ser causados com essa prática tão utilizada pelo SPI: a manutenção de espaços comuns para etnias diferenciadas. A rivalidade entre os subgrupos Botocudos e os índios Maxakali acontece desde os tempos coloniais, quando os

⁹⁶ Júlia Krenak apud SOARES, Geralda Chaves, Op.cit., p. 132.

⁹⁷ Sônia Krenak apud SOARES, Geralda Chaves, Op.cit., p. 132.

⁹⁸ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Filme 190. 05/12/1957.

segundos foram utilizados pelos colonizadores na repressão contra os Botocudos. Segundo Marcatto:

Logo os indígenas em Minas Gerais foram divididos segundo a ótica do colonizador, em recuperáveis e irrecuperáveis. No primeiro caso contavam-se aqueles que tinham perdido sua natural agressividade, substituindo-a por atitudes de conformismo e inércia. Isso ocorreu com frequência, com os Maxacali, foram utilizados na repressão aos Botocudos rebeldes. É sabida a história de que os Maxacali levaram para suas aldeias no Jequitinhonha Botocudos como escravos, após choques bem sucedidos entre índios e civilizados.⁹⁹

É interessante perceber que o chefe do posto, ao descrever os problemas causados pela convivência comum, parece reproduzir o discurso colonial,¹⁰⁰ quando atribui aos Krenak (Botocudos) comportamentos negativos, ausentes nos Maxacali, embora reconhecendo que ambos os grupos fazem uso de bebidas alcoólicas.

O encarregado José Silveira, que se mostrava preocupado com o convívio dos Krenak e Maxacali, meses depois informava ao Inspetor Francisco Sampaio o quão amistosa estava sendo a convivência entre eles:

Segundo informações do auxiliar de Sertão José Silveira de Souza, foram ditos índios fraternalmente recebidos pelos índios maxacalis, senhores das terras e, por estes obsequiados com mandiocas e batatas nos primeiros dias. Vivem em plena paz com os locais e estão satisfeitos.¹⁰¹

No entanto, tal satisfação pode ser questionada, se seguimos com a leitura do mesmo documento escrito pelo Inspetor:

Como, porém nem sempre todos pensam pela mesma forma, um grupo alegando falta de peixe que tinha com abundância no rio Doce e diferença de dialeto, insistia em se transferir para São Paulo.¹⁰²

⁹⁹ MARCATTO, Sônia. Op. cit., p. 27.

¹⁰⁰ No início do período Colonial é marcante a divisão estabelecida pela Coroa entre índios “amigos” e “inimigos”. Na Capitânia de Minas Gerais visualizamos essa diferenciação, tivemos práticas de extermínio voltadas aos índios chamados Botocudos, mais arredios e resistentes ao contato, enquanto a incorporação e desterritorialização dos índios que aceitavam o contato com a Coroa. Os índios Maxakali, por exemplo, se unindo aos brancos, eram transferidos e incorporados aos soldados na luta contra os Botocudos.

¹⁰¹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 161. 30/09/1958.

¹⁰² *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 161. 30/09/1958.

E continua contando:

Quando cheguei a dita cidade em viagem para o Posto, o grupo composto de Antonio Felix, mulher e 2 filhos; Euclides, 1 filho, avó, uma tia e 4 filhos e finalmente Jacob Josué com uma filha, 15 pessoas ao todo, viajou na véspera da minha chegada com destino ignorado.¹⁰³

Na leitura dos depoimentos reunidos no livro “Os Borun do Watu” foi possível identificar o grupo citado pelo Inspetor:

Quem ia guiando nós. Nós ia mais o Félix, pai de Laurita. Nós tudo tava pequeno. Era miudinha. Antes, quando nos chegemos lá nas águas formosas, fiquemos lá onde eles carrega negócio de tropeiro. Fiquemos noutra rua, tinha um sobrado lá. Fiquei trabalhando. Os índios trabalhava na serraria pra comer. Eles arrumaram a casa e nós fiquemos uns tempos lá. Enjoaram de trabalhar. Viemos embora! Uma moça pôs nós dentro do trole. Nós vinha para Valadares. No outro dia...nóis a pé traveis. Arranjemo um carro no caminho. Chegemos lá de noite (Valadares). A policia veio buscar nós. Botou nós no Batalhão. Nós dormino. Polícia falou: Vou levar vocês para Belo Horizonte! E arrumou passagem. Laurita tava doente.¹⁰⁴

Se, como relata o Inspetor o destino era ignorado, foi descoberto a tempo de a polícia impedir que os índios retornassem às suas terras tradicionais. Segundo Laurita Felix, eles seguiram para São Paulo, mas por imposição do SPI:

Nós foi para São Paulo. O homem (do SPI) falou assim: Uai! Como é que vocês vai lá pra São Paulo? Nós não vai pra São Paulo! A senhora vai pra onde nós mandar. O homem queimou porque minha mãe tinha respondido. A Sônia aqui vai pra casa do pai dela. Deu dinheiro mãe, deu dinheiro pai. Mandou nós dentro do carro. Nós nem sabia pra onde ia. Ocêis vai perguntando aos guarda. E deu uma escrita pra nós entregar onde chegar. Eu tava com oito anos. Tava doente.¹⁰⁵

Do grupo que falamos acima, todos retornaram para o P.I Krenak, guiados, dessa feita, por Laurita Felix e não mais por seu pai que se encontrava já bastante desorientado em razão do exílio sofrido. Assim como esse grupo, outros Krenak tiveram seu destino desviado quando tentaram retornar para suas terras, como a própria família Damaceno, hoje a maior de Vanuíre, que tinha como destino Ilha do Bananal:

¹⁰³ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 161. 30/09/1958.

¹⁰⁴ Júlia Krenak apud SOARES, Geralda Chaves. Op.cit., p. 135.

¹⁰⁵ Laurita Felix apud SOARES, Geralda. Op.cit: 136. Do grupo guiado por Antônio Felix, pelo menos duas pessoas não são levadas para Vanuíre. Sônia Krenak e seu irmão insistem em ir ao encontro do pai que havia ficado no “Krenak”.

Então, daquela aldeia nós fomos para outra aldeia divisa com a Bahia que se chama Maxakali, é a cidade ali próxima. Lá em Maxakalis nós ficamos ali por alguns uns anos. Nós com a nossa família e os povos Krenak nós saímos num pau de arara de Krenak para essa outra aldeia na divisa com a Bahia. E chegando lá, permanecemos naquele lugar por um bastante, é, uns 5, 6 anos, mais ou menos. E dali seguimos, pra ir para Ilha do Bananal, nós fomos para a Ilha do Bananal. Até que foi uns dos nossos parentes Krenak, eles foram e permanecem lá, mas nós num. Eu mesmo não tenho sabido da notícia dos que estão lá, porque é um lugar muito longe.¹⁰⁶

Segundo o Sr. Antônio, o grupo que tinha como destino a Ilha do Bananal ficou, primeiramente, alojado em Brasília; de lá uns seguiram e outros esperaram o próximo avião. Antes que a segunda parte seguisse para Bananal, os primeiros já estavam de volta. Quando se encontram:

Eles falaram: e lá não é um lugar muito bom parente, pra vocês ir pra lá, e de lá nós estamos voltando. Ficou alguns lá, ficou o meu, é, que se chama Luiz Umbelino, que ele era chefe, trabalhava de chefe, ele ficou lá, ele e a família dele. Ficou Sebastião Pedro(...) ele também ficou, ficou também uma velhinha, bastante velhinha, qui o nome(...) eu não sei se o nome ou se era o apelido, mas que nós conhecia ela por J, ela também ficou, não teve condição de voltar. Ai nós falamos: Então nós não vamos para lá, pedimos para que nós voltasse pra de onde que eles tiraram nós, e eles pegaram e falaram: Então falaram então, vocês vão voltar para aldeia da divisa da Bahia, onde ôces tavão. Daquilo nós viemos, mas chegando no meio da viagem meu pai falou, acho que nós vamos desce, vamos até a aldeia do Krenak, vamos voltar para nossa terra, quem sabe um dia Deus pode, possa nos ajudar que aquela terra pode ser resgatada para nós outra vez ,enquanto isso nós vamos morando nas ilhas, porque as ilhas ta lá, nós podemos continuar morando ali, fazemos nossos ranchos e vivemos de pesca.. Então, os demais aceitaram, e nós descemos para lá. Chegando lá fiquemos dentro de uma ilha por muitos tempo, e nada da terra se resgata aquela terra novamente pra nós, então como eles tinham tomado permaneceram com eles.¹⁰⁷

Vimos que, por meio de uma operação irregular, o SPI transferiu as terras dos índios Krenak sob sua responsabilidade para o Serviço Florestal, desterrando essa população, impondo-lhes um novo destino. Várias razões são apontadas pelos Krenak para não se

¹⁰⁶ Entrevista concedida dia 22 de abril de 2007. Seu Antonio Damaceno é morador de Vanuíre, dono de uma fala mansa e de uma hospitalidade ímpar. Emocionou-se bastante ao lembrar da trajetória de seu povo e da de sua família. Ele se define como um “menino sem infância”, irmão mais velho de uma família de 9 filhos, teve o pai morto em um acidente na Estrada de Ferro Vitória-Minas, passando a assumir grande responsabilidade.

¹⁰⁷ Idem.

adaptarem nas terras dos Maxakali: a falta de alimentação, moradia, diferença climática, a hostilidade dos Maxakali, além de razões afetivas, como a ligação aos lugares onde estavam enterrados os seus mortos.

Os Krenak foram planejando o caminho de volta, muitos tiveram seus planos frustrados pelo SPI, como foi o caso dos índios levados a São Paulo e para a Ilha do Bananal. Mas por não aceitarem permanecer no Posto Engenheiro Mariano, alguns ficaram nas aldeias estipuladas pelo SPI, até que pudessem retornar. Outros, no entanto, nunca fizeram o caminho de volta.

Como já dissemos, a ida para o Posto Engenheiro Mariano é uma forte lembrança na memória dos índios Krenak. Memória que aproxima os Krenak que residem hoje em Minas Gerais, de todos os outros que tomaram caminhos diferentes. É a história de todos os parentes, como inúmeras vezes declarou Mário Tepó Damaceno¹⁰⁸.

1.5- Reformatório Agrícola Krenak: os Krenak sob vigilância.

As famílias que, do P.I Engenheiro Mariano, retornaram para o Guido Marlière encontraram-no abandonado pelo Serviço, ocupado por particulares e sob o controle da Polícia Florestal. O SPI só retornou à área em 1966 e durante todo esse período, os índios não receberam nenhum tipo de auxílio oficial. Naquele momento, as denúncias quanto à má administração do SPI eram numerosas, culminando com a extinção do órgão indigenista no ano seguinte. Com a criação da FUNAI, em 1967, esperava-se recuperar a imagem de uma política indigenista protetora dos povos indígenas, política essa bastante desgastada com a divulgação das denúncias de corrupção funcional e genocídio.

Foi delegada ao Governo do Estado de Minas Gerais a função de proteger e assistir os índios ali localizados, sendo a Polícia Militar o órgão escolhido para tal. Na direção do P.I Guido Marlière estava o Capitão Pinheiro, grande articulador de dois projetos implementados no território dos índios Krenak: a Guarda Rural Indígena e o Reformatório Agrícola Krenak.

A Guarda Rural Indígena recebeu 90 índios, entre Karajá, Xerente e Krahó. Esses índios eram escolhidos pela capacidade de liderança e melhores condições físicas, e o

¹⁰⁸ Morador de Vanuíre, casado com uma índia Kaingang e pai de três crianças nascidas em Vanuíre.

treinamento oferecido a eles incluía manejo de armas e montaria. De acordo com Pinheiro, tais índios, treinados pelos oficiais da Polícia Militar, voltariam a seus postos de origem, capazes de auxiliar no combate às invasões, assim como na manutenção da ordem interna.¹⁰⁹

A GRIN antecedeu o funcionamento do Reformatório Agrícola Indígena, que funcionou na área entre os anos de 1969 e 1972. Ambos não diferem quanto à tentativa de manter o controle nos postos indígenas, seja transformado os índios em “guardas” vigilantes dos demais, ou afastando do P.I de origem, aquele que, na ótica do Serviço, tinha um comportamento inadequado. O Reformatório recebeu índios de várias regiões do país, e o período de reclusão deveria dar conta de transformar esses índios e livrá-los de maus hábitos como a vadiagem, o uso de bebidas, roubos. A rotina rígida, as punições diante do não cumprimento das atividades, foram os meios escolhidos para essa “recuperação”:

Os presos considerados perigosos, que estivessem de “castigo” ou que se recusassem a prestar serviços, trabalhavam e eram trancados, recebendo alimentação dentro das celas quando não iam para a “solitária”, onde passavam a pão e água.”¹¹⁰

O Posto Indígena foi transformado em Presídio, e os índios Krenak que insistiram em retornar à área foram submetidos ao mesmo regime de vigilância e punição que os índios tidos como “criminosos”.

Assim, vejamos:

Senhor chefe: Em resposta a seu ofício de no 26/69 de 27.10.69, determino seja feita uma diligência a fim de localizar o índio Augusto Paulino, da tribo Krenak e reconduzi-lo á aldeia de origem. Como é conhecido de todos que para se ausentar da comunidade tribal, é necessário autorização da chefia desta Ajudância, o referido índio deverá passar uns dias no dormitório de segurança.¹¹¹

Ou ainda:

Comunico-vos dia 03.07.71 ás dez horas VG índias VG Laurita VG Luzia e Sebastiana VG seguiram expresso Resplendor VG fim de fazer compras VG regressando mesmo dia VG dezoito e quarenta horas VG porém Sebastiana

¹⁰⁹ MISSÁGIA DE MATTOS, Izabel. *Borum...*; Op. cit., p. 104

¹¹⁰ ANTONIO, Jonas Dias Filho. *O Outro Aprendizado: a história do Presídio entre os Krenak*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal da Bahia, 1990, p. 78.

¹¹¹ *Serviço de Proteção ao Índio*. Museu do Índio. Filme 307. 06/11/1969.

chegou completamente embriagada VG sendo recolhida ao xadrez VG onde permanecerá até vossa deliberação PT. Durante o dia está sendo colocada á fazer vários trabalhos domésticos e á noite é recolhido ao xadrez PT. As vossas considerações e providências PT SDS.¹¹²

Augusto Paulino e Sebastiana, hoje falecidos, são índios Krenak que retornaram para suas terras depois do desterro sofrido em 1957. Sebastiana, além da ida para o P.I Engenheiro Mariano, foi obrigada a seguir para São Paulo. Tão prisioneiros quanto os demais, eram punidos com o trabalho sem remuneração ou mesmo com a restrição total da liberdade por infringirem regras estabelecidas e fiscalizadas com rigor dentro do Reformatório. Tal controle fica evidenciado, também, nos depoimentos dos índios que vivenciaram aquele período:

Eu mesmo fiquei dezessete dias preso só porque estava jogando sinuquinha, aí eles me prenderam dezessete dias, ameaçou de bater. Se a gente conversasse na língua eles achavam ruim, falavam que estava falando deles, era um trem danado. Se vinha do outro lado (do rio, no povoado), eles olhava se o cara tinha bebido pinga. Se tinha bebido, era levado preso. João meu irmão ficou 9 meses preso por causa da pinga, qualquer coisinha eles tocava na cadeia, ficava preso de noite e de dia e ainda tinha que trabalhar. Você não ganhava nada, capinando, plantando roça pra eles, para polícia florestal, plantava horta pra eles. Todo preso tinha que trabalhar tanto de noite quanto de dia, trabalho de fazer horta, canavial e a polícia ficava ali sempre vigiando, ficava sentado o dia inteiro, se não trabalhasse, apanhava. Teve uma vez que eles prenderam um índio Guajajara e aí mandaram os índios tomar banho. De lá eles resolveram fugir, aí deram uns tiros de metralhadora, eu não sei se mataram eles porque até hoje eu não vi um deles, não. Um eles pegaram e o outro sumiu. O que eles pegaram arrebutaram ele no pau até o cara ficar mole no chão, depois tacaram na cadeia.¹¹³

A fala é de Nego, irmão de Augusto Paulino e João Borum, citado no depoimento. A violência extrema relatada, embora não registrada na documentação, não foi uma ação isolada, de acordo com os índios. Além da prática do jogo, que ocasionou na prisão de Nego, João Borum mencionou outros comportamentos tidos pelos funcionários como falta grave, entre eles: o uso da língua¹¹⁴, a pesca, a bebida e a falta de vestimentas. Um dos únicos

¹¹² *Serviço de Proteção ao Índio*. Museu do Índio: Filme 306. 05/07/1971.

¹¹³ Apud MISSÁGIA DE MATTOS, Izabel. Borum...; Op. cit., p. 106.

¹¹⁴ A imposição do uso do Português foi justificada pela Polícia Militar pela facilidade que o uso da língua nativa traria para organizarem motins contra a ordem já estabelecida.

moradores de Vanuíre, que se encontrava no P.I durante o funcionamento do Reformatório, chegou a trabalhar na GRIN. Além dele, outros Krenak trabalharam no Reformatório, muitas vezes sem a remuneração prometida. Além da falta de pagamento, os índios Krenak reclamavam de “que os presos tinham comida, roupa¹¹⁵ e médico, e eles não recebiam nenhum tipo de assistência”.¹¹⁶

O maior número de “internados” no Reformatório eram índios do Mato Grosso do Sul, uma região marcada por disputas entre índios e fazendeiros locais. Esses atritos geravam os “crimes” punidos naquele local.¹¹⁷ Além dos delitos claramente registrados, existiam reclusos que não haviam cometido “crime” algum, mas por se indisporerem com os funcionários ou por não se mostrarem passivos diante dos problemas envolvendo suas terras, acabavam sendo transferidos.¹¹⁸ Com isso, percebemos que a maior função do Reformatório era mesmo manter o controle dos postos, apaziguar conflitos entre os índios e os arrendatários de terras. A FUNAI buscava resolver um problema que não fora sanado pelo antigo SPI. Qual tratamento dar aos índios que não aceitavam o esbulho de suas terras? Aos índios que não obedeciam às ordens estabelecidas pelo Serviço?

A saída encontrada para o velho problema, também não era nova. Durante a gestão do SPI, havia projetos para criação de presídios para índios, além da manutenção efetiva de pelo menos um deles. O Posto Indígena Icatu, em São Paulo, funcionou como uma Colônia Penal. “Na falta de estabelecimento próprio foi o Posto de Icatu provisoriamente considerado Posto Correccional, de acordo com a 1º do artigo 28 da Lei 5.484, de 27-6-1928.”¹¹⁹

Icatu também recebeu índios de várias etnias, vindos de diferentes postos. Na documentação referente ao funcionamento da Colônia Penal, as condenações não são informações registradas de maneira clara, muitas são justificadas apenas como práticas de “distúrbios”. Também não parece existir uma “pena” pré-estabelecida. Um documento do Posto Indígena de Icatu, datado de 1948, relata a permanência sob o regime de reclusão de 6 índios, sendo eles: 3 Caiuá, 2 Terena e 1 Cadiueu. Pode-se notar que os índios haviam entrado

¹¹⁵ Existia um fardamento para os internados, na chegada recebiam “duas (02) calças de brim zuarte; duas (02) camisas de brim zuarte; dois (02) casquetes de brim zuarte; uma (01) calça de tergal; uma (01) camiseta branca; um (01) par de meias; um (01) par de sapatos e um par de sandálias havaianas.” Apud: ANTONIO, Jonas Dias Filho. Op. cit., p. 92.

¹¹⁶ Ibidem, p. 97.

¹¹⁷ CORRÊA, José Gabriel Silveira. *Formas de Gestão de Crimes entre Populações Indígenas: Ação Estatal e a Criação do Reformatório Agrícola Krenak*, p. 06. O texto não foi publicado, disponível na Internet.

¹¹⁸ ANTONIO, Jonas Dias Filho. Op. cit., p. 88.

¹¹⁹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio: Filme 016 A. s/ data.

recentemente no posto, um deles no mesmo mês em que o documento foi produzido. Ainda assim, o Inspetor Erico Sampaio, registrou a vontade de retornarem às terras de origem afirmando que, pela disciplina e dedicação ao trabalho, tais índios deveriam ser beneficiados pelo indulto como réus primários.¹²⁰

Exatamente com a prática da transferência, afastando o índio “problema” do posto de origem é que se inicia a história dos índios Krenak, em Vanuíre:

O mestiço João Umbelina, procede do Posto Indígena “Guido Marlière, Estado de Minas Gerais; Deu entrada neste P.I em Janeiro de 1937, ficando internado até 1945, data em que teve livramento, por ordem do então chefe, Cel. Nicolau Bueno Horta Barbosa. Desse ano, passou a residir no Posto Indígena de Vanuíre.¹²¹

Acusado de um crime grave, João Umbelina passou oito anos sob esse regime. A disciplina e a disposição para o trabalho eram cobradas pelos funcionários. João Umbelina mostrava-se bastante disposto ao trabalho, mas, como notamos na leitura dos relatórios e diários do Posto, o índio continuou resistente às normas ditadas pelo SPI, mesmo nos anos de reclusão.¹²² Segundo informantes em Vanuíre, João Umbelina não aceitava ordens, nas palavras da Krenak Lia, era “um que lutava pelo direito dos índios”.

Ao construir um Reformatório nas terras do Posto Indígena Guido Marlière, estariam sob controle os conflitos entre índios e arrendatários, tão constantes naquelas terras. Com a transferência dos índios para o PI Engenheiro Mariano, os posseiros não apenas ali permaneceram, como aumentaram sua área de ocupação. Os índios Krenak que retornaram, dividiram espaço com arrendatários e “internados”; no entanto, vivendo sob a vigilância intensa já demonstrada, não existia espaço para indignação e revolta, as quais eram punidas com rigidez e violência.

Pelo exposto, questões discutidas pelo antropólogo José Gabriel Correa, parecem-nos bastante pertinentes:

Assim a presença dos índios Krenak vivendo sobre o mesmo regime de controle dentro da área do Reformatório, longe da estranheza gerada à primeira vista, exemplifica que o controle cotidiano não se limitava aos

¹²⁰ Idem.

¹²¹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 07. 5/12/1948

¹²² Apresentaremos mais detalhadamente a trajetória de João Umbelina no capítulo seguinte.

índios criminosos. Também nos faz pensar, até que ponto a gestão cotidiana dos postos indígenas, diferia do Reformatório, com alguns índios sendo punidos e recuperados e todos sendo educados para a civilização.¹²³

O Reformatório funcionou nas terras dos índios Krenak até 1972, quando a estrutura do presídio ali construído foi transferida para a Fazenda Guarani. Os índios Krenak foram novamente desterrados, exatamente para o novo endereço do mesmo empreendimento carcerário já deles conhecido. O desterro, a vigilância e a punição não haviam chegado ao fim.

1.6- O desterro continua: os índios na Fazenda Guarani.

Em 1971, a FUNAI ganhou, na Justiça, a reintegração de posse das terras do Posto Guido Marlière que estavam sob o domínio dos arrendatários, ficando determinado que eles deixassem a área num período máximo de 15 dias. Entretanto, um acordo entre o Governo de Minas e a FUNAI, permitiu a permuta do território Krenak pela Fazenda Guarani, esta doada ao órgão tutelar pelo Estado. Dessa maneira, mesmo obtendo ganho de causa, a FUNAI os transferiu, sem comunicar aos índios o resultado judicial. Acerca do ocorrido, Hiram Firmino da Revista Comércio e Indústria de 1981, escreveu o seguinte artigo:

Em dezembro de 1972, o cel. Bandeira de Mello, da Funai, representado pelo Capitão M.S.P e o Governador de Minas, Rondon Pacheco, trocaram a área do Rio Doce, a esta altura apenas 13 alqueires, pela Fazenda Guarani. Em março de 1970 a Funai entrou com “ação de reintegração de posse” para reaver a área do Posto, invadida por fazendeiros. Foi dado um prazo de 30 dias para a retirada. Os ocupantes contrataram o advogado Alexandre de Alencar, de Resplendor, para defendê-los perante a Funai.

Foi elaborado um memorial enviado ao Presidente Médici, alegando haver um direito de posse dos invasores, por estarem aí há 50 anos (o documento de demarcação datado de 1920 é claro quanto á inexistência desses ocupantes), que estes eram trabalhadores, contribuindo para o progresso, etc. Alegava também a inexistência de índios na área a não ser dois velhos, Jacó (falecido na Fazenda Guarani) e Sebastiana (ainda viva).

Em maio de 1970 a Secretaria particular da Presidência, Sérgio Médici, mandou sustar a ação de despejo sob a alegação de que a doação do Estado á União “objetiva a fundação de colônias destinada aos índios Krenaks e Pojixás, ora extintos.”

¹²³ CORRÊA, José Gabriel Silveira. Formas..., Op.cit., p. 10.

Tanto a ação da Funai, quanto o processo do Sr. Alexandre, objetivavam uma situação que justificasse aos invasores e a própria Funai a transferência dos indígenas da área, solucionando tranqüilamente o “problema social dos colonos que não teriam para onde ir.”

Desta forma, iniciaram-se os entendimentos para a troca da Região Krenaque por uma área do Parque Florestal de Coronel Fabriciano. Segundo o General Bandeira Mello, devido a “dificuldade que estariam surgindo” estes entendimentos foram sustados e a área do Parque substituída pela Fazenda Guarani, no município de Carmésia, de propriedade da PMMG.

O representante da FUNAI havia mantido entendimento também com o secretário da Agricultura Alisson Paulinelli e com o Comandante da PM. Ele disse, na época, porém, que ambos estavam de acordo.

A Fazenda Guarani, porém, era economicamente improdutiva, ao contrário da “área do Rio Doce, fértil, rica em minérios e pesca abundante.”

“A tramitação foi toda feita sem o conhecimento dos índios Krenak, interessados diretos na questão. Segundo a Lei n 5.875, de 16/5/72, foi legalizada a doação da Fazenda Guarani á FUNAI e não os índios. O Capitão M.S.P., Chefe da Ajudância Minas-Bahia, declarou que a transferência do Posto Krenak para a Fazenda Guarani “foi efetuada de acordo com a programação aprovada pela Presidência da Funai, transcorrendo sem qualquer problema...”¹²⁴

Mais uma vez na história da atuação indigenista, promovendo a dispersão Krenak, fica evidente a aliança entre o órgão tutelar e os poderes locais. Com a transferência dos índios, o órgão tutelar facilitou a exploração econômica da área, beneficiando fazendeiros, que há muito haviam invadido aquelas terras, dando como justificativa para tal feito a explicação:

Com essa doação, a FUNAI soluciona em definitivo, o antigo problema entre posseiros e remanescentes Krenac, que também irão para a Fazenda Guarani, contribuindo ao mesmo tempo para a evolução gradual do estágio de desenvolvimento sócio-econômico e cultural do índio que já mantém contato permanente com a sociedade envolvente.¹²⁵

Desconhecendo o resultado da causa judicial, os índios foram levados à força para a Fazenda Guarani e, mais uma vez, ficando sob as imposições do órgão tutelar. Lá encontraram um território de solo pobre e sem rios, estando sujeitos à falta de alimentação, ao frio e às doenças. Somado a esse quadro, temos em funcionamento na Fazenda Guarani uma Colônia Penal Indígena (1972-1974), obrigando-os, novamente, a viver sob regime de reclusão.

¹²⁴ Apud: SOARES, Geralda Chaves, p. 143.

¹²⁵ MARCATTO, Sônia. Op. cit., p. 37.

A pesquisadora Maria Sônia Marcatto iniciou seu trabalho de campo em 1977, período em que os Krenak se encontravam exilados na Fazenda Guarani. Ela observou um outro problema, gerado com a transferência: o convívio forçado entre diferentes etnias estava provocando hostilidades entre os grupos, como nos mostra o depoimento abaixo:

Nóis veio aqui conversar com tupiniquim amigo. Meu povo pediu eu vir aqui dizer todo mundo não acostuma Fazenda Guarani. Terra não é boa, muito frio. O segundo capitão morreu lá, cascavel mordeu ele (...) Tupiniquim muito bom. Não é igual a Krenaque. Krenaque diz que lá não é nosso lugar. Eles rouba animal, depois diz que é Guarani. Eles quase matar meu irmão João, dar pontapé nele. Krenaque não gosta de nós. Dizer que a fazenda é deles. Para eles tem tudo. Mesa, cama, casa bonitinha. Para nós casa de pau-a-pique. Coronel não quer que ajudem Guarani.¹²⁶

Os Guaranis chegaram em 1974, encontrando os Krenak já instalados. O fato de terem chegado primeiro à Fazenda Guarani, talvez tenha feito com que os Krenak enxergassem os outros como intrusos. No entanto, as regalias denunciadas pelo índio Guarani não correspondem à memória dos índios Krenak acerca dessa permanência:

Nós não tinha recursos pra manter a família. Lá não tem serviço. Era na base da banana cozida com sal. As famílias doentes e chefe não se incomodava. Quando levava o doente para a cidade, o enfermeiro da FUNAI cobrava. Nós não tinha dinheiro e ficava em precisão. Como viver lá. Dr. Adhemar apoiou nós voltar pro Krenak. A Guarani não era nossa. Nós decidimos voltar pro nosso lugar.¹²⁷

Se, aos demais moradores, os Krenak se diziam donos da “Fazenda” como afirma o índio Guarani, os depoimentos a que tivemos acesso nos mostram o quão forte era o sentimento de não pertencimento, sentimento vivenciado também pelos Krenak de Vanuíre, segundo Sônia Marcatto:

(...) tivemos notícia da existência de cinco (5) Krenak adultos trabalhando em Resplendor, MG., ao passo que vinte e dois (22) deles haviam abandonado o grupo e se dirigido para o PI Vanuíre (Município de Tupã, SP.) onde, não se integrando nem sendo aceitos pelos Kaingang, assumiram

¹²⁶ Ibidem, p. 38.

¹²⁷ COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *Índios direitos históricos*. Cadernos da Comissão Pró-Índio n. III, CPI-SP, São Paulo, 1982. p. 58.

comportamento anti-social e passaram a ser repelidos. Até janeiro de 1978 a comunidade Krenak em Guarani esperava ansiosa o retorno do grupo”.¹²⁸

Os Krenak que foram transferidos para São Paulo vivenciaram uma situação diversa dos que estavam na Fazenda Guarani, passando a viver em uma terra tradicionalmente de ocupação Kaingang, sendo eles os intrusos. Embora os Krenak de Vanuíre resistam em falar dos atritos iniciais, acabam relatando as dificuldades na convivência, como nesse depoimento do cacique Gerson Cecílio Damaceno:

E outra, nós enfrentou uma dificuldade grande também, nós tá numa terra que não é da nossa origem. Agora depois, hoje(...) e até hoje nós tem um pouco, ainda leva um pouco meio chatiado: “Ah, porque vocês é Krenak, você não é daqui”. Mas acabou muito, porque a gente já casou com Kaingang e os filhos são todos daqui, todo mundo já conhece, já tem mais saber mais como é que a gente é, mas no começo foi difícil.¹²⁹

No trabalho de campo, Marcatto assistiu à espera dos Krenak pelo retorno dos índios residentes em Vanuíre; as diásporas ocorridas não colocaram fim à teia que os une. Idas e voltas são uma constante, como nos mostra o documento abaixo:

O índio Antonio Jorge, residente no posto Indígena Vanuíre, município de Tupã- SP. Está autorizado para viajar á Fazenda Guarani município de Carmésia Minas Gerais, por via férrea ou rodoviária, fim visitar parentes. Devendo, as despesas com o deslocamento serem de sua inteira responsabilidade, outrossim o seu retorno fica marcado para o dia 14(quatorze) corrente.

Posto Indígena Vanuíre, 08 de agosto de 1979.¹³⁰

Ou ainda:

O índio José Manoel de Souza Filho está autorizado por esta chefia a deslocar do PI. Vanuíre com destino a Fazenda Guarani, no município de Ferros em Minas Gerais, viajando por via férrea ou rodoviária, devendo

¹²⁸ MARCATTO, Sônia. Op. cit., p. 36.

¹²⁹ Gerson Cecílio Damaceno é o cacique de Vanuíre. Concedeu-nos a entrevista no dia 22/ 04/ 2007, conversamos por duas horas. Aceitei, nesse mesmo dia, o convite para participar do culto da Igreja Congregação Cristã do Brasil.

¹³⁰ *Fundação Nacional do Índio*. 08/08/79. Documentação armazenada no Museu Índia Vanuíre, na cidade de Tupã, São Paulo.

retornar até o dia 28.12.78; as despesas com o deslocamento correrão por sua conta.¹³¹

Pl. Vanuíre, 17 de dezembro de 1978.

Chama-nos a atenção o controle em que vivia essa população, tendo a necessidade de uma autorização para a saída, com uma data de retorno já estipulada. Um exemplo interessante é uma outra viagem também feita à Fazenda Guarani, pelo morador de Vanuíre, Antonio Jorge:

O índio Antonio Jorge, chegou a esta Fazenda no dia 10/08/ 79, pelo ônibus das 12, 30 hs e regressou á Belo Horizonte no dia 11/08/79, no ônibus das 7, 30, tendo pernoitado com seu filho Sebastião Jorge nesta Fazenda.

Carmésia, 11 de agosto de 1979.¹³²

A carta é assinada pelo administrador da Colônia Agrícola Fazenda Guarani que registra detalhes da viagem, mostrando a intensa vigilância que havia sobre os índios. Considerada a incapacidade relativa¹³³, fazia-se necessário um tutor e, nesse caso o próprio Estado. Aos encarregados dos postos, que mantinham uma relação direta com esses índios, cabia orientá-los, por exemplo, intermediando as relações comerciais entre índios e não índios. Dentro dessa ótica da “tutela orfanológica”, estava inserida a restrição do ir e vir dos indígenas.

Sabemos que as despesas pagas com a viagem de Vanuíre até a Fazenda Guarani eram de responsabilidade dos índios. Analisando os Diários do Posto Vanuíre, vemos que a remuneração dos índios se fazia pelos seguintes trabalhos: serviços remunerados dentro da aldeia, venda dos produtos plantados em suas roças individuais ou trabalho como boia-fria nas fazendas vizinhas.

Em uma conversa com o Krenak Antonio Jorge, foi dito que não faltava trabalho em Vanuíre, pois eram muitas as plantações de algodão, milho, amendoim. Segundo ele, as

¹³¹ *Fundação Nacional do Índio*. 17/10/1978.

¹³² *Fundação Nacional do Índio*. 11/08/1979.

¹³³ No Código Civil de 1916, a tutela recebeu novo reforço. No artigo 6º, esse código estabelece que: São incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer:

I - os maiores de dezesseis e os menores de vinte um anos;

II - os pródigos;

III - os silvícolas;

Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos a regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do país (art. 6º do Código Civil de 1916).

mesmas oportunidades não eram encontradas nas terras mineiras, onde só se vivia de pesca¹³⁴. Hoje, seu Antonio analisa de forma positiva a vinda para Vanuíre, mas foi sua mulher, Jandira Umbelina, a grande responsável por aquela decisão. Nascida da união entre um Krenak com uma Kaingang, Jandira acompanhou a família em sua viagem para Minas Gerais, mas desejava voltar para o lugar que, segundo ela, era a sua terra. Mesmo depois de casar com o índio Antonio Jorge, originário das novas terras, Jandira não desistiu de retornar e, como me disse, ela viria mesmo sem o marido.¹³⁵

É notável o sentimento de pertencimento territorial, a origem é uma constante referência mesmo para aqueles que foram deslocados a décadas. Esse mesmo sentimento faria com que o grupo estabelecido na Fazenda Guarani planejasse o caminho de volta. Em 1980, 26 dos 46 Krenak retornaram para as terras do Guido Marlière, fixando-se em 68,25 hectares, onde estava instalado o Patronato São Vicente de Paula, o qual fora abandonado, em 1978, por causa da enchente do Rio Doce.¹³⁶

A carta escrita pelo cacique José Alfredo às entidades de apoio, retrata as condições em que viviam os Krenak que fizeram o retorno:

Em maio de 1980 nós voltamos para o Krenak.

Nós encontramos os gados dos fazendeiros e do patronato então nós tiramos o gado patronato para fora e estamos trabalhando na terra. E o ano passado a FUNAI passou o trator na terra só no pedaço que tava na mão do patronato. Então a terra era pequena, nós entramos na área que os fazendeiros ocupa e fizemos roças e casa. Como os nosso parente estão chegando de volta, a área está ficando muito pequena para nós. Nós estamos entrando mais para dentro da terra que é nossa e os fazendeiros fala que é deles.

Os fazendeiros foram na justiça e estão incriminando nós. Nós temos documento da nossa terra e sabemos que as terras são nossas e onde morou nossos parentes. Em 1972 nós ganhamos a terra na justiça e não deram razão para nós e tiraram nós e jogaram na rua.

Tiraram nós com a polícia, preso, amarrado, como se fosse uns porcos. Agora os fazendeiros foram na justiça e a FUNAI por causa disto quer que nós trabalha só num pedacinho que tava com os patronato. Este pedacinho é muito pouco e não está dando para nós.¹³⁷

¹³⁴ Em 1955, o Sr. Antônio Jorge chega com a família, exatamente a data em que ações dos arrendatários dificultam as condições de vida dos índios.

¹³⁵ Conversei com o casal Antonio Jorge e Jandira Umbelina no dia 22/07/07. Era clara a insatisfação de Dona Jandira com a conversa, sobretudo quando falávamos de seu pai João Umbelina.

¹³⁶ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Botocudos...*, Op. cit., p. 422.

¹³⁷ José Alfredo de Oliveira apud SOARES, Geralda Chaves. Op. cit., p. 153.

A terra arada pela FUNAI não era suficiente para o número de Krenak que retornaram à área, de maneira que os índios recorreram às entidades, na tentativa de conseguir 3 juntas de bois para que eles mesmos pudessem arar as terras que achassem necessárias. João Alfredo, culpa a FUNAI de temer os fazendeiros e de manter relações com eles, afirmando, também, que não ficariam esperando a FUNAI, “Nós mesmo podemos trabalhar pela nossa conta própria e cuidar das coisas que é nossa.”¹³⁸

A relação de dependência alimentada pelo Serviço, fez com que, durante sua gestão (SPI e FUNAI), os índios recorressem ao chefe do posto, diante das necessidades. Vistos como incapazes, tiveram a interferência de um funcionário não índio nas relações estabelecidas com a sociedade envolvente e, mesmo, dentro da aldeia. Entretanto, vemos no trecho anterior a tentativa de cortar o cordão que os liga à FUNAI, diante da constatação de que a mesma atende a interesses que não os seus.

Os índios Krenak que continuaram na Fazenda Guarani tinham como representantes Augusto Paulino e Adão Luiz Viana¹³⁹, que diziam ser impedidos pelos funcionários da FUNAI, de voltar para o P.I Krenak.¹⁴⁰ Enquanto isso, índios espalhados em diferentes lugares iniciavam o caminho de volta, incluindo os de Vanuíre:

É, a nossa vinda lá do Krenak, o nosso povo esparramou pra vários lugares do Brasil, Estados, né? Devido nossa terra, o massacre foi muito grande, foi morte, em cima de morte. Então, nosso povo fugia para não morrer, aí tomaram toda nossa terra, deixaram nós sem nada. Aí foi uma luta, com tempo a gente foi se formando, fomos pegando umas idéias da Funai daqui do Estado de São Paulo, e nós fomos reivindicar as terras lá do Krenak, lá no norte de Minas mais os parentes que fico lá. E nós aqui, mesmo aqui no Estado de São Paulo, nós ia para lá. A gente foi na briga em 81, a gente foi pra lá, foi 25 índios Krenak para Brasília pra reivindicar a terra de Krenak.¹⁴¹

Nem todos voltaram com o intuito de permanecer na área, mas o sentimento de pertencimento extrapola a localização espacial, fazendo com que a luta seja deles, enquanto índios Krenak, o que nos faz refletir conforme Oliveira que:

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ Augusto Paulino era irmão do atual cacique João Alfredo. Era conhecido por ser caráter combativo, foi morto.

¹⁴⁰ COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO - índios direitos históricos, Cadernos da Comissão Pró-Índio n. III, CPI-SP, São Paulo, 1982, p. 57.

¹⁴¹ Sr. Gerson Cecílio Damaceno, entrevista concedida dia 22/04/2007.

Reduzir o fenômeno étnico a sua dimensão territorial é um equívoco, pois as lutas comuns e os rituais partilhados podem ser suficientes para dar aquelas identidades uma grande importância normativa, afetiva e valorativa, criando condições de possibilidade para que surja em torno daqueles sujeitos históricos uma “comunidade imaginada”.¹⁴²

Em 1984, foi reconhecido o direito indígena sobre aquelas terras, mas ainda assim, os índios continuaram a ser despejados pelos fazendeiros. Na tentativa de retomar o controle das terras, em 1988, chegam a Vanuíre, Dejanira Krenak e Lírio Guarani, pedindo que os índios retornassem. Mário Tepó Damaceno, professor da aldeia, lembra que foram feitas várias reuniões em sua casa, até que decidiram fazer a viagem. O grupo era formado por ele, seus irmãos Gerson, Maria Helena, Cleusa, Zezão, conjuges e filhos. Mário fez o trajeto de caminhão, com as bagagens, enquanto os demais seguiram de ônibus. Ele nos fala da dificuldade da viagem, do frio que passou durante os cinco dias na estrada. Também nos falou da satisfação em retornar para o Posto Indígena Krenak, mesmo sem a mulher, Maria Aparecida Conechú Damaceno, índia Kaingang que resistiu, inicialmente, em sair do lugar em que fora criada.

Foi um período muito difícil, segundo Maria Helena Damaceno. Na época, os fazendeiros se encontravam na área indígena. A Krenak lembra com pesar das noites que passava na casa de madeira sem nenhuma segurança, temendo a invasão de pistoleiros que circulavam a área. Lá, Maria Helena uniu-se ao Krenak João Borum Batista de Oliveira. Em 1991 o casal retorna a Vanuíre, Lia viera visitar sua mãe e irmãos que permaneceram em Vanuíre. O casal chegou numa data próxima ao Dia do Índio, a mãe de Lia sugeriu a João que fizesse artesanatos para vender, pois os Kaingang já tinham perdido essa prática e não ofereciam nada aos visitantes que vinham conhecer a aldeia naquela data. Os Kaingang insistiram para que João Borum permanecesse na aldeia e ensinasse a arte aos demais e, a partir de então, eles moram em Vanuíre.

Os desteros sofridos têm uma força que aproxima e distancia os Krenak de Vanuíre dos demais. Algumas dispersões foram irreversíveis, alguns “parentes” se perderam, outros constituíram laços que impossibilitam a vivência no Posto Indígena Krenak, como explica seu Antônio Damaceno:

¹⁴² OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, 1968, p. 211.

E nós aqui, permanecemos aqui, porque eu me casei com uma índia Kaingang, os meus filhos tem sangue Kaingang e Krenak. Então se eu for me embora pra lá, a minha esposa não vai querer ir porque ela é Kaingang e assim por diante. O meu irmão que é o Gerson também é casado com uma Kaingang, o meu irmão Mário também é casado com uma Kaingang, então nós se misturemos. A tribo, os Krenak casou tudo com Kaingang, então, ficou meio difícil essa parte porque se eu sou Krenak eu vou para lá, a minha esposa é Kaingang não vai querer me acompanhar, então fica difícil, permanecer aqui, ficar junto com a minha família, essa é a história que eu tenho para contar.¹⁴³

A permanência em Vanuíre forjou um novo sistema social, a adaptação ao novo contexto engendrado por questões como a adequação a um novo território, relações interétnicas e a conversão ao pentecostalismo, as quais evidenciam mudanças de valores. O “ser” Krenak passa por definições, já que, como afirma Manuela Carneiro da Cunha: a “Identidade é constituída de forma situacional, ou seja, ela constitui uma resposta política a uma conjuntura com outras identidades em jogo, com as quais formam um sistema”.¹⁴⁴

Não obstante, para além das redefinições, a lembrança coletiva dessa mesma trajetória de desterro, espoliação e violência os une àqueles que permanecem nas terras de origem. A transferência para São Paulo não foi capaz de apagar a consciência de pertencerem a um território, a um grupo étnico específico.

1. 7- Produção bibliográfica: os índios Krenak observados

Hoje, há um consenso na literatura antropológica e historiográfica quanto ao vínculo cultural e linguístico dos povos indígenas que, em diferentes períodos da história, foram designados de Aimorés, Guerén e Botocudos. Os registros documentais disponíveis permitem afirmar que os chamados Botocudos, no século XVIII, na área dos atuais Estados de Minas Gerais e Espírito Santo, são descendentes dos grupos designados Aimorés, pelos cronistas no século XVI, e que, desde então, vieram se deslocando a partir do atual sertão baiano, na direção sul, tanto em razão de sua mobilidade própria como por serem repelidos por frentes de

¹⁴³ Entrevista cedida pelo Sr. Antonio Cecílio Damaceno. 22/04/ 2007.

¹⁴⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da (org). Negros Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta á África. São Paulo: Editora: Brasiliense, 1985, p. 206.

expansão colonizadora. No século XVI, várias são as referências aos Aimorés; no século XVII, o termo mais usado é Guerén e, a partir do século XVIII, cessam as referências aos Aimorés e aos Guerén, e passa a ser adotado o etnônimo Botocudo na designação aos povos indígenas, habitantes da região. No século XIX, os viajantes puderam observar mais atentamente essa população e perceber que havia, entre o que genericamente eles designaram de Botocudos, inúmeras divisões, cada subgrupo com uma denominação própria. Entre os que mais detalhadamente descreveram a organização social dos Botocudos, no referido período, destacam-se: Maximiliano Wied-Niuvied (1815)¹⁴⁵, J.B. Spix e C.F.P. Martius (1817)¹⁴⁶ e Auguste de Saint-Hilaire (1817).¹⁴⁷

Considerando a patente continuidade histórica entre os Krenak e os Botocudos, trataremos de referenciar neste trabalho os registros historiográficos atinentes aos Krenak, produzidos a partir do século XX, por memorialistas, antropólogos, etnólogos e linguistas, considerando a sua pertinência para uma reconstituição documental do processo de territorialização desse grupo étnico.

Os registros do século XX

Antes de discorrer a respeito das principais referências sobre o grupo em questão, parece-nos pertinente, citar o trabalho intitulado “Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos”¹⁴⁸. As linguistas analisaram 28 vocabulários botocudos, coletados entre os séculos XIX e XX, buscando comprovar um vínculo linguístico entre os Aimorés, os Krens e os Botocudos. Com esse intuito, as autoras analisaram itens lexicais e características formais da língua. Um dos exemplos dessa ligação é a utilização, tanto pelos chamados Aimorés, quanto pelos Guerén, do termo Crenton, que significa “gente de cabelo feio”.

Também com base nos vocabulários coletados pelos viajantes, elas perceberam que havia duas formas para designar o grupo, sendo usado Guerén ou Gren. Essa alternância é encontrada na língua Botocuda, a palavra formiga pode ser dita prik ou pirik. Embora reconheçam o quão limitado são os dados linguísticos até o século XIX, consideram que os

¹⁴⁵ WIED-NEUWIED, Maximiliano de. *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 e 1817*. 2º ed. São Paulo, 1958.

¹⁴⁶ SPIX & MARTIUS. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. São Paulo, Tradução Lúcia Furquim Lahmeyer. 3º ed. Edições Melhoramentos IHGB/ Instituto Nacional do Livro, vol.II, 1976.

¹⁴⁷ SAINT-HILAIRE, Augusto de. *Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Geraes*. São Paulo, Nacional, 1938.

¹⁴⁸ EMMERICH, Charlotte & Ruth Monserrat. Op. cit.

encontrados são suficientes para confirmar o elo entre aqueles que habitaram as orlas da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. Concluindo, os diversos subgrupos Botocudos, falavam uma mesma língua, ainda que com pequenas variantes.

A primeira referência ao grupo Krenak data de 1905, feita pelo memorialista e engenheiro Ceciliano Abel de Almeida.¹⁴⁹ Encarregado da construção da Estrada de Ferro Vitória Minas, o funcionário discorre sobre a importância da ferrovia, que traria a “civilização” para aquele território ainda pouco conhecido pelo homem branco. Com a construção, chegaram a essa região os funcionários da EFVM. Vários seriam os conflitos envolvendo índios e os trabalhadores da estrada de ferro, justificando, alguns anos mais tarde, a instalação de uma Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios, naquela região.

De 1911, temos o artigo de Hermann Von Ihering que apresenta os dados colhidos pelo viajante Walter Garbe, em sua visita aos Botocudos do Rio Doce, no ano de 1909. Não se trata de uma análise interpretativa, ele apenas descreve aspectos físicos, alguns costumes, a cultura material. Mas é bastante interessante, na medida em que ele nos apresenta grupos de localidades distintas, mas caracterizados todos como Botocudos, sendo possível, na leitura, identificar aspectos comuns a todos os subgrupos, ao mesmo tempo em que vemos costumes usados por uns, já sendo abandonados por outros, como é o caso do uso do botoque.

Os três grupos distintos de Botocudos, observados por ele foram esses:

Os Minhagiruns do Rio Panca, afluente do Rio Doce, na vizinhança de Collatina;
Os “Botocudos de Natividade de Manhaçu”, junto da barra do Rio Manhaçu, na fronteira dos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo;
Os “Botocudos de Lapa” no Estado de Minas, que moram a uma distância de 60-70 kls. Do Manhaçu, rio acima. Segundo o sr. W. Garbe, o nome dos indígenas do Manhaçu e de Lapa seria o Gutu-Krak. São provavelmente os mesmos que Ehrenreich denomina Takruk-Krak.¹⁵⁰

O viajante classifica tanto os índios de Manhaçu quanto os da Lapa de Gutu-Krak, mas mostra que eles viviam em localidades distantes, tendo cada um o seu chefe; os de Manhaçu, chefiados pelo índio Tijuque e os da Lapa, pelo capitão Crenac. Sobre essa divisão dos Gutu-Krak apontada por Garbe, encontramos maiores informações:

¹⁴⁹ ALMEIDA, Ceciliano Abel de Almeida. Op.cit.

¹⁵⁰ IHERING, Hermam Von. Os Botocudos do Rio Doce. Revista Do Museu Paulista. São Paulo, n 8, 1911, p. 39.

Desde muito que a tribo Gutecrac cindiu-se em dois grupos rivais e inimigos: o dos Gutecracs propriamente ditos, chefiados por Tetchuc e dos Crenacs. Dessa cisão resultaram lutas que terminaram pela completa derrota e fuga de Tetchuc. Seu povo, ficou ao que diz, dividido em dois grupos: um que o acompanha e ao outro que fugiu em direção oposta, ficando os Crenacs encravados entre os dois¹⁵¹.

Essa informação é valiosa para o estudo sobre os Krenak, por referenciar o surgimento do grupo Krenak após a cisão, por evidenciar a associação do nome do chefe ao grupo, uma característica comum aos subgrupos Botocudos, assim como, por explicar a relação conflituosa entre os Krenak (Gut-Krak do Rio Doce) e os índios do P.I de Pancas, para onde foram levados os seguidores de Tijuque.

Garber observou que o uso do botoque ainda era bastante difundido entre os Botocudos da Lapa, ou seja, entre os Krenak. Os homens os usavam nas orelhas, enquanto que as mulheres os usavam mais nos “beiços”. Já na tribo de Manhaçu, apenas as mulheres os usavam, não mais os homens. Eram discos bastante leves e brancos, apenas o tiravam quando imaginavam não estarem sendo observados. Garber conseguiu que as mulheres removessem os auriculares, mas elas resistiram à retirada dos botoques labiais, e quando uma o fez, foi escarneçada pelas demais.

De acordo com as informações de Garber, todos os Botocudos encontrados por ele eram nômades, vivendo nas margens do Rio Doce apenas quando as águas estavam baixas. Tinham casas bastante simples, feitas com folhas de palmeira, a alimentação consistindo, basicamente, da caça e da pesca, além de frutas, larvas e mel. No que diz respeito a armas, o texto nos mostra que não produziam outras além de arcos e flechas, embora já tivessem recebido dos não índios, machados, facas, facões e anzóis. Na verdade, o contato de tribos Botocudas com as armas dos brancos é bastante antigo, Marlière já adotava a prática de oferecer aos chefes facas e espingardas, pois, alimentando a superioridade dos chefes, dava ao bando a sensação de um controle interno, da manutenção de sua já conhecida organização.¹⁵²

A flauta foi o único instrumento musical que o pesquisador observou entre os índios, os quais tinham, também, o hábito de dançar e cantar, práticas que o viajante considerou

¹⁵¹ ESTIGARRIBIA, Antonio. Op.cit.

¹⁵² OILIAM, José. Índigenas De Minas Gerais. Belo Horizonte, 1965, p. 117.

monótonas. A mesma opinião sobre o canto teve Manizer (1914/1915)¹⁵³ que, ao contrário de Garber, não encontrou entre os índios do Rio Doce nenhum instrumento. A voz e os movimentos dos pés os substituíam, tornando as músicas, também, na sua opinião, monótonas.

Em 1934¹⁵⁴, temos a publicação de informações interessantes do Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios, Antonio Estigarribia. Nela há o trecho de um relatório entregue à Diretoria, referente ao ano de 1912, além de novas considerações escritas em 1921, destinadas ao professor colaborador do I.H.G.E.S. Estigarribia é um funcionário do S.P.I e fala como tal, mostrando-se focado na ação “civilizadora”. Para ele, estavam em diferentes estágios o índio aldeado e aquele que permanecia nas matas. A prática da agricultura aparece no texto como um sinal de evolução, um passo dado para que esses índios fossem incorporados ao restante da sociedade nacional. Ele não acreditava que os costumes indígenas permanecessem por muito tempo, enquanto as características físicas e morais demorariam mais para desaparecer.

Estigarribia teve um permanente contato com os índios do P.I de Pancas e do Rio Eme, chamando estes de Crenacs e aqueles de Gutecrac. No relatório de 1912, apresenta costumes, crenças, aspectos da cultura material, além de um vocabulário colhido entre os Krenak, sendo possível percebermos a proximidade entre os dois grupos, seja na língua que era compreendida por todos, seja no seu universo simbólico, considerado pelo Inspetor um conjunto de superstições e lendas.

Em 1912, encontravam-se já no Posto do Eme, em Resplendor, 73 índios Krenak e, segundo os próprios índios, havia muitos outros na mata, que viriam na próxima descida. A dificuldade para atraí-los foi grande, dada à negativa dos índios ao contato, atacando diante das tentativas de aproximação. Essa dificuldade na relação com os índios Krenak se manteve, mesmo com a fixação de parte deles no aldeamento. Diferente de outros grupos com que Estigarribia teve contato, os Krenak revoltavam-se com facilidade, reclamando de qualquer pedido negado.

A vestimenta, em 1912, era apenas uma tanga usada pelos homens, já que as mulheres andavam nuas. Essas, segundo o autor, andavam com os pés para dentro, na tentativa de esconder os órgãos genitais; diferentemente de outras Botocudas, preocupavam-se com a

¹⁵³ MANIZER apud OILIAM, José. Op. cit. p. 73.

¹⁵⁴ ESTIGARRIBIA, Antonio. Op.cit.

nudez. Quanto à prática sexual, eles não tinham pudor algum, o ato sexual ocorria em espaços comuns, sem que chamasse a atenção dos demais.¹⁵⁵

A poligamia era um privilégio dos chefes. O chefe Krenak tinha cinco mulheres, uma delas era uma menina, da qual ele completaria a criação. Muin, filho do índio Krenak, também um chefe importante do grupo, tinha três esposas. Não havia nenhuma grande cerimônia de casamento, apenas um pedido aos pais, o que também não era uma regra. Às mulheres cabiam as tarefas mais pesadas, sendo comuns ocorrências de maus tratos, com homens agredindo suas esposas. Entretanto, Estigarribia pôde notar que as mulheres, geralmente com mais idade, exerciam liderança, sendo ouvidas pelos chefes que acatavam suas opiniões.

Ainda sobre Muin, Estigarribia o define como sendo o chefe geral da tribo, a quem todos, inclusive seu pai, ouvia. A tentativa de transferi-los para o Posto de Pancas foi frustrada, os próprios funcionários temiam possíveis conflitos entre os grupos, mas insistiam na sua transferência. Sabemos que, fixados em Pancas, estavam os Gut-Krak que, após a cisão, tinham se transformado em inimigos dos Krenak e, possivelmente por essa causa, a negativa do chefe Muin, recusando-se a morar junto a um grupo inimigo. Assim, o SPI teve que dispor de verba para a criação de um P.I nas matas de Resplendor, e estabelecer acordos com a empresa que havia adquirido, do Governo de Minas Gerais, a concessão daquela área para criação de núcleos e usinas de açúcar.

Se, em 1912, Estigarribia definiu os índios Krenak como os mais atrasados do grupo Gutcrak, em 1921 ele afirmava que os índios, de forma geral, já se encontravam mais “civilizados”, ou seja, já haviam adotado práticas e costumes dos não índios. Os índios naquela data, mesmo as mulheres, agora usavam roupas, encontravam-se assentados e haviam adotado a prática do cultivo de alimentos. Como funcionário do Serviço, Estigarribia evidenciava o caráter salvacionista do SPI, que deu àqueles homens que, até 1911, viviam nas matas com fome e em constantes conflitos com os civilizados, a possibilidade de viverem em paz. Afinal, conseguira mantê-los aldeados, protegidos dos não índios, e a quem tinham ensinado a agricultura e tantos outros “bons costumes”, como uso de vestimentas.

¹⁵⁵ Na viagem que fizemos a Minas Gerais (2008), os índios Krenak falaram sobre o comportamento dos índios Maxakali que viveram naquela aldeia. O despudor dos Maxakali, que segundo eles, praticam relações sexuais na frente de todos, seja na aldeia ou na cidade, os deixavam bastante espantados.

Entre 1914 e 1926, importantes etnografias sobre os Krenak foram escritas, das quais destacamos duas. A de Sylvio Froes Abreu e a Henri Henrikhovitch Manizer (1914/1915) que passou seis meses entre os índios de Pancas e os Krenak do Rio Doce e escreveu o mais detalhado estudo sobre a organização social dos Krenak. O texto não foi traduzido para o português e se encontra no Museu Nacional do Rio de Janeiro, de onde não pode ser retirado. Embora não tenhamos lido no original, acompanhamos partes do texto do etnógrafo em vários trabalhos, partes foram traduzidas e incorporadas ao trabalho “Borum, Bugre, Kraí: Constituição social da identidade e memória étnica Krenak”, escrito por Missagia.¹⁵⁶ Manizer, coletou dados quanto ao universo mítico, analisou o sistema de parentesco, a relação entre a disposição das casas e as relações de poder, entre outros aspectos.

Em 1926, durante sua pesquisa *in loco*, Abreu¹⁵⁷ visitou os Krenak aldeados no P.I Guido Marlière, de quem descreveu costumes, cultura material, expressões artísticas. Na leitura do texto de Abreu, chama-nos atenção a facilidade com que parece obter os dados da pesquisa, mostrando os índios já bastante adaptados ao convívio com os não índios. Segundo o autor, para os Krenak a humanidade era dividida em dois grupos: os boruns e os carahys. Esses, os homens brancos, os civilizados, não índios; aqueles, todos os indígenas e os “civilizados” com características físicas próximas às suas, como é o caso dos asiáticos.

O grupo dos caray também sofria uma divisão, sendo formado pelos caray-lehé e os caray-ton, os bons e os maus, respectivamente. Dos caray-lehé conheciam apenas os viajantes e os funcionários do SPI, todos os outros eram tratados com desconfiança. Desta forma, Abreu ressalta que os índios viam de forma positiva a convivência com os funcionários do SPI, sentindo-se protegidos pelo chefe do posto, recorrendo a ele com frequência. Entretanto, o texto também fala na desconfiança do líder Juquinót que, assim como o chefe do posto, registrava, à sua maneira, os dias de trabalho dos índios, na tentativa de não ser enganado pelos funcionários.

O texto nos mostra que os Krenak se fixavam à margem esquerda do Rio Doce, ficando a administração do Posto Guido Marlière e a Estrada de Ferro Vitória-Minas na outra margem. Quando os índios queriam adquirir produtos dos não índios, iam eles até a margem

¹⁵⁶ MISSAGIA DE MATTOS. Borum..., Op. cit.

¹⁵⁷ ABREU, Sylvio Fróes. Os Índios Crenques: Botocudos do Rio Doce em 1926. Revista do Museu Paulista, XVI, São Paulo, 1929.

direita. O Rio Doce, nesse caso, constituía uma barreira entre eles os “civilizados”, embora outros não índios já explorassem os recursos do posto com permissão do S.P.I:

Na época da nossa visita ao posto Guido Marlière, um explorador de madeiras tinha contractado a colheita de peroba das mattas do patrimônio indígena, e para o serviço ali mantinha um certo numero de bois.¹⁵⁸

Além de não índios que entravam no posto, os Krenak mantinham contato com eles quando iam à cidade de Resplendor para fazer compras, ou quando levavam seus arcos e flechas para serem comprados pelos passageiros da estrada de ferro. O comércio já era a única razão pela qual se fabricavam tais peças, pois, vivendo de agricultura, agora já não as utilizavam cotidianamente e, mesmo para a caça, já preferiam o uso das armas de fogo.

Dezessete anos depois da visita de Garber, Abreu encontra o botoque quase em desuso, apenas duas mulheres e um homem os usavam. Ele atribui a isso tanto aos ensinamentos dos funcionários do SPI, como à vontade do índio em adotar costumes dos brancos. Nas suas palavras: “alliam o uso de botoque ao da gravata e do colete.”¹⁵⁹.

Em 1926, havia apenas 22 índios Krenak no Posto Guido Marlière, sendo chefiados pelo líder Juquinót, sucessor de Muin. A poligamia não era mais privilégio do chefe, além dele outros homens possuíam duas ou até três esposas. As mulheres viúvas podiam ter novas relações e seus filhos do antigo relacionamento eram criados pelo novo companheiro. A adoção dos órfãos parecia uma prática comum, o índio Krembá, por exemplo, além do seu filho cuidava de mais cinco menores órfãos.

A imposição dos agentes do SPI, o contato com a sociedade envolvente, causara mudanças na organização social, nos costumes desse grupo indígena. Com isso, Abreu escreve, motivado pela certeza de que está diante dos últimos Krenak, “os últimos que nasceram e atingiram a idade adulta em plena vida errante pela selva”. Os mais jovens, já educados sob o regime do órgão indigenista, terão dos antigos o sangue e alguns costumes que também desaparecerão com o tempo. Na sua visão, a incorporação de novos valores e práticas colocaria essa população a caminho da extinção, já que não seriam mais “os selvagens”.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 572.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 573.

Em 1939, estive no Posto Guido Marlière, Curt Nimuendajú.¹⁶⁰ Segundo ele, ali estavam reunidos os últimos Botocudos, aqueles que, resistindo aos conflitos constantes, acabaram pacificados pelos SPI. Ao todo, 68 indígenas, sendo que destes, 50 eram índios Nakrehé, transferidos do Manhuaçu. Ele cita como informantes Raulino, da tribo Minyã-Yirúgn, antes localizada no Rio Pancas e Hamálat, da tribo Nakpie, que antes vivia nas margens do Rio Doce, acima da fronteira de Minas. O etnógrafo nos apresenta informações preciosas quanto ao universo religioso desses índios, sendo possível perceber quão pequenas eram as variações entre os diversos subgrupos Botocudos que neste momento habitavam o P.I Guido Marlière.

Acreditavam na existência de espíritos que povoam o céu, chamados de Tokón, invisíveis aos homens comuns. Apenas os escolhidos pelos espíritos Marét podiam manter contato com eles. Sobre os espíritos Marét, os informantes de Nimuendajú divergiam quanto à sua forma e tamanho, mas estavam de acordo quanto à morada e a bondade destes para com os homens escolhidos por eles, oferecendo o que lhes solicitam.

Yikégn é traduzida pela palavra “forte”, no sentido de sobrenatural. Ser Yikégn foi uma característica comum a todos os chefes Botocudos, mas nem todos os Yikégn tornaram-se chefes. A essas pessoas são dados poderes como o contato com os Marét e a capacidade de transformar a si e aos outros. Raulino e Hamálat contam de homens que se transformaram em águias, que transformaram os outros em macacos.

A alma que cada pessoa possuía recebiam o nome de Nakandyún e, embora uma única pessoa pudesse ter cinco ou seis almas, apenas uma delas habitava o corpo. Essa Nakandyún podia abandonar o corpo por algum tempo, mas sua perda definitiva causava doenças. Os Botocudos temem ao que chamam de Nandyón, que são fantasmas formados dos ossos dos mortos. Os Marét cuidavam para que não voltassem à Terra, mas esses encontros ocorriam, sendo necessário que o vivo tentasse matá-lo para que não morresse em razão do encontro. Esse mesmo medo é descrito por Estigarribia, pelo espírito que ele denomina de Natchon. Para afastá-los os índios davam tiros e também pintavam paus ao redor das suas casas.

¹⁶⁰ Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro, SPHAN: Fundação Pró-Memória, n.21, 1986.

Uma outra forma tomada pela alma dos mortos era a de uma onça magra, que aparecia aos homens desafiando-os, podendo até comê-los. Garber (1909) afirma que os corpos dos mortos eram queimados, pois acreditavam que se não fossem enterrados ou queimados poderiam transformar-se em animais, particularmente em onças. Estigarribia (1912) escreveu que o medo da “onça das almas” impedia Crenacs e Gutcracs de saírem durante a noite.

Além das etnografias aqui citadas, trabalhos mais atualizados nos foram úteis para a compreensão do povo estudado. De 1979, temos o artigo “*A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais*”, escrito pela antropóloga Sônia Marcatto.¹⁶¹ O artigo traça o processo histórico vivido pelos índios Botocudos, entre 1808 e 1978. Em 1978, segundo ela, os Botocudos eram representados pelos índios Krenak, tendo todos os outros grupos sido dados como extintos. Além de uma compilação bibliográfica sobre os Krenak, Marcatto nos oferece informações mais atualizadas sobre o grupo. A autora os define como índios integrados, que quase nada conservavam dos costumes originais. Contraditoriamente, a mesma autora escreve sobre a resistência da tradição oral e do dialeto, traços diacríticos, fortes o bastante para diferenciá-los dentre outros grupos indígenas e a sociedade regional.

Na década de 1990, trabalhos de conclusão de curso e dissertações terão os Krenak como objeto de pesquisa. Em 1990, temos o trabalho de conclusão de curso de Núbia Guimarães: “*Quem são os filhos e Netos do capitão Krenak?*,”¹⁶² orientado pela historiadora Maria Hilda Baqueiro Paraíso. Guimarães faz um estudo sobre a manipulação étnica, as identidades assumidas no P.I Krenak. Com base em entrevistas realizadas com os moradores, mais as informações contidas nos estudos etnográficos realizados na área, a pesquisadora faz um levantamento genealógico, chegando a uma hipótese quanto aos descendentes diretos do capitão Krenak. As informações apresentadas nesta pesquisa foram bastante exploradas no 2º capítulo, de maneira que não faremos neste momento uma apresentação prolongada.

De 1992, a dissertação de mestrado da linguista Benedita Araújo¹⁶³ consiste em um estudo filológico a partir de dados colhidos no *Wortebuch der Botokudensprache*, um vocabulário extenso da língua falada por um subgrupo Botocudo, os Naknanuk. Para isso, a

¹⁶¹ MARCATTO, Sônia. Op.cit.

¹⁶² GUIMARAES, Núbia Maria C. *Quem são os filhos e netos do Capitão Krenak?:* Um estudo sobre manipulação étnica e a árdua trajetória dos Botocudos do Rio Doce. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal da Bahia. 1990.

¹⁶³ ARAÚJO, Benedita Aparecida Chavedar. Op.cit.

pesquisadora utiliza outros vocabulários Naknanuk e a língua Botocuda, atualmente falada, Krenak/Nakrehé.

Buscando contribuir para o conhecimento da família linguística Botocudo, ainda tão pouco conhecida, a pesquisadora realizou o trabalho de campo entre os anos de 1981 e 1984, tanto no P.I Krenak, quanto em Vanuíre. A primeira visita que fez aos Krenak de Minas ocorreu em 1981, quando a língua materna já ocupava uma condição minoritária, sendo substituída pelo Português, falado mesmo dentro da aldeia. Entretanto, aproximadamente 10 pessoas, na maioria mulheres, todas da mesma faixa etária, entre 40 e 50 anos, faziam uso da língua, ainda que em apenas algumas situações.

Em Vanuíre, nesse mesmo ano, a pesquisadora gravou entrevista com três falantes: dois eram os índios José Anato e Jovelina Cecílio Damaceno, além de uma mulher branca, Maria Teresa Adilsa.¹⁶⁴ Ao retornar à área em janeiro de 1982, a pesquisadora concluiu que apenas dois índios e uma índia, todos com mais de 50 anos, tinham o domínio passivo da língua. Mesmo palavras do cotidiano, como nome de partes do corpo ou elementos da natureza, já eram lembradas por eles com dificuldade. Mas a autora faz a seguinte observação:

Foi possível observar que no P.I Vanuíre os índios não querem esquecer a língua materna, mas pouco a usam, pois alegam que não podem fazê-lo porque vivem em terra Kaingang. Ao lado deste impasse, está a tristeza e a saudade, pois falar sobre a língua e falar na língua materna fez com que se lembrassem de fatos ocorridos no passado¹⁶⁵

Ela pode observar que, embora nas duas aldeias o uso da língua não fosse mais utilizado para a comunicação, ela era uma marca étnica valorizada. Uma marca que, na sua opinião, em Vanuíre, seria ainda mais difícil de manter. Afirmou também que “língua em processo de extinção” poderia ser “recuperada” com a ajuda de lingüistas e antropólogos.

É interessante lembrar que, em 1981, parte dos Krenak havia retornado às suas terras de origem, depois de um longo período fora da área. Nesse ano, quando a linguista esteve no posto, ainda dividiam seu território com fazendeiros que se recusavam a sair do local, alegando, entre outras coisas, não haver mais índios entre eles. Nesse contexto, a língua

¹⁶⁴ Ibidem, p. 19. Maria Teresa é uma não-índia, que cresceu no Rio Doce. Era casada com Jacó Costa, na época já falecido. Segundo hipóteses levantadas Jacó era filho de Muin, neto do capitão Krenak. Edmar Adílson um dos filhos de Jacó é morador de Vanuíre.

¹⁶⁵ ARAÚJO, Benedita Aparecida. Op.cit., p. 30.

tornou-se um fator de identidade. E os índios, mesmo com as limitações que a realidade histórica lhes impunha, mostravam-se interessados na manutenção da língua materna.

Em 1996, temos a dissertação também de mestrado de Luana Lazzeri Arantes.¹⁶⁶ Ela faz um estudo sobre a sociabilidade Borum, que foi marcada ao longo da história por relações hostis, seja “na forma de guerra, do faccionalismo, dos conflitos e cisões.” Além de discutir a belicosidade Borum, tão recorrente na historiografia, ela analisa as relações internas estabelecidas entre os Borum do P.I Krenak, chegando à conclusão de que as relações hostis ainda constituíam o principal modo de sociabilidade Borum, com a relação social criada na desavença. Em seu trabalho, opta por utilizar a categoria Borum para designar os índios que hoje vivem à beira do Rio Doce, já que a categoria Krenak, designa apenas um dos subgrupos.

Nesse mesmo ano de 1996, temos a defesa de mais uma dissertação de mestrado, realizada no P.I Krenak. “*Borum, Bugre, Kraí: uma constituição social da identidade e memória étnica Krenak*” foi uma leitura fundamental para a escrita de nossa própria pesquisa. O trabalho pensa a identificação étnica em confronto com a sociedade nacional. De conhecimento do “ser” Krenak nas terras de origem, pudemos compreender melhor a reelaboração da identidade Krenak, em Vanuíre. Assim como o trabalho “*Quem são os filhos e Netos do capitão Krenak?*”, “*Borum, Bugre, Kraí*” foi bastante utilizado por nós durante a escrita do texto.

“*A Serra da Onça e os índios do Rio Doce*” é um artigo escrito a duas mãos pela antropóloga Izabel Missagia Mattos e a arqueóloga Alenice Motta Baeta.¹⁶⁷ O texto nos mostra a relação simbólica que os Krenak têm com os sítios arqueológicos do médio Rio Doce, especialmente dois deles, a Serra da Onça e a do Boiadeiro. Esses sítios estão localizados na margem direita do Rio Doce, lado oposto ao aldeamento. Embora, legalmente, eles não façam parte de nenhuma propriedade privada, encontram-se dentro delas, exigindo dos indígenas que adentrem locais com porteiras e cadeado, e precisem de autorização dos proprietários rurais.

Os Krenak atribuem a estes sítios um caráter “encantado”, onde habitam seres sobrenaturais componentes na cosmologia Krenak. A Serra da Onça, Takrukkrak na língua Borum (pedra grande), é uma referência na cosmologia, na história do contato com os não

¹⁶⁶ ARANTES, Luana Lazzeri. *Diferenças Indissolúveis*: um estudo sobre a sociabilidade Borum. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. 2006.

¹⁶⁷ BAETA, Alenice; MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Op. cit.

índios, possuindo, assim, um importante valor na construção da identidade étnica. Várias são as histórias contadas pelos índios sobre a Serra da Onça, passeios feitos com os pais durante a infância, do refúgio buscado pelos índios naquelas pedras.

Na Serra da Onça, em 1998, foi criado o Parque Estadual dos Sete Salões, ficando o Instituto Estadual de Florestas responsável por sua implantação e administração. O projeto foi interrompido, uma vez que os Krenak reivindicaram esse espaço. No momento da escrita do referido artigo, havia um processo na Justiça Federal, faltando aos índios trabalhos que comprovem a ligação do grupo com esse território. O próprio artigo apresenta dados que buscam comprovar essa ocupação imemorial. No texto de Ihering, são citados os Botocudos da Lapa, também chamados de Gut-Krak. Esse grupo estava dividido entre os de Manhuaçu chefiados pelo Tijuque e os da Lapa por Crenac. Segundo o artigo, o único local do Médio Rio Doce, onde, acima do Manhuaçu se encontram afloramentos rochosos com cavernas e lapas, é a Serra da Onça, que na língua Borum, significa Takrukkrak ou Grukkrak.

Conclui-se que, “o território cultural Krenak expande em muito os limites jurídicos da atual área demarcada, abrangendo localidades que há décadas não são mais freqüentados pela comunidade Krenak (...)”.¹⁶⁸

Sobretudo, nas etnografias do início do século XX os índios Krenak parecem estar fadados ao desaparecimento, pois, uma vez incorporados à sociedade envolvente, desapareceriam enquanto grupo indígena. São usadas palavras como desaparecimento, assimilação, extinção. O contato, realmente, se intensificou, o botoque foi abandonado, mas eles ainda são os Krenak, assim se veem e assim querem ser vistos pelos demais.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 53.

Capítulo 2

A manifestação e reconstrução da identidade Krenak em Vanuíre

Me dá sua mão?

Sua mão é branca. Nós é preto, porque nós é índio.

Assim me disse a pequena Ana de 5 anos, enquanto caminhávamos pela aldeia.

Vanuíre: os índios Krenak em território paulista

A expansão da produção cafeeira, o desenvolvimento da pecuária e das novas linhas férreas intensificaram, no início do século XX, os conflitos entre índios e não índios. Naquele momento, tanto os Krenak, em Minas Gerais, como os índios Kaingang, em São Paulo, assistiam à entrada crescente de brancos em seus territórios, assim como viram a construção das Estradas de Ferro Vitória-Minas e Noroeste do Brasil devassando os últimos refúgios dessas populações, que travavam intensas batalhas pela proteção de suas terras.

Para liberar os espaços antes ocupados pelos indígenas, o SPI mantinha o controle sobre essas populações, com a criação dos postos, para concentrá-los em pequenas áreas. Os Kaingang, de São Paulo e os Krenak, de Minas Gerais seriam uns dos primeiros grupos a vivenciar as práticas do recém-fundado Serviço de Proteção ao Índio. Em 1911, já havia, no Oeste Paulista, uma equipe responsável para “atrair e pacificar” os índios Kaingang e, com esse intuito, fundaram o acampamento do Ribeirão dos Patos, mais tarde chamado de “Vila Kaingang”. A atração não foi imediata, as relações até então estabelecidas com os “fok”¹⁶⁹ foram marcadas pela violência, o que mantinha os Kaingang bastante desconfiados quanto às intenções dos funcionários do SPI. Segundo estes, a presença da índia Vanuíre¹⁷⁰ foi determinante para que os índios aceitassem a aproximação, sendo ela a grande mediadora entre os indígenas e os funcionários do SPI.¹⁷¹

A tendência ao faccionalismo observada entre os subgrupos Botocudos, também é notada entre os Kaingang. Grupos diferentes, cada qual liderado por um cacique, aproximaram-se do acampamento do Ribeirão dos Patos, assumindo posturas divergentes quanto ao convívio com os não índios. Enquanto alguns grupos viviam na “Vila Kaingang”, outros permaneciam fixados a uma certa distância do acampamento, ainda que o visitando frequentemente.¹⁷²

¹⁶⁹ Nome dado pelos índios Kaingang para o “branco”.

¹⁷⁰ Assim a índia Vanuíre foi descrita: “Dentre êles, chamou-lhes atenção uma índia Vanuíre, que a esse tempo já era mulher madura e mal falava o português. Tinha entre os seus a curiosa função de rapsoda, cabendo-lhes relatar, periodicamente, em contos e cantos, as estórias, lendas e tradições da tribo. Dotada de grande sensibilidade e sinceridade, desgostosa com as guerras inúteis que seus irmãos travavam com os brancos, dispôs-se a colaborar com o esforço de pacificação.” *Revista do Arquivo Municipal*. VCL XXXI 1970, p.173.

¹⁷¹ PINHEIRO, Niminon. *Vanuíre: Conquista, Colonização e Indigenismo: Oeste Paulista, 1912-1967*. Tese de Doutorado. Assis, Unesp, 1999.

¹⁷² Idem.

A área do Ribeirão dos Patos, até então habitada por facções Kaingang, era uma terra fértil, muito propícia ao plantio do café. Em 1916, um acordo entre fazendeiros locais e o SPI, culminou com a transferência dos Kaingang para o P.I Icatu. A ação não era de desejo dos índios e nem mesmo do encarregado do Posto, Bandeira de Mello, figura fundamental no processo de atração e acomodação dos índios na “Vila Kaingang”. Poucos foram efetivamente transferidos, tendo alguns sucumbido antes, devido às epidemias. Outros optaram por retornar às matas. Essa pequena população levada ao P.I de Icatu sofreu uma divisão, visto que grupos diferentes foram forçados ao convívio comum. No mesmo ano, foi criado o Posto Indígena de Vanuíre, separando, dessa maneira, os grupos rivais.¹⁷³

A atuação do SPI, no Espírito Santo e na região do Rio Doce, em Minas Gerais, não se diferencia quanto às práticas e aos objetivos vistos acima. Para que colonos e funcionários da estrada de ferro pudessem continuar suas atividades, três postos seriam construídos nos dois Estados. Se, em São Paulo, a índia Vanuíre foi de extrema importância para o projeto de atração, em Minas, o diálogo entre os funcionários e os índios que seguiram o “capitão” Krenak foi estabelecido através do seu filho, Muin. Foi ele quem determinou onde o Posto de Atração deveria ser construído e, mais tarde, fez pressão para que o grupo não fosse transferido para o Posto de Pancas, como já havia estabelecido o SPI.

Segundo Estigarribia, nessa ocasião, o grupo liderado por Krenak já havia sofrido uma nova cisão. Seu cunhado Orimã culpava-o pela morte da irmã, esposa do “capitão” Krenak, formando, a partir daí, seu próprio bando. Quanto à aproximação com os não índios, os grupos também mantinham posições contrárias. Muin como já dissemos, mantinha uma relação muito próxima, seguido por parte do grupo. Seu pai, embora convivesse com os funcionários, mantinha-se mais distante, na Aldeia Bonita, enquanto Orimã o cunhado de Krenak, negava-se a qualquer aproximação.¹⁷⁴

A Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios em Minas Gerais foi criada em 1910. Em 1913, foi instalado o Posto de Atração do Rio Eme, exatamente no local onde o grupo do “capitão” Krenak havia se refugiado. Epidemias como a varíola, em postos da mesma Inspeção, transferiram vários índios para o Posto do Eme. Mesmo grupos rivais, como o do dissidente Orimã, dividiram o espaço com os seguidores de Krenak e Muin.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ ESTIGARRIBIA apud PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Krenak do Rio...*; Op. cit., p. 14.

Como vemos, as práticas do Serviço correspondiam às necessidades da sociedade envolvente, no que dizia respeito aos seus projetos de desenvolvimento. Com esse intuito, os índios foram cercados em pequenas glebas, não respeitando as divisões grupais anteriores ao contato e as que se deram a partir e em razão dele.

Os dois grupos que tiveram contato com a sociedade foram vítimas da violência, da desapropriação de suas terras, da exploração da mão-de-obra. Mas os Krenak, em consequência do contato, vivenciaram inúmeras situações de dispersão que os levaram para Vanuíre, em São Paulo, para a Fazenda Guarani e Maxakalis, em Minas Gerais; para a Ilha do Bananal em Goiás, em Cachoeirinha, no Mato Grosso e também para terras dos índios Fulniô, no Pernambuco.¹⁷⁵ Sabemos que ainda permanecem famílias Krenak em algumas das localidades citadas; outros, entretanto, retornaram para as terras originárias.

Vanuíre, migração que por ora nos interessa, é a localidade onde está concentrado um grande número de Krenak, os quais criaram laços capazes de mantê-los na aldeia, até os dias de hoje. Como já dissemos, data de 1937, a chegada em São Paulo do primeiro índio Krenak que vivera em Vanuíre – João Umbelina¹⁷⁶, ele seguiu para o Posto Indígena de Icatu, onde cumpriu pena até o ano de 1945. No entanto, na leitura da documentação, vemos que ele não foi o único “Aimoré” a cumprir pena no Reformatório de Icatu:

Foi constituído para o estabelecimento dos caingangues do chefe Vaiun que, tendo morrido, foi substituído pelo chefe Careg, como o de Vanuíre para o chefe Charin, cuja hostilidade recíproca, latente e periódica, aconselha que vivessem separados.

Além dos caingangues, estão recolhidos a esse Posto, alguns índios do Paraná, Minas e de Espírito Santo, por motivo de crimes praticados em suas terras.

Na falta de estabelecimento próprio foi o Posto de Icatú provisoriamente considerado Posto Correccional, de acordo com o 1º do artigo 28 da lei 5.484, de 27-6-1928.

Os índios de Minas aí recolhidos eram meninos quando como inspetor naquele Estado, entrei em contato com a tribu Aimorés, a que pertencem. Visitava-os, então freqüentemente e morei mesmo entre eles, acompanhado de minha Esposa e meu filho, que tinha os indiozinhos como seus companheiros de brinquedos.¹⁷⁷

¹⁷⁵ COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. Op. cit. p.58

¹⁷⁶ Tivemos acesso a um recenseamento feito em Vanuíre no ano de 1947, ele mostra que na ocasião João Umbelina tinha 34 anos. Quando chegou em Icatu, em 1937, era então, um jovem de 24 anos de idade.

¹⁷⁷ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 016. s/d.

O trecho acima é parte de uma carta assinada pelo então, Chefe da 2ª Seção do SPI, Antonio Martins Estigarribia, que fora Inspetor do Estado de Minas Gerais. A carta narra sua visita aos Postos de Icatu, Vanuíre e Araribá. Ela não está datada, mas certamente foi escrita entre 1940 e 1942, já que, além de encontrar o índio Pom-Pom com vida, ele fala de recursos financeiros de 1940. Um outro documento nos ajudou a situá-la no tempo:

2º- 31-3-1942, atacado da mesma doença do progenitor, índio Pompom, falecido de uma infecção pulmonar, faleceu o menino Júlio Rosa, filho daquele índio e da índia Laporte.¹⁷⁸

Estigarribia também escreve sobre a razão da reclusão em Icatu dos índios de Minas Gerais e Espírito Santo:

O crime dos que vieram do rio Doce prende-se a um acontecimento ainda do tempo da minha primeira inspetoria no Estado do Espírito Santo e Minas Gerais.

Feita a atração dos crenaques, o Governo mineiro contratou com um Sr. Coronel Pimentel, cavalheiro aliás bondoso com os índios, a abertura de uma colônia na margem Norte do rio Doce. Um pequeno grupo desses índios, sob a direção de um chefe a quem chamavam Lima, não quis aproximar-se e fez um ou dois ataques a “Colônia”.

Pedi, então, ao chefe de mais influencia- o índio Muin-que conseguisse do Lima que não repetisse os ataques. De fato, eles não se repetiram, mas o índio Lima e o seu grupo desapareceram.

Tempos depois vim a saber que salvo as mulheres e crianças, os demais tinham sido mortos pelos mandatários de Muin. As crianças masculinas, aparentadas do dito capitão Lima, que era Gutcrac, tornaram-se homens julgaram-se na obrigação de vingá-lo. E mataram o índio que praticará aquela morte. Foi a explicação que me deram agora.. Seu regresso ao Posto do Eme, onde existem índios Crenaques, poderá ser lhe fatal, porque, como se sabe, o índio tem boa memória e mais tarde ou mais cedo, vinga-se.¹⁷⁹

Esse trecho nos parece importante, uma vez que demonstra a irresponsabilidade com que agiam funcionários do SPI, ao desconsiderarem os conflitos existentes entre os grupos. Os Aimorés ou Botocudos como foram chamados, foram pintados na história de vermelho sangue, descritos como ferozes assassinos. Será que Estigarribia acreditava, realmente, que Muin deteria, de maneira pacífica, as investidas de Lima e seu bando?

¹⁷⁸ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 07. 12/01/1943.

¹⁷⁹ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: 016. s/d.

Na leitura das folhas de pagamento e recenseamento do Posto de Icatu, encontramos os nomes de Jucuate e Tenuque, além da filiação e posto de origem. Os dois eram irmão, filhos de Batum e Gipocani, vindos do Posto de Pancas. Em uma folha de pagamento referente ao mês de Dezembro de 1941,¹⁸⁰ o nome dos irmãos aparece junto ao de João Umbelina. Certamente, além do índio Pom-Pom citado por Estigarribia, são também estes os “Gutcrac” de que ele fez menção na carta. A citação abaixo confirma a origem dos irmãos Jucuate e Tenuque:

(...) as mulheres idosas têm ascendência e dominam a tribo, através dos chefes que só fazem o que elas querem. A mãe de Muin entre os Krenak; *Gipokrane*¹⁸¹ entre os Gut-Krak e Benedita entre os mansos do Rio Doce.¹⁸²

Jucuate e Tenuque eram filhos de Gipokrane, uma Gut-Krak de Pancas. Como já dissemos, os Gut-Krak, liderados por Tetchuk, foram viver no P.I de Pancas, no Espírito Santo, enquanto a outra parte Gut- Krak, liderada pelo índio Krenak, refugiou-se nas matas mineiras. Não sabemos se Lima foi sucessor de Tetchuk, ou se os Gut-Krak do Espírito Santo já haviam sofrido uma nova dissidência. Mas o fato é que os Gut-Krak de Pancas eram inimigos do grupo que habitava o Eme, desde a primeira dissidência envolvendo os irmãos Tetchuk e Krenak. Quando Estigarribia pediu a Muin que fizesse Lima parar suas investidas contra o Posto de Atração, reacendeu um conflito que já existia. Sob o bando de Lima, encontramos:

Havia no grupo dos Krenaks, originalmente homogêneos, elementos de outra etnia: era o viúvo Klinianik, solitário, cuja cabana era sempre feita atrás da fila comum, a 20 passos na floresta e outros dois jovens. Estes últimos eram filhos do Capitão Lima que vivia em algum lugar da floresta. Eles foram tirados do pai pelos Krenaks em represálias, pois ele estava zangado com os índios; a situação deles era servil; (...) eram vistos se encarregar dos utensílios e dos filhos de Muin; o mais velho, entretanto, casou-se e ficou um pouco emancipado.¹⁸³

Muin ordenou a ação que, mais tarde, foi vingada pelos Gut-Krak, de Pancas. Com a extinção do Posto de Pancas, em 1940, os índios foram levados para o Posto Guido Marlière,

¹⁸⁰ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme: 07. 10/1941

¹⁸¹ Grifo nosso.

¹⁸² PARAÍSO apud MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Borum..., Op.cit., p. 142.

¹⁸³ MANIZER apud MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Borum..., Op. cit., p.161.

onde viviam os Krenak. Isso explica a transferência para Icatu desses índios, cuja presença no Guido Marlière certamente geraria uma nova onda de violência. Ao que tudo indica, Jucuate, Tenuque, e mesmo o índio Pom-Pom, não estavam internados pelo crime que praticaram, pois, assim como disse Estigarribia, isso havia ocorrido já há muito tempo. O que os mantinha em Icatu, era o fato de não poderem retornar para as terras de origem, uma vez, que o P.I onde viviam tinha sido extinto e no Posto Guido Marlière existia o problema já relatado.

Diferente de Jucuate e Tenuque, a origem de João Umbelina é o Posto Guido Marlière, antigo Posto do Eme, o que nos faz concluir que a permanência de João Umbelina em Icatu nada tinha a ver com o motivo que levava os índios de Pancas para o mesmo P.I. De acordo com a documentação, João Umbelina, que havia cometido um crime grave, mas diferente dos outros, podia retornar para o Guido Marlière, o que realmente fez mais tarde.

Em 1951,¹⁸⁴ quando João Umbelina já tinha cumprido sua pena e se mudado com a família para Vanuíre, os índios Jucuate e Tenuque ainda permaneciam em Icatu. Na ocasião, Jucuate tinha 61 anos, Tenuque 59, e ambos permaneciam solteiros. Esses homens passaram a vida longe dos seus, chegaram a uma idade avançada sem ter uma companheira. De repente, o lugar em que viviam não existia mais e o lugar encontrado pelo SPI era bem distante do ambiente em que haviam crescido.

Na ocasião da visita de Estigarribia, os índios sob “tratamento” no Posto Icatu, recebiam pagamento pelos serviços prestados, assim como os demais. Mas a localização de suas casas demonstra existir uma diferenciação entre eles: de um lado ficavam os Kaingang e, do outro lado, os Kaingang casados com os Krenak e as demais etnias:

Foram feitas com os recursos dos dois adiantamentos de 1940, três casas do material para os índios, estando em construção uma quarta. São de cinco cômodos e duas varandas abertas, elevando-se o seu custo a cerca de 4:500\$00 cada uma. *Ficam do lado do norte e ali moram só cainganges.* Do lado oposto foram concertadas e postas como novas 4 casas de madeira de lei, com cinco cômodos cada uma, e está em acabamento uma quinta nas mesmas condições, orçada em 2:200\$000. *Ali moram os Aimorés casados com Cainganges, e alguns outros índios.*¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Serviço de Proteção aos Índios.* Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme: 07. 1951

¹⁸⁵ *Serviço de Proteção aos Índios.* Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 016. s:d. Grifo nosso.

No Icatu, várias etnias estavam reunidas em uma mesma área, grupos de costumes, crenças e origem bastante diferentes; não se tratava de uma prática isolada e despreziosa, a própria vinda dos Terenas para Icatu e Vanuíre corresponde a esse projeto do SPI:

A inspetoria mandou vir de Mato Grosso alguns índios Terenos, excelentes vaqueiros e os alojou em Icatú e Vanuíre para servirem de mestres aos caingangans, medida que será ampliada se a experiência der, como é de esperar, bom resultado.

Os terenos são também bons artifices dos officios comuns, o que certamente será de muito proveito para os seus irmãos cainganges, cujo atrazo é ainda grande.¹⁸⁶

Esperava-se que os índios “desordeiros” aprendessem, no convívio com os “ordeiros”. A menos que os funcionários temessem maus exemplos dos “internados”, a separação espacial vista anteriormente, não corresponde à lógica do SPI, para quem ao contrário, seria ideal o convívio forçado. Tendo o SPI estabelecido ou não a separação, o que achamos pouco provável, os índios dispuseram-se separadamente, de maneira que as índias casadas com “Aimorés” estavam agora do outro lado.

A trajetória de João Umbelina, inicialmente em Icatu e mais tarde em Vanuíre interessa-nos, não só por ter sido ele o primeiro Krenak de que temos notícia, em São Paulo, mas também porque, ao acompanhar sua vida, acompanhamos o cotidiano de um índio transferido, a rotina existente nos postos, as relações entre os índios e os funcionários, entre os índios e sociedade regional e o convívio entre as etnias residentes nos postos.

João Umbelina chegou em 1937, cumprindo oito anos de reclusão no Posto de Icatu, local em que conheceu a índia Kaingang, Cotú, nascendo dessa união: Antônio, Jandira, Rosalina, Ilda e Jacira, que faleceu em Icatu meses depois do nascimento. Na seção de ocorrências lemos:

Nascimentos: Ocorreu durante o ano quatro nascimentos:

18-02-1942, Jacira Revanherig, filha do índio Crenaque João Umbelina e da índia Caingang Cotú.

Falecimento:

21-11-1942, atacada de desenteria, faleceu a pequena Jacira Revanhering, filha do índio Crenaque João Umbelina e da índia Caingang Cotú. Após tratamento rigoroso

¹⁸⁶ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 340. Relatório referente ao ano de 1929.

pelo Dr. Jorge Xavier de Almeida entrou em franco restabelecimento, infelizmente por ignorância da própria mãe, foi lhes dado caldo de cana, que a fez recair não havendo possibilidade de salvação.¹⁸⁷

Os “Aimorés” viviam próximos uns dos outros, acompanhados das esposas Kaingang. Sob reclusão, realizavam uma série de atividades ligadas à lavoura e à criação animal. João Umbelina recebia pelos trabalhos constantes realizados no P.I de Icatu, aparecendo seu nome em várias folhas de pagamento:¹⁸⁸

Em 1945, com o término da reclusão, João passou a viver em Vanuíre, com toda a família:

Chegaram às 14 horas neste Posto os seguintes índios: João Umbelino, da tribo Crenaque, sua mulher, índia Caingang, de nome Cutú e duas filhas menores, sendo uma de 5 anos e outra de 6 meses, de nomes Jandira e Rosalina, respectivamente, que vieram do posto de Icatú, afim de fazer roça neste P.I.¹⁸⁹

Na leitura dos diários do Posto de Vanuíre, notamos a grande integração que havia entre os moradores dos dois postos, sendo comum o deslocamento das famílias entre as duas áreas, como lemos abaixo:

Chegou de Icatú, as 16 horas, o índio Nilo acompanhado de sua família, composta de 4 pessoas, isto é, sua mulher, duas filhas pequenas e sua sogra, sendo que esta veio a passeio e o casal para trabalhar no Posto.¹⁹⁰

Ou ainda:

Segue com a família para o Icatú, afim de visitar parente que se encontra doente, o índio Francisco Paraná com sua família.¹⁹¹

A área do Posto de Vanuíre – que hoje corresponde a 706 hectares –, era superior à de Icatu. No início da década de 40, escreve Estigarribia sobre Vanuíre: “Existem apenas 28, caingangs, mas o Posto constitue excelente reserva para mais umas 20 famílias de índios a

¹⁸⁷ *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: Filme 07.

¹⁸⁸ Pinheiro, na leitura da documentação do SPI acompanhou o cotidiano de alguns internados, buscando saber se os mesmos recebiam salário. Ela cita o índio Euclides que veio para Vanuíre em 1949, e embora tenha realizado trabalhos, seu nome não consta em nenhuma folha de pagamento. PINHEIRO, Niminon S. Op. cit., p.233.

¹⁸⁹ *Diário de Posto*. Vanuíre. 3/10/ 1945.

¹⁹⁰ *Diário de Posto*. Vanuíre. 6/09/ 1945.

¹⁹¹ *Diário de Posto*. Vanuíre. 9/10/ 1945.

quem venha a faltar em outra parte”.¹⁹² Segundo Pinheiro, a população de Vanuíre foi pequena desde o início, um quadro que se manteve nas décadas seguintes, variando entre 25 e 50 pessoas.¹⁹³ Tanto Icatu como Vanuíre foram gerenciados pela Inspetoria Regional 5 (IR), tinham ambos a mesma coordenação, que parecia facilitar esse caminhar entre os postos. Talvez o pequeno número de habitantes em Vanuíre, acomodados em uma área maior, tivesse oferecido, na ocasião, melhores condições para o índio João Umbelina “fazer roça”.

Na década de 40, quando João Umbelina chegou em Vanuíre, a economia era diversificada. No posto plantava arroz, milho, feijão, entre outros gêneros. Criava bovinos, ovinos e suínos. Arrendava áreas para pasto, além da extração da madeira. Parte desta verba ficava sob o poder do encarregado do posto, enquanto parte dos valores eram encaminhados até Icatu e entregues ao Inspetor Erico Sampaio, como vemos:

Regressou de Icatú, às 15 horas o civilizado Antonio Serra, que entregou ao encarregado deste Posto um recibo da importância de Cr\$ 5.000,00 assinado pelo Sr. Inspetor Erico Sampaio, referente a pagamento de madeira deste P.I, feito pelo Sr. Manoel Pereira Isidro.

Entregou também a importância de Cr\$ 2.920,00 enviada pelo mesmo Sr. Inspetor, destinada a aquisição de arame e grampos para a cerca.¹⁹⁴

A extração de madeira era intensa, vários são os registros dessa atividade. Quanto à “roça” do posto, ela era voltada para a venda, mas também se faziam trocas com a população vizinha, distribuindo o restante entre os índios. No entanto, a responsabilidade em prover a família vinha do próprio índio, compromisso cobrado com rigidez pelos encarregados, os quais impunham ao índio uma rotina de trabalho nas lavouras:

Foram corridas todas as roças dos índios, achando-se toda a plantação em bom estado, com excessão de uma parte de arroz pertencente ao índio Lacri, que se encontra bastante suja e praquejada. Foi recomendado ao referido índio a necessidade de capinar a sua roça, pois contando que mesmo com um filho já homem em sua companhia e também com o auxílio de sua mulher não havia nenhum motivo para deixar sua roça.¹⁹⁵

¹⁹² *Serviço de Proteção aos Índios*. Museu do Índio. Rio de Janeiro: 016. s/d. Explicamos acima como chegamos a data aproximada da escrita da carta, entre 1940 e 1942.

¹⁹³ PINHEIRO, Niminon S. Op. cit., p. 197.

¹⁹⁴ *Diário de Posto*. Vanuíre. 18/03/ 1945.

¹⁹⁵ *Diário de Posto*. Vanuíre. 28/10/ 1943.

Vanuíre funcionava, em 1945, com um encarregado, dois auxiliares e um índio aprendiz, todos sob a orientação constante do Inspetor Erico Sampaio. O funcionário índio tinha como incumbência levar e trazer documentos de Icatu, cuidar da criação de animais, dos serviços do “terreiro”. Além dele, outros índios eram contratados, mas como diaristas. Ganhava-se pela abertura de picadas, pela extração das árvores, pelo trabalho na lavoura do posto. Evidentemente, era uma remuneração irrisória¹⁹⁶, e paga com o lucro obtido em atividades que geravam o empobrecimento da terra, como a extração de madeira e o aluguel do pasto. Dessa maneira, os índios perdiam duplamente, com a exploração do trabalho e a devastação de suas terras.

No entanto, mesmo inseridos neste regime de obrigações e vigilância os índios reagiam, alguns reclamavam do baixo pagamento:

Compareceu neste posto às 6 horas o aprendiz índio Canuto, que interrogado pelo encarregado do P.I declarou não mais desejar trabalhar nas funções de ap.índio, alegando ser pequena a remuneração de Cr\$ 100,00 mensais, tendo por isso sido dispensado desse serviço. Em substituição ao índio Canuto apresentou-se espontaneamente, hoje pela manhã, o dito “gorducho” que foi aceito pela enc. do Posto.¹⁹⁷

Canuto, citado no texto acima, foi substituído de um outro aprendiz que também não parecia muito satisfeito com a função:

Foi afastado do serviço o aprendiz índio Francisco Iaiatí, por vir o referido trabalhando com má vontade, descuidando completamente da criação, apesar de todos os conselhos e agrados que lhes foram dados. Foi dirigido ao Sr. Diretor da I.R.5, nesta data o ofício n. 3, comunicando o fato e pedindo substituição do aprendiz índio em questão, sendo também cientificado o P.I Icatú.¹⁹⁸

Havia, também, a possibilidade de trabalhar fora do posto indígena, mas comparando os valores recebidos, vemos que a diária paga pelos fazendeiros vizinhos era exatamente a

¹⁹⁶ Pinheiro, comparou o valor da diária paga em 1949 ao Sr.Nilo com o preço da creolina. O índio recebeu 25,00, quando preço da unidade era de 22,00o. PINHEIRO, Niminon S. Op. cit., p. 233.

¹⁹⁷ *Diário de Posto.Vanuíre.* 13/03/ 1944. Curioso, que mesmo após o pedido de “demissão” Canuto continua a exercer a função levando até Erico Sampaio as folhas do pagamento mensal e do ponto pessoal. Enquanto “gorducho”, junto com Francisco Paraná e Dotí iniciam suas colheitas de arroz.

¹⁹⁸ *Diário de Posto.Vanuíre.* 28/10/1943.

mesma paga pelo P.I, Cr\$14,00.¹⁹⁹ É nas relações comerciais estabelecidas entre os índios e os fazendeiros vizinhos, que notamos a postura dos funcionários do S.P.I, enquanto tutores:

O índio Dotí adquiriu do Sr. Bruno Zoner um porco para engorda, pela quantia de Cr\$ 100,00, tendo o negócio sido feito na presença do enc. Do Posto.²⁰⁰

Ou ainda:

O Sr. Raimundo Gomes, residente no “Saltinho”, pagou aos índios, na presença do agente deste Posto, as importâncias abaixo, pelos serviços prestados pelos mesmos em derrubada de mato.²⁰¹

O projeto do SPI, de transformar os índios em trabalhadores rurais, estava em ação. Os funcionários falavam em responsabilidade, em compromisso, com aqueles que não pareciam adaptar-se à rotina. Na leitura dos documentos, vemos em funcionamento atividades rentáveis, supervisionadas por funcionários bastante interessados nas sacas, nas cabeças de gado. Todo esse “desenvolvimento” contrastava com as condições em que viviam esses índios. Entre 1943 e 1945, vários são os registros de índios debilitados, doentes, que tinham como diagnóstico uma gripe, mas que chegavam a óbito. Também doenças como malária, sarampo e anemia, causavam baixas na população. Na assistência dada ao doente, podemos ter dimensão da precariedade em que os índios viviam. Quando doentes, recebiam do encarregado produtos de primeira necessidade, o que nos leva a crer que a família, muitas vezes, não conseguia prover nem o básico para sua alimentação:

Continua piorando de saúde a menina Rosalina, filha do índio João Umbelina, á qual está sendo fornecido, além dos remédios necessários, leite, maisena, chá e açúcar também.²⁰²

A dieta alimentar dos índios era muito pobre e, ainda que o posto possuísse dezenas de cabeças de gado, não vemos qualquer referência ao consumo de leite ou de carne. Apenas no

¹⁹⁹ Valor pago no ano de 1945.

²⁰⁰ *Diário de Posto*. Vanuíre. 24/05/ 1944

²⁰¹ *Diário de Posto*. Vanuíre. 19/06/1944

²⁰² *Diário de Posto*. Vanuíre. 14 /10/ 1945

Dia do Índio é que se fazia um churrasco, prática que perdura até os dias atuais. A falta de nutrientes é registrada no próprio diário do Posto de Vanuíre:

Faleceu na cidade de Herculânea, às 10,30 horas o índio Zeca, de 12 anos, filho do índio “gorducho” e que se achava naquela localidade em companhia do encarregado deste Posto e de seu pae, para fins de tratamento de saúde.

Conforme declaração do médico local, Dr. Sebastião Mesquita, o mencionado menino morreu em consequência de anemia profunda, ocasionado por amarelão e outras verminoses, agravada ainda mais pelo grande abatimento físico produzido pelo sarampo sofrido ultimamente pelo referido menino, moléstia esta característica desta zona, onde a escassez de frutas e a pobreza do solo em matérias orgânicas indispensáveis a saúde umana, seifa (sic) anualmente grande porcentagem de crianças.²⁰³

Como vimos, as condições são precárias. Além de conviver com as doenças, os índios viram ceifada a liberdade em caminhar pelas matas, em realizar atividades como a caça e a pesca quando bem quisessem. Estavam “presos” a uma rotina de trabalho, controlados em cada saída e em cada chegada. Eram levados para Icatu, quando envolvidos em discussões, em brigas, onde permaneciam cumprindo medida disciplinar. Uns se adaptavam com mais facilidade que os outros ao trabalho nas lavouras; alguns nomes aparecem, com frequência, relacionados ao plantio e às colheitas, enquanto outros registros se referem a famílias que nada colheram.

O Krenak João Umbelina chegou a Vanuíre com a família dia 03/10/1945, mas seu filho Antônio de oito anos permaneceu em Icatu até o dia 7 do mesmo mês. Nos primeiros dias da família em Vanuíre, descobriu-se que a menina Rosalina estava com coqueluche. João Umbelina deslocou-se até Juliana em busca de remédios. Ainda com a criança doente, João dedicava-se ao trabalho na lavoura, sendo vários os registros das atividades realizadas por ele:

Os índios Dotí, Gorducho, João Umbelino, índias Parané, Candire, Rosaria, Mulata, Parane e Vacacrí, continuaram a capina de suas roças.²⁰⁴

Ou ainda:

O índio Crenac João Umbelino iniciou sua colheita de arroz, tendo batido 3 sacos, dos quais foram vendidos 2 ao Sr. João Nave pelo preço corrente de

²⁰³ *Diário de Posto*. Vanuíre. 22/02/ 1943.

²⁰⁴ *Diário de Posto*. Vanuíre, 18/10/ 1945.

Cr.\$50,00 o saco, comprando com o produto os artigos de que se tinha necessidade.²⁰⁵

A família faz constantes viagens a passeio para Icatu, lá permanecendo, algumas vezes, por um tempo maior o filho Antônio. João Umbelina parecia bem adaptado à rotina de trabalho, mas fazia uso de bebidas alcoólicas, regularmente. Há alguns registros de brigas graves, com feridos, em ele estava envolvido. Sobre seu comportamento lemos abaixo:

Comunico-vos que, quando procedia de Tupã completamente embriagado o mestiço João Umbelino, atirou-se da Jardineira, ficando levemente ferido, apesar de tratado com paciência o mesmo revoltou-se com os passageiros tentando agredi-los, isso por terem os referidos passageiros reprovado seu gesto.

A tempos vem o mesmo cometendo toda a sorte de arruaças, ora é tentando invadir as vendas para obter bebidas, ora provocando civilizados que se negam a pagar-lhes bebidas, criando com isso um clima de insegurança entre os civilizados, pois vive proclamando(...) já recebi várias queixas sobre o mesmo tendo comunicado a essa chefia os atos de gravidades, e como referido mestiço nada sofreu até hoje já circula entre os civilizados que eu não quero tomar providencias.

Ainda hoje fui cientificado que um grupo de civilizados residentes nas mediações do Posto irão a Tupã afim de se comunicarem com as suas autoridades que se dirijam a quem de direito afim de por cobro as suas arruaças.

Ao meu ver o caso criado pelo índio Juca, nada mais é do que o exemplo que vem dando João Umbelina, pois como é de vosso conhecimento é o caingang, um índio de bom comportamento e bastante disciplinado.

Solicito pois que essa chefia a saída desse elemento que está se tornando dia a dia intolerável, criando para os próprios Caingangs um clima de desprezo pois dia virá em que ninguém mais os quererão nem mais para trabalhar pois ficarão com receio de que algo venha a suceder.²⁰⁶

Quem assina o memorando acima é Itamar Simões que, na ocasião, era Inspetor Auxiliar de Vanuíre. Itamar é lembrado, ainda hoje, pelos índios de Vanuíre, como um chefe, capaz de vender a eles o que deveria ser dado, obrigando-os a trabalharem na lavoura de segunda a sexta em troca de alimentos. Falam também em uma espécie de cadeia, onde ficavam presos os índios que bebiam, que não faziam as atividades exigidas pelo chefe de posto. Foram os índios que, revoltosos com a ação de Itamar, colocaram a “prisão” abaixo.

²⁰⁵ *Diário de Posto. Vanuíre. 22/03/ 1946.*

²⁰⁶ *Serviço de Proteção do Índio. Museu do Índio: Filme 016. 5/08/1949*

Itamar passou muito tempo trabalhando em Vanuíre, e os Damaceno, que chegaram em 1964, lembram do dia em que o chefe de posto saiu algemado do P.I pelos policias.

Itamar já havia enviado, em maio de 1948, um ofício ao Chefe Substituto da I.R, solicitando dele instruções que pudessem resolver o problema²⁰⁷. Reclamava, na ocasião, de um “civilizado” o Sr. Pedro Dellvalle que fornecia bebidas alcoólicas aos índios, tendo João Umbelina como freguês assíduo. Dellvalle respondeu, ao então encarregado do posto, que pagava seus impostos e que o Serviço não podia proibi-lo de vender bebidas. O filho do comerciante também causava problemas, tendo invadido a aldeia para pegar a porca de uma índia como pagamento das bebidas compradas por ela. O problema não eram os índios que consumiam as bebidas, mas o “civilizado” que as vendia a eles. Itamar esperava das autoridades uma medida contra o Sr. Dellvalle.

Não sabemos ao certo se foi por vontade própria, mas em 1953 seguiu o índio João Umbelina para o Posto Guido Marliére. O delito cometido quando jovem foi resolvido com a transferência. E, agora, diante do comportamento do índio, o Serviço apoiou uma nova transferência. A família de Umbelina retornou para Vanuíre dois anos após a viagem:

Procedente do P.I Guido Marliére, chegaram a este Posto os índios Antonio Jorge e sua família, também com o fim de fixar residência neste Posto a índia Cotú Umbelino e seus 3 filhos.²⁰⁸

João Umbelina não acompanhou a família. Segundo depoimentos da filha Jandira, o pai os teria deixado lá e desaparecido. Em Minas Gerais, ela se casara com o Krenak Antonio Jorge e retornou para Vanuíre, junto com o esposo, a mãe e os irmãos. Isso explica a identidade Kaingang assumida pela índia. Como ela mesma diz: “Não sou Krenak, sou Kaingang”.

O retorno de João aconteceu um pouco mais tarde:

Procedente do Posto Guido Marliére chegou a este Posto o índio João Umbelino que aqui já havia residido, aqui fixado residência novamente de ordem do S.r, Chefe da Ajudância.²⁰⁹

²⁰⁷ *Serviço de Proteção do Índio*. Museu do Índio: Filme 016. 02/05/1948

²⁰⁸ *Serviço de Proteção do Índio*. Museu do Índio: Filme 016. 02/08/1955

²⁰⁹ *Serviço de Proteção do Índio*. Museu do Índio: filme: 016. 02/05/1956.

No documento acima não há nenhum registro sobre uma possível companheira, talvez ela tivesse vindo em uma outra ocasião. O fato, é que João Umbelina teve uma segunda esposa, Dona Gracina Umbelina. Veio de Minas para Vanuíre, onde permanece até hoje com os filhos de sua relação com João Umbelina. Ela e Dona Jovelina Damaceno, são as mais idosas Krenak que vivem em Vanuíre.²¹⁰

Em uma conversa com Dona Gracina em sua casa, estavam presentes três filhos. Um deles, Tiago Umbelina, nos responde se o pai era mesmo do Posto Indígena Krenak:

Ele era, mais não acostumava. Antigamente ele andava de aldeia por aldeia. Ficava igual um andarilho andando, andando, aldeia por aldeia. Eles vieram a pé de lá de Krenak até aqui. È mole é? Vir a pé de lá aqui, aqui é longe, vir a pé de lá aqui. Antigamente veio a mãe da Lia, a mãe da Lia que veio, o Antonio Jorge, vieram tudo a pé.²¹¹

Dona Gracinda também nos fala do marido:

Eu sou de Minas. Depois, o meu marido andava aqui, né? Não gostava de lá, gostava mais daqui, ai nos mudemo pra cá. Até hoje, morreu, eu tô aqui.²¹²

Vemos no depoimento de Tiago que as recordações são coletivas, a história da sua família se confunde com a de outros Krenak. Mas, talvez, fazer referência a outras histórias seja uma maneira de não aprofundar os comentários sobre a vida de seu pai. Em nenhum momento, eles se referem à prisão, aos conflitos vividos por João Umbelina. Dona Gracina não diz por que o marido veio para Vanuíre, diz apenas que ele gostava dali, que os pais haviam morrido e que o marido tinha se “criado” em Vanuíre, por isso estava acostumado com essa terra. A grande queixa de Dona Gracina é não ter visto o corpo do marido:

²¹⁰ Gracinda é uma senhora adorável. Bastante atenta mostrou-se receosa quando seu filho Tiago pediu que ela falasse na “linguagem” para eu “guardar”. Disse que os estudantes ganham dinheiro, e só falaria se pagasse. Mas como o assunto não era a “linguagem”, ela conversou bastante, contou-me rindo de quando os índios antigos encontraram um homem negro: “Os índios antigos lá no Krenak, nunca viu nêgo preto, né? Juntou lá, pegou, levou lá, que tá sujo. Levou lá na areia, ariou ele até sair sangue”. Em uma outra ocasião, a encontrei quando voltava da casa de Dona Jovelina. Saia longa, pés descalços, uma bolsa pendura e um pedaço de madeira que lhe servia de apoio. Acredito que ela não tenha se recordado do dia em que estive na sua casa, mas me contou de onde vinha e perguntou se eu estava passeando.

²¹¹ Entrevista concedida dia 20/07/08.

²¹² Entrevista concedida dia 20/07/08.

G: Morreu em São Paulo. Nós nem viu a morte dele. Esse aqui era deste tamanho, aquela ali também era desse tamanho. Ela chorava: Mãe, quer meu pai. Eu falava pra ela: Seu pai virou bicho. Ai ela parou de falar.

P: Ele foi trabalhar em São Paulo?

G: Não, ele tava doente. Operou ele, ai morreu.

P: Foi se tratar.

G: De lá mesmo ficou.²¹³

Sobre a morte de João Umbelina, escreve Álvaro Villas Boas, Chefe da Ajudância de Bauru, ao Chefe de Vanuíre, Antonio Alves de Menezes:

Com relação ao falecimento do índio João Umbelino, ocorrido no último sábado á noite e já comunicado á V.Sa. e á família por via telegráfica, devo acrescentar o seguinte:

o tumor operado anteriormente apresentou recidiva e foi considerado incurável devido á localização. Se o paciente tivesse permanecido no Posto, sua morte seria extremamente dolorosa, o que não aconteceu no Hospital onde naturalmente existem recursos especiais- anestesia completa, sonoríferos (sic) de alto poder, respiração artificial etc; Todos os documentos e pertences do falecido serão encaminhados á Chefia do PI para serem entregues á família mediante recibo;

Na mesma ocasião será comunicado o local exato de sepultamento (Cemitério São Pedro, Vila Alpina, nesta Capital)²¹⁴

Como nos falou Dona Gracina, João morreu em São Paulo e lá foi sepultado. Ainda que o chefe comunicasse o local de sepultamento, sabemos as dificuldades que os parentes teriam para dirigir-se até lá, além do que, em momento algum, o documento falasse dessa possibilidade. Ainda que se dirigissem para São Paulo, João já estaria enterrado. A dor de Dona Gracina está em não ter podido acompanhar o enterro, em não ver o corpo do marido.

As viagens de João Umbelina não terminaram quando ele retornou para Vanuíre no ano de 1956. Já estava casado com Dona Gracina, e foram morar com os filhos, no Mato Grosso do Sul:

Ele foi até em Mato Grosso, morou em Mato Grosso do Sul. Lado lá de Cuiabá, Miranda. Já ouviu falar? Cachoeirinha, aldeia Terena, ele morou lá. Nós morou lá também, sai daqui foi com 7 anos pra lá, pra Mato Grosso. Quando eu voltei eu tinha 26 anos, eu cresci lá em Mato Grosso. Ai eu vim embora pra cá, ai eu casei.

²¹³ Entrevista concedida dia 20/07/08.

²¹⁴ *Fundação Nacional do Índio*. 28/01/1975. Documento armazenado no Museu Índia Vanuíre, Tupã.

E eles vieram...Eu fiquei sozinho pra lá, solteiro e eu gostava de bagunça, fiquei lá. Ai eu...morava com uns amigos. Acostumado, jogava bola, dançava baile lá. Ai eu vim embora pra cá, ai ela foi me buscar. Eu fiquei com dó dela e vim embora. E tô até hoje aqui, vai fazer 15 anos.²¹⁵

João Umbelina foi um dos índios que o Serviço deveria transformar em trabalhador rural produtivo, que contribuísse para o “progresso”. Para aqueles índios que não se adequassem, que praticassem ações anormais aos olhos dos “civilizados”, o SPI criou as Colônias Penais. Por essa razão, João Umbelina veio do Guido Marlière cumprir sua pena em Icatu. Vivendo em Icatu, mais tarde em Vanuíre, João Umbelina tornou-se um “trabalhador”, com atividades determinadas, pagamento e até férias. Mas, além do trabalho, o não índio também lhe apresentou o álcool. Nas palavras de sua filha Jandira: “Eles amansam o índio com cachaça, depois quer tirar a cachaça do índio”. A bebida faria de João Umbelina novamente um problema para o Serviço, e a saída pareceu ser mesmo o retorno para Minas Gerais. Assim, o índio João fez o caminho de volta, mas retornou anos depois, vivendo em Vanuíre e no P.I Cachoeirinha.

A palavra Krekmum²¹⁶ (aquele que vai e volta) parece definir este índio Krenak. João Umbelina viveu ora em Minas, ora em São Paulo, um pouco no Mato Grosso. Viveu aquela mesma trajetória de deslocamentos, tão presente na história de seu povo. Ao casar-se com a índia Caingang Cotú e transferir-se para Vanuíre, deu início à história dos Krenak em Vanuíre, dos Kaikren²¹⁷, dos Borum longe do Watu.

2.1- A identidade étnica: os Krenak na diáspora

Também é nosso objetivo pensar a identidade Krenak na diáspora, voltando nosso olhar para as relações interétnicas, sobretudo com os índios Kaingang, com quem os Krenak têm estabelecido intenso convívio, por meio do matrimônio. Conhecer como essa identidade se manifesta em um contexto que não o de origem nos possibilita perceber, também, os laços étnicos que ligam os Krenak de Vanuíre, com os que se mantêm nas terras “originárias”.

²¹⁵ Tiago Umbelina. 20/07/2008

²¹⁶ Palavra Borum usada para definir um andarilho.

²¹⁷ Maria Helena, moradora de Vanuíre, me disse que quando buscavam o nome para a Associação criada na aldeia, chegaram a conclusão que o nome deveria lembrar as duas etnias. Dessa necessidade, nasce a Kaikren.

Há toda uma produção teórica acerca da identidade étnica que nos permitiu pensar este caso específico e, por essa razão, julgamos necessário uma breve apresentação das contribuições dadas por cientistas sociais para a melhor compreensão do assunto em questão. Para a literatura antropológica, as identidades não são categorias ontológicas, imutáveis. Ela é pensada dentro de um contexto capaz de determinar qual identidade será vestida ou descartada pelo grupo. Ainda no século XX, influenciados pelo modelo evolucionista do século XIX, os trabalhos acadêmicos utilizaram conceitos como “assimilação” e “aculturação”, que denotam a transitoriedade da figura indígena que, em contato com a sociedade envolvente, estaria fadada ao desaparecimento, pois não apresentariam uma identidade específica.

É de 1973 o Estatuto do Índio que define como indígena “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características o distinguem da sociedade nacional”. Percebemos que a identidade indígena nesse caso não depende apenas da auto-identificação; a identidade é vista como algo tocável, visível. Na leitura do artigo 231, da Constituição Brasileira de 1988, vemos que não são mais estabelecidos critérios de identificação. A Constituição diz apenas em reconhecer “aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” Em 2004, tivemos a promulgação da Convenção 169 da OIT, que estabelece como critério fundamental à auto-identificação, o sentir-se indígena como definidor da identidade. Nesse sentido, a legislação também caminhou para o reconhecimento dessa identidade, como algo mutável, incluindo, então, aqueles grupos de pouca distinção cultural.

Nas décadas de 50 e 60, do século XX, estudiosos refletiam sobre os encontros entre diferentes grupos no cenário brasileiro. Os estudos focavam sua atenção no aspecto cultural; a leitura de Barth contribuiu para as discussões que já se faziam no nosso país sobre a temática.²¹⁸ O autor em questão desloca a definição de grupo étnico como “unidade portadora de cultura” para um “tipo organizacional”. O partilhar, a autodenominação e atribuição dada pelos outros, seriam suficientes para formar o grupo em seu sentido de organização, não sendo, nesse caso, o aspecto cultural determinante na definição de um grupo étnico.²¹⁹

²¹⁸ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Op.cit.

²¹⁹ BARTH apud OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Op. cit., p.176.

Roberto Cardoso de Oliveira criou, em 1962, o conceito de fricção interétnica, elaborado especificamente para pensar a relação de contato entre os índios e a sociedade envolvente, enfatizando o caráter conflituoso desse contato, marcado pela sujeição-dominação. Nas palavras de João Pacheco:

A própria escolha do termo fricção já indicaria a preocupação do autor em salientar como componentes estruturais do contato o conflito e a interação continuada. Ao banir de seu discurso imagens como a de “transmissão”, “adoção”, “assimilação” ou “incorporação”; Cardoso de Oliveira chama a atenção não para os aspectos culturais, mas para as relações sociais que são aí constituídas.²²⁰

A fricção interétnica também é pensada entre etnias indígenas, também neste contexto assumem uma identidade contrastiva que atualiza a sua identidade étnica, ou seja, também nesse espaço aparece o “eu” e o “nós”. A vivência em um contexto multiétnico não foi uma realidade imposta apenas ao Krenak que viveram em Vanuíre; desterrados anteriores já haviam forçado a convivência com os Maxakali e com os índios Guarani, entre outros. Mas há um dado também bastante interessante para a discussão que pretendemos, que é a convivência comum de diferentes subgrupos Botocudos. Entre 1918 e 1923 foram levados para viver entre os Krenak, os Nakrehé. Mais tarde, com a extinção do Posto de Pancas, em 1940, chegam os Gout-tkrak, os Mina-jirún, outros Nakrehé e Naknenuk.²²¹ Dessa forma, são os Krenak de hoje um rearranjo dos Gut-Krak, Minãjirun, Nakrehé e Naknenuk.

Diante de pesquisadores, representantes do Governo e a sociedade envolvente em geral, a identidade Krenak é assumida por todos – ser descendente direto do cacique Krenak garante a eles o domínio daquele território. Como nos mostra Brandão:

Como processo (identificação) e produto (identidade) de um trabalho cultural de grupos sociais que resulta na adscrição [no registro] de significados de diferenciação social, étnica, etc., identidades podem ser geradas preservadas, extintas, transformadas, dependendo não tanto de uma voluntária vontade simbólica do grupo, mas das atribuições pelas quais passa na realização cotidiana de sua própria história. Atribuições que nos casos descritos aqui como base aos que serão descritos a seguir, vão da defesa de um território físico, político de assentamento, vida e trabalho do

²²⁰ OLIVEIRA, João Pacheco. “*O nosso governo*”. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1998. p.45.

²²¹ GUIMARÃES, Núbia Maria C. Op.cit., p. 54.

grupo, até a auto-atribuição de um lugar simbólico do grupo, no território de nomes e significados com que lê se localiza entre outros.²²²

Neste caso, a adscrição adotada é o “nós” Krenak , frente ao “eles” não índios, os Krenak reconhecem força na unidade. Roberto Cardoso de Oliveira apresenta-nos o caso da família Tikuna que, mesmo fugindo às estruturas da própria organização social, define como sendo Tikuna duas crianças de mãe Tikuna e pai não índio, ainda que a definição da identidade se dê pela linha paterna. Em ambos os casos, vemos a busca pela homogeneização étnica, que não se dá, como colocou Brandão, por uma “voluntária vontade simbólica do grupo”. Segundo Roberto Cardoso, essa é mais uma pressão que a sociedade nacional exerce sob os indígenas, embora possa ser uma pressão positiva, uma vez que contribui para o fortalecimento da identidade étnica.²²³ Esse ativamento da identidade é visto entre os Krenak de Minas Gerais, onde o conhecimento da genealogia do grupo, a confecção de adornos e o domínio da língua são altamente valorizados.

A mesma homogeneidade étnica apresentada aos de “fora”, não é vivenciada dentro do território indígena. De acordo com Missagia, três são os subgrupos existentes dentro da aldeia: os Butkrak do Rio Eme, Nakréhé-hé de João Pinto (se localizavam próximos a Conselheiro Pena) e Nakréhé-hé de Itueta (P.I Pancas).²²⁴ A disposição das casas no P.I foi analisada por pesquisadores que buscavam compreender a organização social do grupo. Nos trabalhos a que tivemos acesso, a organização espacial encontra correspondência na divisão grupal, apontada por Missagia.

Como descreve Arantes:

Os líderes principais de cada um dos grupos estão vinculados a um dos subgrupos de origem. O agrupamento “1”, o Povo da Dejanira, é composto por maioria Gut-Krak do Eme, tal como o agrupamento “2”, liderados por sua prima cruzada Laurita. Já o agrupamento “3”, o Povo do Nego, é chefiado pelo cacique e tem maioria Nakrehé-hé de João Pinto. Por fim, o agrupamento “4” liderados pela mais velha de Joaquim Grande, Maria Sônia é de origem Nakrehé de Itueta²²⁵.

²²² BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência. São Paulo, Brasiliense: 1986. p. 111.

²²³ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Op.cit.

²²⁴ MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Borum..., Op.cit. Segundo Missagia, na ocasião do trabalho de campo havia uma única índia cuja descendência era Minãgirum, sendo esta filha de mãe Miñagirum e pai Nakhré-hé de Itueta.

²²⁵ ARANTES. Op.cit., p. 103.

No entanto, embora Arantes reconheça a relação que existe entre o modo de agrupamento atual e o antigo, faz ressalvas à análise de Missagia, que sustenta serem as facções existentes resultado de disputas e alianças estabelecidas pelos ancestrais dos subgrupos. De acordo com Arantes, essas divisões ainda orientam as relações existentes na área, mas afirma haver outras formas de agrupamentos.²²⁶

Segundo Missagia, a área estava dividida em duas facções, sendo que a facção Butkrak ocupava o Sul e os Nakrehé-hé o norte da área. Os maiores conflitos eram mantidos entre os Butkrak e os Nakreré-hé de João Pinto, não havendo, pelo que observou, nenhuma união matrimonial entre aqueles dois grupos. Entre Butkrak e os Nakrehé-hé de Itueta, a relação foi marcada pela violência, mas os subgrupos uniram-se por meio do matrimônio. A pesquisadora notou, no entanto, que havia, entre os jovens desses subgrupos, uma certa resistência em relação ao casamento.²²⁷ Já entre os Nakrehé-hé, de Itueta e os de João Pinto, a relação era mais leve, mas os jovens também se mostravam resistentes quanto a encontrar um companheiro no outro grupo.

O etnólogo Manizer cita Touk, uma mulher do grupo de Késuk, na ocasião, uma das esposas de Muin. Tésuk, é o mesmo Tetchuc, irmão de Krenak, citado por Estigarribia. “Grupo inimigo do capitão Krenak desde a cisão. (...) Touk deve ter-se tornado uma das esposas de Muin, possibilitando aos Krenak o estabelecimento de outras uniões matrimoniais com indivíduos de sua etnia – que, parece ser a que originou o grupo Nakrehé-hé de Itueta”.²²⁸

Se o casamento de Muin com Tun aproximou os subgrupos, a morte de um importante líder Krenak, praticada por um indivíduo Nakrehé-hé, causara o seu inverso. Segundo uma índia Butkrak, o líder Krenak morto, era contrário à união com os Nakrehé-hé.²²⁹

²²⁶ Arantes faz uma análise mais completa da organização espacial existente no P.I Krenak. Ela aponta três modelos de agrupamentos. O primeiro, divide as casas em três grupos, relativo ao grupo de origem: Nakrehé de Itueta, Nakrehé de João Pinto e Gutkrak do Eme. O segundo em três pólos: pólo do Eme, polo do cacique, polo da Barca. Essa divisão foi criada pela Funasa para melhor atender os índios, hoje mesmo na escola os professores usam esse modelo de divisão. O terceiro, diz respeito ao arranjo que ela presenciou durante a pesquisa. Este último, com quatro divisões, foi feito com base nas atuais lideranças. Uma divisão a mais, pois os Butkrak tinham se dividido, em razão de uma briga entre duas primas.

²²⁷ Trabalho de campo realizado entre abril de 1992 e abril de 1994.

²²⁸ MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Borum..., Op. cit., p.141.

²²⁹ Idem.

Essa divisão entre os subgrupos e as intermediações de matrimônio é notada pelos índios, como vemos abaixo:

Casamento daqui de cima com alguém de baixo, não, acabou, mas não é só por causa da divisão, eu não sei, acho que o pessoal daqui de cima talvez não tem muito a ver com o pessoal de baixo, ficam brigando, e também lá em baixo fica mais perto das meninas encontrarem com os meninos, os rapazes, por isso que eu acho que sai mais casamento entre eles lá e aqui em cima, não, porque o M. casou com a B. então é coisa de família (de cima). Você pode ver, lá acaba ficando na mesma família.

Eu acho que é Nakrehé-hé e Krenak, mas era uma aldeia só, porém Nakrehé-hé, quando houve a guerra- são histórias- então eles se afastaram e o Krenak persistiu, ficou no lugar por isso, mas como o pessoal se afastou por causa das guerras, foi assim que surgiu outro nome.

Mesmo não querendo dizer, às vezes as pessoas falam: “aqui não tem divisão, todo mundo é unido, a R. mesmo acha ruim quando fala em divisão, ela gosta de mostrar que todo mundo está unido, mas quando muda alguém lá de baixo, tipo assim, a M. mudou agora, eu acho que está até mudando, porque de primeiro era aquela divisão, ninguém daqui ia lá, nem os de lá vinha pra cá. Até que agora estão se unindo, indo um na casa do outro...”²³⁰

Na ocasião do trabalho de campo realizado por Missagia no Posto Indígena Krenak (1992 a 1994), continuava como cacique um Nakrehé-hé de João Pinto, o Nego, que assumira a liderança do grupo, ainda quando estavam na Fazenda Guarani. No entanto, era Laurita Felix (Butkrak) quem tomava as decisões políticas, mas, como mulher, não podia representá-los fora da aldeia. Os Butkrak nunca aceitaram Nego, esperavam que um Butkrak assumisse aquela liderança.

Sobre a divisão que há na aldeia, escreve Paraíso:

Desde o momento de seu aldeamento, os Krenak sedentarizaram-se, porém continuaram a organizar-se em termos de aliança política e solidariedade econômica em famílias extensas. Devido às constantes transferências e dispersões do grupo, sua organização dual, com metade exogâmica e matrilocal, encontram-se adaptadas às reais condições históricas e arranjos necessários à reprodução do grupo. Assim sendo, a poligamia dos chefes não mais existe, mas a poligamia em série é uma característica marcante do grupo. Os casamentos dão-se predominantemente entre as famílias existentes de forma exogâmica: os Isidoro Krenak; Felix Viana; Cecílio Damasceno; Imbelina e Souza.²³¹

²³⁰ Ibidem, p. 146.

²³¹ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os Botocudos do Rio..., Op.cit., p.426.

De acordo com Guimarães, os casamentos entre as famílias possibilitaram uma relação mais amistosa, mas não foram capazes de pôr fim ao conflito. Em 1989, quando realizou seu trabalho de campo, a área já estava dividida em duas partes, como mais tarde observou Missagia. Localizados ao sul, estavam as famílias Isidoro Krenak, Felix Viana, Manuel de Souza e Vieira Graças, quase todas as que apoiavam a Butkrak Laurita Felix. Por sua vez, ao norte, as famílias Imbelina (Batista de Oliveira e Policarpo dos Reis) e Cecílio Damaceno, que apoiavam José Alfredo de Oliveira, um Nakrehé-hé, de João Pinto.

Guimarães traça a genealogia do grupo, chegando à conclusão de que são poucos os descendentes diretos do líder Krenak. E levanta a hipótese de que Waldemar Adílson e seus irmãos possuam essa ancestralidade:

Capitão Muin, nesta época, tinha 3 mulheres (Mancan, Nhá e Jucuhy). Tchonudjum, que era considerado outra liderança do grupo, cf. Simões (1924). Tinha duas mulheres (Ecuane e Nangmeik). Em 1926, Juquinhot (irmão de Muin) desempenhava as atividades cacicais, ocupando a posição de Muin. Ele tinha 3 mulheres (Mariana, Maria e Jucuhy) e criava Jacob, que era filho desta última com um índio que já havia morrido. Provavelmente, este índio era o “capitão” Muin, se considerarmos: a prática de adoção de órfãos entre os parentes, a terminologia de parentesco que classifica igualmente pai e irmão do pai com uma designação similar e o seu casamento com Jucuhy.²³²

Seguindo a linha sucessória das lideranças, aparecem os nomes de Krenak, Muin, Juquinhot, Jacob, Joaquim Grande e José Alfredo.²³³ Entretanto, com a morte de Jacob, seu filho Waldemar²³⁴ deveria ter assumido, mas era muito jovem e, na ocasião, morava em Vanuíre. Assumiu, então, Joaquim Grande (Nakrehé-hé) e com sua morte, José Alfredo (Nakrehé-hé).²³⁵

No ano de 1989, Waldemar já estava na área indígena Krenak, disposto a ocupar o posto de chefia; morava próximo a Laurita Felix, opondo-se a João Alfredo. Nessa ocasião, integrantes da família Damaceno, que vivia em Vanuíre, haviam retornado às terras de origem

²³² GUIMARÃES, Núbia Maria C. Op cit., p. 56.

²³³ Curioso que Guimarães não tenha incluído Krembá, como chefe Krenak.

²³⁴ Guimarães aponta Waldemar como neto de Muin e bisneto de Krenak, mas diz que ele é filho de Pac. O que não condiz com os relatos ouvidos em Vanuíre. Waldemar é filho de Jacó, índio que acaba morrendo de tristeza na Fazenda Guarani, durante o exílio sofrido pelos Krenak.

²³⁵ GUIMARÃES, Núbia Maria C. Op.cit., p. 63.

com o intuito de reaver o espaço que ainda estava tomado pelos fazendeiros. A localização das famílias vindas de Vanuíre nos interessa bastante, uma vez que possibilita perceber as alianças estabelecidas nessa volta. Analisando o croqui da área indígena, vemos que os irmãos Damaceno estão todos fixados ao norte, juntos a José Alfredo. A única exceção é Cleusa Cecílio Damaceno, casada com José Manuel de Souza, cuja família apoiava Laurita Felix.

Sobre isso diz Guimarães:

A família Manuel de Souza (composta por José Manuel de Souza e Cleusa Cecílio Damasceno) está morando com Laurita (casa anexa, no 5), possivelmente por dois motivos: falta de espaço e necessidade de estabelecer aliança com representantes de uma das famílias opositoras (Cecílio Damasceno) a esta índia.²³⁶

Três dos irmãos Damaceno retornam para Vanuíre, dois deles casaram-se com índias Kaingang, enquanto Maria Helena Cecílio Damaceno se uniu a João Batista de Oliveira, irmão do cacique José Alfredo. Dos irmãos que permaneceram em Minas, José Cecílio Damaceno contraiu matrimônio com Milda Umbelina²³⁷. Cleusa Cecílio Damaceno ficou viúva, casando-se mais tarde com um não índio. A única união dos Cecílio Damaceno com os Felix foi o casamento de Carlos com uma das filhas de Laurita.²³⁸

Na ocasião de nossa viagem,²³⁹ Cleusa Cecílio Damaceno não morava mais tão próxima a Laurita, mas ainda vivia no lugar denominado de Barra do Eme. Ela nos contou que, ao unir-se a um não índio foi proibida de morar na aldeia, mudando-se para Vitória. Laurita Felix, no entanto, depois de reaverem as terras, disse à Cleusa que ela podia voltar. Já José Cecílio Damaceno (Zezão) mora em um ponto denominado Porto da Barca. Ele tem dois filhos casados com os filhos de Laurita Felix.

Acompanhando os Krenak de Vanuíre até Minas Gerais, percebemos que havia um distanciamento entre a família Damaceno e Laurita Felix. Durante uma visita frustrada a José Cecílio Damaceno (Zezão), passamos pela casa de Laurita que se estava no quintal. Os irmãos

²³⁶ Ibidem, p. 66.

²³⁷ Filha de dona Gracina Umbelina e João Umbelina.

²³⁸ Carlos nasceu em Vanuíre, é filho da Dona Jovelina com um Kaingang. Ele conheceu a esposa em Minas Gerais, uma das filhas de Laurita Felix. Ele era tratorista da FUNAI e acabou morrendo em um acidente de trabalho.

²³⁹ Saímos de Vanuíre com destino ao P.I Krenak dia 27/07/2008. O motorista não índio (“crente”), 14 índios adultos, mais 5 crianças.

não foram cumprimentá-la, comportamento bastante diferente do que presenciamos quando encontraram outros “parentes”. Não sabemos precisar o início desse afastamento entre as famílias Felix e Damaceno, mas é importante lembrar que as duas migraram para Vanuíre, sendo que os Felix retornam à área. Esse é um ponto de grande diferenciação entre eles; os que permanecem na área reivindicam direitos que acreditam não se estenderem aos demais.

O motivo da viagem que eles fizeram até Minas, oportunidade em que os acompanhamos, era rever uma índia que se encontrava doente, e também reivindicar a indenização que deverá ser paga aos índios pela Hidrelétrica de Aimorés.²⁴⁰ A aldeia, naquela ocasião, comportava quatro caciques: Randon (filho da Laurita),²⁴¹ João Alfredo (Nego), Leomir (filho da Cleuza Cecílio Damaceno) e Zoim. Eles mostravam-se divididos quanto à indenização se estender ou não aos índios de Vanuíre. Havia um grupo que compartilhava da idéia de que a indenização deveria ser paga apenas aos que moram na parte sul, já que, vivendo próximo ao rio, seriam os prejudicados com o seu transbordamento.

Os Butkrak moram de frente para o Rio Doce, direito reivindicado por ser o habitat original de seus ancestrais. Na Barra do Eme como é chamada, foi construído o primeiro Posto de Atração do Rio Eme, no início do contato. É nessa parte do Watu que podemos ver as ilhas, tão lembradas pelos Krenak. Além desse ponto, o Porto da Barca também fica de frente para o Rio Doce, local em que, em 1981, ficaram as famílias que retornaram à área indígena, com o intuito de reaver as terras. Acomodados nessa pequena área de 68,25 hectares, os índios conviveram com fazendeiros e bugreiros que queriam vê-los longe dali. No local, ainda podemos encontrar as ruínas do antigo Reformatório Krenak que, na década de 80, já estava desativado, servindo de escola para as crianças. Além dos dois pontos, existe um terceiro, bem distante, longe do Rio Watu, local onde vivem em maior número os Nakreré, inclusive o cacique José Alfredo.²⁴²

Vimos que os Butkrak usam da genealogia, para reivindicar posições dentro da área indígena. Guimarães acredita que Waldemar e seus irmãos sejam netos do capitão Krenak, uns dos poucos que possuem essa descendência direta, isso, considerando Jacó, como filho de

²⁴⁰ A construção da Hidrelétrica de Aimorés é um empreendimento da Companhia Energética de Minas Gerais (Cemig) e Cia. Vale do Rio Doce, o aproveitamento do potencial hidrelétrico do médio Rio Doce, já causa danos ambientais, afetando diretamente ao povo Krenak.

²⁴¹ Waldemar Adílson não conseguiu se estabelecer como cacique, tendo o filho de Laurita assumido a liderança Butkrak.

²⁴² ARANTES, Luana Lazzeri. Op.cit.

Muin. Sabemos que Jacó e Sebastiana, mãe de Laurita, foram criados como irmãos. Mas, enquanto Jacó foi criado por Juquinót, Sebastiana era uma das órfãs criadas por Krembá, antecessor de Juquinot na liderança.²⁴³ No entanto, ainda que os dois reivindiquem a identidade Butkrak – a descendência direta ao “capitão” –, Laurita é filha de mãe Krenak (do Rio Doce) e pai Nakrehé de Itueto, enquanto Waldemar é filho de pai Krenak (do Rio Doce) e mãe não índia. Assim, ainda que descendam ambos do líder Krenak, a identidade acionada é a que traz mais benefício, e desse modo o fazem todos os índios Borum, ao assumir a identidade Krenak.

Em Vanuíre, as afiliações a subgrupos não são utilizadas, todos assumem a mesma identidade Krenak. Quando questionados sobre as divisões existentes na aldeia de Minas, dizem que foi uma medida de proteção, pois, estando uns ao sul e outros ao norte, toda a área estaria protegida de possíveis invasões. Quando questionamos sobre os diferentes subgrupos existentes no P.I Krenak, obtivemos a seguinte resposta de João Batista de Oliveira:

Esse grupo era porque...sabedoria do índio, né? Porque o branco matou muito Krenak, muitos. Tinha 5 mil índios Krenak, matou quase tudo, o grupo tava acabando, ficou 20 índio. E ai ele falou assim: “Nós vamos dividir, cada uma tribo, cada um índio tem um nome de uma tribo. Ai veio: Butkrak, Naknenuk, Kuparak, Minãjirum, e foi pondo. Ai, quando as pessoas brancas chegava: Cabo já os índios. Ainda tem índio ainda? Tem. Tem? Tem Butkrak, tem Minãjirum, tem...tem Kuparak. E onde que é isso? Ah, lá embaixo”. Ai eles ia, né? Pra ver se era só um índio. Se o branco ia pra lá, esses índios daqui, já comunicava todos os outros, juntava todos os outros, sentava: “Tá vindo ai, conheço ele”. Corria tudo pra lá, chegava lá: “É ainda tem bastante índio, ainda.” Mas não era, não tinha muito, só tinha só 20 índios. Mas ele dividiu pra pode enganar branco.²⁴⁴

Segundo o Sr. João, os índios formavam um só grupo. Nomes diferentes foram criados para dar a impressão de que eram muitos, assim os brancos os temeriam e os deixariam em paz. A história contada por ele não faz referência a genealogias, nem a grupos de diferentes origens. Quando novamente insistimos sobre uma possível diferença entre Nakrehé e Gut-Krak, ele nos disse:

Nóis daqui é o mesmo de lá, nós que veio pra cá. Quando eu vim, é como eu falei, aqui não tinha artesanato, nós foi fazer. Então, a língua é uma só,

²⁴³ ABREU, Syvio Fróes. Op. cit., p. 577.

²⁴⁴ Entrevista concedida em Vanuíre, em 18/10/2008

não fala outra coisa. Fala assim, o mesmo grupo, uma coisa só. Que na verdade não era Krenak. Krenak era um nome que tava faltando em uma...foi pondo nome e faltava uma pra ter nome, né? Então, tinha uma índia barrigudona, tava pra ganhar neném, ai tava caçando nome pra botar no outro grupo, caçando nome. Ai, aquela índia ficou de cocorado, que ganhava neném de cocorado. Ai rapidinho ela tava ganhando neném, neném. Ia cair e bater com a cabeça no chão, na terra, ai o índio gritou: kruk kren no nak, kruk kren no nak, neném vai bater a cabeça no chão. Ai ele ficou, kruk kren no nak, quer dizer, kren a cabeça, né? Nak a terra, kren-nak. Ai o branco já falou, Krenak, índio Krenak. Nós é kren nak, kren no nak. Cabeça na terra. Ai ficou o nome do outro grupo que faltava, que dizer, aquela índia ganhando neném foi um grupo que surgiu o nome do grupo. Kren no Nak, Nakre-hé, quer dizer, terra boa.²⁴⁵

O surgimento do nome Krenak, segundo ele, nasceu da mesma necessidade que fez surgir Butkrak, Naknenuk, Kuparak, Minãjirim. É curioso que o Sr. João não faça nenhuma referência ao líder Krenak, ao falar da origem do nome, quando toda a bibliografia sobre o grupo afirma que os Krenak assim foram chamados por serem liderados por um índio do mesmo nome. No livro didático produzido por índios Krenak que vivem em Minas, lemos sobre a origem do nome:

Krenak é o nome tradicional que usamos, antes de cantar.

Significa cabeça na terra. Colocamos a cabeça sobre a terra por um minuto, em seguida, dançamos.

Há muitos anos atrás, quando eu não existia, os mais velhos contaram uma história para minha mãe, e minha mãe me contou.

Havia um casal de índios passando por um caminho, de repente, a índia passou mal, para dar a luz uma criança. O índio colocou a índia sobre o barranco deitada e saiu correndo desesperado, pedindo ajuda aos "KRAI". Ele não sabia falar português.

Nesta época, havia uma porção de homens trabalhando na companhia, construindo a estrada de ferro de Vitória a Minas, eles vieram correndo e começaram a fazer o parto. De repente a criança sai e bate a cabeça na terra. O índio desesperado grita:

— AGRANA TONDONE KREN NO NAK! (O bebê bateu a cabeça na terra!)

O homem mandou o índio repetir o que ele tinha falado, o índio repete:

— AGRANA TONDONE KREN NO NAK! (O bebê bateu a cabeça na terra!)

O homem juntou as duas palavras e disse:

— Esta estação terá o nome Krenak.

E ficou para sempre o nome Krenak. Esta história foi contada para os mais velhos, dos mais velhos contada para os mais novos, dos mais novos contada para os mais jovens.

²⁴⁵ Idem.

Assim ela é passada, por cada geração. Esta história nunca morrerá.²⁴⁶

Também nessa história não se estabelece uma relação entre o nome Krenak e o líder do povo. Em comum, há o fato de o não índio ter ouvido kren no nak e nomeado, na primeira história os índios, e na segunda a estação de trem, lembrando que, no trecho da ferrovia que corta a aldeia, há uma estação de nome Krenak. É importante frisar que o nome foi dado pelos brancos, sendo Borum a autodenominação – uma identidade comum a todos os índios Krenak, ainda hoje, descendentes ou não do “capitão”. Ser Borum está além das divisões já apresentadas, divisões que, segundo o Sr. João foram criadas por sabedoria do índio.

Perguntamos também para Maria Helena Cecílio Damaceno sobre a divisão entre os subgrupos:

É da divisão que quer saber? A divisão, eles são todos é Krenak. No começo do nosso povo, nosso povo não era conhecido como Krenak, nosso povo era conhecido como Botocudo. Ai quando chegava os fazendeiros pra tomar terra, naquela época já tinha matado vários índios, né? Mataram muitos índios, então se tornou pouquinhos pessoas. Ai, falou assim: “Pra não tomar todas as terras que nós tem, tentaram matar nós, nós vai dividir em grupo”. Só que ai eles foram pra, pra bem assim distanciado um do outro pra segurar aquela terra, no meio vamos dividir em grupo. Você fica aqui, outro fica ali. Era bem pouquinho, já era bem pouquinho, tinha outro pouquinho ali. Ai os fazendeiros chegaram para tomar as terras deles, ai eles quando os fazendeiros chegarem pra tomar a terra pergunta: “Tem muito índio ai? Vocês fala tem bastante índio. Você é que grupo? Sou Nakreré. E você? Sou Minagirum. E você? Butkrak. E você? Krenak.” Então, cada parte montou, mas todos Botocudos, né? Ai foi que, foi que, foi assim. Foi que, ai que quando eles chegaram sai um índio pra fora: “Tem muito índio ai? Tem. Que tribo que você é?”, eles falavam.²⁴⁷

Se a categoria Krenak, nas terras originárias, passa pela genealogia, dando espaço para diferenciações entre os descendentes ou não do líder Krenak, em Vanuíre, a mesma categoria é assumida de forma coesa, fechada. Todos os nascidos em Minas, seus filhos, netos, são todos Krenak. Ou, pelo menos, todos podem manifestar essa identidade.²⁴⁸ O contraste, nesse caso, é vivido em relação à outra identidade – a Kaingang.

Segundo, Manuela Carneiro da Cunha:

A cultura original de um grupo étnico na diáspora ou em situações de

²⁴⁶ *Conne Panda- ríthioc Krenak*: coisa tudo na língua Krenak. Belo Horizonte/ Brasília: SEE/MG/ MEC- Unesco. 1997, p.13.

²⁴⁷ Entrevista concedida dia 18/10/2008

²⁴⁸ Desenvolverei essa idéia no desenrolar do presente capítulo.

intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acrescenta às outras, enquanto se torna cultura de contraste. Este novo princípio que a subtece, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao menos tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número de traços que se tornam diacríticos.”²⁴⁹

A diáspora, nesse caso, não só foi capaz de reafirmar a identidade em contraste com a Kaingang, mas possibilitou a manutenção de traços diacríticos que os favorecessem. No lugar da genealogia, foi valorizada a língua, o panteão religioso, a dança; traços bastante similares entre todos os subgrupos Borum. Como já dissemos, a origem é um grande referencial, as viagens são constantes e, mesmo aqueles que nunca estiveram em Minas, falam do Watu, do Rio Eme, dos Sete Salões, comprovando o seu pertencimento.

Sabemos que, inicialmente, a manifestação da identidade Krenak em Vanuíre gerava conflitos. Estavam em uma terra que não a sua de origem e foram vistos pelos Kaingang como “intrusos”, os de “fora”. O casamento fora evitado, estereótipos depreciativos foram criados, dificultando a união. Além disso, o medo de que os Krenak retornassem às suas terras “originárias”, levando a esposa Kaingang, fez com que os pais fossem contrários aos enlaces. Ouvimos de uma Kaingang, casada com Krenak, que os pais não concordavam com o casamento; diziam que quando viam os filhos namorando um não índio sabiam que eles iriam embora, mas era mais difícil ainda ver os filhos casando com índio e, mesmo assim, morando fora da aldeia. Mas, os matrimônios aconteceram, o que fez amenizar as diferenças e dar início a uma geração denominada de “misturados”, tendo uma grande parte dos moradores de Vanuíre nascido desse tipo de união.

A união interétnica é vista hoje como ideal, não importa se descendem de grupos diferentes, “se tem sangue de índio é tudo índio”. Isso assegura o direito à terra e mantém os não índios fora da aldeia. Em razão dessa preocupação, casamentos entre índios e não índios obriga o casal a viver fora do Posto Indígena. Há alguns anos, tal restrição afetava apenas as mulheres. Hoje, qualquer casamento nessas condições, resulta na saída do índio, independente do sexo. A razão nos é explicada por uma índia casada com não índio que permaneceu na aldeia:

²⁴⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Ed, Brasiliense, 1986, p. 99.

Eles sempre falavam que não podia, que branco não podia ficar na aldeia. Porque eles têm medo, assim porque eles fala que branco é um pouco ambicioso, vai querer muita roça, a mais, né? Mais do que eles têm direito. Mais assim, eu ficava chateada com isso, mais agora não.²⁵⁰

Devido à restrição, os moradores de Vanuíre buscam um parceiro índio, não importando, como já dissemos, a etnia à qual pertença o pretendente. As relações matrimoniais se estabelecem, inclusive, entre os dois Postos, Vanuíre e Krenak, sendo possível que índios Kaingang busquem esposas no P.I Krenak, enquanto índios Krenak encontrem esposas em Vanuíre. Durante nossa viagem ao P.I Krenak, conhecemos duas jovens, nascidas em Vanuíre, que passaram a viver em Minas Gerais depois de se casarem. Uma delas se casou com o primo, filho da irmã de sua mãe. Norma, mãe de Nayara, que tem outro filho também casado com uma sobrinha. Quando falávamos sobre casamento, Norma fez o seguinte comentário:

N: Eles, é... eles falava assim, aqui o chefe da FUNAI sempre deu conselho pros índios não mistura senão ia acabar, ia acabando a raça, né? O interesse deles é índio com índio. Hoje eu sei como é importante, tem que se casá mesmo porque tá acabando. Hoje meus filhos tudo são casados com índio, eles tem filhos...eles são legítimo mesmo. Eu tenho uma filha, meus filhos eles se interessaram pra parente, né? Primo.

P: Não há problema serem primos?

N: Não, eles antigamente falava que saia defeituoso, mas graças a Deus, não saiu não. Eles fala que não pode misturar parente com parente que nasce defeituoso, mas graças a Deus tá tudo perfeito.²⁵¹

Essa índia se casou com um não índio, tendo que morar fora da aldeia. Mas foi feito um acordo de que o casal ficaria enquanto seu pai, que já estava bastante doente, estivesse vivo. Fora da aldeia ela foi morar em outro Estado, vivendo com dificuldades:

Um lugar onde pra tudo precisa ter dinheiro. É era duro, hein (risadas). Tudo que coisa é comprado. Aqui não, a gente planta, algum vizinho dá, e lá não. Não dá nada de graça, a vida é mais difícil.²⁵²

²⁵⁰ Entrevista concedida pela Senhora Norma Barbosa. 20/07/08

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² Ib.

De uma forma geral, os índios sabem das dificuldades que encontram fora da aldeia, vista como um lugar seguro e, para manter o controle sobre ela, é ideal que se casem entre si. O sistema de parentesco de ambas as etnias foi se adaptando às condições reais de vida. Sobre o sistema de parentesco dos índios Krenak, lemos:

As regras de interdição de casamento c.f Manizer (1919) compreendiam os seguintes parentes: mãe, viúvas, muito idosas, filhas, irmãs, sobrinhas e noras. De acordo com estes pressupostos consideramos que o casamento preferencial era entre primos, já que os tios não podiam casar com suas sobrinhas que eram noras em potencial ou que pertenciam a mesma linhagem. Verificamos alguns dados acerca dos termos de referência, podemos levantar a hipótese segundo a qual somente os casamentos entre primos cruzados bilaterais eram permitidos. O irmão do pai e os filhos do irmão do pai recebiam a mesma designação, assim como a filha da irmã do pai ou a filha do irmão da mãe e a mulher do filho (...). Podemos inferir através do diagrama que os arranjos permitidos entre os parentes provavelmente baseavam-se na contração de casamentos entre primos, exceto entre os primos paralelos bilaterais, que, segundo a terminologia de parentesco do grupo, consideravam--se irmãos entre si, recaindo, portanto, sob estes últimos a interdição de casamentos.²⁵³

As remoções, o convívio com outras etnias, fez com que os modelos de união praticados pelos “parentes” mais antigos fossem sendo modificadas. Tais mudanças, vêm de longa data, já que, em vários momentos de sua trajetória, os Krenak foram obrigados a dividir o mesmo espaço com outras etnias. Foram as condições de vida que determinaram as alianças possíveis para a continuidade do grupo, como é o caso da situação vivida na Fazenda Guarani, onde “casamentos interétnicos se efetivaram por três motivos: a ausência de homens em idade núbil entre os Krenak, a proibição de casamentos entre primos de 1º grau e a necessidade de contrair aliança com os Pataxó que, posteriormente, foram removidos para este local”.²⁵⁴

De acordo com Mellati, entre os antigos Kaingang as relações entre os primos não eram aceitas. Mas a restrição recaía sobre os primos paralelos patrilaterais, sendo estes os “primos irmãos”, enquanto que, entre os primos paralelos matrilineares, o casamento era permitido. Em 1971, quando ele visitou os Kaingang em Vanuíre os casamentos entre primos paralelos patrilaterais já ocorriam. Naquela ocasião, a explicação dada para a antiga proibição

²⁵³ GUIMARÃES, Núbia Maria C. Op.cit., p. 51.

²⁵⁴ Ibidem, p. 58.

foi a mesma que obtivemos durante a nossa pesquisa: os filhos nasciam “defeituosos.” Quanto ao casamento com outras etnias, em 1971, não havia “suficientes parceiros matrimônios Kaingang nos Postos, mas, apesar disso, os pais não gostavam de casamentos interétnicos. Contudo, tais casamentos ocorrem, mas sofrem sanções do grupo, dependendo do Posto. Em Vanuíre nenhum outro grupo indígena é considerado ideal para os Kaingang.”²⁵⁵

Das uniões entre Krenak e Kaingang, nasceram os “misturados”. Esse é um discurso frequente em Vanuíre, que coloca os Krenak em uma posição confortável. Ainda que aquelas não sejam as suas terras de origem, acabaram se misturando aos Kaingang. Quem não nasceu dessa união, tem filhos que nasceram, ou seja, estabeleceram com os Kaingang laços consanguíneos. Essa mistura também é dada pelos Krenak, como resposta ao fato de terem permanecido na aldeia, de não terem feito o retorno, mesmo depois de reaverem as terras do P.I Krenak. Os filhos, os companheiros ou companheiras nasceram em Vanuíre, não desejando viver fora dali. Os Krenak em geral, manifestam a vontade do retorno, mas os laços familiares os mantêm, como vemos abaixo:

Eu tenho vontade de morar lá, mas a criançada não quer ir porque não tem serviço. Não tem serviço, que eles gosta de trabalhar. Lá tem é peixe. Tenho vontade de ir embora pra lá, mas não vai porque não tem serviço.²⁵⁶

Os filhos de Dona Gracina são Krenak “puro” como dizem, filho de pai e mãe Krenak. Mas vivem em Vanuíre, alguns se casaram com Kaingang tendo filhos “misturados.” Além da falta de trabalho, durante nossa conversa, Dona Gracina enumerou outras dificuldades: a falta de moradia já que os fazendeiros ao se retirarem da área destruíram as casas, e o “costume” dos filhos e netos, em Vanuíre.

A identidade em Vanuíre é fluída. Aos “misturados” é possível manifestar uma ou outra identidade conforme as circunstâncias. Os Kaingang são os donos das terras onde estão, enquanto Krenak têm a possibilidade de mudarem para Minas Gerais, sendo também donos daquelas terras. Sobre uma conversa com um Kaingang de Vanuíre casado com uma Krenak, Guimarães escreve:

²⁵⁵ MELATTI, Delvair M. *Aspectos da organização Social dos Kaingang paulistas*. FUNAI, 1976, p. 47.

²⁵⁶ Entrevista concedida pela senhora Gracina Umbelina. 20/10/08

Compreendemos, portanto, por que motivo os Krenak ultimamente dão demasiada importância à manutenção de sua identidade étnica. Com a intenção de estender o direito à terra para os filhos, os pais, simplesmente, afirmam que todas as crianças pertencem ao grupo Krenak, independentemente da etnia de um dos pais, bastando que apenas um seja Krenak. Segundo Cláudio Cutuí (Traíra), índio Kaingang, casado com uma índia Krenak, os seus filhos são Krenak porque estão em terra deste grupo. (...) Os Krenak podem assumir, inclusive, uma dupla etnia conforme as circunstâncias. O índio Cláudio Cutuí afirma que seus filhos são considerados Kaingang no P.I Vanuíre, porque estão na “reserva dos Kaingang” (debochadamente, este índio disse que seus filhos seriam “Kainkren”, uma mistura de Kaingang com Krenak).²⁵⁷

Essa identidade, manifestada de acordo com a terra em que estão, é ainda motivo de discussão, mesmo entre as duas índias Krenak mais antigas de Vanuíre. Em uma conversa informal que tive com Dona Jovelina,²⁵⁸ a matriarca dos Damaceno, ela me contou que Dona Gracina acha que crianças nascidas em Vanuíre são Kaingang, assim como eles são Krenak por que vieram de Minas Gerais. Perguntei a ela o que achava, riu e me disse que não sabia.

As identidades hoje assumidas estão longe de ser uma questão apenas do que esta ou aquela identidade possibilita. Conhecemos “misturados” que assumiram a identidade Krenak, mesmo vivendo em Vanuíre, sendo taxativos ao afirmar apenas uma delas. Nesses casos, as relações familiares determinaram a escolha, optaram por ser da etnia daqueles que efetivamente os criaram, enquanto outros assumem a dupla identidade: são Krenak e são Kaingang ao mesmo tempo, embora assumam identificar-se mais com uma identidade do que com a outra, como é o caso de Norma:

N: Eu falo assim, minha mãe é Krenak, meu pai é Kaingang. Agora eu não sei.

Eu tenho mais participação com os Krenak, porque nós tem nossa cultura, eu faço a cultura dos Krenak, meus filhos também. Eu entendo mais o idioma da minha mãe. Então, é mais assim Krenak. Eu me dou muito bem com as minhas irmãs que é mais Krenak, é Krenak, né?

P: O seu pai contava histórias daqui?

N: Não, meu pai era mais fechadão. Meu pai era assim, igual eu falo assim, apesar de eu morar muito tempo aqui eu nem sei história, eles fala dessa índia Vanuíre, eu num sei a história. Se você for perguntar a história de Vanuíre eu não sei contar porque eu nunca ouvi falar.

P: E dos Krenak você conhece mais.

²⁵⁷ GUIMARÃES, Núbia Maria C. Op.cit., p. 69.

²⁵⁸ De acordo com o documento de registro a senhora Jovelina tem 81 anos, mas ela diz que já era grande foi registrada.

N: È, eu sou mais participante dos Krenak, que minha mãe conta, conta dos rios.²⁵⁹

Norma diz que as irmãs são “mais Krenak”, pois, diferente delas ela nasceu em Vanuíre, sendo filha de um Kaingang. A característica que Norma atribuiu ao pai foi a mesma utilizada por outros filhos de Kaingang, para definir os seus progenitores, justificando, dessa maneira, o pouco conhecimento que têm sobre a cultura Kaingang. A diferença entre Kaingang e Krenak, sendo o último mais atuante, mais falante, mais inquieto, tem levado a uma geração de índios que se definem Krenak, mesmo filhos de pai ou mãe Kaingang, ou, em casos extremos, de filhos de pai e mãe Kaingang.

Logo que chegamos na área, ainda em 2005, a primeira resposta que obtivemos em relação à opção étnica, foi a de que era uma questão de escolha, que a criança optava por aquela com que mais se identificava, simples assim. Hoje, sabemos que a escolha envolve questões muito mais complexas, mas, assim como me disseram ainda na primeira visita, as crianças fazem suas escolhas que nem sempre agradam os pais. Um dos filhos da Kaingang Luzia Conechú, também casada com um Kaingang, se define Krenak.

Em um dos ensaios da dança Krenak que presenciei, esse jovem era um dos mais disciplinados. A mãe me disse que ele não se interessa pela cultura Kaingang, mas ela gostaria de vê-lo aprender a falar o idioma de seu povo. Luzia reafirma a identidade Kaingang do filho dizendo ser ele descendente do valente chefe dos Kaingang, Iacri. A irmã de Luzia, casada com o Krenak Mário, nos disse que os filhos também se definem como Krenak. Os filhos se interessam bastante pelo idioma Krenak, sendo o pai um professor deste idioma. Ela sente não ter aprendido o idioma do pai, não podendo auxiliar os filhos, quando os mesmos trazem atividades escolares que tenham como conteúdo a língua Kaingang: “Naquela época não perguntava agora a gente quer saber.”

O fortalecimento da cultura Krenak, (tendo principais líderes João Batista, Maria Helena e Mario Tepó)²⁶⁰ tem despertado os Kaingang quanto à importância de manter práticas culturais, mas, ainda se mostram pouco engajados neste propósito.²⁶¹ São comuns comentários do gênero “Os Kaingang vão acabar”. Ouvi de uma senhora “misturada” que se

²⁵⁹ Norma Barbosa. 20/07/2008

²⁶⁰ Os índios reconhecem essa liderança, sempre que falam da “cultura” citam esses nomes.

²⁶¹ Reitero que quando falamos de cultura, usamos do significado dado pelos próprios índios. Cultura é a dança, os cânticos, o artesanato, o idioma. São todos traços diacríticos que os distingo dos demais.

define como Kaingang, o seguinte comentário: “Vou levar meu conhecimento comigo, meu idioma e meus cânticos eu levo comigo. Não dou dez anos para os Kaingang acabar.”²⁶²

Sobre a manifestação das identidades Krenak e Kaingang na aldeia Vanuíre, Cruz tece o seguinte comentário:

(...) considero a forte influência dos Krenak no processo de reafirmação étnica Kaingang. Os Krenak tiveram reconhecimento pelos regionais e os Kaingang perceberam o que estava em jogo, não deixar se apagar, frente a um outro que estava se sobressaindo em detrimento de seu apagamento.²⁶³

Quanto ao reconhecimento dos regionais, pudemos notar, conversando com jovens da cidade de Arco-Íris, que alguns disseram saber apenas da existência dos índios Krenak, mostrando-se surpresos quando falamos da existência de outras etnias na área. Cruz, fala em “despertar para a exaltação da identidade Kaingang”, mas, ao mesmo tempo, afirma que os Kaingang estão pouco organizados para esse despertar. Além do idioma ensinado na escola, não há outra atividade prática que manifeste a cultura Kaingang. Já houve na aldeia um grupo de dança Kaingang, mas hoje não há ninguém dirigindo a dança. Soube de uma senhora que estava ensinando as crianças, mas algumas mães “crentes” temiam a influência desta senhora que segue outra religião e, por essa razão, proibiram seus filhos de participarem da atividade.

Enquanto isso, crianças descendentes ou não dos índios Krenak participam, semanalmente, dos ensaios da dança Krenak. A dança é entoada pelos cânticos, o que aproxima as crianças também do idioma Krenak. Esses ensaios intensificam-se próximo ao mês de abril, quando se comemora o Dia do Índio, aumentando os convites para se apresentarem fora da aldeia. Para a apresentação, é pedido um quilo de alimento por pessoa, dividindo o alimento conseguido, entre todos os participantes da dança. Fazem viagens para fora de Arco-Íris, basta que lhes disponibilizem o transporte. Em outubro de 2008, apresentaram-se em São Paulo, durante a formatura dos professores indígenas, chegando a passar a apresentação no Jornal Nacional. Aparecerem pintados, cantando no idioma indígena que, além de demarcar as diferenças entre índios e não índios, tem feito com que voltem a se identificar como índios, sem o medo vivido pelos mais antigos. Esse fortalecimento da cultura Krenak explica a opção das crianças pela identidade Krenak, nesse caso, intimamente ligada à

²⁶² Entrevista feita sem o uso do gravador. 22/07/2007

²⁶³ CRUZ, Leonardo de Oliveira. *O “SER” E O “ESTAR” ÍNDIO: Produção de identidades entre Kaingang e Krenak, em Vanuíre*. Dissertação de Mestrado. Unesp, Marília, 2007, p. 113.

cultura que vivenciam com mais intensidade.

Perguntei a uma jovem Krenak²⁶⁴ casada com um índio Kaingang sobre a identidade de suas filhas, e ela me respondeu da seguinte maneira:

E: Elas falam que são Krenak. Ai teve um moço que veio fazer um trabalho aqui e perguntou: “ Vocês são Krenak ou Kaingang? Ai meu esposo falou: Eu sou Kaingang. E a sua esposa é Krenak. Mas o que que eu coloco? Coloca os dois porque nós, minhas filhas são parte dos dois. Então são Krenak e Kaingang, não tem como você dividir ela no meio pra falar que só elas são Krenak ou Kaingang. Então tem que colocar os dois.” Ai ficou assim, Krenak e Kaingang.

P: Mas elas escolhem?

E: Elas escolhem, elas falam que são Krenak, mesmo o pai delas ser Kaingang, elas falam que são Krenak.

P: Por que você acha que isso acontece?

E: Eu acho assim, como são jovens, agora é muito assim, rivalidade entre eles, porque eles fala assim: “Eu não gosto do Kaingang.” Porque eles acham a dança deles mais feia, o jeito de falar mais esquisito. Então, eles já preferem o Krenak, mais simples, mais sei lá, prefere mais o Krenak que o Kaingang.

P: Então entre as crianças tem essa rivalidade?

E: Tem, tem essa, eles já preferem mais, porque o nosso meio tem o Kaingang, tinha um Kaingang que dança no nosso meio, era um Kaingang puro, ele não vai dançar com os Kaingang, junto com os Krenak, a mãe não gosta.

Como vimos, não agrada ao pai Kaingang que as filhas manifestem uma identidade única. As crianças, diferentes dos adultos, não veem os benefícios da categoria “misturados”, mas são instruídas pelos pais, como nos pareceu ser o caso deste Krenak casado com uma índia Kaingang:

Teve um dia que a velha Z²⁶⁵, ali, né? Ah, eu não vou mentir, ela não gosta do Krenak. A minha menina tava aqui, ai ela perguntou assim, o que que era ela: “Você é o que Krenak ou Kaingang?” Ela falou sou os dois. Matou numa paulada só. Krenak e Kaingang. Divide Krenak e Kaingang.

Durante nossa conversa a menina estava presente, perguntei a ela sobre a dança, tendo o pai me respondido antes:

²⁶⁴ A jovem é filha de pai Kaingang e mãe Krenak, mas se define Krenak.

²⁶⁵ Identificação fictícia.

Ela dança. Ela dança Krenak, mais os Krenak. Porque o grupo dos Kaingang quase não tem, tá fraco. Vai mais na Lia dançar lá. Elas gosta de dança o Krenak. Acha que são mais bonito, né? (Risadas).

Os matrimônios foram essenciais para a construção da relação entre índios Krenak e Kaingang. As relações de parentesco fizeram com que os Krenak também criassem raízes, nessa terra distante do Watu. Os filhos gerados dessa união, os chamados “misturados”, têm assegurado o direito à terra. E, por meio dos filhos, os Krenak deixaram de ser, em certa medida, os de “fora”. No entanto, como vimos, as diferenças entre as etnias não desapareceram, a manutenção das filiações comprovam tal afirmação. Ser Krenak ou ser Kaingang, em Vanuíre, carrega um conjunto de características, práticas comportamentais, identificadas com este ou aquele grupo: “Krenak trabalha muito, já Kaingang não quebra um ovo”, nos respondeu uma Krenak ao falar das diferenças entre as etnias. Para além destes estereótipos, alguns já cristalizados pelo tempo, as identidades são fluídas, enquanto “misturados” podem ora manifestar uma, ora a outra identidade, que está também muito ligada à vivência das práticas culturais, sendo capazes de “produzir” Krenak filhos de pais Kaingang.

No limite, podemos dizer que em Vanuíre os Krenak puderam “reinventar” o “ser” Krenak, abandonando naquele espaço, afiliações a subgrupos que não valorizavam a todos. Com a fixação em Vanuíre, eles puderam selecionar sinais diacríticos que reafirmassem a sua identidade. Claro que esse “ser” Krenak bebe nos rios mineiros, o retorno é constante às terras de origem; é de lá que vêm as referências, as energias para que continuem a luta. E, ouvindo os Kaingang dizer que deveriam ter perguntado, e ter se interessado mais pela cultura dos pais que já se foram, percebemos que, se Vanuíre deu condições para o “reinventar” do “ser” Krenak, a presença deles contribuiu para o “despertar” da identidade Kaingang.

Capítulo 3: A inserção da Congregação Cristã do Brasil na aldeia Vanuíre



(...) essa é uma bandeira que Deus levantou na nossa vida, o cartão postal da aldeia. É...muitos falam que ela é um cartão postal. E é verdade é muito bonita, muito bonita.

Foto: Garcia, Renata de Campos. 2006

A identidade religiosa em Vanuíre

Vários são os laços de matrimônio que unem Krenak e Kaingang, na área indígena Vanuíre, mas tais casamentos antes eram evitados;²⁶⁶ a diferença étnica imperava, ainda que partilhassem o mesmo espaço geográfico. Hoje, existe uma outra identidade que foi capaz de estabelecer novas redes de convivência – a identidade religiosa. Krenak e Kaingang, convertidos, assumem a identidade de “irmãos,” sobressaindo-se a identidade religiosa, em relação à étnica. No entanto, de acordo com Leonardo Cruz,²⁶⁷ a identidade religiosa também foi causa de uma divisão, entre os índios de mesma pertença étnica. Os índios se definem como Kaingang e “crentes”, abrindo, dessa maneira, um diferencial entre Kaingang e Kaingang “crente”.

Os Kaingang católicos reclamavam que os Kaingang “crentes” não se preocupam com a identidade Kaingang, cujo descontentamento, por vezes, está relacionado ao abandono de práticas que os Kaingang católicos entendem como parte de sua cultura. Tivemos a oportunidade, também, de observar a aproximação desses convertidos ao grupo Krenak. A maioria dos Kaingang convertidos tem alguma ligação de parentesco com os Krenak, além do fato de índios Krenak, envolvidos com a dança, e com as apresentações culturais, desempenharem papéis centrais também nas atividades religiosas, de maneira, que os Kaingang convertidos acabaram se aproximando do idioma Krenak, trazendo os filhos à dança, ou seja, compartilhando desse universo.

O trabalho da antropóloga Delvair Mellati²⁶⁸, realizado em 1970, período em que as famílias Krenak, hoje residentes em Vanuíre, já moravam naquele espaço, nos informa quanto às relações interétnicas e as influências religiosas existentes na área. Naquele momento, os Kaingang se diziam católicos, indo mensalmente à missa. Não havia “crentes” na área, mas existiam pessoas que assistiam a cultos protestantes, assim como a reuniões espíritas, chamadas de “macumba”.²⁶⁹ Mesmo frequentando diferentes crenças religiosas, diziam-se católicos, chegando a mostrar-se ofendidos quanto questionados se eram “crentes”. As missas eram assistidas no Bairro de Ponte Alta, a uns vinte minutos da sede do posto. Lá era

²⁶⁶ Falamos das sanções sofridas nos casamentos interétnicos no capítulo 2, lembrando que, embora tenham sido evitados, não foram proibidos.

²⁶⁷ CRUZ, Leonardo de Oliveira. Op. cit.

²⁶⁸ MELATTI, Delvair M. Op.cit.

²⁶⁹ A autora não nos informa onde eles assistiam aos cultos protestantes e as reuniões espíritas.

celebrada uma missa, no segundo domingo de cada mês, reunindo índios e não índios, embora a divisão espacial entre eles tenha sido notada pela pesquisadora. O contato entre os padres e os índios se restringia à duração da missa, pois, terminada a celebração, os padres seguiam, rapidamente, para outra paróquia. Aproximadamente uns sete ou oito anos antes da visita da antropóloga, os padres haviam visitado a aldeia, com o intuito de atrair os índios. Além de acompanharem as missas, os índios também realizavam seus casamentos e batizados na Igreja Católica. Os certificados exigidos pela Igreja, antes das cerimônias, obrigava-os a frequentarem-na por um tempo maior, já que era exigida a participação num “cursinho” com a duração de três meses.²⁷⁰

Em Icatu, uma índia disse à pesquisadora que as “civilizadas” pediam a elas, índias, que batizassem as crianças para que não ficassem pagãs. Nesse lugar, as índias não souberam definir o que significava ser pagão; já “em Vanuíre disseram: o pagão não é batizado e quando morre vira lobisomem, anda toda a noite, incomodando as pessoas que encontra e mexe nas casas. É o Véincuprin e este não vai para o céu. Batizando a criança, o Véincuprin não aparece para ninguém, fica no céu.”²⁷¹ Véincuprin eram espíritos que habitavam outra esfera, e a alma do morto visitaria a terra com as mesmas características físicas da pessoa já falecida. Sobre ele escreveu Nimuendaju:

No momento da morte do indivíduo, a alma (vaekupri) entra no chão imediatamente ao lado do lugar da morte, e começa a sua viagem. Para ensinar o caminho canta-se muito junto ao cadáver. De primeiro a alma passa por um caminho escuro, mas logo sai outra vez no claro e encontra um toldo onde alguns defuntos lhe oferecem comida. Se ele come ele tem de continuar a viagem, se não ele volta para a sua casa, e assim se explica os casos de pessoas, que já pareciam mortas, voltarem a si. (...) Muitas vezes, porém, levam o cadáver ainda quente, arrastando ele em cima da casca de pau que lhe serve de cama, e às vezes tem acontecido até que o moribundo chegou ainda vivo no cemitério. Limpam bem a casa e dançam dentro dela, para a alma não voltar, porque especialmente se o morto era casado, o perigo é grande que ele volte para buscar a mulher ou qualquer outro parente ou conhecido. Para evitar isto os que tomaram parte da cerimônia se lavam com um cozimento de folhas que os Kamé tiram de uma planta por nome Xakrinkí e os Kañeru de uma outra que se chama Kofé.²⁷²

²⁷⁰ Essa é uma prática da Igreja Católica, antes de um batizado ou casamento os envolvidos frequentam esses “cursinhos” para compreenderem a importância da celebração.

²⁷¹ MELATTI, Delvair M. Op.cit., p. 138.

²⁷² NIMUENDAJU apud CRUZ, Leonardo de Oliveira. Op.cit., p.47.

Melatti afirma que as antigas crenças dos Kaingang estavam mais presentes que o catolicismo; a crença no sobrenatural era uma das poucas esferas que haviam sofrido pequenas alterações. Mais interessante, porém, do que perceber o quanto o conjunto de crenças sobreviveu a essa nova inserção, é perceber como os índios articulam novas práticas e concepções partindo de uma ótica própria. No caso citado, os índios fizeram uso de um ritual simbólico cristão. O batismo ofereceu-lhes a solução para a entrada indesejada dos Véincuprin no mundo dos vivos, pois, uma vez batizado, o Véincuprin não voltaria à Terra. O catolicismo forneceu a saída para um problema anterior à sua chegada.

Os índios também frequentavam as festas de Santo, quermesse e procissão. Segundo a autora, mais do que a busca espiritual, o que os atraía era a oportunidade de divertimento e sociabilidade. Essas festas de Santo também ocorriam na própria aldeia “algumas famílias de mestiços Krenak, Pankararú, Aticum e Fulniô fazem fogueira no dia de São João, Santo Antonio e São Pedro, porque são “santos de seus nomes”.²⁷³ O terço era outra atividade religiosa vivida por eles, tendo sido primeiro rezado por uma “civilizada” e por um índio Aticum, depois passou a ser puxado pela mestiça Maura e a Kaingang Jacira. Os não índios também compareciam e, terminada a reza, todos confraternizavam, com pão e café, servidos pela dona da casa em que fora rezado o terço.

A autora não nos informa quanto ao grau de participação dos índios Kaingang nas atividades religiosas em relação às outras etnias, mas a leitura atenta do corpo do texto nos permite algumas considerações. Primeiro, a autora afirma existir uma pequena parcela entre os Kaingang mais resistentes em relação à Igreja, os quais, por vergonha ou por não saberem rezar, não freqüentavam as missas. Em relação à reza do terço, lemos: “Quando os regionais “tiram” o terço, de dia ou de noite, certos Kaingang comparecem à reza.”²⁷⁴ Os terços ocorriam com uma certa frequência na aldeia, mas com o dito acima, parece que os Kaingang, em sua maioria, não aderiam a essas reuniões, enquanto alguns deles as frequentavam apenas quando havia a presença de não índios.

No calendário cristão, são vários os feriados religiosos, o costume de “guardar” dias santos ficou registrado pelos chefes de posto, nos chamados diários, em um período anterior ao observado pela pesquisadora. Na leitura do diário referente ao ano de 1952, observamos

²⁷³ MELATTI, Delvair M. Op.cit., p.140.

²⁷⁴ Ibidem, p. 141.

que nos dias 10 e 11 de abril, 12 de junho, 15 de agosto e 8 de setembro, os índios tiveram os trabalhos suspensos em razão de as datas serem santificadas. Dia 11 de abril foi uma Sexta-feira Santa, 12 de junho é véspera do dia de Santo Antônio, 15 de agosto, o dia de Assunção de Nossa Senhora. Não encontramos, no entanto, uma correspondência para o dia 8 de setembro com o calendário cristão. Referente ao ano de 1944, lê-se:

Nenhum índio trabalhou por ser dia de São João. Não houve troca de fubá no moinho, em virtude do mesmo se achar em concerto, tendo sido recebido milho para transformação. Curou-se 3 bezerros, 1 novilho e diversos carneiros doentes dos cascos.”²⁷⁵

Sabemos que o encarregado era obrigado a prestar contas à Inspetoria, os diários de posto correspondem a essa necessidade. Os diários deveriam apresentar ao seu superior todas as atividades que vinha desenvolvendo junto aos índios no posto. Vemos que, nesse caso, ele registra a ausência, a suspensão das atividades. Mas há uma justificativa, os índios “pararam” por ser um dia santo. Isso mostra ao seu superior que os índios adotavam práticas comuns aos “civilizados”, atendendo, assim, a um dos objetivos do SPI, de inseri-los na sociedade brasileira.

Lemos:

Nenhum índio trabalhou, alegando ser esta data santificada, indo parte deles a pesca e outros a caça.”²⁷⁶

A religião católica foi incentivada por funcionários do SPI e suas esposas. Quando Mellati esteve na área (1971), era a esposa do chefe de posto que ajudava os índios a decorarem as rezas. Mas, na leitura dos diários, parece-nos que os índios se apropriaram de um costume católico, que é o de guardar dias santos, expandindo-o para além das datas já estipuladas.

É um hábito cristão rezar pelos mortos. Desde o século V, a Igreja Católica dedica um dia do ano em especial para que esse ritual aconteça. Encontramos também nos diários, a sua reprodução:

Foi hasteada a Bandeira Nacional, havendo romaria á tumba onde se encontram os despojos dos Caingangues mortos, áto êste que despertou

²⁷⁵ *Diário de Posto*. Vanuíre. 24/07/ 1944.

²⁷⁶ *Diários de Posto*. Vanuíre. 3/05/ 1944.

muita admiração da população vizinha, que declarou ser este o primeiro ano em que se fez visita ao referido cemitério, onde, além de inúmeras flores naturais, foram também depositadas diversas corôas, bem como cruzes de madeira, tendo tomado parte no ato a auxiliar de ensino deste P.I e a quase totalidade dos índios, que reunidos neste posto às 12 horas, partiram logo depois, formando um conjunto bem numeroso. Com essa simples, mas sincera demonstração cívico-religiosa, os pacíficos Caingangs deram prova evidente de que a cenda dos civilizados também é o seu caminho.”²⁷⁷

O mesmo ritual foi praticado no ano seguinte:

Em comemoração aos mortos, foram colocadas no cemitério deste Posto, diversas cruzes de madeira e coroas de flores artificiais feitas pelos índios. Choveu durante quase todo dia. Foi aplicada uma injeção de Novosan na índia Paraná.”²⁷⁸

Os trechos em relação ao dia 2 de novembro mostram a apropriação de uma prática católica, que é a visitação dos túmulos, em uma data já determinada e o uso de um símbolo central que é a cruz. Mas também fica evidente a postura do órgão indigenista ou, pelo menos, daqueles que serviam a ele, na utilização da religião como um meio facilitador do processo de “civilização” a que deveriam submeter-se os indígenas. Havia, como já dissemos, todo um empenho dos funcionários em aproximar os índios do universo dos não índios, sendo cobrado um conjunto de práticas e comportamentos, como vimos acima.

Hoje, além da Congregação Cristã do Brasil, em que a maioria são “irmãos” da etnia Krenak²⁷⁹, existe ainda o templo da Assembléia de Deus, freqüentado, em sua maioria, pelos índios Terena. Os que se dizem católicos são, em grande parte, índios Kaingang, que fazem maior oposição ao pentecostalismo na área. Não pretendemos nos ocupar aqui dos não convertidos, mas traçar alguns comentários se faz necessário, uma vez que são eles, os índios Kaingang, que estabelecem fortes relações com os Krenak. Vimos que, há muito tempo, hábitos católicos são vivenciados na aldeia Vanuíre, pelos Kaingang e índios de outras etnias que já viviam na área.

Mas, segundo Mellati, havia entre os Kaingang um grupo resistente às práticas católicas, embora a grande maioria assumisse essa identidade, a mesma identidade católica assumida pelos Kaingang que se opõem aos “crentes”, nos dias de hoje. A defesa do

²⁷⁷ *Diários de Posto*. Vanuíre. 2/11/ 1943.

²⁷⁸ *Diários de Posto*. Vanuíre. 2/11/ 1944.

²⁷⁹ Incluindo nesta categoria “os misturados”, filhos de Krenak com Kaingang.

catolicismo pelos índios Kaingang não é uma realidade observada apenas na aldeia Vanuíre. A pesquisadora, Juracilda Veiga²⁸⁰, nos mostra que Kaingang localizados em Estados diferentes “afirmam que sua primeira religião foi a católica. Isso se explica pelo fato de os padres nunca terem considerado religião as relações indígenas com o sagrado”. Mas é um catolicismo Kaingang, uma adaptação dos ritos católicos partindo de uma ótica própria. Por isso, a permanência assume o papel de mantenedor da “tradição”, diferente dos convertidos, os índios católicos continuam a realizar o batismo dos filhos, dar-lhes nomes indígenas, realizar festas, entre outros costumes.

A dualidade existente na sociedade Kaingang foi apontada por nomes como Nimuendaju, Baldus, Horta Barbosa. E, de acordo com Sergio Baptista da Silva, essa divisão não diz respeito apenas às metades exogâmicas e patrilineares; o Kaingang pensa todo o universo de maneira dual. “Todos os seres, objetos e fenômeno naturais são divididos em duas categorias cosmológicas, uma ligada ao gêmeo ancestral *Kamé*, e a outra vinculada ao gêmeo ancestral *Kainru*.”²⁸¹ De acordo com Veiga, essa oposição que fazem os Kaingang entre “católicos” e “crentes” tem suas raízes na sua própria cosmologia, correspondendo às metades, a forma dual com que enxergam o universo. Também para ela, a ideia de que qualquer indivíduo pode entrar em contato com o sagrado é estranha aos Kaingang, há para eles a necessidade de alguém que faça essa mediação. A pregação das Igrejas quanto à salvação da alma também não os agrada, eles não almejam ser espíritos; a ressurreição tem que ser da alma, mas também do corpo.

O texto trabalha com a possibilidade de que as diferenças religiosas adotadas sejam uma necessidade da continuidade das antigas divisões, costume Kaingang de se opor a alguma coisa. É evidente que não esperamos transpor as considerações feitas aqui à realidade Kaingang de Vanuíre; a própria autora toma o cuidado de alertar que cada comunidade está inserida em contextos diferentes, influenciando na sua cosmovisão e, conseqüentemente, nas suas escolhas, além do fato de as relações estudadas por ela estarem focadas na dicotomia entre Kaingang “crentes e “católicos” e não em uma área em que, além da divisão religiosa, existe a étnica. Mas fica uma questão que talvez não possa ser por nós respondida: Os Kaingang

²⁸⁰ VEIGA, Juracilda. As Religiões Cristãs Entre os Kaingang: Mudança e Permanência. IN: *Transformando os deuses- Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, vol II, 2004, p. 176.

²⁸¹ SILVA, Sergio Baptista de. Dualismo e Cosmologia Kaingang: o Xamã e do domínio da Floresta. IN: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, dezembro de 2002. p.190.

católicos se opõem ao simples ato de conversão? Aos Kaingang “crentes”? Ou aos Krenak “crentes”?

Sabemos que a construção do templo na aldeia ocasionou rixas, discussões. Os Krenak são vistos hoje como os grandes responsáveis pela construção da igreja na área indígena e embora os maiores opositores sejam índios Kaingang, esta não é apenas uma questão étnica. Alguns Kaingang se sentiram “invadidos” vendo os Krenak estarem à frente de decisões já “que não são dali,” se opondo neste caso aos Krenak “crentes.” Mas também vimos Kaingang se referirem aos seus irmãos consangüíneo como “Um crente lá”. Sobre esse conflito, ouvimos:

P: Pra trazer a Igreja pra dentro da aldeia teve conflitos?

E: Teve, foi briga feia, ai eu nem sei se posso citar assim, só que nós sofreu bastante, muita luta, era muita luta, muita provação, era, era... gente que falava assim pra nós, se um dia, falava assim o primeiro tijolo que levanta aqui eles iam quebrar e que a igreja e a aldeia ia virar um salão de baile. Foi muita prova, muita prova, muita luta, nós choramos bastante, pra esse igreja ser, tá aqui dentro da aldeia.

P: Com a Funai não teve problema?

E: Com a Funai não, só com os índios mesmo daqui da aldeia. Passamos bastante prova, e falaram que nós era braço gordo, só... que só fica orando, não sei pra esses crente tanto ora, falaram um monte assim pra nós. Mas hoje não, graças a Deus ela tá em pé, não virou um salão de baile como falaram, né? Graças a Deus tá ai, e tudo que Deus prometeu pra nós que seria daqui de dentro, nós estamos vendo, cooperador de jovens, organista, músico, nós tamo vendo, nós estamos vendo cumprir. Nós cremos que Deus ainda há de cumprir com mais coisas, Deus prometeu pra nós e nos crê, essa é uma bandeira que Deus levantou na nossa vida, o cartão postal da aldeia. É...muitos falam que ela é um cartão postal. E é verdade é muito bonita, muito bonita.²⁸²

A Congregação Cristã do Brasil conseguiu estabelecer laços entre os Kaingang e os Krenak, convertidos, além de propor um novo conjunto de práticas e comportamentos que a permanência do catolicismo não foi capaz de estabelecer, tais como: o abandono do álcool, controle da agressividade, frequência ao templo, entre outros. Mas, segundo depoimentos, a relação entre os Krenak convertidos e os Kaingang não convertidos ainda é difícil:

²⁸² Entrevista de uma jovem K+Kr. 10/08.

É, com Krenak crente é difícil ainda, é um pouco difícil ainda. Porque qualquer coisinha: Vocês são crentes, Krenak, então vai embora para suas terras, que que tem. Então, tem ainda esse preconceito ainda contra os Krenak, mas melhorou um pouco, eu não vou falar que é horrível, antes não, melhorou bastante. Porque Deus chamou um pouco dos Kaingang também, ainda falta chamar um pouco, mas tá melhor.²⁸³

Na leitura do texto de Melatti vimos que os Kaingang conviveram durante muito tempo com práticas religiosas católicas, que eram vivenciadas de maneira mais frouxa que as normas trazidas pela Congregação Cristã do Brasil. E o abandono de tais práticas, segundo Juracilda Veiga é um preço muito alto para os Kaingang:

A questão é que, para os Kaingang, um povo alegre e amante de festas, as proibições impostas pelas igrejas são muito pesadas, de modo que dificilmente conseguem ajustar-se a elas por muito tempo. Não tendo conseguido permanecer fiel aos preceitos das igrejas mais rígidas, muitas vezes o Kaingang acaba “recaindo” ou se “desviando”.²⁸⁴

Essa maior resistência entre os Kaingang é notada pelos índios Krenak. A depoente me falava sobre o pequeno número de Kaingang convertidos quando lhe perguntei:

P: Você acha que eles resistem mais?

E: Resistem, não dá o braço a torcer tão fácil. Eles é mais duro, eles são mais, assim... A maioria que Deus chamou aqui, todos, a maioria, são Krenak. Os Kaingang são já assim mais duro, mas assim, ah... sei lá.

P: O que você acha? Por que os Krenak estavam mais abertos?

E: Porque assim, nós, que nem eu aprendi com meu tio. O tio Mário sempre contava para nós que ele falava, sempre nós, quando nós reunia na cabana para fazer a cultura, ele falava assim pra nós: “Nós tem que ficar com o pensamento firme em Deus.” E tudo que Deus mostrava em sonho, hoje nós acredita que Deus que mostrava pra nós em sonho, e tudo acontecia, então nós sempre crê, nós sempre teve aquela, o coração mais aberto para Deus, porque nós sempre acreditava. E sempre a mãe, o João, e o tio Mário, conversava com nós nesta parte. Que assim, hoje, e assim, acho que não é tanto assim, por causa que a cabana já, não tem mais a cabana, a cabana tá faltando construir ela, mas antes quando eu era mais pequena, eu tinha uns onze, quatorze anos mais ou menos, era assim a reunião ali. Então, ele falava de Deus, conversava as coisas de Deus com nós, falava dos sonhos. Então isso nós fomos guardando, eu mesmo fui guardando dentro de mim, porque eu acho que os Krenak, sei lá tem mais coração aberto, não é um

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ VEIGA Juracilda,. Op. cit., p. 184.

povo que, tem povo que gruda naquela idolatria, então nós não, nós fomos diferentes, nós tinha também, mas Deus foi tirando, Deus modelou nós de uma forma diferente, porque o nosso povo é um povo sofrido, muito sofrido. Então, nem sei como dizer, eu sei que Deus chamou mais os Krenak, acho que os Krenak tem o coração mais aberto, mas os Kaingang são um pouco difícil. Até para anunciar a palavra para eles é difícil, aceita assim, assim aceita na boa, a gente ora na casa deles, no tempo assim que Deus começou a chamar, ia orar na casa deles, mas só que assim, obedecer a Deus era muito pouco, muito pouco. Pra você ver, mesmo casal de Kaingang puro mesmo, só tem a irmão Cida, e o irmão Sinésio, que é o Cutuí, né? Irmão Sinésio, irmã Cida, a Maria da Glória e a sua neta. È muito pouco Kaingang, puro mesmo é pouco, eles são mais duros. Faz que nem na palavra, diz que Moisés estendeu a coisa na rocha, vai ter que fazer assim com o povo Kaingang, tem que estender a varinha ali para ver se sai água, se jorra água, porque eles são muito duros²⁸⁵.

Pelo dito acima, cabe a nós pensarmos o que fez com que os Krenak estivessem abertos a essa nova prática, para estabelecer possíveis pontes entre a cosmologia nativa e a religião pentecostal, partindo da leitura que os mesmos fazem dos ensinamentos cristãos. Buscamos, dessa maneira, interpretar a inserção da Igreja pela ótica dos índios convertidos, abandonando o maniqueísmo encontrado em tantos trabalhos acadêmicos, que colocam os índios como donos de um sistema religioso “tradicional” destruído pela religião universal trazida pelo não índio.

Para a escrita deste capítulo, a metodologia utilizada foi a observação direta, assistindo aos cultos e às reuniões em grupo, pudemos observar a disposição das pessoas nos cultos, a sequência dos ritos, a postura corporal. Também foi importante a permanência em cultos da Congregação Cristã do Brasil fora da aldeia, assim como a leitura de trabalhos acadêmicos que se ocupam da conversão de outros grupos, indígenas e não indígenas. Dessa forma, buscamos situar a conversão dentro de um contexto mais amplo, capaz de nos mostrar as teias que ligam comunidades diferentes a essa crença, buscando também o inverso, ou seja, as

²⁸⁵ Mulher (Kr+K) Entrevista concedida dia 17/10/08. A depoente se refere a passagem bíblia escrita abaixo: Êxodo, 17:6. Depois toda a congregação dos filhos de Israel partiu do deserto de Sim pelas suas jornadas, segundo o mandamento do Senhor, e acamparam em Refidim; e não havia ali água para o povo beber. Então contendeu o povo com Moisés, e disseram: Dá-nos água para beber. E Moisés lhes disse: Por que contendeis comigo? por que tentais ao Senhor? Tendo pois ali o povo sede d'água, o povo murmurou contra Moisés, e disse: Por que nos fizeste subir do Egito, para nos matares de sede, a nós e aos nossos filhos, e ao nosso gado? E clamou Moisés ao Senhor, dizendo: Que farei a este povo? daqui a pouco me apedrejarão. Então disse o Senhor a Moises: Passa diante do povo, e toma contigo alguns dos anciãos de Israel; e toma na tua mão a tua vara, com que feriste o rio;vai. Eis que eu estarei ali diante de ti sobre a rocha, em Horebe, e tu ferirás a rocha, e dela sairão águas, e o povo beberá. E Moisés assim o fez, diante dos olhos dos anciãos de Israel.

adaptações desse mesmo credo na área indígena estudada, que abarca relações sociais, situações econômicas e políticas próprias.

Também usamos como fonte de informação, publicações de cursos teológicos, escritos por membros de Igrejas pentecostais, com exceção da própria Congregação Cristã do Brasil. Uma vez que esta condena os meios de comunicação para a propagação do Evangelho, não produzindo folhetos, cartazes ou livros. Aquilo que o convertido precisa saber encontra-se na Bíblia, única fonte da verdade.

3.1 - A Congregação Cristã do Brasil

A Igreja Congregação Cristã no Brasil foi fundada em 1911, pelo italiano Luigi Francesco, que vivia nos Estados Unidos até, segundo ele, receber a “santa revelação” de que deveria partir para a América do Sul. Sua evangelização inicia-se no Estado do Paraná, seguida de sua permanência em São Paulo, onde foi convidado para pregar entre os presbiterianos. No entanto, suas ideias não foram aceitas por todos naquela comunidade religiosa, ocasionando um cisma entre seus fiéis. Aqueles que seguiram Luigi Francesco deram, então, o início à Congregação Cristã do Brasil.²⁸⁶

A Congregação Cristã do Brasil faz parte das Igrejas pentecostais, e sua denominação se deve à crença nos dons dados pelo Espírito Santo. O Pentecostes é um evento bíblico, pelo qual o Espírito Santo, descendo dos céus, deu aos apóstolos dons como a glossolalia, a revelação e a profecia, para que pudessem expandir o conhecimento do Evangelho. Diferente de Igrejas protestantes tradicionais, os pentecostais não veem o Pentecostes como um evento histórico e único; para eles, o Pentecostes é revivido, os dons do Espírito Santo são dados na conversão ou em outras ocasiões.²⁸⁷

Os usos e costumes da Congregação Cristã se cristalizaram desde o início do século XX; as mulheres sentam-se separadas dos homens, estes à direita e aquelas à esquerda na nave do templo. Os homens usam ternos e mantêm os cabelos cortados. A elas é proibido

²⁸⁶ FELICIANO, Marcos. *Introdução à doutrina Pentecostal*. Instituto Teológico Carisma. Orlandia, São Paulo, 2005.

²⁸⁷ CAMARGO, Ivani Vasconcelos. *Rituais de poder: um estudo comparativo dos rituais das igrejas Pentecostais em São Paulo*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2000.

cortar os cabelos, usar saias curtas, blusas decotadas, calças compridas e adornos como brincos e pulseiras. Durante o culto, devem usar um véu branco sobre a cabeça.

Os cooperadores²⁸⁸, como são chamados aqueles que celebram o culto, não recebem qualquer pagamento pela atividade. Também não são preparados em institutos e faculdades teológicas para o exercício da função, pois acreditam que a capacitação necessária é propiciada pelo Espírito Santo. O dízimo não é obrigatório e as despesas são pagas com as ofertas que, em dinheiro, são colocadas em envelopes e entregues ao porteiro na entrada do templo, não havendo, no culto, um momento especial para o seu recolhimento.

Os encontros seguem a uma mesma liturgia, iniciando-se com cântico de hinos do Hinário exclusivo da Congregação, acompanhados pelos músicos. Em seguida, o cooperador lê e explica um trecho bíblico, abre espaço para o testemunho dos fiéis, cantam mais um hino, fazem orações, após é que o culto termina. O ósculo santo, ou seja, o beijo na face das pessoas de mesmo sexo, fecha o ritual.

O batismo ocorre por imersão nas águas, em tanques construídos nas próprias igrejas. Não há nada que determine o momento em que o membro estará pronto e, mesmo os que não são frequentadores, estão convidados para o batismo, pois acreditam que o Espírito Santo pode chamá-los a qualquer momento.

3.2 - A Igreja Congregação Cristã na aldeia Índia Vanuíre

Na atualidade, como já dissemos, além da Congregação Cristã do Brasil, também existe uma Igreja Assembléia de Deus e, ainda que seus adeptos não possuam um templo, missas católicas são celebradas de 15 em 15 dias. Poucos são os que frequentam as missas, as quais contam com a participação de fazendeiros próximos. A grande maioria dos índios que frequentam a Assembléia são os Terena, que já vieram do Mato Grosso do Sul convertidos, enquanto que os frequentadores da Congregação Cristã do Brasil são, na sua maioria, Krenak e Kaingang, que possuem, laços de parentesco.

Em 2002, foi construído na área indígena, o templo da Congregação Cristã do Brasil que segue o mesmo padrão arquitetônico dos demais. Antes dela, os índios convertidos

²⁸⁸ Várias vezes me corrigiram quando chamei de pastor o cooperador; insistentemente, diziam-me haver só um pastor – Deus.

frequentavam a CCB de Arco-Íris, sendo o trator, muitas vezes, o único meio de transporte que os levava até lá. As dificuldades no transporte, segundo eles, eram amenizadas pela mão de Deus. Lembram que nos dias chuvosos nem as crianças reclamavam do frio e chuva, e só chegando à aldeia é que notavam estar completamente molhados. Deus também os teria livrado da morte durante esse trajeto, numa ocasião, em que retornavam da igreja e o trator ficou sem uma das rodas, que eles viram a sair rolando na frente do carro. Assim, atribuem a Deus o fato de nada haver acontecido aos que estavam no trator, pois, sem a sua divina proteção poderiam ter morrido.

Os convertidos de Vanuíre seguem os mesmos costumes das demais, as irmãs usam saias longas, cabelos compridos, enquanto os homens usam ternos nos cultos e, mesmo no dia a dia, vestem-se sempre com calça social, ainda que usando chinelos de dedo. Nos cultos, as mulheres mantêm-se separadas dos homens e todas, até mesmo as meninas, usam o véu branco.

A liturgia segue a mesma ordem das encontradas em outras Igrejas: hino, leitura bíblica, testemunho, hino e oração. Os hinos são acompanhados pela banda formada por homens que ficam no centro do templo. O conhecimento musical das mulheres sofre restrição, elas não podem tocar todos os instrumentos; elas recebem aulas de órgão, na Congregação Cristã, localizada na cidade de Tupã, sendo a flauta o outro instrumento musical a que têm acesso, informação que obtive ao demonstrar meu interesse pelo objeto.

A leitura e explicação do trecho bíblico são feitas pelo cooperador²⁸⁹ que rege o culto. No começo, era um não índio morador da cidade de Arco-Íris, mas em 2008 os Anciões “sentiram” que o cacique Gerson Cecílio Damaceno, que já era cooperador de jovens, deveria tornar-se cooperador de adultos. Sobre essa escolha, ouvimos:

E: Depois que nós viemos de Minas, Deus levantou o irmão Gerson, agora o irmão Gerson é cooperador de jovens e cooperador de adultos. Agora só tá esperando Deus, Deus mostrar alguém, pra eles coloca, pra atender o culto de jovens.

P: Como é o mostrar alguém?

E: Assim, mostrar é assim, Deus mostra os nomes, então aquele que Deus faz sentir no coração, eles oram a Deus. Escolhe três, ai depois permanece um, o que Deus fazer ele senti, ai eles anuncia pra Igreja.

P: Então, além do Gerson tinha outras pessoas ?

²⁸⁹ O cooperador não índio disse no culto que ninguém acreditava que iriam construir um templo naquele lugar cheio de bugres, mas que Deus chegava a todos os lugares.

E: Não, acho que não. Só o irmão Gerson porque ele já era cooperador de jovens, né? Porque o cooperador de jovens eles oram a Deus, se Deus confirma, que ele tem que passar pra cooperador de adulto, ai sim. Mas senão ele fica no cooperador de jovens mesmo, mas como eles oraram pelo irmão Gerson e Deus fez sentir que era o irmão Gerson como cooperador de adulto ai eles levantaram como cooperador de adulto, agora tá faltando cooperador de jovens.

P: Então ele já frequentava a Igreja há muito tempo?

E: Já. Ele já era o cooperador de jovens, então agora já é cooperador oficial do sábado à noite, ele só atendia o culto dia de terça porque o irmão não podia vim e dia de sábado esse irmão vinha, então ele só era cooperador do culto a noite, agora não, agora é o irmão Gerson.²⁹⁰

O cacique, assumindo posto de cooperador, é encontrado em outras áreas indígenas. No trabalho que a antropóloga Valéria de Barros fez entre os Guarani de Laranjinha, que também frequentam a Congregação Cristã do Brasil, o posto de cooperador foi assumido pelo índio Mário, que já havia ocupado o posto de cacique e chefe de posto naquela aldeia:

Apesar da conversão de Mário poder ser apontada como decisiva para o estabelecimento da Congregação Cristã no Brasil em Laranjinha, pois ele foi o grande responsável por converter grande parte das famílias à nova igreja, atuando como um mediador e anunciador da “nova fé”, é preciso destacar que o contato do grupo com a nova igreja se deu também a partir de outras redes de sociabilidade já existentes, por exemplo, entre os índios e as famílias não índias da região que estavam ligadas a eles através de casamentos (índios casados com *não índios*); através de vizinhos ou conhecidos que freqüentavam a igreja; e através dos parentes que moravam em outras cidades e que já participavam da CCB²⁹¹

Situação semelhante foi vivida em Vanuíre. A conversão de um líder torna mais fácil a adesão daqueles que o escolheram para representá-los, além do fato de ser necessária a permissão do cacique para a entrada de não índios e possíveis projetos que possam apresentar. Mas é importante frisar que, assim como em Laranjinha, havia outros laços que os ligavam a Igrejas Evangélicas, uma vez que vários moradores se converteram, antes do cacique. Dona Ondina, uma não índia, filha de mãe italiana e pai português, contou-nos ter sido a primeira a se converter. Ela, que quando jovem morava em Penápolis, conheceu o índio Kaingang, morador de Icatu e com ele acabou fugindo para Vanuíre, onde passou a viver desde então. A índia Norma Barbosa, filha de mãe Krenak e pai Kaingang, também se converteu, no período

²⁹⁰ Mariana Cecílio Damaceno. Data da entrevista: 17/10/2008

²⁹¹ BARROS, Valéria E.N. A conversão ao pentecostalismo entre os Guarani da Terra Indígena Laranjinha. *Revista: Antropologia em primeira mão*, N.1. Santa Catarina: UFSC, 1995, p. 10.

em que passou fora da aldeia; voltando, sentiu necessidade de continuar, passando a frequentar a Igreja Congregação Cristã do Brasil, em Arco-Íris.

Intencional ou não, o fato de caciques ocuparem a posição de cooperador, não fere o estabelecido no Estatuto da Igreja CCB, uma vez que não é necessário conhecimento teológico e a escolha se dá como vemos a seguir:

Os irmãos Anciães e Diáconos são ordenados (I Tim. 4:14), e os cooperadores são apresentados, conforme deliberação do Conselho de Anciães, segundo a guia de Deus pela revelação do Espírito Santo, dentre os membros da Congregação Cristã do Brasil que apresentarem as virtudes consignadas no Santo Evangelho (I Tim. 3: 1-7 e 8-3; Atos 6:6; Tito 1:5 – D²⁹²

Como vimos, cabe aos Anciães e Diáconos, orientados pelo Espírito Santo, escolher os cooperadores, que vão estar à frente dos cultos, convivendo com a comunidade. O trecho abaixo mostra-nos qualidades apreciadas no cooperador Gerson Cecílio Damaceno:

Congregado na 6ª feira na Central, irmão da região de Araçatuba/SP, citava que esteve na Aldeia Vanuíre (Arco Íris-proximidade deTupã-SP), após culto muita chuva, mas uma irmã índia, pediu oração, assim foi feita, irmão colocou cabeça no chão até como sinal de humilhação e Deus mostra-lhe uma revelação "onde irmão Luiz montado num trator e uma linda lavoura florescendo com amendoim"

Após oração apontava esse fato, irmão Luiz não se continha de alegria, virtude (visitações espirituais) em resumo, era sinal de confirmação, pois plantaram amendoim.

Agora bem recente foram no local e viram o prodígio da mão de Deus, colheram 2 mil sacas, maior colheita da região e todos estão glorificando esse magnífico retumbante Deus.

FATOS E VIAS:

Já estive neste local com Missão Material, realmente muito difícil por ali, solo fraco, desgastado, "terra cansada/exaurida/esgotada".

E irmão Luiz é cacique da etnia krenaques²⁹³, onde foi revelado para ser cooperador jovem, com excelente dom da palavra...!!!²⁹⁴

É exatamente o cooperador quem está à frente no momento conhecido como a hora da “Palavra” oportunidade em que os presentes têm uma intensa participação, com os “Glória a

²⁹² Contrariando a proibição da propagação do Evangelho através dos meios de comunicação, os convertidos tem se utilizado da rede, várias são as páginas na Internet que disponibilizam hinos, Bíblias on-line, chat entre os convertidos, entre outros. Estatuto disponível: www.amigosccb.com

²⁹³ Ele se refere ao cacique e cooperador Gerson Cecílio Damaceno.

²⁹⁴ www.Cristanobrasil.org

Deus” e “Aleluia Jesus”²⁹⁵ aclamados por toda a igreja. Os testemunhos nos cultos a que estive presente²⁹⁶ foram dados pelos visitantes, um momento de comoção, quando a pessoa compartilha com as outras a dor vivida: pobreza extrema, morte de parentes e o uso do álcool foram os assuntos mais recorrentes. Todo testemunho termina, invariavelmente, com a superação do testemunhante, o que foi possível graças a uma providência divina, uma revelação. Aqueles que dão o testemunho parecem entrar em um estado de êxtase, apresentando uma postura bastante alterada, diferente da normal. O cooperador lembra o adiantado da hora, pedindo para que as pessoas encurtem seus relatos.

Os hinos são cantados duas vezes no culto, as pessoas os escolhem, “chamando” os números dos hinos, e o cooperador lembra para que só o peçam quando sentirem que devem. Nem todos trazem a Bíblia, enquanto o Hinário é visto na mão de todos os presentes, que conhecem boa parte das letras dos hinos. A oração é o momento de grande efervescência, feita de forma individual, momento em que se manifestam os dons do Espírito Santo, como a glossolalia, ou seja, falar em diferentes línguas.²⁹⁷

Na saída do culto, a frente do templo torna-se também um espaço de sociabilidade: Krenak, Kaingang, não índios, assumem agora uma mesma identidade religiosa. A conversa fora da igreja não foge da religião, os testemunhos dados no culto são comentados por eles, e novas “Graças” são contadas ali mesmo. Além de “irmãos” que vivem próximos à área, os índios recebem com frequência a visita de “irmãos” de outras cidades, os quais, neste caso, dormem na casa de algum convertido. Em uma de minhas visitas, dormi na mesma casa que um grupo de “irmãos” que vinham das cidades de Piracicaba e de Limeira. Nessa ocasião, a conversa iniciada na frente da igreja continuou, na casa da convertida. Durante horas, contaram experiências próprias e relatos ouvidos, muitos foram recordados pelo seu lado cômico, testemunhos que na opinião dos presentes não cabiam durante o culto, tornando-se motivo de chacota.²⁹⁸

²⁹⁵ Essas são adorações pontuais que se repetem em todas as Congregações.

²⁹⁶ Quando assistimos aos cultos de sábado, Gerson ainda não era o cooperador de adultos.

²⁹⁷ Maiores informações ver: RICCI, Mauricio. *Glossolalia e Organização do Sistema Simbólico Pentecostal*. Dissertação de Mestrado. Unesp: Araraquara, 2006.

²⁹⁸ Uma das histórias contadas foi a de uma senhora que havia colado o pé de uma galinha com cola super bonder. Após contar o testemunho na igreja é repreendida pelo cooperador, que avisa que aquele espaço não era para histórias como aquela. A mulher então respondeu: Você pode não querer ouvir, mas que colou, colou.

O pentecostalismo surge entre os mais pobres e, mesmo na atualidade, o maior número de adeptos, continua sendo dessa classe social.²⁹⁹ Os visitantes não índios, encontrados na área, comprovam as estatísticas. São pessoas simples, de baixa escolaridade, de muitos percalços vivenciados, o que contribui para que as diferenças pareçam dissolvidas. Enquanto se alimentavam após o culto, na residência citada, não se notavam diferenças entre eles, fosse nos modos à mesa, no grau de domínio da linguagem, fosse na trajetória de dor e superação.

A visita feita a outras igrejas, a convertidos de outras comunidades, é chamada de “Missão”³⁰⁰ pelos adeptos da Congregação Cristã. Uma jovem visitante me definiu esse procedimento como sendo o momento de levar a palavra aos aflitos e aos enfermos, enfatizando que tais visitas ocorrem por preparação divina. Ela, por seus meios, não teria condição financeira de fazê-la, mas Deus teria preparado o transporte. Entre os índios, a ideia de preparação divina é bastante recorrente; dizem que Deus toca o coração daquele que possui o bem material e este o divide com o outro. Mário contou como testemunho sobre o violão que recebeu do lojista por apenas 10,00 reais. Uma índia recém casada contou-nos de como Deus preparou até os sabonetes para o banho, já que não os tinha.

O caminho percorrido para a conversão de grupos indígenas na Igreja Batista e nas missões de fé, ocorre de maneira lenta. Antes, é importante o conhecimento da língua, da cultura, passos considerados necessários para que consigam fazer da ideia de Deus algo inteligível aos possíveis “crentes”. O mesmo cuidado, segundo Ronaldo Almeida, não é visto entre a vertente pentecostal do fundamentalismo; na Assembléia de Deus, o intuito é “ganhar” adeptos no menor tempo.³⁰¹ Na Congregação Cristã do Brasil, também representante dessa vertente pentecostal, a dinâmica é a mesma, os não índios em missão, pouco ou nada sabem das áreas por eles visitadas. É evidente que os índios encontrados em Vanuíre estão muito próximos a eles quanto aos costumes, além do domínio do português e das condições financeiras. Entretanto, é gritante a falta de conhecimento acerca da população local. Os trechos abaixo evidenciam isso:

²⁹⁹ CAMARGO, Ivani Vasconcelos. Op. cit.

³⁰⁰ Ronaldo de Almeida define essa atividade: “Missão é a atividade religiosa por excelência, responsável pela inserção de um conjunto de crenças em outro universo cultural (unidade mínima a partir da qual a evangelização é formulada).” ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução do Fundamentalismo Evangélico. IN: *Transformando os deuses- Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p.33.

³⁰¹ Ibidem, p. 42.

Você é índia mesmo?
 Sou, meu pai era Kaingang e minha mãe Krenak
 Você fala um pouco de Guarani? perguntou novamente o irmão³⁰²

Em uma outra ocasião:

Aqui vocês invadiram? – pergunta o visitante
 Não, quem invadiu foram os brancos, foram tomando tudo, desde Tupã era tudo dos índios.³⁰³

Não existe nenhuma atividade na CCB que faça o caminho inverso: o de apresentar aos convertidos não índios a cultura indígena. O maior interesse dos índios de Vanuíre, mais especificamente os Krenak é traduzir hinos para o seu idioma dos quais um exemplo, é a tradução feita por Lidiane Cecílio Damaceno, professora da escola:

Hino 79 O`alma que choras

O alma que choras com grande amargor,
 Se queres consolo, recorro ao Senhor
 A Ele implorando, conforto acharás,
 Graças e virtude e vida terás

Tradução: O giracam tocanē puk au emram grópe
 Prame hac-hira nim thák Tupã
 Anchuk conoekrum am-merik ampim maajocom
 Jagy acuam- cuang

Amigo sincero é Cristo Jesus
 Que salva o perdido e ao céu o conduz;
 Tua voz levanta ao bom redentor
 Clama por socorro, clama ao Senhor

Tradução: Making açã cruk Tupân
 Tacane airim tam taru rimi
 O ti aui na him ererre Kijican
 Pecak Ke imráam gicam pacak Tupam

Ó alma cansada, recorre ao Senhor,
 Ele te sustenta e te dá vigor;
 Seu constante auxílio não falta jamais

Tradução: O giracam rarate, timu Tupân
 Anchut ti hume maajacam
 Nhik gicaram rarát nuk ajõam

³⁰² Trabalho de campo. 19/07/ 2008.

³⁰³ Ibidem. 20/07/2008.

Ww anchuk brãu nuk puk intã.³⁰⁴

Quando Lidiane Damaceno fez a tradução, o hino era cantado apenas entre eles, em reuniões dentro da aldeia. Quando os visitantes ficaram sabendo da novidade, pediram que os cantassem na igreja e, hoje, durante as visitas que realizam fora da aldeia sempre cantam o hino na “linguagem” Krenak.

A conversão da maioria dos índios aconteceu há muitos anos. Durante esse tempo, o que parece oscilar é a intensidade com que vivenciam a experiência religiosa. Ouvimos, em julho de 2008, uma índia convertida dizer a uma visitante que a “igreja estava fraca”, que os “irmãos” não se visitavam. Nos dias em que passamos na aldeia, percebemos que estavam tentando fortificar esse elo. Além dos cultos dos sábado e dos domingo, este último dedicado aos jovens, os irmãos se encontraram todas as noites na casa de um convertido. O número de pessoas nessas reuniões foi pequeno, mas nos disseram já ter havido períodos em que pessoas ficavam fora das casas por falta de espaço.

Nessas ocasiões, a liturgia ocorre com uma ordenação mais frouxa, com espaços para interrupções, seja porque alguém adentrou a moradia, ou porque a água usada na preparação do café está no fogo. Mário Cecílio Damaceno acompanha o canto do Hinário com seu violão, no lugar dos testemunhos ocorrem as revelações, visões que tiveram durante o culto e que “Deus mandou falar”. Nas reuniões, pudemos observar uma índia de pai Kaingang e mãe Krenak, falando em outras línguas e fazendo revelações aos presentes, postura essa bem diferente da adotada pela mesma jovem na igreja.

De maneira geral, a participação feminina na Congregação Cristã é menor que a dos homens, pois não tocam todos os instrumentos musicais, não fazem parte do Ministério, ou seja, não lhes é dado assumir posições de liderança dentro da Igreja.

Uma questão problematizada pelos chamados antropólogos pós-modernos, é a relação estabelecida entre o pesquisador e o pesquisado. Esses estudiosos têm como um dos objetivos a quebra da ideia de que o etnólogo detém o saber, de ser um indivíduo capaz de decifrar o grupo a partir do contato com os pesquisados do grupo. A antropologia pós-moderna mostra que a etnografia é resultado do diálogo entre “nativo” e etnólogo, com a observação participante, possível graças a negociações estabelecidas entre eles. Na escrita das etnografias

³⁰⁴ Maria Helena Damaceno permitiu que fizéssemos uma cópia. 21/07/08

clássicas, é na introdução do livro que percebemos a presença do pesquisador, é esse o espaço que nos informa sobre o grupo estudado e o tempo que passou entre eles. No decorrer do livro, tal presença desaparece na garantia da impessoalidade. Os antropólogos clássicos tinham a mesma ideia de presença “invisível” em relação ao campo; para eles, era como se sua presença fosse neutra, que não afetasse o cotidiano do grupo e o próprio antropólogo. Dito isso, é necessário salientar a clara interferência da minha presença nas reuniões que ocorreram na casa dos convertidos, falas direcionados a mim, enquanto pesquisadora, grupo que, segundo o índio Krenak, vê com estranheza a religião adotada por eles:

Mas o Deus do índio não é o Sol, a Lua? Como nós já ouvimos. Não, o Deus do índio é quem fez o Sol e a Lua.”³⁰⁵

Na mesma ocasião, um índio filho de pai e mãe Krenak “revelou a mim uma mensagem divina”. Eu, que tinha passado por uma tristeza, ia ter uma alegria com a conclusão da minha matéria em outra aldeia. A matéria à qual se referiu era a dissertação e a outra aldeia o P. I Krenak, pois já havia possibilidade de eu fazer a viagem.

A participação nas reuniões me confere duas identidades que se confundem e se misturam: a pesquisadora e uma possível convertida. A participação nas reuniões possibilitou que eu dividisse com eles o cotidiano religioso, nos aproximando, através desses momentos. Embora saibam que nem sempre concordam com os textos escritos pelos pesquisadores, pareciam mais preocupados em me convencer dos ganhos da conversão. A vastidão do rio Watu, o sol iluminando às montanhas; toda beleza apreciada em Minas Gerais, durante a viagem eram pequenas, perto das que veria no céu, diziam a mim.

3.3 - O início da Conversão

Quando questionados sobre a razão da conversão, todos são enfáticos em descrever os problemas gerados pelo alcoolismo, seja na relação familiar quando o marido não provê as necessidades da família, uma vez que gasta com a bebida, ou nas brigas envolvendo dependentes do álcool. Segundo informantes, não era feito um casamento ou um baile na área,

³⁰⁵ Tais palavras são dirigidas a mim para que eu compreenda que o Deus do índio é o mesmo “Deus vivo” dos não índios. Na ocasião, estávamos em uma oração na casa do Krenak Edmar Adíson. 20/07/ 2008.

sem que houvesse uma briga. Hoje, os convertidos entendem que só a Igreja seria capaz de reestruturar as relações, de pôr fim às ações violentas que o uso do álcool gerava. A mesma opinião demonstra o depoente:

Eu trabalhei na aldeia por vários anos. Naquela época o servidor era responsável pela aldeia 24 horas, não tinha respaldo de médico. O município de Arco Íris ainda não era instalado, a nossa referência era Tupã. Nossa viatura era um caminhão 608, velho, que a gente fazia o transporte dos índios enfermos, não só para Tupã, como também para Marília.

Aos sábados, o funcionário não tinha nem o direito de ter uma folga, coisa que eu nunca reivindiquei. Ao sábado, o chefe de posto falava: Você tem que ir em Tupã levar os índios para fazer compra. Isso em torno das 9 da manhã e com retorno por volta das 17 horas, com a maioria desse pessoal todos embriagados, com exceção das mulheres. Quando você retirava um do bar bêbado e colocava em cima do caminhão então descia outro e você não podia falar nada, senão poderia apanhar deles. E o chefe de posto cobrando sempre da gente. Existe até uma frase que o Marechal Rondon deixou que eu não sei se está lá ainda, que eu escrevi em algum lugar: Morrer se preciso for, matar um índio jamais. Então, o sofrimento ali foi muito grande. A área da saúde pertencia à FUNAI e não era como a FUNASA. Eu ainda participei de algumas reuniões junto com a Sílvia (enfermeira da FUNASA) quando estava se fazendo a transição entre FUNAI- FUNASA, mais ou menos no ano de 1997. A FUNASA começou a funcionar no ano de 2000. Então, a responsabilidade era toda da gente, era muito difícil. O chefe de posto participava ativamente. Hoje esta fácil, naquela época a responsabilidade de um chefe de posto era como a de um secretário, tudo que acontecia, que faltava o chefe de posto é que tinha que estar orientando. E hoje mudou, pelo que a Sílvia fala, é diferente. A gente morava lá dentro, tinha vez que atendia fora de hora, não podia falar não, mesmo que estivesse na hora de folga, não tinha isso não. Ai, o que acontecia? Muita violência dentro da área, brigas e desavenças. Eles faziam quermesses, bailes e acabavam brigando, se cortando. E a gente não tinha como levar o índio para a cidade. Tupã fica a 18 quilômetros daqui, além de a viatura ser muito precária.

E o que aconteceu? Eu cheguei a uma conclusão que reuniões, conselhos... Não ia resolver. A única pessoa que ia resolver de imediato, que daria uma solução, tipo de um milagre, só Deus! Foi onde eu busquei uma religião. Eu não era evangélico e participava das mesmas coisas que eles. Não tinha jeito, você tinha que buscar alguma coisa para que aquilo se amenizasse. Foi quando eu conheci uma pessoa que me falou do evangelho e eu acabei acreditando e me converti (só que essa história é muito comprida, se você for ficar me ouvindo você vai ficar aqui umas 5, 6 horas). Os índios quando ficaram sabendo da minha conversão não gostaram, por que eu participava de tudo com eles, aos domingos sempre os transportava com o caminhão para os jogos de futebol (eu também jogava). E quando comecei a falar que não ia levá-los ao jogo porque era evangélico coisa e tal eles se revoltavam muito. Essa minha mudança foi muito brusca, eles queriam que a FUNAI tomasse uma posição contra a minha pessoa. Até então eu só participava de

reuniões e cultos fora da aldeia, por que lá não podia, era proibido, por que ia acabar com a cultura deles e eu não podia entrar na cultura deles. Então o trabalho começou por ai, eu evangélico e eles começaram a me perseguir. Quando foi um dia eu perguntei para o chefe de posto, que chamava Rômulo, se eu não poderia fazer um culto na minha casa? E ele falou: João não pode, você sabe que aqui na aldeia a gente não pode interferir na cultura do índio, eles já não gostam do fato de você ter se tornado evangélico, e isso vai lhe trazer problema. Mas eu sempre falando para ele e quando foi um dia a gente conversando, o pai dele tinha vindo de Minas e veio visitar ele na aldeia (o pai dele era um cerealista muito forte e tinha vários funcionários) e surgiu a conversa que um motorista dele era evangélico e o pai do Rômulo me falando que ele era o melhor motorista que ele tinha, o Rômulo ouvindo aquilo se sensibilizou e, depois quando eu voltei a falar com ele em fazer reunião da igreja em minha casa ele disse: João é complicado, mas tudo bem. Nesse dia foi então a primeira abertura evangélica dentro da área indígena. Vieram de Tupã aproximadamente 30 músicos, foi uma orquestra que ecoou naquela área! No outro dia foi um falatório! Meu pai do céu! Só que eu continuava insistindo, porque eu precisava fazer alguma coisa para melhorar o alcoolismo na aldeia e eu só via solução através disso. Só que ai, através dos hinos (a congregação tem uns hinos muito bonitos) e dos músicos que tocaram esses hinos, alguns deles foram sensibilizados (isso depois de várias reuniões). Bom... Quando foi um dia, eu estava saindo para a cidade num sábado à noite, para assistir o culto em Tupã, quando chegam duas mulheres e me pediram para irem ao culto também, uma era índia e outra branca, porém, sogra do cacique na época. E elas foram, independentes de saberem o que iriam enfrentar no retorno. E eu quando cheguei lá clamei: Senhor que responsabilidade, meu pai do céu! Aí foram as duas para o tanque e se batizaram. Aí a coisa começou a ferver! Por que era a sogra do cacique e uma kaiua. Eles partiram para a administração de Bauru dizendo que eu estava acabando com a cultura do índio. Ai eu comecei a ser perseguido pela chefia, sendo que um dos meus perseguidores, que era um ditador terrível, o pai era membro da Congregação Cristão no Brasil e possuía um dos cargos mais altos dentro da hierarquia da igreja, que é o de ancião. Foram para Brasília para me tirarem dali, mas o Rômulo falou: mas espera lá! Se ele está fazendo esses cultos na casa dele, ele tem o direito! Na casa dele ele pode! Essa ajuda do chefe de posto foi muito importante. Então e aí, o que aconteceu? No segundo batismo veio a sogra do cacique, a esposa do cacique e mais uma. E esses cultos passaram a acontecerem com mais frequência e, cada vez mais se agrupava mais índios. Nessa altura já tinha uns 10 batizados, não lembro os outros que foram, mas lembro que o cacique foi logo em seguida e assim que ele se batizou começou a perseguição sobre ele também. O cacique se converteu, só que acabou voltando ao alcoolismo. Quando foi um dia, ele e mais um grupo foram para o rio e sumiram, passou uma semana e nada de voltarem para a aldeia! Aí, a esposa dele, junto com outras que já tinham se batizado, montaram num trator e foram para lá. Quando lá chegaram começaram a orar num mato que tem na beira da lagoa, lá na fazenda Santo Antônio. Quando esse índio viu essa manifestação ele se sentiu importante e lembrado. Aí vem o arrependimento, né? Ele começou a chorar, se ajoelhou e chorou muito. Trouxeram-no embora e ele não bebeu mais. E aqueles bailes de brigas

foram se acabando. Não houve mais baile e quermesse, onde eles tanto bebiam e acabavam brigando. Só que existia uma facção ali, que existe ainda hoje, muito contra o evangelho, e não apenas da Congregação, mas do evangelho mesmo (Da própria igreja católica). E um sonho meu era de construir uma igreja ali para tentar melhorar ainda mais. Mas era impossível você construir uma igreja em uma área indígena. Você não poderia fazer isso. Teria que ter uma planta e aparecer alguém para construir essa igreja. Só que a Congregação Cristã no Brasil trabalha de uma maneira diferente, que é através de doações. Ela não tira uma verba e paga pessoas para ir lá construir, são os próprios membros que a constroem. Eu acho que, nessa altura, tinha mais de 30 membros já batizados (O convívio na aldeia já tinha melhorado bastante). Não sei se você chegou a conhecer o Antônio Cecílio. Ele bebia muito, montava no cavalo e vinha para cá (Arco Íris) se embebedava e depois o cavalo que levava ele de volta. Um dia, lá nas mangueiras, eu ia atravessando para ir ali no senhor Gervarde, quando vi uma pessoas em silêncio em cima de um cavalo. Quando fui chegando perto, beirando o mato vi que era o Antônio bêbado com um litro na mão. O cavalo estava andando em torno da mangueira. Muitas vezes ele ficava semanas bêbado, às vezes ele sumia e a mulher dele ia em casa desesperada para procurarmos ele no mato. Bom... quando foi um dia, eu estava na igreja e quando olho para trás vejo o Antônio entrando bêbado pelo corredor, ai eu acomodei ele num banco e, quando terminou o culto, ele falou para o cooperador que gostaria de se batizar, mas como ele já tinha falado isso tantas vezes a gente não botou muita fé, porém ele foi batizado e, nunca mais *bebeu...*”³⁰⁶

João Cotrin foi, inicialmente, enfermeiro da aldeia Vanuíre, ocupando, posteriormente, o cargo de chefe de posto. João e sua esposa foram os primeiros convertidos da Congregação Cristã na área. Diferente do que ocorre hoje, o chefe de posto e os enfermeiros fixavam residência na aldeia, o que fazia com que os índios também conhecessem os hábitos dos funcionários da FUNAI. Se, antes da conversão, Cotrin participava das atividades de entretenimento como o futebol, a conversão exigiu dele uma nova conduta que aboliu essa prática esportiva. Além do distanciamento natural que isso acarretou entre os índios e o funcionário, havia duas outras razões que dificultavam o projeto de conversão idealizado por Cotrin. Primeiro, a própria resistência dos índios em relação à entrada de missionários na área, e a imposição que seu próprio cargo lhe impunha: como funcionário da FUNAI, não poderia interferir na organização social dos índios. Sobre este início ouvimos:

³⁰⁶ João Cotrin apud GARCIA, Renata de Campos. *A presença evangélica em território Indígena: O caso do Posto Indígena Vanuíre- SP. Trabalho de Conclusão de Curso. Presidente Prudente: Unesp. 2006, p.53.*

A primeira, no início daqui era assim, era o chefe de posto que se, que tinha obedecido a Deus, já era convertido, ele e a esposa dele, mas como eles era empregados da FUNAI, eles não podia falar. Mas só que um dia minha sogra teve um sonho e que ela descia um tanque de batismo e que via as irmãs que hoje nós conhece, nós sabe, agora nós entende que era as irmãs de véu, de um lado e os irmãos de outro de terno, via aquilo lá tudo branquinho e ela obedecendo a Deus. E ela chegou para o chefe que chamava João Cotrin e falou: O seu João, eu vou na igreja de crente mas eu não vou batizar, mas ai Deus, foi que quando foi na outra vez ela assistiu um batismo ai Deus chamou ela. Muitos fala assim, eu não vou para a igreja de crente porque se não eles vão me forçar a ser crente, mas não, na nossa igreja é diferente.³⁰⁷

Como vimos, a Congregação Cristã entra na aldeia por intermédio de um funcionário da FUNAI, que recebe autorização de um outro funcionário, Rômulo, chefe de posto na época. O cacique, Antonio Barbosa, índio Kaingang, era um forte opositor à presença de missionários na área e à conversão dos índios a essa religião. Quando dona Ondina, mulher branca, casada com um índio, resolveu converter-se, o cacique a repreendeu, dizendo que ela não seguiria aquela religião. Assim nos mostra o entrevista abaixo:

Ah, depois o cacique veio, brigou com a minha sogra, falou que ela não ia ficar. E, com o tempo, ele foi perceber que ela tinha obedecido a Deus, e com um mês mais ou menos obedeceu meu sogro, obedeceu outro casal que era vizinho dela, e com o tempo aquele cacique veio bravo com ela, com o chefe de posto, com a esposa dele não aconteceu nada, né? Porque Deus chamou ela. Deus guardou eles ali, com o tempo o cacique ficou bravo, roubaram seu dinheiro, ele veio a falecer.³⁰⁸

Os adeptos da Congregação Cristã têm em comum uma vida marcada pela dor, o que é interpretado como necessária para a execução de um propósito maior. As primeiras conversões para a Congregação Cristã do Brasil, em Minas Gerais, ocorreram após a morte de um parente, em um acidente de carro. A perda, nesse caso, foi interpretada como um meio encontrado por Deus, para que se fizesse cumprir seu plano – a conversão. A morte de seu Antonio foi interpretada por alguns convertidos da mesma maneira. O cacique foi morto em Tupã, ao buscar o pagamento pela mandioca vendida à indústria de farinha “Deusa”, nunca tendo sido descoberto o responsável pelo crime. Depois de sua morte, foi escolhido um novo

³⁰⁷ Entrevista cedida pela senhora Mariana Cecílio Damaceno. 17/10/2008

³⁰⁸ Idem. 17/10/2008

cacique, que se tornou evangélico, aumentando, desde então, o número de adeptos da Congregação. A morte do antigo cacique aparece na fala de alguns, neste mesmo sentido: foi o caminho, ainda que tortuoso e dolorido, encontrado por Deus para fazer a obra, ou seja, fazê-los conhecedores do Evangelho.

Dona Ondina nos conta que o desejo da conversão nasceu de um sonho no qual via “tudo branquinho.” Hoje, acredita que via as “irmãs” com o véu usado por todas as mulheres no interior do templo. Embora fosse uma mulher não índia, o sonho deu legitimidade ao desejo diante dos índios. As revelações vistas na Congregação Cristã como um dom dado pelo Senhor, encontram correspondência na crença do poder dos sonhos. Era em sonho que os Marét, os espíritos bons, avisavam o líder Krenak:

Com sabedoria o Capitão Krenak acompanhava seu Povo.
 Ele se deitava cedo e, á noite, os Espíritos
 Contavam-lhe sobre as coisas ruins que aconteceram nas aldeias.
 E sabidamente ele as afastava. Dia seguinte, reunia o povo
 Vinha muita doença ruim para vocês.
 Fui avisado pelos Maret.³⁰⁹

Conversando com os índios de Vanuíre, percebemos que os sonhos capazes de revelar não constituem um poder atribuído apenas aos grandes chefes como o líder Krenak e seu filho Muin. Desde pequenos, eles foram ensinados a prestar atenção nos sonhos, a compartilhar com os parentes e produzir análises sobre o que sonharam. Acreditando na força dos sonhos Lia, irmã de Mário, nos conta:

Mas quando eu tinha 15 dias de batizado ainda, meu irmão não era batizado, o Mário. Eu falei assim, ele era contra, muito contra, meu Deus ele não vai gostar, ele não gostava de crente, nós também não, depois nós se converteu, começou gostar e ai ele falou assim pra mim assim.... Ai uma noite eu acordei umas três horas da madrugada, assim com meu coração pulsando, parece que eu ouvia uma voz falar assim: “Vai ora lá na cabana” Ai eu falei: “Ai eu não vou não, porque o Mário vai ver eu orando na cabana e vai brigar, não gosta de crente.” Mas aquilo pulsava, pulsava, pulsava e eu não ia. Quando foi uma noite, eu sonhei assim, eu creio que Deus me deu uma revelação assim, que eu chegava na cabana, e chamava todas as crianças que participava da cultura, para ir pra cultura, fazer a cultura. Tava eu, João, o Mário e essas crianças. Cheguei nessa cabana e vi o Mário, o João e as

³⁰⁹ SOARES, Geralda Chaves. Op. cit., p. 97.

crianças todas elas em volta de um monte de cinzas, porque a gente queimava o fogo e via se transformando em cinza, mas nós nunca sabia o que nós ia fazer com aquelas cinzas, formava cinza, aquele montão a gente ponhava madeira, tacava fogo, e aquilo lá ficava aquele montão de cinza. Eu via aquele montão de cinza e realmente eu vi no meu sonho aquele montão de cinza ali. Eu vi o Mário, o João, o Mário e um monte de criança ali, só que eu fiquei do lado da cabana, perto das palhas da cabana. Eu fiquei ali, no meu sonho eu tava ali, desceu como se fosse um...como se fosse uma fumaça, feito um redimunho, desceu perto de mim e aquela fumaça conversava comigo nos meus sonhos, falava assim pra mim assim, eu estava com uns quinze dias de batizada. E falava assim ó: “Você pode...vai lá e fala para eles - e eles como daqui assim na pia, e eu aqui - Vai lá e fala pra eles que eles podem continuar com o toque da flauta.” E no meu sonho eu ia lá e falava, e aquela fumaça ficava ali e conversava comigo: “Vai lá e fala pra ele que pode continuar com um cântico assim, assim” E eu ia lá e falava, todos os cânticos que nós podia continuar ele falava que era pra mim ir lá e falar, toque do bambu, o toque da flauta, os cânticos. Aí o irmão Mário virou e falou pra mim assim: “E agora você volta lá e pergunta pra ele se nós pode continuar com o chocalho.” Eu cheguei e falei assim: “Nós pode continuar com chocalho?” Aquela fumaça respondeu assim para mim: “Eu sempre tive aqui, e sempre vou continuar aqui e vou vir várias vezes aqui e vou continuar aqui. Eu vou falar pra vocês o que pode, o que vocês deve de fazer e o que vocês não devem fazer.” Aquela fumacinha conversava comigo no sonho: “E você fala pra ele, que amanhã - e naquele dia, no outro dia era dia de cultura mesmo- você fala pra eles que amanhã é dia de cultura. Você, Mário e João, deixe as crianças aqui dentro da sua casa e vai lá na cabana, pega aquele monte de cinza que tá lá, faz um círculo dentro da cabana, sobre esse círculo você coloca todas as crianças da cultura para apresentar, mas eu quero com muito respeito, com muito respeito.” E aquela fumacinha foi embora. Voltei lá e falei com eles. No outro dia o irmão Mário chegou, falou pra mim assim, eu falei pra ele: “Mário eu tive um sonho”, porque o irmão Mário acreditava muito, ele não era crente mas ele sempre acreditou, desde criança, nós sempre acreditou, o nosso povo acreditou. Ai o Mário chegou e eu falei pro Mário: “Mário essa noite eu sonhei assim, assim, assim.” Ai então vamos fazer o que Deus mostrou pro cê. Então vamos. Foi feito do jeitinho, deixei todas as crianças na minha casa: “Vocês só descem para a cabana quando eu vir buscar vocês.” Fizemos um círculo e o irmão Mário tinha um cricóção grande, grande assim que ele tocava, deixou no meio do círculo, mas do lado de dentro. Eu e ele e o João com muita... silêncio, com pensamento muito firme, nós fez aquele círculo, fizemos aquele círculo lá. Ai depois chamemos as crianças, ai conversamos com as crianças: “Olha, nós quer muito silêncio, nos crê que é uma dança religiosa hoje que nós vai apresentar, e que Deus vai fazer alguma coisa, Marét-Erehé vai fazer alguma coisa de bom pra nós hoje, que ele pediu pra nós hoje nessa noite.”E como foi, colocamos todos eles pra apresentar a dança. Ai eu falei: “Mário você fica ai, que eu e João vai lá buscar as crianças”. Viemos eu e o João naquele tempo não tinha luz lá, era só foguerinha mesmo. Eu e o João foi buscar as crianças; todo mundo veio em silêncio, fazendo o maior silêncio, e eles obedecia. Então tinha um temor no coração deles, eles obedeceram. Quando chegamos lá...quando cheguei lá, eu vi o Mário diferente,

esquisito, sabe? meio assustado. Ai eu falei pra ele assim: “O Mário aconteceu alguma coisa?” Ele quis falar e não quis, ai depois demoro um pouco e ele falou: “Esse círculo, esse círculo aqui molecada é pra vocês fica, pensamento firme em Deus. Isso aqui, isso que tá acontecendo aqui é uma coisa forte.” Por que? Ai ele falou: “Porque quando vocês subiu mais o João pra buscar as crianças para apresentar a cultura, eu fui atravessar sobre as cinzas pra pegar o meu cricocão que ficou do outro lado de lá. Eu fui pra lá e não coloquei meu pé no chão, uma coisa veio e parece que flutuou o meu pé, eu fiquei sobre flutuando, fui e voltei flutuando.” Ai todo mundo ficou quetinho, concentrado ali, né? Nós fizemos aquela apresentação, fizemos aquela apresentação e voltemo para casa, vai ser o que Deus quiser, né? No outro dia, o Mário chegou na porta da minha casa perguntou assim pra, perguntava assim pra mim: “O Lia, aconteceu uma coisa esquisita.” Mas eu falava mais o que que aconteceu? Outro dia, né? O que que aconteceu? E ele ficava, coçava a cabeça, voltava, passava a mão e não falava pra mim. Aquilo foi me deixando com curiosidade. Ai ele chegou de pé na porta olhava para minha cara, olhava pra na cara do João. Ficou estranho, sabe? Mário o que que aconteceu? Ai ele sentou olhou pra minha cara, o Mário sempre com a paciência dele, quase mata a gente sabe, sentou, olhou pra minha cara e disse: “Oh, você acredita que depois que nós apresentou a cultura sobre o círculo da cinza, não fumei mais cachimbo, não tenho mais vontade de bebe. Tirou, tirou, Marét-Eheré tirou tudo isso de mim.” Ah, então foi por isso, é isso, que Deus quis fazer com ele, tira tudo os vícios dele. Porque ele tinha um cachimbo grande, que ele colocava e que fumava na hora que nós tava apresentando a... que nós tava apresentando a cultura, que fumava ele colocava num saquinho de fumo ali dentro daquele cachimbo. E as crianças quando dançava na cultura não conseguia abrir a boca pra cantar porque de tanta fumaça, fumaça na boca das crianças e as crianças sufocava. Então naquela noite foi tirado, as vezes ele ia pra cidade, ele ia pra cidade, quantas vezes ele dormia ali naquela saída, naquela saída do posto de gasolina, dormia ali perto só com jornal no chão, bêbedo sem conseguir vim embora. Naquela noite tirou tudo aquilo dele. Tudo que fazia artesanatinho que fazia, ia, não trazia dispensa pra dentro de casa, era tudo na farra na cidade, bebedeira, fumava, e hoje tá ai um grande homem.³¹⁰

Esse depoimento é bastante significativo. Primeiro, porque é o relato de um sonho. Na Congregação Cristã, sonhos que nos mostram caminhos são chamados de revelações, um dom dado por Deus aos homens que o seguem. Tantos os sonhos tidos ainda no “tempo do mato” como as revelações, depois de convertidos, os levam ao sobrenatural, dando acesso à divindade. O fato de a mensagem ter sido dada por meio do sonho deu legitimidade ao contado por Lia. Mário não era evangélico, não almejava tornar-se um deles, mas acreditava na comunicação por meio dos sonhos.

³¹⁰ Maria Helena Cecílio Damaceno. Entrevista concedida dia 18/10/2008

Mário nos contou que foi na cabana que Deus revelou a ele a necessidade da conversão. No sonho descrito acima, Lia também sentia a necessidade de orar no mesmo local, mas o receio de que o irmão não convertido a visse orar lá, a impediu de fazê-lo. Deus, ao se revelar na cabana mostrou-lhes que não terão que abandonar antigos costumes, que Deus pode habitar os dois espaços. Antes da conversão, a Igreja era vista de uma maneira muito negativa, poderia significar o fim da cultura indígena. Uma vez convertidos, o medo não era descartado, a incerteza sobre o que poderia continuar existindo, ainda continuava grande. No sonho tido por Lia, esse “redemoinho” assegura que poderiam continuar com os cânticos, com cricocão, com o toque do bambu, com o toque da flauta. Eles aceitam Deus quando se convencem de que este Deus também os aceitava.

Nas primeiras entrevistas que fizemos, os Krenak com os quais conversamos, falavam da igreja e da cabana como espaços separados. Ouvi relatos de que, quando entravam na cabana não se lembravam da igreja, apenas dos antigos. Em outros, pudemos perceber que as reuniões na cabana, não eram ao menos pensadas como um ritual religioso. Como vemos no depoimento abaixo:

Levar nossa cultura avante é interessante para nós índio, nós te a nossa cultura, nós conservar o nosso idioma, pra que nós não perca totalmente a idioma indígena, para que sempre nós estamos falando com nossos filhos, com nosso netos. E algumas coisas do passado, ensinando alguma coisa do presente também. E o presente do passado, tá no presente também, é a cultura. A cultura pra nós é muito importante como eu tô dizendo, ela é muito importante para nós mesmo, muito bom. Então nós tem a cultura, que é a dança, a dança Krenak e tem a religião que é Igreja da Congregação Crista do Brasil.³¹¹

Ou ainda:

Todas segundas e quintas – feiras, tem o ritual. Não tem nada a ver com a igreja. Todos rituais que são apresentados falam da terra, da mata, do céu, das estrelas, das plantas, das raízes, do anjo de deus, dos animais, dos rios e de nós mesmos, os índios. Fala-se de tudo em nosso ritual, cada um tem seu significado³¹²

Eles insistiam em mostrar que as duas coisas coexistiam, partilhavam um mesmo ambiente, mas tinham significados bem diferentes. A descontinuidade entre o conjunto de

³¹¹ Antônio Cecílio Damaceno. Entrevista concedida dia 22/04/2007.

³¹² Gerson Cecílio Damaceno apud GARCIA, Renata de Campos. Op. cit., p 51.

crenças do “tempo dos antigos” e o “novo” trazido pela Congregação Cristã, pode ser entendida como uma forma de mostrar aos de fora e aos de dentro, mas ainda não convertidos, que a Igreja CCB não ameaçava a cultura. Falavam de uma ruptura entre o “antigo e o novo”, sem que este ameaçasse aquele. Em um período muito curto de tempo, pudemos observar o abandono da descontinuidade para a afirmação do seu inverso, a defesa de uma continuidade entre esses dois tempos. Sobre isso lemos:

Antigamente nossos costumes indígenas era o cântico, né? Cantar, orando a Deus nos cânticos. E quando a gente ia caçar, cantava, cantava, cantava, mas era pedindo a Deus, que viesse uma caça pra gente, a gente ia lá, a gente ia no mato, chegava lá, conseguia a caça, matava, voltava. Chegava em casa, cantava, cantava de novo, e agradecia a Deus, porque deu, porque deu aquela caça pra gente.³¹³

Também nas regras estabelecidas pela Congregação Cristã é percebida a continuidade; Deus revelou às irmãs os instrumentos que podiam ser tocados, o mesmo fazendo com o povo Krenak:

Oh, uma coisa que eu, que eu fico assim, antes de Deus chamar nós, o tio Mário falava assim pra nós, que os homens toca flauta e as mulheres cantam, né? No início, depois que a gente assim, que a gente foi, que nós obedeceu a Deus eu entendi que o senhor ensinou ao povo Krenak mesmo antes de não obedecer a Deus, porque só os homens podia tocar flauta e as mulheres não podia tocar instrumentos, só o Cricó. Que nem na Congregação é a mesma coisa, os homens tocam outros instrumentos, agora as mulheres só tocam órgão. E assim, eu fiquei pensando assim, Deus ensinou o povo, Deus começou a ensinar o povo mesmo assim eles lá no mundo. Porque que só os homens tocam instrumentos é só Deus quem sabe. Deus revelou para os irmãos tocar os instrumentos, pra mulheres só órgãos.³¹⁴

A ruptura existente no discurso, hoje, diz respeito apenas à conduta. Deus sempre existiu, sempre os visitou, sempre os ensinou. Eram eles que não serviam a Deus da maneira correta, só a conversão os ensinara o caminho certo. A prova de que Deus existia está na própria sobrevivência física de um povo que sofreu uma violência extrema. E nos perguntaram: – Se Deus não existisse como teriam sobrevivido a tudo aquilo? O conhecimento da Bíblia também influenciou em sua postura. Ao conhecerem a “palavra”, os

³¹³ João Borun Batista de Oliveira. Entrevista cedida dia 18/10/2008.

³¹⁴ Mariana Cecílio Damaceno. Entrevista cedida dia 17/10/2008.

Krenak foram construindo pontes entre ela e os ensinamentos dos “antigos”. Em Minas Gerais, na casa de Cleuza Cecílio Damaceno (conhecida como Santa) tivemos, ao lado do fogão de lenha, uma conversa sobre a crença dos “antigos” no poder das cinzas, tida pelo seu povo como um elemento sagrado. Bastante entusiasmados, Mário e Cleusa Damaceno nos falaram de passagens bíblicas que também atribuem poder às cinzas. Sobre uma delas, Lia nos fala:

L: As cinzas, as cinzas também tem alguma coisa ligada, a cinza é... o nosso povo. No casamento, o casamento, até no casamento nosso povo falava assim que as cinzas, o nosso povo falava não, fala até hoje, nós acredita até hoje que as cinza ela....que através da cinza ela....sei lá como é que eu posso te explicar. Ela gera uma energia, uma energia melhor, uma coisa melhor, eu não sei, eu não sei explicar. Uma coisa, quando ia ter casamento, quando fazia casamento, o casal, eles é...fazia uma... coisa assim, como se fosse, quando ia ter casamento como se você tivesse colocando um tapete vermelho para você passar, as noivas hoje faz isso. Mas nosso povo colocava cinza para o noivo e a noiva passar, então para nós era uma coisa sagrada, é até hoje uma coisa sagrada, né? É até hoje uma coisa sagrada pra nós. Nosso povo usava a cinza como remédio, né? Então pra nós, até hoje nós usa ele como remédio, até hoje nós usa ela como remédio.

P: E cura o que?

L: Nós usa pra inchaço de barriga, às vezes a gente acredita assim: Tô com uma dor aqui, toma remédio, vô no médico. Faço isso, faço aquilo e não dá jeito, vou na cabana vou pegar uma cinza e vou passar onde eu tô com isso, e a gente tem resultado. Sabe, a gente, a gente acreditava que ela era uma coisa, uma coisa sagrada eu não sei como que era, mas é. A gente acreditava sempre nisso. Minha mãe quando ela, eu lembro que minha mãe foi andar uma vez, eu era pequena, que minha mãe destroncou o pé. Ela chegou na beira de um fogão de lenha assim, catou aquela cinza morna, bem morna, esfregou no pé, esfregou no pé e no outro dia o pé dela tava bom. Então a gente sempre acreditou, e quando a gente viu na Bíblia, quando a gente viu na Bíblia, teve uma hora que a gente olhou um assim pra cara do outro e começou a dar risada. Gente isso é coisa do passado, é coisa dos antigos, é coisa que nosso povo também passou aqui, porque na Bíblia também está escrito lá nessa parte de...quando Deus criou uma cidade, não me lembro o nome da cidade, mais ou menos ele queria acabar com aquela cidade, porque ali estava havendo muito pecado, muito pecado, ele falou vou destruir. O que fez o rei de lá? O rei de lá foi, vestiu uma camisa, vestiu, cortou um saco, fez a roupa dele de saco, ele se ajoelhou, ele começou... colocou a cabeça dele na cinza como se fosse uma humilhação e rolava sobre a cinza. E Deus viu que ele estava se humilhando sobre as cinzas e por causa desta humilhação do rei, Deus não destruiu a cidade. Então, na passagem da Bíblia tá escrito isso, então é uma coisa que se liga sabe?

Também, você entendeu? Se liga, é uma coisa legal assim sabe, de ver assim.³¹⁵

Mesmo quando o remédio do não índio não resolve, as cinzas curam. As mesmas cinzas que abençoam uma união Krenak, fizeram com que Deus poupasse da morte toda uma cidade. As histórias bíblicas bastante valorizadas na atualidade têm o poder de legitimar a história dos “antigos”, a cada vez que há a possibilidade de traçarem essa continuidade. A cada ponte possível, confirma-se a presença de Deus, antes que a Congregação Cristã do Brasil certificasse o propósito divino da conversão. Como nos aprofundaremos mais adiante, assim como a Bíblia pode legitimar a história dos “antigos”, também pode negar a veracidade de algumas crenças, como é o caso do Yhom-Quinhom, o totem sagrado feito de madeira:

Tem ouvido, mas não ouve; olhos, mas não vê; boca mas, não fala; sendo o deus de agora o único digno de louvor³¹⁶

A cabana existente em Vanuíre, hoje, em péssimo estado de conservação, já que eles não encontram o sapé necessário para reconstruir o teto, foi construída depois da igreja.³¹⁷
Segundo João Cotrin:

Olha, naquela época eles nem praticavam a cultura deles. Quando começou a primeira cabana foi uma ideia minha, eu conversei com o Mário e disse: por que vocês não constroem uma cabana aqui e tenta resgatar alguma coisa

³¹⁵ Jonas, 3:11 “E veio a palavra do Senhor segunda vez a Jonas, dizendo: Levanta-te, e vai á grande cidade de Nínive, e prega contra ela a pregação que eu te disse. E levantou-se Jonas e foi a Nínive, segundo a palavra do Senhor. Era, pois, Nínive uma grande cidade, de três dias de caminho. E começou Jonas a entrar pela cidade caminho dum dia, e pregava, e dizia: Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida. E os homens de Nínive creram em Deus; e proclamaram um jejum, e vestiram-se de saco, desde o maior até o menor. Porque esta palavra chegou ao rei de Nínive, e levantou-se do seu trono, e tirou de si os seus vestidos, e cobriu-se de saco, e assentou-se sobre a cinza. E fez uma proclamação, que se divulgou em Nínive, e levantou-se do trono, e tirou de si os seus vestidos, e cobriu-se de saco, e assentou-se sobre a cinza. E fez uma proclamação, que se divulgou em Nínive, por mandado do rei e dos seus grandes, dizendo: Nem homens, nem animais, nem bois, nem ovelhas **p**roovem coisa alguma, nem se lhes dê pasto, nem bebam água. Mas os homens e os animais estarão cobertos de sacos, e clamarão fortemente a Deus, e se converterão, cada um do seu mau caminho, e da violência que há nas suas mãos. Quem sabe se voltará Deus, e se arrependerá, e se apartará do furor da sua ira, de sua sorte que não pereçamos/ E Deus viu as obras deles, como se converteram do seu mau caminho; e Deus viu as obras deles, como se Deus se arrependeu do mal que tinha dito lhes, e não o fez.” Maria Helena Cecílio Damaceno. Entrevista concedida dia 18/10/2008.

³¹⁶ Gerson Cecílio Damaceno apud Garcia, Renata de Campos. Op. cit. p. 61

³¹⁷ Os ensaios da dança Krenak com as crianças têm sido feitos embaixo de um pé de manga na casa da Lia e do João. Com uma extensão conseguiram colocar uma lâmpada encima da árvore, que ilumina o quintal bastante escuro.

da cultura de vocês? E ele ouviu. Então, fizeram a cabana, veio uma pessoa de Minas Gerais que trouxe algumas ideias e ajudou a construir a cabana.³¹⁸

Assim como observou Renata de Campos Garcia, a cabana feita de sapé também reproduz a arquitetura típica dos templos da Congregação Cristã, que possui duas entradas, uma para os homens e outra para as mulheres. Nela há bancos como na igreja e são realizados cultos típicos da Congregação Cristã, para onde são levados todos os instrumentos musicais utilizados pela orquestra. Os não índios apreciam os cultos realizados na aldeia, dizem que sentem uma energia diferente ao entrar lá. No ano de 2008, foi realizado o batismo de um não índio enfermo.

Sobre esse batismo lemos :

E: Esse ano teve, mas não obedeceu nenhum índio, foram brancos. Porque foi pedido, foi um batismo especial, ele tava enfermo. E esse branco ele queria, esse não índio, ele queria obedecer a Deus dentro da aldeia, então Deus chamou ele aqui.

P: Ele falou por quê?

E: Ah ele, é que aqui é diferente, né? Todo, assim, a irmandade vem pra cá fala que a aldeia é diferente, que ao entrar aqui, eles senti muita paz. É eles falam assim a gente sente Deus aqui cara a cara, nós sente Deus face a face, parece que Deus pega nós com cola assim e a gente flutua. Então, ele queria, ele quis o batismo dele aqui e também em Arco-Íris não tem o tanque de batismo, só em Tupã. Mas em Tupã ele não queria, ele queria aqui na aldeia.³¹⁹

Também ouvimos sobre um milagre que ocorreu na cabana, quando uma criança, filha de não-índios convertidos, curou-se de um problema nas pernas, após terem passado as cinzas da cabana em seu corpo.

O que João Cotrin não diz em seu depoimento é que a cabana construída após a entrada da igreja não foi o único espaço destinado às reuniões, à religião e à dança Krenak. Havia, na aldeia, antes da conversão, a casa da religião, onde ficava o Ynhom-Quinhom. Segundo o texto de Pinheiro:

A casa da religião³²⁰ fica no meio da única mata restante. Na casa da religião eles têm um Deus que teve sua primeira versão totêmica roubada

³¹⁸ GARCIA, Renata de Campos. Op. cit. p.49.

³¹⁹ Mariana Cecílio Damaceno. Entrevista cedida dia 17/10/2008.

³²⁰ Ou Kieme Reja, na língua Borum.

pelos civilizados no início deste século. Para essa cabana eles se dirigiam para agradecer, para aconselhar-se, para acalmar, para pedir e para meditar e cantar. Segundo eles, quando se está longe do Deus, uma madeira verde ou uma água corrente exercem as mesmas funções. É um tipo de troca energética.”³²¹

Uma passagem muito interessante desse mesmo texto, que retrata o tempo da casa da religião, nasce de uma conversa com João Borum. Perguntado pela pesquisadora se não tomava banho no rio, respondeu a ela que para isso a água deveria ser limpa. Ela, então, lembrou-o de uma pequena cachoeira próxima à “mata”. Ele respondeu que lá havia uma cobra grande. Segundo a autora, era uma indicação de que aquele lugar, próximo à cabana da religião, era um local sagrado, sendo a cobra grande sua protetora, João acabou por ir banhar-se no rio; Pinheiro não soube em qual deles, mas desconfia de que tenha sido exatamente onde a cobra grande estava, testando seus poderes de pajé.³²²

Os encontros na casa da religião são lembrados pela terceira geração de Krenak, moradores de Vanuíre. Mariana, neta de dona Jovelina e filha de Maria Helena, nos fala sobre elas:

A gente se reunia, é...antes a cabana era lá do lado de lá. Então, a gente se reunia, o tio Mário conversava: Marét, Marét- Erehé, espíritos bons ele falava, Quicama-Quiam, Tetum do Borun. Ele sentava, começava falar histórias: “Oh, hoje eu sonhei com isso, vamos prestar atenção que vai acontecer aqui dentro com nosso povo.” Minha mãe falava a mesma coisa. Então, e sempre nós se reunia em volta da fogueira, ele falava, conversava com nós. As vezes ele sonhava com maribondo, maribondo também para nós não é bom. Falava assim pra nós: “Oh, vamos ficar com o pensamento firme em Deus. Porque maribondo pra nós é espírito, e espírito, não é espírito bom, ruim. Vamos ficar com o pensamento firme em Deus, espírito ruim esta rudiando a aldeia, querendo pegar o povo.” Então ele sempre, sempre conversava com nós, ele, assim, as vezes ele via sinal de luz, onde que tava, então ele falava assim: “ Marét-Erehé veio aqui , porque ali passou um anjo ali, ali onde que tava.”³²³

Sobre o mesmo período ela prossegue:

Eu sinto saudade desta época porque, hoje eu já tenho 29 anos, mas eu sinto saudade daquela época, quando eles ensinava nós. Era...a gente sentava, a

³²¹ PINHEIRO, Niminon S. Op. cit. p. 74.

³²² João nunca nos falou da pajelança.

³²³ Mariana Cecílio Damaceno. Entrevista concedida dia 17/10/08.

gente conversava, ensinava idioma, cada um ia com seu caderno, marcava o que tinha e o que não tinha, em volta da fogueira. As vezes levava, levava minha vó. Ali mesmo já assava batata, já comia. Todo mundo já saia dali diferente, né?³²⁴

Vemos que se reuniam para falar dos bons espíritos que protegem os Krenak, os Marét-Erehé. Era ensinado o idioma, ouviam histórias dos “antigos”, reproduzia-se naquele espaço a identidade Krenak. Sabemos que à volta de Lia e João do P.I Krenak, em 1991, fez renascer as práticas culturais em Vanuíre, a construção do Ynhom-Quinhom aconteceu, também, após esse retorno das terras mineiras. Precisar datas é sempre um desafio, são informações que fogem aos personagens. Não sabemos, exatamente, quando foi construída a “casa da religião”, mas sabemos que, após esse retorno, rituais foram realizados com frequência naquele espaço.

Em 1998, segundo Mariana, foi o ano em que ela, sua mãe e seu pai “desceram às águas”, ou seja, foram batizados. Lia, sua mãe, nos conta que no sonho que teve com quinze dias de batizada, Deus informou que podiam continuar com os rituais na cabana, na antiga cabana, já que ainda não existia a atual. Isso nos faz pensar que, se houve períodos em que os rituais na antiga cabana deixaram de existir, não foi durante um período longo, parecendo-nos bastante questionável o depoimento do então funcionário da FUNAI, João Cotrin, ao afirmar ter sido sua a sugestão para a construção da primeira cabana, já que os índios não praticavam nada da sua cultura. Faz-nos pensar mais numa tentativa de mostrar que a Igreja, não interferiu na cultura indígena; ao contrário, ela a fez renascer e fortificar-se, uma assertiva bastante comum nos relatos dos índios convertidos.

A insegurança em relação às consequências causadas pela inserção da Igreja, fez com que os índios a pensassem, inicialmente, em separado dos outros espaços, negando qualquer conexão entre a cabana e o templo. Encontramos pessoas como o cacique Gerson que negava a existência de práticas religiosas entre os Krenak, anteriores à construção da igreja. Em conversa com seu Antônio, que via na cabana o espaço da cultura e na igreja o espaço da religião, ainda assim, naquela ocasião, Antonio já nos falava de um Deus único:

Os Deuses de todos é o mesmo o nosso Deus, então só o que muda é a doutrina. A nossa é uma parte, a doutrina do católico é outra parte, a doutrina

³²⁴ Idem.

de outra igreja é outra parte, e assim por diante. Agora sobre o Deus que nos fala, nosso Deus Tupã que é Deus, ele é de todos, Deus do branco, Deus do índio, Deus do africano, Deus do...Deus de todos. Nós sabe, nós tem pelo...nós conhece pela bíblia que só existe, somente um Deus para que todos crêem nele, é o Deus que fez o céu e fez a terra.³²⁵

A Igreja possibilitou aos índios Krenak uma relação de igualdade com os não índios, uma relação mais harmoniosa. Aos poucos, eles foram se convencendo de que aqueles “irmãos” não os visitavam com intenção de roubá-los, de lhes causar mal, como inicialmente muitos haviam pensado. Aos poucos, a cultura deixou de ser ameaçada por aquelas pessoas e pelas novas ideias que traziam. Conhecendo-as melhor, certificaram-se de que os novos conhecimentos eram em certa medida velhos, e assim, seguros, abandonaram o discurso da descontinuidade, adotando a continuidade.

Pinheiro nos fala da conversão de João Cotrin e o início das atividades proselitistas na aldeia Vanuíre:

Ele era funcionário da FUNAI. Chefe do Posto Indígena Vanuíre. Não havia nenhum apoio à comunidade e o único socorro para eles era a FUNAI. Não tinha FUNASA, não tinha Projetos, havia muita falta de gêneros alimentícios e nenhuma chance de adquiri-los. Caça e pesca não era mais viável. O seu João era evangélico e começou a trazer "irmãos" para passar o final de semana. Eles faziam almoços e convidavam os índios. Faziam doações de botijões de gás, objeto de muita necessidade naqueles dias. Me lembro das crianças pequenas, sem leite para por nas mamadeiras. Alguns trabalhavam de bóia-fria mas nem sempre tinha serviço.

Os evangélicos foram socorrendo e eram os únicos com os quais eles podiam minimamente contar. Na época eu era totalmente contra a intromissão de igrejas na comunidade e ficava muito revoltada com isso. Hoje eu compreendo melhor o que se passou pois a miséria era muita mesmo. Hoje eles não precisam mais dessa ajuda, com a intensidade de antes. Existem vários Projetos que eles fazem e podem fazer. Muitos têm empregos: professores indígenas, técnicos de agricultura, de enfermagem, etc.³²⁶

Desde o início da ação do SPI, a relação estabelecida com os indígenas foi de dependência, começando com o período conhecido como “namoro”, quando eram deixados os presentes e, depois, enquanto aldeados, eram ensinados a recorrer ao chefe do posto. No texto

³²⁵ Sr. Antonio Cecílio Damaceno. 22/04/2007.

³²⁶ Entrevista concedida pela pesquisadora Niminon Pinheiro que acompanhou o início do processo de conversão. Enviada por email em novembro de 2008.

de Garber, vimos que os Krenak identificavam os funcionários como kraí-érehe, ou seja, brancos bons. Sabemos, no entanto, que essa relação nunca foi de extrema confiança, mas que, por imposição do sistema, ela teve que existir. A relação com os não índios foi marcada pela violência, pela matança feita por bugreiros, pela invasão dos fazendeiros.

Conhecendo-se o processo histórico, vivido não só pelos Krenak mas pelos outros índios habitantes de Vanuíre, é facilmente compreensível a recusa inicial aos missionários da Congregação Cristã. Alguns tinham tido contado anterior com outras igrejas, mas os índios tinham ido até elas. Com a Igreja Católica, o contato era feito por meio de padres que, esporadicamente, celebravam uma missa na aldeia, mas, na maioria das vezes, eles se dirigiam até a capela de Ponte Alta. Seu Cotrin, ao se converter, passou a levar os “irmãos” até a aldeia, onde se celebrava um culto dentro da área, o que foi visto pelos índios como uma invasão dos não índios em seu território. No entanto, pelo conhecimento da situação descrita acima por Pinheiro, vemos os índios estabelecendo com os não índios uma relação análoga à vivida até então. Diante da ausência de recursos mínimos à sobrevivência, são os não índios, os “irmãos”, que lhes estendem a mão.

3.4 - Os Krenak e o Sobrenatural

O panteão religioso dos índios Botocudos era formado por quatro tipos de espíritos: aqueles que habitavam a esfera superior, os que viviam na esfera da natureza, aqueles que habitavam o corpo dos vivos e, por último, os que se mantinham no mundo subterrâneo.³²⁷ Vivendo no céu, estavam os Marét, visíveis apenas aos escolhidos; os que podiam vê-los, segundo Niimuendaju, possuíam Yikégn, uma força sobrenatural. Por meio destes, os Marét ajudavam a toda comunidade, provendo os índios de caça e de colheita, sem que fosse necessário trabalhar. Entre os Marét, Manizer destaca o Marét- Khamakian, um velho que ensinava aos índios tudo o que precisavam saber, ajudava-os, mas também podia puni-los com tempestades e até com a morte. O uso dos botoques era uma ordem do Marét- Khamakian. Quando o “língua” Cristino retira dos índios o adorno, eles temem por desobedecer o velho; na verdade, sem o botoque sentem-se desprotegidos.

³²⁷ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Botocudos...* Op.cit., p. 425.

As almas eram espíritos que habitavam o corpo, cada pessoa possuía até cinco Nakandyún, embora apenas uma habitasse o corpo, ficando as outras ao redor da pessoa. No sonho, a Nakandyún saía do corpo e, se não retornasse, gerava doenças na pessoa que a perdera.³²⁸ Com a morte da pessoa, morria também a alma que habitava o corpo, mas as demais continuavam acompanhando-o. Para que as almas não se transformassem em onças, ameaçando os vivos, era necessário acender uma fogueira e alimentá-la, evitando que as chamas se apagassem.

Sobre esse costume entre os Botocudos, lemos:

Segundo declarou o SNR. Garber existe a superstição de que as almas dos mortos que não foram enterrados ou queimados, se transformam em animaes e particularmente em onças.”³²⁹

A respeito desse ritual fúnebre, Garber afirmou que os mortos eram queimados em uma fogueira, retirando-se todos os presentes, em seguida. Nisso diferencia, segundo Ihreing, de outros autores, que não fazem referência à incineração, mas afirmam que faziam uma fogueira sobre o túmulo depois de enterrado o corpo. Estigarríbia, tratando exatamente do grupo Krenak, não relaciona os alimentos à necessidade de alimentar as almas, mas observa uma cerimônia semelhante:

A morte é, muitas vezes, lamentada com veemência, havendo até suicídio do sobrevivente, ao que dizem; outras vezes, porém, é recebida pelos outros e quase sempre pelo que dela é vítima, com indiferença. As mais lamentadas são as dos filhos pelos Pais, que os enterram, pondo alimento ao lado ou por cima da cova, que é coberta com um ranchinho. Durante alguns dias acendem alguns tições ao lado para que o cadáver não sinta frio. Já vi, entre os Crenacs, descobrirem a cova dias depois do enterramento para, ainda uma vez, verem o cadáver.³³⁰

A morte do líder Krenak também nos ajuda a entender a relação entre os homens e os espíritos. O “capitão” Krenak possuía Yikégn que, segundo Nimuendaju, era um atributo de todos os chefes Botocudos. Dessa forma, Krenak, durante a noite, era visitado pelos espíritos que lhe contavam o que de bom e de mau aconteceria à comunidade que, avisado pelos Marét,

³²⁸ Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Op.cit.

³²⁹ IHERING, Hermam Von. Op.cit., p. 46.

³³⁰ ESTIGARRIBIA, Antonio. Op.cit., p.16.

tinha o poder de afastar todo o mal. E assim era durante todo o tempo, até que ele mesmo percebesse o fim de suas energias, fazendo o seguinte pedido:

Eu vou morrer
 Mas não quero que vocês me enterrem
 Façam um jirau e me coloquem em cima dele.
 E acendam uma fogueira para mim.
 Quero que vocês continuem gostando de mim
 Se lembrando de mim
 Quero que vocês continuem gostando de mim.
 Passando a mão no meu cabelo
 Que eu sempre vou olhar por vocês!³³¹

A alma que habitava o corpo o deixou. Os índios fizeram roças e mantiveram a fogueira acesa por todo o tempo, o corpo foi secando, mas não se desfez. A preocupação de alimentar a alma do líder Krenak é vista entre os índios que permaneceram, até hoje, nas terras “originárias”. Segundo eles, com a invasão dos brancos, estes tomaram posse da terra onde estava o corpo de Krenak, tendo ficado impossível alimentar as almas, as quais, então, se transformaram em onças, que hoje vivem no último salão da Gruta, conhecida como Sete Salões.³³²

Quando os Krenak convertidos de Vanuíre falam sobre a religião, designada por eles como “religião dos antigos”, as principais referências são os Marét e o Ynhom-Quinhom. A palavra Ynhom-Quinhom, em português, corresponde a beija-flor que, na antropogonia borum, foram os primeiros ancestrais dos índios, ou seja, pássaros que se transformaram em homens.³³³ A dança dos índios Krenak era feita ao redor do Ynhom-Quinhom, um totem construído pelo líder Krenak. Os rituais nunca eram feitos no mesmo lugar, mas contrariando esse costume, os funcionários do SPI exigiram que fossem feitos em um lugar fixo, fato que teria facilitado o roubo do totem na década de 1940.³³⁴ O Ynhom-Quinhom³³⁵, era uma figura central, sobre quem temos a seguinte leitura:

³³¹ SOARES, Geralda Chaves. Op.cit., p. 97.

³³² MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Borum..., Op. cit., p. 66.

³³³ Os pássaros socós se transformam em homens brancos, os urubus em homens negros.

³³⁴ SOARES, Geralda Geralda. Op. cit., p. 129.

³³⁵ A pesquisadora Izabel Missagia de Mattos informou que a imagem está no Museu Paranaense Emílio Goeldi, parte do acervo da Coleção de Curt Nimuendaju. MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. *Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: Edusc, 2004, p. 138.

Então quando era pra dançar tirava aquele pau. Era igual um homem levado lá num canto onde fazia lugar de botar o Ynhom-Quinhom. Fazia lugar dele ficar ai dançava. Quando eles fizeram a última dança veio um povo de Rio de Janeiro e assim que meus tios falavam. Não era minha mãe não, era meus tios...Quando veio a dança eles colocou o Ynhom-Quinhom lá dentro. Dentro dele, perto do curral. Ali era um currauzão, perto, fizeram um lugar para colocar Ynhom-Quinhom: “Vocês bota dentro de um lugar aí e não tira mais não”. Disse ele, “Deixa esse Deus de vocês no lugar certo. “Eles pegaram e colocaram perto do curral onde eles fizeram uma porta. E o chefe mandou pintar ele. Não era pintado...E, eles, colocaram num lugarzinho. Pegou Ynhom-Quinhom e levou lá. Ele falou aos índios “amanhã nós vai vê onde é que vai ficá o Ynhom-Quinhom ou não.”Largou ele e foram para a casa para saber a orientação de onde que era para ficar a cerimônia religiosa. Era para ficar no lugar mandado pelo branco ou se era no terreiro do Guaimã, lá na dança deles? Eles foram fumar cachimbo! Ele disse que o pajé falou assim: “Eu falei procéis não deixarem o Ynhom-Quinhom lá. Já não está lá”.

Quando eles foram, acabaram o ritual, nem esperou acabar se era para ficar lá, era pra deixar lá. Mandou o cacique lá olhar. Chegou lá e disse: “Roubaram o Deus”. Os índios começaram a dançar. O espírito vieram falando que foi branco que roubou. Procurou quem era esse homem na religião. Mas ele tinha ido embora. Religião acabou por isso. Meu tio, quando ele bebia cachaça, quando ele cantar pro Ynhom-Quinhom, ficava como o olho cheio de lágrima. Eu queria conhecer o índio Krenak veio que fez...Eu queria conhecer o deus...o índio Krenak veio é que fez acabou...acabou...Pensava assim os craí...”³³⁶

Os índios ligam o fim das atividades religiosas ao desaparecimento do Ynhom-Quinhom, embora os rituais tivessem recomeçado, sendo até mesmo construída uma nova imagem em Vanuíre. Nessa aldeia, os Krenak João Borum e Mário Tepó foram os responsáveis pela criação da imagem, que foi colocada na cabana, lugar de oração. Questionado sobre a imagem que havia na aldeia, João Borum nos responde:

J: O Ynhom-Quinhom aqui não tinha, eu mais o irmão Mário nós veio pra aqui, aqui não tinha mais nada. A cultura tinha acabado, não tinha, não fazia artesanato, não tinha mais cabana, eles não tinha mais dança indígena. Então nós começou, muito difícil, a minha companheira, que é a Lia, nós ia nas casas pedindo para os mais velhos falar. Um monte deles achava ruim: porque vocês vai mexe com isso, vai arrumar pra cabeça. (risos) Mas tá

³³⁶ Este texto foi gravado em uma fita de áudio e era usado por Maria Helena Cecílio Damaceno nas aulas de cultura. Não é uma cópia integral, mas é parte de um depoimento da índia Laurita Felix, registrado no livro “Os Borun do Watu”.

bom, nós quer assim mesmo, ai nos fizemos um cântico, ai começou a cantar, cantava, cantava, cantava, ai pegou e falou: vamos fazer um Ynhom-Quinhom? Nós foi no mato e fez, tirou madeira, e nós fez.

P: Como é que você sabia como ela era?

J: Eu sabia porque do jeito que eu vi lá aquilo ficou na minha mente, até hoje eu faço a mesma coisa.

João conta que não se recorda de ter visto a primeira imagem, mas que, por meio de uma foto, a refez. Ao redor dela, assim com o os antigos, Krenak e índios de outras etnias dançavam na cabana construída em Vanuíre. De acordo com a fita de áudio utilizada por Lia Damaceno nas aulas de cultura, a imagem foi construída pelo velho Krenak. Como já dissemos, as informações contidas nela com algumas pequenas modificações são uma fala de Laurita Felix. Em uma entrevista falávamos sobre a “religião dos antigos” quando Maria Helena nos falou do Ynhom-Quinhom:

Sempre assim que a gente teve mais contato com os antigos assim, da religião deles. Eles faziam uma, eu não sei como foi, eu não sei como foi assim, como é...bem antes, bem antes, antes mesmo eu não sei contar, mas eu não sei se eles aprenderam depois com o povo branco ou se foi coisa mesmo que eles teve no sonho, né? Eles fizeram uma madeira, chamava ele de Ynhom-Quinhom, então eles deram esse nome para essa madeira chamada Ynhom-Quinhom. E essa madeira eles acreditava que era Deus. Tudo que eles queria, é...pedi, né? Eles pedia, ali ficava de frente dessa madeira, cantava em línguas, apresentava a cultura, dançava, cânticos religiosos. E ali eles fazia pedido, o que eles queria, né? É pra cura, pra tudo, né? Ai fazia pedido pra essa madeira, quando chegou um tempo, quando os brancos chegaram na aldeia eles viram, né? O nosso povo adorando essa madeira, uma imagem feita de madeira, né? Viram adorando essa madeira e roubaram, né? Ai nosso povo falaram: “Eles roubaram o nosso Deus”. Mas até hoje ninguém sabe pra onde que eles levaram, né? Roubaram e ...e depois desse tempo pra cá, não construíram mais. Mesmo assim a gente, mesmo assim ainda o nosso povo continua fazendo a religião, mas em cântico, né? Cantava, cântico de cura. Nós, o nosso toque do bambu é até hoje o nosso cântico de cura, é um cântico de religião, né?³³⁷

Na declaração acima, ela afirma não saber ao certo se o Ynhom-Quinhom foi trazido pelos brancos ou mostrado aos índios por meio dos sonhos. Mário nos disse que o Ynhom-Quinhom foi um homem, uma liderança. Os jesuítas, vendo que os índios falavam muito dele,

³³⁷ Maria Helena Cecílio Damaceno. 18/10/2008.

disseram: “Este é o Deus de vocês”. Foram os jesuítas que criaram o intercessor que é a madeira.³³⁸ Quanto à criação, João Borum nos fala:

J: Ele fazia milagre, tudo que pedia pra ele dava. Na verdade aquilo que você crê te ajuda, né? Sendo que é errado, né? Acreditava muitos de nós mesmos acreditava que o Ynhom-Quinhom era o Deus que fez o céu e a terra, e não é. O Ynhom-Quinhom é uma madeira feita pela mão do homem. Na verdade eu não cheguei a ver esse tempo, mas é... eu creio que esse foi o tempo dos antigos padres, do Anchieta. Eles vieram, entraram na tribo, então eles deve que falou pros índios, né? Que eles que trazia aquele santo de pau, de pau, aquele santo, de lá de trás, que eu nem sei como é que é. Então, eles ia comunicar com os índios, trazia aqueles santos, fazia amigos e deve ter falado pros índios: “Vocês tem que fazer isso”. Então o índio na cabeça dele: “Vamos fazer nosso Deus, né? Chego e fez o Ynhom-Quinhom”.

P: Então foram os padres que trouxeram?

J: Trouxe pra aldeia. Que o índio acreditou naquilo que os padres tava falando, que o índio de antigamente era igual como se fosse um passarinho, né? Não tinha leitura, né? Não sabe o que é o que não é. Antigamente não, antigamente era igual um passarinho, se você chegasse lá desce um tiro nele caia um, outro ficava bem olhando.³³⁹

No depoimento acima, vemos que a criação da imagem se dá, agora, em um período muito anterior ao vivido pelo cacique Krenak. Parece-nos que atribuir aos padres a ideia da criação isenta-os de qualquer penalização pela criação de uma imagem. A recriação da história da origem do Ynhom-Quinhom encontra correspondência na conduta da Congregação Cristã do Brasil que nega qualquer tipo de mediação entre a criatura e o criador. Em várias conversas com os índios Krenak, ao falar do Ynhom-Quinhom, eles o comparam à imagem de Nossa Senhora Aparecida, mostrando-nos que a criação de imagens é uma prática da Igreja Católica.

Não só a história que narra a criação do Ynhom-Quinhom foi reelaborada, como também o poder da imagem foi passível de resignificação. De acordo com o depoimento de João, não é negada a eficácia da imagem em fazer milagres, mas o poder está na fé, e não no Ynhom-Quinhom. Assim, a imagem tornou-se desnecessária, já que a fé os leva a Deus sem a necessidade de uma intermediação. Dessa maneira, assistimos à dessacralização do Ynhom-Quinhom:

³³⁸ Mario Cecílio Damaceno. 24/07/2007.

³³⁹ João Borum de Oliveira. 18/10/2008.

L: A gente acreditava, acreditava que ela podia fazer, sei lá...que a gente podia fazer um pedido ali, né? E não sei como Deus podia ouvir... (risos). A gente acreditava.

P: E o que mudou?

L: Ah, sei lá. Mudou muita coisa. Sabe por que? Porque, o que mudou é que a gente assim, enxergou assim, que aquela madeira não tinha ouvido e não tinha olho, nem não podia falar. È como hoje a gente, eu acredito hoje assim, que nós serve a um Deus vivo, que nós não vê ele mas ele vê nós. Ele escuta, ele fala, ele enxerga, ele faz muita coisa. Ele pode nos palpar, tem mão, aquela madeira não. Ela não tinha ouvido, não tinha boca, não podia falar com nós, não nos palpava. Então, eu acredito assim.³⁴⁰

Entre as entrevistas gravadas e conversas informais, os convertidos salientam que aquela é uma imagem de madeira e que o Deus apresentado pela Congregação é um Deus vivo, como vemos abaixo:

O Ynhom-Quinhom era feito de madeira, e muitos acredita nele até hoje, mas...nós não acredita, não acredita mais, não acredita mais porque nós passamos a entender que aquilo é uma madeira feito pela mão do homem, né? E nós não pode acreditar naquilo feito na mão do homem, ser Deus. Deus que fez, Deus que fez nós, como nós pode fazer Deus? Então pra nós tá errado. Começemo a entender que nós, que nós estava confundindo nós mesmo, fazendo uma coisa que era contra Deus, dizendo que era Deus. Um pedaço de pau não pode ser Deus, hoje nós crê em Deus, que é o Deus vivo, que todo mundo crê, né? Que é o Deus do católico, do índio, Deus de todos. Nós cremos nele, nós não vemos ele, mas foi ele que fez o céu e a terra e também todos nós, e assim a gente passou a servir a Deus diferente. Servimos a Deus na Congregação como cristão e tamo contente, mas não deixamos também da cultura, temo também a nossa cultura ainda, tá em pé a cultura.³⁴¹

Mário também nos fala:

É nós que faz o criador ou é ele que faz nós? È ele que faz nós, o criador mostrou pra nós que isso era um vão. Tem alguns que crêem, eu não creio.³⁴²

Quando João e Lia retornaram das terras mineiras, no início da década de 1990, começaram o que eles designaram de “Resgate Cultural”, colheram vocabulário no seu

³⁴⁰ Maria Helena Cecílio Damaceno. 18/10/2008.

³⁴¹ João Borum de Oliveira. 18/10/2008.

³⁴² Mário Cecílio Damaceno. 24/07/2007.

idioma, buscaram histórias com os mais velhos que resistiam em oferecer informações, pois, já bastante traumatizados, temiam a ação dos não índios. O Ynhom-Quinhom é parte desse resgate, é uma figura importante na busca, no renascimento dessa identidade Krenak, agora em terras paulistas. Lia, João e Mário não conheceram a primeira imagem que dele foi feita. Apenas João cresceu nas terras mineiras, Lia veio para São Paulo com apenas 2 anos de idade, Mário era um bebê, ainda de colo, quando a mãe faz a viagem com os filhos. A viagem dos irmãos Lia e Mário Damaceno para o Posto Indígena Krenak fez nascer a vontade da manutenção desses conhecimentos, também em Vanuíre.

Por meio dessa busca, é que uma terceira geração de Krenak, moradores de São Paulo, que nunca tinham saído dali, começam a conhecer os costumes e as crenças de seu povo. As crianças frequentam a cabana, veem a imagem, vivenciam o ser Krenak. Sobre o Ynhom-Quinhom, Mariana nos fala:

A imagem, a imagem dele, sei lá, aquilo lá para nós que era jovem na época, era um simples pedaço de madeira. Agora, para o tio Mário, para Mãe, aquilo lá, era uma, um Deus mais ou menos, pode dizer. Mas na época que Deus chamou ele, Deus mostrou para uma serva de Deus tomada pelo seu espírito, pelo Espírito Santo de Deus, e falou que era para eles queimar aquilo lá, que aquilo lá não era do agrado dos olhos de Deus. É que nem, pra nós, Nossa Senhora Aparecida é um barro, porque ali é um santo que não fala, não ouve, não vê, não escuta...mas Deus não, Deus está acima de tudo, Deus vê, Deus fala, Deus ouve, o que nós pede, Deus da pra nós o que nós pede, né? Então, aquele Ynhom-Quinhom lá, pra eles era um Deus, mas Deus chamou, Deus converteu, Deus tirou tudo aquilo, e foi queimado, virou cinza, virou pó. Pra mim mesmo, para nós jovens, pra mim mesmo não significava, era uma madeira que ficava ali, mas pra eles não, eles era mais antigo, vieram de Minas com isso já mais... Mas aqui que nós fomos conhecendo a cultura Krenak. Porque antes eu não conhecia também, depois que eles vieram para cá, minha mãe foi embora depois que volto que foi mais, né? Mas aí pra mim mesmo não significava nada aquilo lá, era um pedaço de madeira que tava ali.³⁴³

A leitura que Mariana faz de Ynhom-Quinhom sofre a influência dos ensinamentos da Igreja Congregação Cristã do Brasil, ela fala como convertida. Mas Mariana também representa uma geração que nasceu longe das terras “tradicionais” do seu povo, que não via, pelo menos na imagem do Ynhom-Quinhom, a mesma representatividade. Tiago Umbelina

³⁴³ Mariana Cecílio Damaceno. 17/10/2008.

(convertido), embora tenha quase a mesma idade de Mário, tem uma visão parecida com a de Mariana. Quando perguntamos se o seu povo acreditava em espíritos ele nos respondeu:

T: Acreditavam, antigamente acreditavam, mas agora...Eu nunca participei, quem participava muito era a Lia, o João. Pegava um pedaço de pau e servia aquele pedaço de pau antigamente. Aquele era o Deus deles.

P: O Ynhom-Quinhom?

T: É, servia aquele pedaço de pau. O Mário também, você conhece o Mário? Esse mesmo, esse participava. Eu nunca, eu nunca participei. Eu cheguei aqui eles tava passando ruim, bebia, essas coisa, fumava. O cachimbão do Mário antigamente, cachimbo grande, servindo aquele pedaço de pau. (...) Mas agora nós serve o Deus vivo que existe mesmo. É isso ai agora. Antigamente participava dançando, participava errado, né? Não sabia que existia Deus, né? Deus que fez nós, não pode né? A gente serve ao nosso Deus e a cultura é igual.

Os Krenak acreditavam³⁴⁴ que os não índios tinham a capacidade de dessacralizar os ambientes, de eliminar os encantamentos que os protegiam. Essa crença também existia entre os Krenak de Vanuíre. Mário contou que permitiam que “brancos” visitassem a cabana, mas que não podiam ver o Ynhom-Quinhom. Uma mulher branca, desobedecendo à ordem, tentou, com uma máquina fotográfica, fazer uma imagem, durante a máquina se quebrou, e a mulher acabou confessando o que tentara fazer. Naquele momento, os Krenak entenderam que a quebra da máquina havia sido um castigo, mostrando que o Ynhom-Quinhom estava ali, protegendo-os.

Missagia afirma que os índios Krenak associam simbolicamente a perda do mágico, do sobrenatural, à presença dos não índios no seu território sendo estes ainda evitados, como neste caso:

É interessante notar na relação mágica do caçador com suas flechas que ainda se mantém o habito de evitar o contato dos kraí com os encantamentos, fortalecendo a identidade Krenak. Não é permitido a nenhum kraí tocar, nem ao menos ver as flechas rezadas desses caçadores, que só as mostram para membros de sua própria família.³⁴⁵

Embora exista, atualmente, no P.I Krenak a presença missionária, índios convertidos inclusive na Congregação Cristã do Brasil, sempre houve nesta área uma forte resistência à

³⁴⁴ É importante salientar que ainda há Krenak que mantêm a crença, alguns pesquisadores puderam constatar durante trabalho de campo no Posto Indígena Krenak.

³⁴⁵ MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Borum..., Op. cit., p. 173.

presença de padres ou evangélicos. Missagia acredita que isso possa ser explicado pelo poder dessacralizador atribuído aos não índios. Em Vanuíre, assim como os “brancos” não podiam ver o Ynhom-Quinhom na cabana, os índios também resistiram, inicialmente, à conversão, com medo de que eles acabassem com a cultura, que viessem para roubar suas terras.

Como vimos, os Krenak convertidos negam o poder da imagem do Ynhom-Quinhom; no entanto, o mesmo não ocorre com os Marét que dizem continuar acreditando. Os Marét aparecem como um elo de ligação entre a “religião dos antigos” e a seguida hoje, prova de que Deus sempre existiu entre eles:

Os Marét-Erehé até hoje nós acredita. Os Marét-Erehé por tanto que nós acredita que ainda nós tem os cânticos deles ainda. E nós acredita nos Marét-Erehé porque os Marét-Erehé pra nosso povo era o espírito bom e hoje em dia pra nós é o espírito bom, o Marét-Erehé é o espírito Santo de Deus, né? Então, é as duas coisas ao mesmo...uma coisa só. Só era diferença no falar, mas é uma coisa só. Como se você, você é branca acredita no anjo, no anjo de Deus. Então, o Marét-Erehé pra nós é o anjo de Deus, porque se ele é bom ele era uma coisa enviada de Deus, né? Então, nós acredita que o Marét-Erehé, Marét-Erehé até hoje nós acredita.³⁴⁶

Foi encontrado um lugar para a figura do Marét-Erehé, dentro da nova crença, em que, remodelado, revestido de Espírito Santo pode continuar existindo. Marét-Erehé é a prova da permanência de Deus entre eles, é um espírito bom que os visitava na cabana antes da conversão. Hoje, eles acreditam que a energia que sentiam ao entrar na cabana, ao dançar, era porque o “espírito bom” estava ali. Diferente do Ynhom-Quinhom, o Marét-Erehé é um espírito, está vivo e os acompanha. Eles não o veem, mas também não veem a Deus, apenas sentem a sua presença.

3.5 - As condutas na Congregação Cristã

A Igreja Congregação Cristã do Brasil é conhecida por suas normas rígidas: não beber, não jogar, não assistir à televisão, não fumar, não usar vestes curtas e decotadas, ser fiel ao parceiro, entre outras proibições. Para o pentecostalismo o arrependimento nasce a partir do abandono das “coisas do mundo”. Apenas com a ruptura dos antigos costumes é que a pessoa

³⁴⁶ Maria Helena Cecílio Damaceno. 18/10/2008.

pode ganhar a salvação, principal objetivo do “crente”. Mas, ainda que aceitem esse conjunto de condutas, segui-las nem sempre é uma tarefa fácil. Muitos acabam fugindo às regras e distanciando-se da igreja, enquanto outros conseguem “adaptá-las” em seu cotidiano e, dessa forma, permanecer na “irmandade”.

A dificuldade em seguir a doutrina não é uma realidade vivida apenas pelos convertidos da aldeia Vanuíre. Para a escrita da dissertação de mestrado Camargo³⁴⁷ realizou trabalho de campo acompanhando a vida dos “irmãos” da Congregação Cristã que freqüentavam a sede da igreja no bairro do Brás, na cidade de São Paulo, tendo encontrado aparelhos de televisão na casa dos convertidos. Sabemos que meios de comunicação como a televisão e o rádio são proibidos aos “irmãos”, pois tais aparelhos os aproximam do mundo profano de que eles devem se manter distantes. Nas tais casas visitadas por Camargo, a explicação dada foi a de que nem todos eram convertidos, portanto os televisores eram para uso daqueles outros moradores. Em uma das casas, o aparelho televisor estava embutido no armário. A dona da casa explicou que o guardava ali para não escandalizar os “irmãos” que vinham visitá-la, mas afirmou que apenas assistia a programas jornalísticos e evangélicos.

Sobre os “irmãos”, Camargo fez uma outra observação que nos parece pertinente, ele notou que os homens pareciam menos preocupados com as suas próprias condutas. Não temos dados concretos para afirmar que os homens convertidos de Vanuíre são menos rígidos em seu comportamento do que as mulheres; podemos, no entanto, perceber que os homens encontram mais dificuldades em abandonar a “vida do mundo”. Entre as regras de maior dificuldade citadas em Vanuíre estão o abandono dos jogos, das bebidas alcoólicas e do cigarro

Segundo informações tidas na aldeia, há o testemunhado e o batizado. O testemunhado é aquele que visita a igreja, que ora, que está indo congregar. É considerado um servo de Deus, mas que ainda não está “firme”, não segue as condutas rigorosamente, ainda aguardando ser chamado. O batizado ouviu o chamado, está disposto a seguir a conduta, “desceu às águas” no tanque batismal e nasceu para uma nova vida, longe das “coisas do mundo.” Os convertidos nos dizem que, quando Deus chama não há como recusar, mas sabemos que antes de tomar a decisão eles refletem sobre o que é a vida do “crente”, sobre as condutas que terão que seguir, como nos mostra o depoimento abaixo:

³⁴⁷ CAMARGO, Ivani Vasconcelos . Op.cit.

E é assim, Deus começou a visitar a gente, visitava a nossa alma e uma coisa assim que ia, eu falava assim, eu queria obedecer a Deus, mas tinha uma coisa assim que, do outro lado que falava que se eu obedecesse a Deus como que eu ia seguir o meu esposo? Pra onde que, não podia mais pro baile, não podia usar mais calça, não podia usar mais short, não podia sair mais para o jogo com ele, né? Então, ai eu fui indo, fui tirando, ai depois, eu fui tirando isso da cabeça. Eu tenho que ir para o lado certo, não para o lado errado, né? Porque se eu morrer do jeito que eu tô, como que eu vou prestar conta da minha alma para Deus um dia? Porque nós todos temos uma alma para prestar conta diante de Deus, então a gente tem que tá...tem que tá certo para um dia Deus julgar nós, o que nós fizemos de bom na obra, né? Então eu falava assim, eu não posso seguir meu esposo por causa que ele tá fazendo tudo errado, então eu tenho que ir pelo caminho certo, porque eu já tava indo, e ele já conhecia porque a mãe dele já tinha obedecido a Deus, só que ele também não gostava muito. Então, eu falava assim: “Eu vou mesmo ele querendo, não querendo, eu vou.” E eu ia. Mas ai comecei a tirar as coisas assim que a gente não pode usar, que é calça, que é short e blusa cavada. Então, eu fui tirando, e Deus foi preparando mais roupa pra mim assim, de serva de Deus. E quando eu saía da igreja, ou entrava ou saía, sempre aquela paz gostosa, aquela visitação gostosa do Espírito Santo, que Deus toma a gente, que a gente parece que não é a gente que tá ali, sei lá...é uma coisa muito boa.³⁴⁸

No depoimento, vemos que antes da conversão ela pesou os prós e os contras. Sabia que o conjunto de condutas a seguir a distanciaria, em certa medida, do marido já que espaços como o campo de futebol e os bailes, não seriam mais freqüentados por ela. No entanto, ainda como testemunhada, ou seja, como frequentadora, ela tinha adquirido a consciência de que era necessário preparar-se para o encontro com Deus, e a preocupa o com a salva o da alma fez com que se convertesse. Uma das barreiras encontradas por ela, assim como ouvimos de outras mulheres, foi o abandono da televisão. Porém, segundo a depoente, esse vício Deus foi-lhe tirando aos poucos. Em geral, as mulheres se convertem primeiro, da  a preocupa o com o marido, os quais, conforme já dissemos, mesmo depois de convertidos encontram dificuldades em permanecer na “Graça”.

O marido da depoente acima acabou por se converter, mas ainda faz uso do  lcool. Segundo ela:

³⁴⁸ Mulher Krenak+ Kaingang. 10/2008

Ele é, mas só que ele não ficou, tá parado. Tá com dois anos que ele não vai na igreja, só que ele bebe, joga bola, fuma , mas só que agora já é mais calmo que como antes, né?³⁴⁹

Esse homem desceu às águas, mas não conseguiu seguir as condutas durante muito tempo. Mas embora voltado às práticas antigas, a esposa me contou que o homem havia se tornado muito mais calmo, abandonado ações violentas e a infidelidade. Há outros casos em Vanuíre de homens convertidos, que se declaram “crentes”, mas que ainda assim fazem uso do álcool e do cigarro; é o futebol, no entanto, a prática que nos parece a mais difícil de ser abandonada.

3.6 - Vanuíre Futebol Clube

Em vários trabalhos acadêmicos que tiveram como objeto aldeias indígenas, vemos a importância que tem para os índios as partidas de futebol. O futebol possibilita o estabelecimento de um confronto entre índios e não índios, sem que estes estejam em posição inferior. E mais, além da possibilidade de vitória sob um grupo de homens “brancos”, há uma relação entre índios e demais jogadores que não é marcada pela violência e subjugação.

No “Krenak” temos o Watu Futebol Clube. Segundo Missagia, mesmo o esporte tendo sido aprendido com os não índios, o time tem características étnicas próprias como o nome escolhido – que na língua nativa significa Rio Doce – e a cor do uniforme, o vermelho. Essa prática une Krenak e Nakré-hé os quais, se no viver diário, tomam posições contrárias, evitando o matrimônio, no campo formam um único time. Quando a autora realizou o trabalho de campo, os fazendeiros ainda ocupavam as terras em litígio. Índios e fazendeiros disputavam além das terras a partida de futebol:

Os primeiros, despossuídos totalmente de condições materiais, enfrentam os “inimigos” com os uniformes vermelhos, cor usada pelos antepassados na pintura corporal como preparativo de guerra. Levam consigo sempre a “torcida” composta pelas mulheres, adolescentes e crianças.³⁵⁰

³⁴⁹ Idem.

³⁵⁰ MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Borum..., Op. cit., p. 162.

Em 1970, quando Melatti esteve na aldeia Vanuíre, os índios jogavam bocha, mas já era o futebol o esporte preferido. O time Vanuíre Futebol Clube fundado em 1966, era de composição mista, jogando índios e não índios. Havia presidente e vice-presidente que eram escolhidos pelos seus jogadores. Os jogos eram disputados dentro e fora do posto, quando fora, em lugares próximos como Arco-Íris (4 Km) , Pilar (20 Km), Fazenda União (22 Km), entre outros.

Além dos jogadores não índios, outros frequentavam a aldeia nos dias de jogos. A partida também era assistida pelas mulheres indígenas que não se misturavam aos não índios e ainda que a alteridade nos pareça tão visível, a autora tece o seguinte comentário:

O futebol, mas do que um esporte, desempenha naquele contexto de convivência interétnica, dupla e complementar função: em primeiro lugar, pode ser visto como mecanismo socializador de populações mais jovens de índios, inculcando-lhes certos padrões de relacionamento social que presidem as relações em certos ambientes do mundo dos brancos. Em segundo lugar, permite aos índios participarem de um sistema de relações, relativamente bem estruturado, onde o “civilizado” também está presente, quer como jogador, quer como expectador, quer como vizinho, quer como “gente de fora”, isto é, de cidades mais distantes. A esposa do auxiliar de Posto de Vanuíre se deu conta desse particular, pois comentou que o futebol é o que mais une índio e FOK, assim como a Escola e o Snooker”, porque são freqüentados por “civilizados” e arrendatários da área indígena.³⁵¹

Em um período anterior já encontramos referência às partidas de futebol na aldeia:

Houve animadíssimo jogo de futebol entre os quadros deste Posto e do Barreirão, saindo vitorioso o primeiro, pela contagem de 4 a 2, respectivamente, pelos 1º e 2º quadros.³⁵²

Ou ainda:

Houve animado jogo de futebol no campo deste Posto entre os quadros do Saltinho e Vanuíre, saindo vencedor este último, por 2x0 no 1º e 1x0 no 2º g.³⁵³

Vemos, então, que a prática do futebol é muito anterior à da conversão. O futebol era uma das poucas opções de entretenimento. Bastante isolados, os índios saíam da aldeia

³⁵¹ MELATTI, Delvair M . Op. cit., p. 144

³⁵² *Diário de posto*. Vanuíre. 19 de dezembro de 1946

³⁵³ *Diário de posto*. Vanuíre. 16 de março de 1947

quando iam vender sua colheita ou fazer compras, lembrando que ambas as atividades, na maioria das vezes, eram feitas na mesma ocasião. As partidas eram um dos poucos momentos em que índios e não índios se relacionavam, além do que o futebol permitia aos índios saírem da aldeia para jogar em outros locais. Hoje, os jogos continuam ocorrendo aos domingos, possibilitando o futebol uma grande reunião entre jogadores índios e não índios, que são assistidos por não índios, mulheres indígenas, crianças.³⁵⁴

Dessa maneira, o futebol está enraizado no cotidiano da aldeia, é um dia de reunião entre vários personagens. Uma rotina que como mostramos se repete há muito tempo, o que, provavelmente, explique a dificuldade dos homens em romper com essa atividade. É bastante interessante, contudo, que as mulheres falem da dificuldade dos homens em abandonar o futebol, mas que não vejam problemas quanto a elas próprias estarem presentes às partidas. Pudemos apreciar sempre, nos dias de jogos, as rodas formadas pelas mulheres, bastante entusiasmadas, torcendo pelo time da aldeia.

Em uma de minhas visitas a área, as equipes eram formadas de Toledo e de Vanuíre, jogando primeiro o time que eles chamam de cascudo (time reserva) e depois o titular. Nessa ocasião, aproximei-me de um grupo de mulheres Krenak, Kaingang e Terena, convertidas, podendo registrar o seguinte comentário:

Índio não tem muita religião. Antes era passa a bola cumpadre, agora é passa a bola irmão.³⁵⁵

A fala acima deixa claro que a conversão, ao menos para alguns, não significou o rompimento com a prática do futebol, o que mudou foi que agora jogam entre “irmãos”. As razões dessa proibição não estão claras para todos, pois alguns, ao serem questionados, chegaram a nos perguntar se jogar é pecado. A maioria dos índios com os quais falamos afirmaram que o jogo leva à agressão verbal, aos palavrões. Mas temos também a seguinte versão:

Ah, porque é jogo né? Tudo que é jogo não pode. Se você tá ali, que nem por exemplo, é...assim... vai lá um homem com sua família, tem sua família

³⁵⁴ O senhor Biriba é um Kaingang já idoso, quando tentei marcar uma entrevista com ele, me avisou logo: “Só não venha de domingo porque tem jogo”. O mesmo era vice-presidente do time em 1971. Hoje o vejo cuidando do gramado do campo de futebol.

³⁵⁵ Comentário de uma índia “misturada” (K+ Kr) . Data: 20/07/2008

e tudo, começa a joga, joga, joga, e vai perder não vai? Então é jogo, então não pode. Sei lá, jogo também eu não entendo dessa parte que não pode, mas não pode, sabe que tudo é vício, vira um vício, ali você vai jogando, jogando, vai se viciando naquilo. Então de vez de ir na igreja, lembra e orar a Deus, agradecer a Deus pela nossa benção que Deus colocou na nossa casa, tá esquecendo, esquece de Deus e vai ficar só no jogo.³⁵⁶

Percebemos, na fala das pessoas, que o erro não está na prática do jogo em si, mas nas relações que se estabelecem durante ele: o homem que xinga o adversário, aquele que deixa de ir ao culto para jogar, nas bebidas que se consomem durante uma partida.³⁵⁷ Conversando com uma jovem filha de Kaingang com Krenak ela nos disse que uma das queixas do cooperador não índio que celebrava os cultos em Vanuíre era exatamente sobre a manutenção dessa atividade ao que ela lhe respondia dizendo ser necessário ter paciência. Parece, no entanto, que a dicotomia vista entre os dois espaços pelo cooperador, não é a mesma vivida pelos índios. Alguns convertidos insistem em ser convertidos e jogadores, ao mesmo tempo. O fato de vestirem o calção na tarde de domingo, não os impede de vestirem o terno adequado no próximo sábado.

³⁵⁶ Mulher (K+Kr) Data: 17/10/2008

³⁵⁷ Próximos ao campo tem um “barzinho” que vende bebida alcoólica.

Conclusão

A ocupação colonizadora no Vale do Rio Doce impôs-se pela violência. A navegação do rio Doce, o estabelecimento dos colonos, a construção da ferrovia, e tantos outros empreendimentos engendrados em nome do “progresso”, foram implantados com o desterro, o contágio epidêmico, a exploração do trabalho e a dizimação dos índios habitantes da região. Às guerras movidas para a extinção da população indígena no período colonial, sucederam-se práticas genocidas durante o Império e a República. A política indigenista do Estado pautou-se pela eliminação física dos índios seguida por práticas para a sua assimilação forçada à sociedade brasileira. No entanto, toda essa imposição de um nós único, resultou em uma sociedade plural. Prova disso é que ainda no século XXI, falamos dos Krenak, dos Borum, em oposição aos Kraí.

Não apenas as histórias imemoriais, mas a trajetória mais recente dos índios Krenak foi marcada como vimos, pelos destertos e a dispersão para diversas regiões do país. Expulsos de suas terras, algemados, mal acomodados, foram para Maxakalis, Fazenda Guarani, Vanuíre e para tantos outros destinos. Mas, além da dor, havia a lembrança do Watu, dos peixes, das ilhas, da terra sagrada e, mais forte que tudo, havia a esperança do retorno.

O deslocamento para Vanuíre é resultado deste processo. Das famílias Krenak que tiveram São Paulo como destino, umas vieram obrigadas pelos funcionários do S.P.I, outras fugiram da fome, dos “pistoleiros” contratados pelos fazendeiros. Parte retornou, outros se mantêm na área até os dias de hoje. Longe de suas terras de origem, a identidade étnica não se apagou. É evidente que o “ser” Krenak, em Vanuíre, se manifesta dentro de um contexto específico; no convívio com as etnias ali presentes, nas condições de sobrevivência encontradas no P.I, nas relações estabelecidas com os não índios daquela região. Os mais velhos assumem a mesma identidade de seus parentes, carregam o sentimento de pertencer a um lugar. Esse sentimento de pertença foi transmitido aos índios nascidos de casamentos interétnicos - os Krenak de Vanuíre, que também se sentem Krenak do Watu. Dessa maneira, a identidade Krenak é reelaborada tanto pelo nascimento, quanto pela descendência.

Como vimos, os Krenak “nasceram” da união de diferentes subgrupos Botocudos, mas a identidade Krenak é assumida por todo frente á sociedade nacional. Internamente a heterogeneidade aparece, sendo a referência genealógica valorizada no P.I Krenak – ser

descendente do líder Krenak é um importante diferencial. A divisão espacial vista na aldeia, onde uns estão localizados na área sul e outros ao norte, corresponde, em certa medida, às distinções de origem dos subgrupos, embora esse não seja um quadro estático, como nos mostrou Arantes. O fato, é que, em Vanuíre, não se faz uso dessas outras identidades. Não há “eles” e “nós” entre os Krenak de Vanuíre, talvez porque o contraste já se faça presente nas relações com os Kaingang e demais etnias. Poderíamos dizer que, em Vanuíre, a identidade étnica sofreu um processo já descrito por Manuela Carneiro, para outros grupos em diáspora: o fortalecimento e a simplificação. Na unidade estava a força, uma unidade manifestada também internamente, uma vez que eram “os de fora”. Nesse caso, não seria pertinente o uso de filiações a subgrupos que causariam o seu oposto, a fragmentação. Nessa reelaboração da identidade, a dança Krenak, a língua Borum ensinada na escola, a referência aos Marét, a confecção de adornos e o conhecimento da trajetória histórica de seu povo foram sinais diacríticos suficientes para demarcar a identidade Krenak.

Apesar das alianças estabelecidas através das relações de afinidade, as diferenças étnicas entre Krenak e Kaingang persistem. Mas o pentecostalismo ofereceu a eles uma identidade comum – são todos “irmãos” na fé. A igreja é vista pelos convertidos como reestruturadora, capaz de harmonizar as relações interétnicas dentro da aldeia, de livrá-los de um vício gerador de muitos conflitos: o álcool. Somados a isso, temos o convívio com os não índios que congregam na mesma igreja.

“Descobrir” um Deus único, criador de todos os homens, fez com que eles se descobrissem iguais, mesmo na diferença. No entanto, a aceitação deste “Deus Vivo”, termo recorrente na aldeia, não foi imediata. A religião foi vista como mais uma forma de dominação do não índio, capaz de destruir a “cultura”³⁵⁸. O pentecostalismo foi sendo aceito à medida que descobriam que esse Deus, também os aceitava. Iriam ao culto, desde que pudessem usar o Cricocão³⁵⁹, desde que pudessem dançar como os “antigos” faziam. O antigo, contudo, sofreu uma releitura a partir do novo, antigas crenças foram abandonadas, outras foram revestidas e continuaram a existir. Houve espaço para o diálogo e a negociação entre o “antigo” e o “novo”. Um novo que, na ótica dos índios, é bastante antigo, ao irem

³⁵⁸ Reiteramos que tomamos como cultura a definição dada pelos índios: cultura é a dança, o artesanato.

³⁵⁹ Instrumento musical usado nas danças.

descobrimos que, embora tivesse outro nome, o Espírito Santo enviado por Deus, sempre estivera entre eles, mesmo no “tempo do mato”.

Em 2005, os Krenak que permaneceram nas terras originárias, bloquearam a Estrada de Ferro Vitória–Minas, tendo duas reivindicações principais. A primeira delas diz respeito à demarcação de uma área de 1,8 mil hectares que fica na margem direita do Rio Doce, a mesma área que, em setembro de 1998, foi transformada em Parque Estadual dos Sete Salões, pelo Governo do Estado de Minas Gerais. Os Krenak reivindicam aquele espaço como seu: “Essa é uma região importantíssima para nós. Contém sete cavernas e pinturas rupestres feitas pelos nossos antepassados”, explicou o cacique Rondon Félix Krenak.³⁶⁰ As obras para implantação do parque foram interrompidas, mas a disputa ainda não foi resolvida. A FUNAI montou um GT (grupo de trabalho) para a realização de estudos que comprovem o direito dos índios. O trabalho que deveria começar em dezembro de 2008 foi adiado, até o momento não temos informações quanto ao início das atividades.

A segunda reivindicação é referente aos danos causados pela hidrelétrica de Aimorés, um empreendimento da Companhia Vale do rio Doce (com 51% de participação), em associação com a Companhia Energética de Minas Gerais, a CEMIG (com 49%). A Usina construída tem sua margem a 11 quilômetros da aldeia Krenak. Metade dela é constituída pelo Rio Doce, sendo necessário no restante um alagamento. Em 2008, a Justiça entendeu que os responsáveis pela hidrelétrica deveriam pagar uma indenização por dano moral coletivo ao povo Krenak, já que, ao realizar o aproveitamento do potencial hidrelétrico do médio Rio Doce, ignoraram os direitos e interesses do povo indígena Krenak.

A grande questão é: Quem a Justiça entende como sendo o povo Krenak? Em nenhum momento os Krenak de Vanuíre foram consultados pela FUNAI, ouvidos pela Justiça. O direito, neste caso, ficaria restrito aos que permaneceram no território? Não teriam os Krenak de Vanuíre direito às indenizações que já estão sendo pagas aos moradores do P.I Krenak? Para os Krenak de Vanuíre essa não é só uma questão de quem e quanto recebe, envolve a identidade, a pertença étnica. Ouvi de uma índia Krenak: Se nós não somos Krenak, nós somos o quê? E assim João Borum nos explicou: “Nóis daqui é o mesmo de lá, nós que veio pra cá”.

³⁶⁰ Rondon Felix Viana.

Sabemos que a identidade Krenak que sobreviveu à diáspora sofre sanções na sua terra de origem. A permanência nas margens do Rio Doce é sinônimo de luta, de terem resistido às ações do Governo, vencido a invasão dos fazendeiros. E, também por isso, não parece justo aos índios Krenak de Vanuíre estarem excluídos da indenização paga pela inundação das terras por eles ocupadas tradicionalmente, uma vez que parte deles retornou ao vale do rio Doce em um momento de grande dificuldade, quando a terra ainda estava em litígio, lutando, naquela ocasião, junto aos demais.

Com a hidrelétrica, o trecho do Rio Doce que corta a aldeia será alagado, as casas à sua margem terão que ser abandonadas. Parte dos índios residentes na aldeia Krenak considerarem que a indenização só deveria favorecer aos que vivem próximos ao Rio. Neste caso, não só os índios Krenak de Vanuíre seriam excluídos, mas também o grupo que vive na área norte da aldeia. Estas são discussões atuais, todas as famílias do P.I tem recebido em parcelas mensais a indenização. Mas além das casas que terão que ser removidas, a beleza das pedras, as chamadas “ilhas” serão cobertas pela água. Essas ilhas são referência para este povo, muitas famílias viveram nelas. O Senhor Antonio Cecílio Damaceno morador de Vanuíre, nos disse que depois do desterro para Maxakalis, da viagem para Brasília, depois de “vagarem” por tantos lugares, foram as ilhas que devolveram segurança à família : “(...) no meio da viagem meu pai falou, acho que nós vamos desce vamos até a aldeia do Krenak, vamos voltar para nossa terra, quem sabe um dia Deus pode possa nos ajudar que aquela terra pode ser resgatada para nos outra vez ,enquanto isso nos vamos morando nas ilhas, porque as ilhas ta lá, nos podemos continuar morando ali, fazemos nossos ranchos e vivemos de pesca.”

Em Minas Gerais, ouvimos casos sobre grupos indígenas que se negaram a receber indenização, e que, ainda assim, nada puderam fazer contra os danos causados pelas hidrelétricas. É como se, neste momento, depois de tantos embates com os “brancos”, os índios se vissem sem capacidade de reação. A incerteza quanto ao destino da aldeia existe, uma jovem Krenak moradora daquela área nos disse: “A aldeia vai acabar, uns vão sair”. Entre os Krenak de Vanuíre, inclusive os que estavam admirando as pedras do Watu pela primeira vez, havia tristeza. Desejavam que seus filhos que não puderam estar presentes naquela ocasião, em razão das dificuldades econômicas, também pudessem um dia apreciar tal beleza.

Tivemos acesso a um documento redigido pelos índios Krenak de Vanuíre destinado a FUNAI e aos caciques do P.I Krenak no qual reafirmam a mesma identidade de todos os outros Krenak. Reivindicam não apenas o direito quanto aos danos da Hidrelétrica de Aimorés, mas a participação nas decisões quanto aos Sete Salões.

A conclusão é que não se conclui, que esses índios sobre os quais falamos, não são os mesmos de 1500, ainda tão falados em nossas escolas. Estes, estão inseridos no tempo e na história. E sua trajetória é fruto da imposição dos não-índios, mas também de suas próprias escolhas. A luta dos guerreiros Borum continua.

Fontes

Fontes impressas e manuscritas

Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio. Centro de Documentação Etnológica, Rio de Janeiro.

- Posto Engenheiro Mariano de Oliveira: relatórios, telegramas, correspondências, ofícios diversos, microfilme 161, 190, 380.
- Posto Indígena Vanuíre: relatórios semestrais, correspondência microfilme 016.
- Posto Indígena Icatú: ofícios diversos, relatórios, avisos mensais, microfilme 07, 08, 016.
- Posto Indígena Guido Marlière: ofícios acerca da exploração da exploração do minério mica, relatórios semestrais, microfilme 381. Reformatório Agrícola Krenak, microfilme 306, 307.

Posto indígena Vanuíre. Fontes armazenadas no Museu Histórico Índia Vanuíre, Arco-íris, São Paulo.

- Diários produzidos no posto indígena que abarcam o período de 1943 a 1948 sem interrupções;
- Diário do ano de 1952;
- Ocorrências dos quatro meses iniciais de 1981, listas com nomes de índios enfermos e o tratamento oferecido;
- Memorando, ata de reunião na aldeia;
- Autorização para a locomoção dos índios, pedido de transferência de posto;
- Listas de presença escolar do ano de 1986;

Notas Bibliográficas

ABREU, Jean Luiz Neves. *Nas margens da natureza e da civilização: a viagem de Saint-Hilaire na região do rio Doce*. Estudos de História, Franca. V.12, n.1, 2005, p. 109-126.

ABREU, Syvio Fróes. *Os índios Creniques: Botocudos do Rio Doce em 1926*. Revista do Museu Paulista, XVI, São Paulo, 1929.

ACÇOLINI, Grazielle. *Protestantismo á moda Terena*. Tese de Doutorado. Araraquara: Unesp. 2004.

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

ALMEIDA, Maria Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidades e culturas nas aldeias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 2005.

ALMEIDA, Ronaldo de. Traduções do Fundamentalismo Evangélico. IN: *Transformando os deuses- Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

AMANTINO, Márcia. *O Mundo das Feras: Os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais-século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

AMARAL, Claro Monteiro do. *Vocabulário Português-Botocudo*. Museu Paulista, Boletim II, Documentação Lingüística. São Paulo, 1948.

AMORIM, Maria Stella de. A situação dos Maxakali. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Volume IV, 1967.

ANTONIO, Jonas Dias Filho. *O Outro Aprendizado: a história do Presídio entre os Krenak*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal da Bahia, 1990.

ARANTES, Luana Lazzeri. *Diferenças Indissolúveis: um estudo sobre a sociabilidade Borum*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. 2006.

ARNAUD, Expedito. A Legislação Indígena No Período Imperial. IN: *Informativo FUNAI*, Ano IV N. 14, 1975.

ARAÚJO, Benedita Aparecida Chavedar. *Análise Do Worterbuch De Botokudensprache*. Dissertação de Mestrado. Unicamp:Campinas, 1992.

BAETA, Alenice; MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. A Serra da Onça e os índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e Patrimonial. IN: *Habitus*. Goiânia, V.5, N.1, 2007.

BARROS, Valéria E.N. A conversão ao pentecostalismo entre os Guarani da Terra Indígena Laranjinha. Revista: *Antropologia em primeira mão*, N.1. Santa Catarina: UFSC, 1995.

BOSI, Èclea. Memória e Sociedade. *Lembrança de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência*. São Paulo, Brasiliense: 1986.

CAMARGO, Ivani Vasconcelos. *Rituais de poder: um estudo comparativo dos rituais das igrejas Pentecostais em São Paulo*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2000.

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.) *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro. Campus. 1997.

CARVALHO, E. de Assis. *As alternativas dos Vencidos: Índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

COMISSÃO, Pró-Índio. *Índios no Estado de São Paulo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

Conne Panda- ríthioc Krenak: coisa tudo na língua Krenak. Belo Horizonte/ Brasília: SEE/MG/ MEC- Unesco. 1997

CORREA, José Gabriel Silveira. *A ordem e o reformatório agrícola indígena Krenak*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

CRITÓFARO, TAÍS. *Descrição fonética e Análise de Alguns Processos Fonológicos da língua Krenak*. Dissertação de Mestrado Universidade Federal de Minas Gerais, 1986.

CRUZ, Leonardo de Oliveira. *O “SER” E O “ESTAR” ÍNDIO: Produção de identidades entre Kaingang e Krenak, em Vanuíre*. Dissertação de Mestrado. Unesp, Marília, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Org. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Editora: Brasiliense, 1986

----- Negros e Estrangeiros: os libertos e sua volta á África. São Paulo: Editora: Brasiliense, 1985.

-----Org. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMS/CIA das Letras, 1992.

EMMERICH, Charlotte & MONSERRAT, Ruth. Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos. Notas Lingüísticas. *Boletim do Museu do Índio*. São Paulo, n. 3, 1975.

ESPINDOLA, Haruf Salmem. *Sertão do rio Doce*. Bauru/SP: EDUSC, 2005.

ESTIGARRIBIA, Antonio. Trecho de um relatório apresentado pelo inspetor Antonio Estigarribia á Diretoria do SPI no ano de 1912 relativamente aos índios do rio Doce. IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, vol. VII, Imprensa Oficial do Espírito Santo, Vitória, 1934.

FELICIANO, Marcos. *Introdução á doutrina Pentecostal*. Instituto Teológico Carisma. Orândia, São Paulo, 2005.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. IN: *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro 2002, p. 314-332.

------. Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil. IN: *História Oral*, São Paulo, n 1, p.19-30, jun. 1998

FERREIRA, Marieta de Moraes; JANAINA, Amado (org). *Usos e abusos da Historia Oral*. Tradução Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FILHO, Antonio Jonas D. *O outro aprendizado: a história do Presídio entre os Krenak*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal da Bahia. 1990.

GAGLIARD, J. Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo: Hucitec/Usp, 1989.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz*. São Paulo, Obelisco, 1964.

GARCIA, Renata de Campos. *A presença evangélica em território Indígena: O caso do Posto Indígena Vanuíre- SP*. Trabalho de Conclusão de Curso. Presidente Prudente: Unesp. 2006.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 10.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

GUIMARAES, Núbia Maria C. *Quem são os filhos e netos do Capitão Krenak ? Um estudo sobre manipulação étnica e a árdua trajetória dos Botocudo do rio Doce*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal da Bahia. 1990.

GRUPIONI, Luís D. B. (org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Mec, 1994.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

IHERING, Hermann Von. *Os Botocudos do Rio Doce*. Revista. Do Museu Paulista. São Paulo, n. 8, 1911.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. IN: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992.

LE GOFF, Jaques. *História e Memória*. Campinas: Ed. Da Unicamp, 1996.

LIMA, Antonio Carlos de S. *Um Grande Cerco de Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARCATTO, Sonia de Almeida. *A Repressão Contra os Botocudos em Minas Gerais*. Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, n.1, 1979.

MARLIÉRE, Guido Tomás. Documentos diversos relativos á sua vida e obra. *Revista do Arquivo Público Mineiro* X 1905; XI, 1906; XII, 1907. Belo Horizonte.

MELATTII, D.M. *Aspectos da Organização Social dos Kaingang paulistas*. Brasília: FNI, 1976.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. *Borum, Bugre, Kraí: Constituição social da identidade e memória étnica Krenak*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 1996.

-----*Civilização e revolta: povos botocudos e o indigenismo missionário na província de Minas*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2002.

MOISÉS, Beatriz Perrone. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período do período colonial (séculos XVI a XVIII) ” In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). *Historia dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/CIA das Letras, 1992.

MONTEIRO, John M. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Contexto, 1994.

NETO, Edgar Ferreira. *História e Etnia*. In: Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

Oiliam, José. *Os Brancos Matam a Obra de Marliére*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais. Minas Gerais, V.4, 1957.

-----*Indígenas De Minas Gerais*. Belo Horizonte, 1965

OLIVEIRA FILHO, JOÃO Pacheco de. “*O nosso governo*”: Os Ticuna e o Regime Tutelar.” Rio de Janeiro: UFRJ, 1986, Tese de Doutorado.

----- . *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Priscila Enrique de. “*Da tanga as havaianas*”: historicidade e etnicidade Xokleng: 1914 – 2001. Unesp, Assis, 2002. Tese de mestrado.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A Sociologia do Brasil Indígena*. São Paulo: Ed. da USP, 1972.

----- . *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

----- . *Identidade , Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

----- . *O Trabalho do antropólogo*. São Paulo: Paralelo 15, 2000.

OTONI, Teófilo. *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*. Org: Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

PALAZZOLO. Jacinto de. *Nas selvas dos vales do Mucuri do Rio Doce*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952.

PARAÍSO, Maria Hilda. *O tempo da Dor e do Trabalho: a conquista dos territórios indígenas no Sertão do Leste*. Universidade de São Paulo, 1998, Tese de Doutorado.

----- . “Os Botocudos e sua Trajetória Histórica” In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMS/CIA das Letras, 1992.

----- . Os Krenak do Rio Doce, a Pacificação, o Aldeamento e a Luta pela Terra. IN: *Revista de Filosofia e das Ciências Humanas*. Bahia, n. 2, 1991.

PEQUENO, Waldemar. Município e Comarca de Aimorés: sua história. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais*. Minas Gerais, V. 16, 1975.

PINHEIRO, Niminon S. *Os Nômades Etnohistória Kaingang e seu contexto: São Paulo, 1850-1912*. Assis, Unesp, 1992, Dissertação de Mestrado.

----- . *Vanuíre: Conquista, Colonização e Indigenismo: Oeste Paulista, 1912-1967*. Tese de Doutorado. Assis, Unesp, 1999.

RANGEL, Lucia H. "Vida em Reserva". IN: *Índios no Estado no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração*. São Paulo: Yankatu/ Pró- Índio, 1984.

Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro, SPHAN: Fundação Pró-Memória, n.21, 1986.

RIBEIRO, Darcy. *A Política Indigenista Brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da agricultura e serviço de informação agrícola, 1962.

----- . *Os Índios e a civilização: a integração das populações Indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, Rodrigo B. *Uso do Alcool nas sociedades tribais: do prazer á dor*. Dissertação de Bacharelado em Ciências Sociais. Marília: UNESP, 1997.

RICCI, Mauricio. *Glossolalia e Organização do Sistema Simbólico Pentecostal*. Dissertação de Mestrado. Araraquara: UNESP, 2006.

RUBINGER, Marcos Magalhães. O Desaparecimento das Tribos Indígenas em Minas Gerais e a Sobrevivência Dos Índios Maxakali. *Revista Do Museu Paulista*, V. XIV, 1963.

RUGENDAS, J. M. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. São Paulo, Trad. Sergio Milliet. 8º ed. Ed. Itatiaia. Edusp, Vol.II,1979.

SAINT-HILAIRE, Augusto de. *Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Geraes*. São Paulo, Nacional, 1938.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANTILLI, Paulo. *As fronteiras da república*. São Paulo: Usp/ Fapesp, 1994.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Índios e Brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Porto Alegre: Movimento, 1987.

SILVA, Sergio Baptista de. Dualismo e Cosmologia Kaingang: o Xamã e do domínio da Floresta. IN: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, dezembro de 2002.

SOARES, Geralda Chaves. *Os Borun do Watu: os índios do Rio Doce*. Contagem: CEDEFES, 1992.

SPIX & MARTIUS. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. São Paulo, Tradução Lúcia Furquim Lahmeyer. 3º ed. Edições Melhoramentos IHGB/ Instituto Nacional do Livro, vol.II, 1976.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VALADÃO, Virginia Marcos. *Senhores destas terras: Os povos indígenas no Brasil: da Colônia aos nossos dias*. São Paulo: Atual, 1991.

VEIGA, Juracilda. As Religiões Cristãs Entre os Kaingang: Mudança e Permanência. IN: *Transformando os deuses- Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, vol II, 2004.

PEQUENO, Waldemar. Município e Comarca de Aimorés- Sua historia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais*. V.11.1964.

WIED-NEUWIED, Maxilimiliano de. *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 e 1817*. 2ª ed. São Paulo, 1958.

ANEXOS

Alguns dados quantitativos sobre a escolha religiosa na aldeia Vanuíre

Com o auxílio de uma das professoras da aldeia, fizemos um levantamento contendo a etnia, religião e o número de moradores de cada família.³⁶¹ É importante lembrar que a pesquisa foi feita por família e, nesse caso, registramos a religião dos responsáveis, pais e mães.³⁶² A pesquisa qualitativa nos informa quanto ao número de famílias convertidas e não convertidas. Mas não nos parece possível definir, exatamente, quantos Krenak seguem cada religião, pela dificuldade em enquadrar identidades tão fluidas. Há nesta lista “misturados” que se identificam Krenak, filhos de não índio com Kaingang que se dizem Krenak, filhos de Kaingang com Krenak que assumem a identidade Kaingang, não cabendo aqui outra postura que não respeitar a identidade assumida.

Podemos afirmar, contudo, que na maioria das famílias da Congregação Cristã do Brasil (batizados ou não) pelo menos um dos conjugues é Krenak, incluindo nessa categoria os “misturados”. Entre os Assembleianos, a maioria é mesmo Terena. Das 7 famílias, 6 tem pelo menos um dos membros desta etnia. Como já dissemos, são Terenas que já vieram do Mato-Grosso convertidos.

Temos em Vanuíre 203 habitantes, formando um total de 57 famílias. Destas 40 são evangélicas, 15 são católicas e 2 delas tem um membro católico e outro evangélico da Congregação Cristã do Brasil. Das 40 evangélicas, 33 são da Congregação Cristã do Brasil e 7 famílias são da Assembléia de Deus.

Usando como base às 55 famílias, chegamos aos seguintes números:

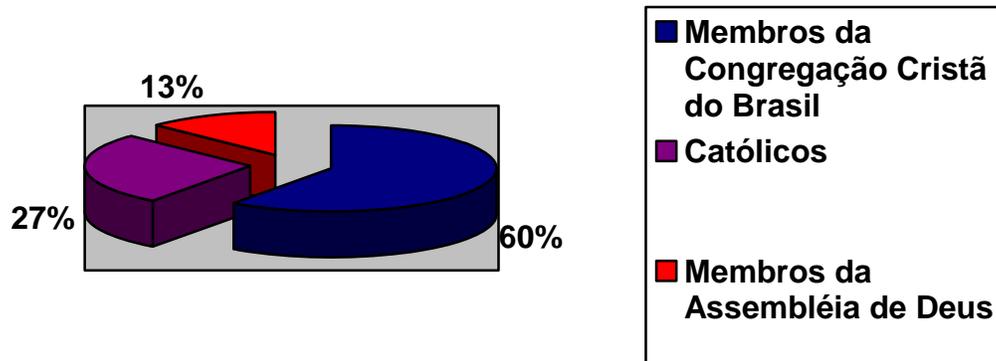
Congregação Cristã do Brasil = 33 = 60%.

Igreja Católica = 15 = 27,3%.

Assembléia de Deus = 7 = 12,7%.

³⁶¹ Informações levantadas 10/2008.

³⁶² Não sabemos precisar, mas é grande o número de crianças e adolescentes em Vanuíre. Filhos que seguem a religião dos pais. Na CCB o culto de domingo é destinada aos jovens, sendo bastante freqüentado em Vanuíre.



Lista das casas

1º casa:

Mário Cecílio Damaceno (Krenak)

Aparecida Conechú (Kaingang + Pankararu)

Moradores: 05

Religião: Evangélicos da Congregação Cristã do Brasil

2º casa

Helena Conechú (Pankararu)

Filho: Ademir Conechú (Kaingang+ Pankararu)

Moradores: 02

Religião: Senhora Helena é evangélica da Congregação, seu filho é católico.

3º casa

Maria Helena Cecílio Damaceno (Krenak)

João Batista de Oliveira (Krenak)

Moradores:02

Religião: Evangélicos da Congregação Cristã do Brasil

4º casa

Aline Damaceno Cotuí (Krenak)

Wagner Indubrasil (Kaingang)

Moradores:04

Religião: Evangélicos da Congregação Cristã do Brasil

5º casa

Ena Luiza (Kaingang)

Moradores:02

Religião: Evangélica da Congregação do Brasil

6º casa

Antonio Cecílio Damaceno (Krenak)

Maria Aparecida Caiua (Caiua)

Moradores:06

Religião: Evangélicos da Congregação Cristã do Brasil

7º casa

Marcos Elias de Melo (Fúniô)

Tereza Gomes Conechu (Kaingang)

Moradores:06

Religião: Evangélica/ Congregação Cristã do Brasil

8º casa

Josefa Elias de Melo (Funiô)

Moradores:01

Religião: Evangélica/ Congregação Cristã do Brasil

9º casa

Adeildo Elias de Melo (Funiô)

Jacira (Kaingang)

Moradores:02

Religião: Evangélica/ Congregação Cristão do Brasil

10º casa

Rosimara Cecílio Damaceno (Krenak)

Moradores:04

Religião: Católica

11ºcasa

Raquel Cecílio Damaceno (Krenak)

Moradores: 04

Religião: Católica

12ºcasa

Antonia de Paula (Terena)

Moradores:03

Religião: Católica

13ºcasa

Rosimeire Barbosa (Terena/ Kaingang)

Moradores:03

Religião: Católica

14º casa

Ondina Dokemkri Campos (*não índia*)

Moradores: 06 (filhos nascidos de pai Kaingang e mãe não-índia)
Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

15° casa
José Constantino da Silva (Aticum)
Moradores:03
Religião: Evangélico da Congregação Cristã do Brasil (progenitor)

16° casa
Ana Anato (Kaingang)
Moradores:03
Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

17° casa
Irineu Cotuí (Kaingang)
Ivani Barbosa (Kaingang)
Moradores:02
Religião: Evangélicos da Assembléia de Deus

18° casa
Antonio Cotuí (Kaingang)
Moradores:01
Religião: Evangélico da Congregação Cristã do Brasil

19° casa
Denildo Dokemkri (Kaingang/ não-índio)
Mariana Cecílio Damaceno (Krenak)
Moradores:06
Religião: Evangélicos da Congregação Cristã do Brasil

20° casa
Márcio de Jesus de Jesus da Silva (Kaingang)
Tatiana Damaceno (Krenak)
Moradores:04
Religião: Evangélicos da Congregação

21° casa
Gilmar Afonso (*não índio*)
Norma Barbosa Afonso (Kaingang/ Krenak)
Moradores: 05
Religião: Evangélicos da Congregação Cristã do Brasil

22° casa
Jovelina Jorge Damaceno (Krenak)
Moradores: 02
Religião: Congregação Cristã do Brasil

23° casa
 Sinézio Cotuí (Kaingang)
 Aparecida Piui (Kaingang)
 Moradores: 04
 Religião: Evangélica/ Congregação Cristã do Brasil

24° casa
 Ricardo Cotuí (Kaingang)
 Juraci Garcia (*não índia*)
 Moradores: 05
 Religião: Evangélicos da Congregação Cristã do Brasil

25° casa
 Mariza Jorge (Kaingang/Krenak)
 Esposo: não-índio
 Moradores:03
 Religião: Católica

26° casa
 Régis Damaceno (Krenak)
 Natalia Barbosa Afonso (Kaingang /Krenak)
 Moradores:03
 Religião: Católica

27° casa
 Edivaldo Cotuí (Kaingang)
 Cecília (*não índia*)
 Moradores: 03
 Religião: Católica

28° casa
 Antonio Jorge (Krenak)
 Jandira Umbelina Jorge (Kaingang)
 Moradores:02
 Religião: Católica

29° casa
 Camargo Jorge (Krenak)
 Ana Paula (Terena)
 Moradores:05
 Religião: Evangélica da Assembléia de Deus

30°casa
 Edmar Adílson (Krenak)
 Adelina Piui (Kaingang)
 Moradores:04
 Religião: Evangélica/ Congregação Cristã do Brasil

31° casa
Jesuino (Kaingang)
Moradores:02
Religião: Católica

32° casa
Tiago Umbelino (Krenak)
Iracema Piui (Kaingang)
Moradores:04
Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

33° casa
Gracina Umbelina (Krenak)
Moradores: 02
Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

34° casa
Itamar Jorge (Krenak)
Gislaine (Terena)
Moradores: 03
Religião: Católico

35° casa
Paulo Jorge (Krenak)
Rosangela Barbosa (Kaingang)
Moradores:03
Religião: Católica

36° casa
Marcos Piu (Guarani)
Claudinéia Cecílio (Krenak)
Moradores: 07
Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

37° casa
Diego Barbosa Afonso (Krenak)
Lidiane Damaceno (Krenak)
Moradores: 04
Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

38° casa
Leandro Barbosa (Krenak/ Kaingang)
Elizabeth Conechú Damaceno (Krenak/ Kaingang)
Moradores:02
Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

39° casa
 Nilza Barbosa (Kaingang)
 Moradores:03
 Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

40° casa
 Willian Piui Adilson (Krenak+Kaingang)
 Fabiane Damaceno (Krenak)
 Moradores:06
 Religião: Evangélica Congregação Cristã do Brasil

41° casa
 Paulo José (Terena)
 Marisângela Cotuí (Kaingang)
 Moradores: 03
 Religião: Evangélica/ Assembléia de Deus

42° casa
 Luzia Umbelina (Krenak)
 Esposo: (Terena)
 Moradores:05
 Religião: Evangélica da Assembléia de Deus

43° casa
 Vagner Cecílio Damaceno (Krenak)
 Flávia Barbosa (Kaingang/ Krenak)
 Moradores: 04
 Religião: Evangélica/ Congregação Cristã do Brasil

44° casa
 Claudinei Constantino (Caiua/ Tikuna)
 Claudinéia Barbosa (Kaingang/Krenak)
 Moradores: 04
 Religião: Católica

45° casa
 Mauro Umbelino (Krenak)
 Èlia Damaceno (Krenak)
 Moradores: 04
 Religião: Evangélica/ Congregação Cristã do Brasil

46° casa
 Eder Vara (Kaingang)
 Luzia Conechú (Kaingang/Pankararu)
 Moradores: 05
 Religião: Evangélica/ Assembléia de Deus

47° casa

Maria Dito (Kaingang)

Moradores:02

Religião: Católica

48° casa

Vanilson José (Terena)

Marizângela (Terena)

Moradores: 03

Religião: Evangélica/ Assembléia de Deus

49° casa

Dorvalina José (Terena)

Moradores: 04

Religião: Evangélica/ Assembléia de Deus

50° casa

Vilma Cardoso (?)

Moradores: 03

Religião: Católica

51° casa

Araci Cardoso (?)

Moradores: 02

Religião: Católica

52° casa

Domingo Vaiti (Kaingang)

Olinda Vaiti (não-índia)

Moradores:03

Religião: O Sr. Vaiti é católico e a esposa evangélica/ Congregação Cristã

53° casa

Gerson Cecílio Damaceno (Krenak)

Roselina Dokemkri (Kaingang)

Moradores:07

Religião: Evangélica/ Congregação Cristã do Brasil

54° casa

Maria da Glória (Kaingang)

Moradores: 03

Religião: Evangélica da Congregação Cristã do Brasil

55° casa

João Umbelino (Krenak)

Ruth Braga (Atikum)

Moradores: 03

Religião: Evangélica/ Congregação Cristã do Brasil

56° casa

Fernanda da Silva (Atikum)

Moradores:03

Religião: Evangélica/ Congregação Cristã

57° casa

Dirce Jorge (Krenak)

Esposo: ? (Terena+ Kaingang)

Moradores:04

Religião: Evangélica/ Congregação Cristã



Adultos e crianças nascidas em Vanuíre indo de encontro ao Rio Doce pela 1º vez.



Toda a beleza do Watu!



Estrada de Ferro Vitória-Minas

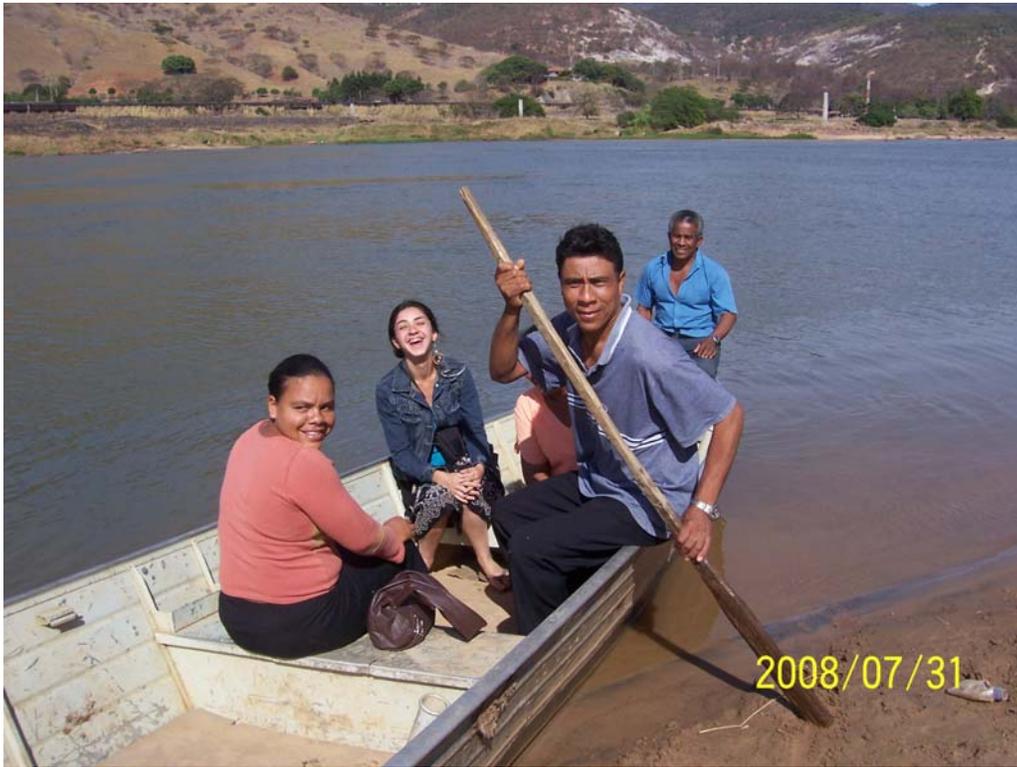


João Borun



O banho no Rio Eme





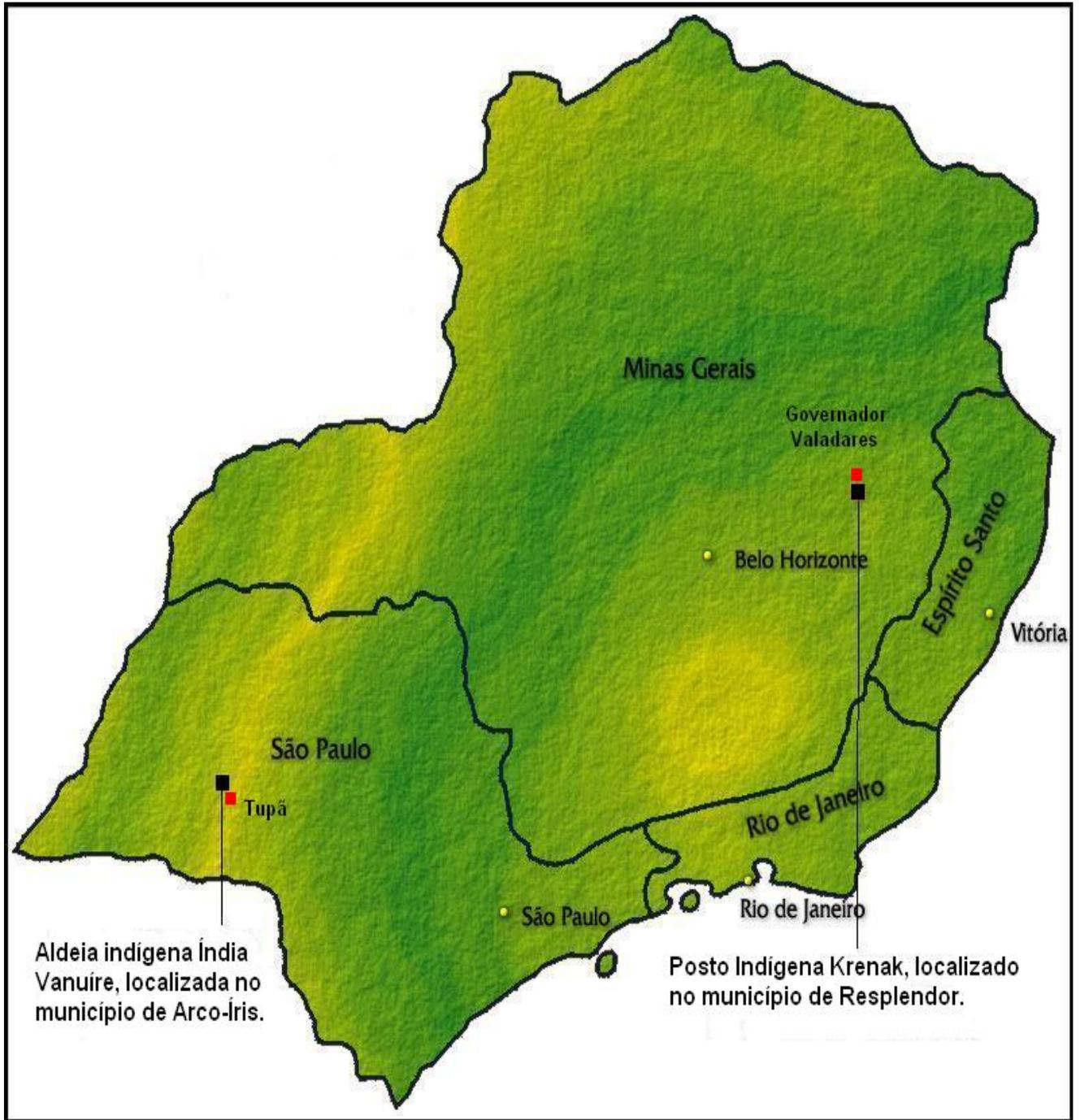
Mariana, Mário, Lia (escondida), João e a pesquisadora.



As marcas do passado: ruínas do antigo presídio.

Fotos do 1º dia de culto na igreja da aldeia Vanuíre



Deslocamento vivido pelos índios Krenak: ida para Vanuíre.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)